SİYASAL İSLÂM ANLATISININ SONU*

Yasin Aktay

Milenyum Sonu Dolayısıyla Tasfiye Bilançoları

Üçüncü milenyuma girmeye iyice yaklaşırken, garip bir psikolojik atmosfer hakim oldu dünyaya. Adeta bu milenyumdan arta kalan bütün hesapları görmeye, yeni milenyum'a denkleştirilmiş bir hesapla girmeye zorlayan bir dürtünün etkisi altında, eski defterler yeniden ele alındı. En azından teorik muhasebe düzeyinde borçlar -ödenmese de- tespit edilmeye çalışıldı, alacaklar tahsil edilmeye çalışıldı; bir faaliyet bilançosu ortaya konulma gayretkeşliği içine girildi. Üçüncü milenyuma girerken, geçen milenyumun sekizinci yüzyılında yaşanmış olan ve hâlâ yoğun olarak etkisi değişik düzeylerde süren Aydınlanma, bir örnek olarak denilebilir ki, bu bilanço çalışmasının merkezinde yer aldı. Aydınlanmanın önünü açtığı değerler sistemi, felsefe, bunun iki yüzyıllık uygulaması, bunların uygulanmasından mesut olanlar ve bundan fevkalade zarar görenler bu muhasebe içine dahil edilmeye çalışıldı. Ama sadece Aydınlanma değil, daha bir çok konu bu şekilde, müflis tüccarın eski defterleri karıştırırken ki umuduyla, yer yer de bir teslimiyetin, bir yenilginin itirafından medet uman bir çeşit konkordato ilanıyla yeniden ele alındı.

Aslında bu muhasebe sürecinin bir milenyumun bitişi, öbürünün gelişiyle çok mu alâkalı olduğu, yoksa zaten başlamış böylesi bir sürecin sonunun böylesi bir söylemle mi tamamlanmış olduğu pek açık değildir. Belki de milenyumun son noktasının -sonuçta uylaşımsal olarak tespit edilmiş bir takvim noktasının- büyüselleştirilmiş vurguları, son yüzyılda cereyan etmiş her şeyin o tür bir teleolojik noktanın çekim alanında algılanmasını sağlamıştır. Son yüzyıl içinde cereyan etmiş muhasebe söylemlerini milenyumla alakalı gösteren, belki de böylesi bir yalandır. Milenyum dönümüyle alakası her ne ise, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, sonuna doğru iyice artan bir biçimde, bir çeşit hesap tasfiyesini andıran bir şekilde bir çok şeyin 'son'unun ilan edildiğine şahit olduğumuz bir gerçek. Modernlikten tarihe, Aydınlanmadan felsefeye, ideolojiden sanata, libera-

*Bu yazı daha önce *Umran* dergisinin Haziran 2000 (70.) ve Ağustos 2000 (72.) sayılarında değişik versiyonlarla yayınlandı.

t e z k i r e, *düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi*, yıl 9, sayı: 17, ekim/kasım 2000, s. 101-120

lizmden demokrasiye, sosyalizmden sosyal bilimlere, bizzat insanın kendisinden hümanizme kadar bir çok şeyin sonunun ilan edildiğini gördük. Bu anlamda, geçen yüzyılın bir çeşit 'son' hikayeleri (eskatolojiler) çağı olarak nitelenmesini mümkün kılan bir furyaya benziyordu bu.

Buna mukâbil, bütün bu hikayelerin, hikayenin tabiatı gereği, tekrar yeni bir hikayeyle ortaya çıkması da bu furyanın diğer bir yüzünü oluşturuyor. Gerçi eskatolojik hikayeler, yeni bir başlangıç için veya hikayenin kalınan yerden devam etmesini umarak bir açık bırakıyor değiller. Hani çok iyi tutan bir filmin devamını çekmek üzere sonda bırakılan ve çekilmesi muhtemel bir 'devam filmi' için tedbiren, sonu bir şekilde açık bırakılan bir hikaye değildir bu. Son ilanları, çoğu kez bir film senaryosunun ticarî ufkunun kazandırabileceği bir ihtiyattan yoksun olarak hiç bir açık kapı bırakmazlar. Muhtemelen yazılan hikayelere herkesten çok yazanların inanmasından kaynaklanıyor bu durum. Bu yanıyla masum bir tarafı olduğundan bahsedilebilir eskatolojilerin; ama son bulduğu söylenen hiçbir şeyin son bulmadığının anlaşılması çoğunlukla fazla uzun bir zaman almadığından, giderek bir itibar kaybının ağırlığını da taşı(yama)malarından söz edilebilir.

Nitekim, hemen her 'son ilanı'nın ya bir hayal kırıklığı veya bir 'geri dönüş' modu tarafından izlendiği de görülmüştür. Son bulduğu söylenen tarih bütün ihtişamıyla devam etmiş; insan kendisine yüklenen felsefî veya metafizik anlamlarıyla birlikte sahnedeki yerinde sebât etmiş; Aydınlanmanın bütün değerleri her zaman belli ölçülerde bir arz-talep dengesine tâbî olmuş; en kötü ihtimalle bazen kendisine yönelen teveccühte bir azalma olmakla birlikte zamanla tekrar değer kazanıp, bir sonraki dönemde aynı değeri hatta daha fazlasını kazanmıştır. İnsanlar hâlâ felsefe yapmaya devam ediyorlar ve hayatlarına hâlâ ideolojiler yön vermektedir. Biz bütün bu hayal kırıklıkları veya 'geriye dönüş' modlarının tarihe karşı dirençliliğini, büyük oranda ironik bir boyut barındıran 'eskatolojilerin sonu' başlığı altında özetledik (Aktay, 1997: 340). Anlaşılan o ki, insanlar bu tür eskatolojilere inanmayı da sürdürmeye devam edecekler, ki bu da gerçek anlamıyla eskatolojilerin hükümsüzlüğü anlamına geliyor -veya belki de tek ve nihâî eskatolojinin geçerliliğinin hüküm fermâ oluşu anlamına.

Esasen bütün bu 'son' edebiyatlarının hepsinin göz ardı ettiği gerçek, bütün eskatolojilerin insan zihninin dar sınırları içinde kendine bir mecrâ aradığıdır. Tabiatı itibarıyla tarihsel ve toplumsal olarak kurulan insan zihninin, olan biteni kavramlar aracılığıyla içine alıp kuşatmaya meyyal olduğu bir gerçek. Buna ilaveten iyi bilinen bir şey daha var ki, o da bu kavramların hiçbirinin olan-biteni kapsayıp tüketemediğidir. Aslında söz konusu eskatolojilerin her birinin gerçeklikle ilgili, zihnin tarihsel ve toplumsal sınırlarının imkânları ölçüsünde başvurduğu bir hikaye vardır. Tüm hikayeler gibi bunlar da kavramsal ve metaforik hikayelerdir ve olan biteni bütün genişliğiyle yakalayabilmekten uzaktır. Eskatolojiler, belli bir son edebiyatına başvurmadan önce, dünyanın belli kavramlar aracılığıyla belli bir hikayenin (anlatının) eşliğinde kurgulanmasını sağlarlar. Bu hikayenin gerçek olduğuna önce iyice inandı(rdı)ktan sonra, ilan et-

tikleri 'son' aslında kendi hikayelerinin mantıksal sonu olmuş oluyor. Muhtemelen gerçek dünyada çoğu kez bu 'son'a nesnel olarak tekâbül eden bir şey bulunmamakta; aksine dış dünyanın yine bu hikayenin paralelinde inşâ edilmesi söz konusu olmaktadır.

Gerçeklik inşâsıyla ilgili bu harcıalem bilgileri tekrarladıktan sonra, siyasal İslâm'ın sonunu ilan eden yeni yetme söylemi de peşînen eskatolojilerin tabiatına ait bu kuralla açıklayabiliriz. Gerçekten de siyasal İslâm'ın sonunu ilan edebilmek için her şeyden önce 'siyasal İslâm' diye bir gerçekliğin varolduğuna inanmak gerekiyor. Bu da kavramsallaştırıldığı esnada ayırt edildiği negatif bazı sınırlar eşliğinde düşünülmesini gerektirir. Bu sınırlarda da 'kültürel İslâm' veya 'geleneksel İslâm' olarak temayüz ettirilen başka bir varlıkla karşı karşıya gelinir. Başını Oliver Roy'un Türkçe'ye de çevrilen *Siyasal İslâm'ın İflası* isimli kitabındaki tartışmaların çektiği bu eskatoloji, kendine göre kronolojize ettiği bir hikayenin sonunu uygun verilerle getirmeye çalışırken aslında tam da bunu yapmış olmuyor mu?

Bu soruya olumlu bir cevap veren bir mülahazaya girerken, bizi bekleyen bir takım sorunlara işaret etmeden yola çıkmamak gerekiyor: Öncelikle siyasal İslâm'ın sona erdiğini ilan eden söylemlerin eklemlenmiş oldukları belli dünya görüşü veya politik duruşlara karşı duyulan haklı tepkinin, son derece ideolojik bir "hayırl devam ediyor" yollu, içi doldurulmamış, nesnel analizlere dayanmayan bir inat söylemine dönüşmesi tehlikesi söz konusudur. Gerçek şu ki, siyasal İslâm'ın, hangi maksatla olursa olsun, devam ediyor olduğunu söyleyenlerle bittiğini söyleyenler aynı hikayenin kurgusu içinden bakmış oluyorlar olaya. Ancak çoğu kez siyasal İslâm'ın sonunu ilan edenlerin politik duruşlarına karşı haklılaştırılabilecek bir tepkinin 'devam' söylemine açabileceği, açmakta olduğu bir primin kendine dönüp bakma, bir özeleştiri yapma imkânını da büyük ölçüde harcayarak sürdürülebildiğini hemen kaydetmek gerekiyor. Esasen, bu dikotomiyi varsayıp ona biraz prim tanısak bile bu, devam ettiği söylenen elle tutulabilir bir siyasal İslâm bünyesinin mevcudiyetini yeterince ispatlamadığı gibi, ispatlayabildiği kadarının da dört başı mamur bir şey olduğunu göstermiyor. Buraya kadar anlaşılan, çok bilinmeyenli bir toplumsal denklemle karşı karşıya olduğumuzdur. Bu denklemin işaretlerini verdiğimiz sorunlarına biraz daha detaylı bakabiliriz.

Hikayenin Var Ettiği Gerçek: Siyasal İslâm

Siyasal İslâm'ın bitmiş olduğunu işleyen söylem, aslında onu belli bir hikaye çerçevesinde bizzat var kılmış olan söylemin kendisidir. Ne başlayanların ne de bitirenlerin tasvir edilen olayla hikaye edici olmaktan başka bir ilgileri yoktur. Söz konusu hikaye ise her şeyden önce çok basit hatta kaba bir siyasallık/kültürellik ayrımına dayanmaktadır. Bu ayırımda siyasallık sadece devletin baştan aşağıya silahlı veya yaptırım gücüne sahip ve her nedense topluma marji-

nal olması gereken bir grubun kontrolünde sabit bir İslâm modeline uygun olarak tanzim edilmesi çabası olarak görülürken, kültürel olan salt geleneksel olan, neredeyse hiç bir zihnî faaliyet gerektirmeden nesilden nesille aktarılan bir dinî tecrübe olarak algılanmaktadır (Aydın, 1999). Bu ayırıma öncülük etmiş olanlardan Oliver Roy'un analizlerinde, örneğin, siyasal İslâm'ın son derece dar bir anlamı öne çıkmaktadır. Buna göre, toplumu ve devleti baştan aşağıya İslâmî esaslara göre düzenleme yönündeki bir taleple özdeşleştirilen siyasal İslâmî akımların, gerek İran'da gerek Pakistan ve Afganistan'da devlet düzeyindeki görünür başarısızlıkları siyasal İslâm'ın bitişinin işaretleri olarak okunabilir. Bu bitişin devlet düzeyinde temsil edilmeyen, daha ziyade halk düzeyindeki bir muhalefet hareketi üzerinden ifadesini bulan tezahürü ise, büyük ölçüde iktidara gelme stratejilerindeki başarısızlıklarla ölçülebilir. Oliver Roy Türkiye örneğinde bunu henüz ele almış olmamakla birlikte, onun işaret ettiği yoldan gidildiğinde Refah Partisi'nin iktidardaki performans(sızlığ)ı ve yakın gelecek için iktidara yürüyüşünün önünün ciddi anlamda kesilebilmiş olması bu iflasın en önemli göstergesi olarak okunabilecektir. Nitekim, onun açtığı yolda ilerleyen analizlerin Türkiye'de İslâmcılık için yazdıkları hikayelerin final sahnelerine bol bol Refahyol hükümetinin kırık notlarını doldurmaları bunu göstermektedir.

Mısır'da Müslüman Kardeşler teşkilatının neredeyse üç çeyrek yüzyıldır süren siyasal İslâmlaştırma çabalarının mevcut durumda vardığı yer pek hedeflenmiş görünen noktaya yakın görünmediği gibi, iktidarın ekonomik ve siyasal alandaki başarısızlıklarına karşı halka bir umut vaat etmekten de gittikçe uzaklaşmış olduğu bile söylenebilir. Müslüman Kardeşlerin Mısır'da Şeriat kanunlarının biraz daha ciddi bir şekilde uygulanmasından öteye gitmeyen ve toplumsal sorunların bam teline basamayan toplumsal değiş(tir)im ufku, hasbelkader daha fazla iktidar kazandığı takdirde bunun topluma gerçekten de ne kazandırabileceği, dahası böyle bir kazancın topluma neye mal olacağı konusunda gittikçe daha ciddi endişeleri uyandırmaktadır. Mısır gibi bir toplumun bu kadarlık bir değişim için bu kadar büyük bir bedel ödeme lüksü bulunup bulunmadığı da, kuşkusuz ayrı bir tartışmadır. Bugünden görünen haliyle bile, yani kendisi görece muhalefetteyken bile en önemli icraatı neredeyse 'İslâm'a muhalefet' bahanesiyle yazıp çizen aydınların 'düşünce özgürlüğü'ne karşı kolaylıkla şiddete dönüşebilen hareketleri örgütlemekten ibaret görünen İhvan'a isnat edilebilecek böyle bir sahne, bir 'iflas' hikayesine iyi bir fragman olarak kolaylıkla monte edilebilir. Bir hikaye montajı olarak böyle bir fragmanın seçilmesine itiraz edecek İslâmcıların gerçekten, bir itirazdan önce bu ayıbı düzeltmek, bunun hesabını vermek zorunda olduklarını göz ardı etmeleri mümkün değildir.

Yıllarca sadece ülke içinde değil, bütün dünyadaki İslâmcı hareketlere de bir çeşit 'direniş' ve 'özgürlük savaşı' lügatçesi ve mitik malzeme servisi vermiş olan Afganistan'dan Rusların çekilmesiyle başlayan ve en arkaik seviyelerde cereyan eden kabile savaşları görüntüsü altındaki İslâmcılığın ekonomik durumuna bir iflas hikayesi elbette uygun düşer. Gerçekten de, Afganistan'da Sovyet işgaline karşı bir direnişi örgütleyerek varolan ve bu noktada görece büyük bir başarı kay-

deden İslâmcılık, Ruslar'ın gidişinden sonra İslâm'ın hiç bir projesini ya hayata geçirememiş veya geçirebildiği kadarıyla tam bir fiyaskoyla neticelenmiştir. Bir anlamda İslâmcılığı küresel anlamda büyü bozumuna uğratan ve sonuçta aynı etkiyi başka bir düzeyde tekrarlayan Taliban hareketinin ortaya çıkmasını sağlayan hayal kırıcı süreç böylece başlamış oluyordu.

Pakistan'da iktidara hiç bir zaman pek uzak durmayan, zaman zaman askerî çevrelerle eşgüdüm içerisinde toplumu İslâmlaştırma siyasetlerinde aktif rol alan İslâmcıların Pakistan toplumuna ne verebilmiş oldukları ortada: Pakistan iflah olmaz bir askerî darbe yönetiminden bir adım öteye gidebilmiş değildir.

Askerî darbe denilince, Sudan'a da değinmeden geçmemek gerekiyor. Sudan'da yıllarca sabırlı bir taban hareketiyle yoluna devam eden Müslüman Kardeşler'in lideri Hasan Turabî, bütün demokratik ve geniş ufkuna rağmen önüne çıkan bir askeri darbe fırsatını, bu fırsatın ahlâkîliğini sorgulamaksızın kabul ederek iktidara gelmiş ve yine bu yolla iktidardan ayrılmıştır. Pakistan, Mısır ve hatta bir ölçüde de Türkiye'deki İslâmcılığın askerî kültürleriyle bir arada düşünüldüğünde, İslâmcılığın da bir çeşit Jakoben tarzla radikal bir ihtilafının olmadığı yönünde bir değerlendirme bile yapmak mümkündür. Oliver Roy'un Siyasal İslâm tasvirleri büyük ölçüde değişik ülkelerde sergilenen hareketlerin güzergahlarındaki farklılıkların, bu hareketlerin söylemleri arasındaki farkların ve bu farklılıklarıyla birlikte her birinin başladığı noktadan ne kadar uzaklaşmış olduğunun vurgularıyla doludur. Bu örneklerin bir bütün olarak sergilenmesiyle söylenmeye çalışılan şey bu hareketlerin ilk oluşum dönemlerinde söyledikleriyle bugün söyledikleri arasında büyük bir farkın oluştuğudur. Telkin edilen en önemli sebepler de, ya hareketin basitçe tutarsızlığı veya reel-politik duvarına ilk çarptığında kendini dönüştürme ihtiyacı hissedecek kadar hazırlıksız ve donanımsız oluşudur. Her iki durumda iflas ilanının temel gerekçesi gözlenen değişim olmaktadır.

Siyasal İslâm'ın Değişmezliği Kimin Beklentisi?

Kuşkusuz bütün bu olgulardan bir çeşit 'siyasal İslâm'ın sonu' hikayesi çıkarmanın yine ciddi bir takım sorunları vardır. Bu sorunların başında, hikayenin, tabiatı gereği mütekâbil nesnesine uyumsuzluğu, diğeri de, hikayenin siyasallığın belirli ve dar bir tanımına dayanması gelir. Daha açık bir ifadeyle, hikayede bahsedilen siyasal İslâm zaten ya hiç var olmadı veya bizzat bu hikaye tarafından var kılındı; hikayesi anlatılan İslâm, hikayede anlatılanın çoğu kez zımnen de olsa varsaydığının aksine kendi içinde homojen olmadığı gibi, gerçekte organik bir bütünlükten veya en azından kendi dinamikleriyle hareket edebilen, kararlar alabilen bir veya bir çok odaktan yoksun olarak var. O haliyle ise ciddi bir kırılma yaşamış olduğunu gösterecek bir şey yok. Yani ya dün siyasal İslâm olmadığı gibi bugün de yok veya dün var idiyse bugün de, en az dün böyle bir olgudan söz etmemizi gerektirdiği kadar var olmaya devam etmektedir. İşin aslında

ise, en azından Osmanlı Hilafetinin ilgâsından beri, İslâm dünyasını belirleyen en temel koşulun, Müslümanların bir siyasî odaktan yoksun kalmış olmalarıdır. Bu durum, öyle bir kaç değinmeyle geçiştirilebilecek gibi de değildir. Bu, en azından İslâm'ın siyasal tezahürlerini alabildiğine kaotik kılan, bu tezâhürlerin hepsini tek bir hikayenin içine sığdırabilmeyi de imkânsız kılan, gelecek için de her çeşit olumsallığa imkân veren bir durumdur. Buna karşılık bir dinî tecrübe olarak İslâm'ın içindeki -geniş bir cemaat yaşantısı, kimlik/özdeşlik ve farklılık stratejileri veya lügatçesine dayanan- kendiliğinden siyasal istenç, her zaman olduğu gibi, mevcut hikayenin başladığı son elli yıldır ve gelecek zamanlarda da İslâm'ın en azından bir temel gösteren olarak (Sayyid, 2000) belirleyici olmaya devam etmiş olduğunu ve edeceğini gösteriyor. Bu yoksunluğun telâfîsi arayışları, salt dinî addedilen namaz, hac, zekat, oruç gibi temel ritüellerde bile cemaat yaşantısına ve dayanışmasına merkezî bir vurgu yapan İslâm'ın müntesipleri arasında sanılandan fazla belirleyici olmuştur. Bu temel gündelik hayat örüntülerindeki kökleri kurumadıkça, bundan sonra olmayacağı da söylenemez.

Siyasal İslâm hikayesini bir final noktasına taşıyan gözlemlerin bir kısmını İslâmcı söylem veya tutumun gelişiminde tespit edilen ve hemen 'tutarsızlık' olarak nitelenen 'değişimler' oluşturmaktadır. Dün kesin ve mutlakçı bir vurguyla savunulan bazı görüş ve tutumlara bugün ya hiç sahiplenilmiyor olması veya tamamen reddediliyor olmasına bolca dikkatlerin çekildiği bu aşamada, dile getirilen aslında İslâmcılığın 'mutlak', 'değişmez' ve 'sâbit' bir söylem ve düstûra sahip olma beklentisinden başka bir şey değildir. Bu beklenti öyle bir noktaya varır ki, bu hareketin müntesiplerinin sahip olduğundan çok daha güçlü bir inanca, dolayısıyla bu inancın boşa çıkmasından kaynaklanan bir hayal kırıklığına dönüşür. Oysa siyasal İslâm addedilen olgunun yüklenicilerinin bir çoğunun ne öyle bir iddiası ne de öyle bir beklentisi vardır. Aslında söz konusu siyasal eylemin taşıyıcılarının İslâm'la ilişkisi, sonuçta bir yorum ilişkisinden ibarettir. Mutlaklık iddiası onların eylemine herhangi bir siyasal hareketin kendi eyleminin veya iddiasının doğruluğuna olan inancından daha fazla bulaşmış değildir. Hatta burada ciddi anlamda merak uyandıran bir soru, siyasal İslâm'daki mutlaklık beklentisinin bir hareketin doğal olarak taşıması beklenen iddialarındaki 'doğruluk ısrarı'na mı yoksa, söz konusu hareketin kendine özgü dinselliğinden kaynaklanması beklenen ve analizi psikiyatrik bir ilgi gerektiren 'mutlaklığa' mı yönelik olduğudur.

Siyasal İslâm'ın popüler düzeyde mitolojik söylemlerle tutunduğu, alabildiğine dinsel bir lügatçeye, dolayısıyla bir sabitlik iddiasına dayandığı göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu, siyasal eylemin veya katılımın büyük ölçüde dinî duygularla motive ediliyor olmasından kaynaklanan bir durumdur. Ama böyle bir durumun sadece doğrudan bir dinle özdeşleşen siyasî hareketlerde geçerli olduğu söylenemez. Esasen siyasî hareketler, en azından popüler düzeyde dinî hareketlerden ayırt edilmesi çok kolay olmayan bir tezâhür biçimine sahiptirler. Özdeşleşme ve farklılaşma (kimlik) mekanizmaları itibarıyla, söylemlerdeki doğruluk iddiası itibarıyla ve bir 'dünya kurma' iradesi itibarıyla, bir yoldaşlar veya

inananlar topluluğu oluşturma mekanizmaları itibarıyla bu konuda aralarında bir çok paralellikler bulunabilir. Bu konuda dine dayalı siyasî hareketlerin varsa bir ayrıcalığı, daha köklü ve daha hazır bir lügatçeyi servise verme imkânına sahip olmalarından kaynaklanır. Geleneksel bir dine dayanmayan siyasî hareketlerin, yeni olmaları veya doğuş süreci itibarıyla göz önünde olmaları itibarıyla gizemin siyasî avantajına daha az sahip olmaları söz konusu olabilir. Buna rağmen, yola çıkarken bütün siyasî hareketlerin veya taleplerin bir 'doğruluk iddiası'nda sebat edecekleri görüntüsü vermeleri kaçınılmazdır. Hiç bir siyasî hareket kendi iddialarına yönelik bir kuşkuyu, bir sebatsızlığı işleyerek yola çıkmaz. Aynı zamanda, hiç bir siyasî hareket de, çıktığı yolda hiç bir etkiye maruz kalmadan devam etmez ve başa dönemez. Kuşkusuz yola çıkan bir hareketin maruz kaldığı etkilerle geçirdiği değişim, her şeyden önce varoluşun değişmez bir kuralıdır. Hayatın en önemli ilkesi değişimken, yaşayan bir hareketin, yol alan bir siyasî hareketin en doğal durumu da yol boyunca geçireceği değişimdir. Bir varoluş ilkesi olarak, yola çıkan hiç kimse başladığı noktaya geri dönemez. Buna her şeyden önce toplumsal hareketler dahildir.

Siyasal İslâm İlahî değil Beşerî bir Harekettir

Bu itibarla, zaman zaman siyasal İslâm'ın temsilcisi sıfatıyla arz-ı endâm edenlerin söylemlerindeki değişimin bir yol alış süreci olarak takip edilmesi daha kolayken, tam da siyasal İslâm'a yönelik böylesi bir beklentinin sonucu olarak bir 'son'un işareti olarak okunmaktadır. Oysa siyasal İslâm olarak ortaya çıkan, aslında birilerinin Müslüman kimliğiyle siyasal katılımda bulunmasından başka bir şey olmayan hareketlilik tamamen beşerî, dolayısıyla tarihsel ve toplumsal bir hareketliliktir. Her ne kadar tarihsel ve toplumsallığı onun değerinden bir şey eksiltmiyor veya ona ayrı bir değer katmıyorsa da, en azından, bu durumun farkında olmak, ona metafizik nitelikler atfetmemeyi hatırlatır. Aslında bu beklenti, *Kur'an*'da değinilen ve uyarılmak üzere kendilerine peygamber gönderilmiş olanların tepkilerini de anımsatıyor. En'am Sûresinde zikredilen bu tepkilerden birinde, kendilerine bütün beşerî tezahürleriyle gelen uyarıcıların uyarılarını dikkate almayanların birbirlerine (mealen) "peygamber olsa, yanında meleklerle gezmesi gerekmez miydi ... oysa o da bizim gibi çarşıda pazarda gezip duran bir beşer" diyerek bu kayıtsızlıklarını gerekçelendirdikleri anlatılır. Kuşkusuz, ayetlerle günümüzde yaşanılanların birebir denkleştirilmesi mümkün değildir. Ancak bu tepkinin de son derece insânî bir tepki olduğunu belirtmek gerekiyor.

Siyasal İslâm denilen karmaşık siyasal hareketliliğin söylemine yönelik sâbitlik beklentisinin bir sebebi de onun fundamentalizm ile özdeşleştirilmesi veya fundamentalizme indirgenmesidir. Fundamentalizm son derece metin-merkezli bir hareket olarak esaslarda hiç bir değişim veya yorum kabul etmeyen dinî hareketlerin adıdır. Son zamanlarda bütün dünya gündeminde neredeyse İslâmî siyasî hareketlere tahsis edilmiş bu tutum, Müslümanlar arasında hiç yok değilse

bile, asıl itibariyle Hıristiyanlık ve Yahudilik içinde, zamanı tamamen dinsel bir tempoyla yaşamakta ısrar eden ve dini metinlerin kabul edilmiş yorumlarına hiç bir şey katmaya yanaşmayan hareketlerin adı olarak ortaya çıkmıştır. Robin Wright'ın Ortadoğu'daki İslâmî siyasî hareketlere yönelik gözlemlerinde kaydettiği gibi

> ...sadece Suudi Arabistan'ın Vehhabilerinin (belki de Afganistan'ın Taliban'ının da) aralarında bulunduğu az sayıda grup 'fundamentalist' olarak vasıflandırılabilir. İslâm dünyasında büyük bir fikrî canlılık vardır. Bir çok İslâmî grubu adlandırmakta kullanılabilecek en iyi terim 'İslâmîst' (İslâmcı) dır. İslâmcıların temel özelliği değişim istemektir ve bunun şiddet uygulamaktan siyasi yarışa katılmaya kadar birçok yolunu kullanmakta olan gruplar vardır. İslâmcıların çoğunun İslâm anlayışları esnektir, İslâm'ın çoğulculuğu teşvik edecek şekilde yorumlanabileceğine inanmaktadırlar ve bu konuda son zamanlarda ciddi tartışmalar yürütmektedirler (Wright'tan aktaran Yayla, 1998: 68).

S. Sayyid de, *A Fundamental Fear* isimli kitabında, siyasal İslâm hikayesinin içerisinde kendilerine rol verilenlerin en önde gelenleri (meselâ Humeyni) de dahil olmak üzere, çoğunun fundamentalizm yaftasını hak etmeyecek kadar yorumcu olduklarını kaydediyor. Genellikle siyasal İslâm'ın fundamentalizm olarak, onun da mutlak bir hakikat iddiası olarak kurulmasından muzdaripliğini ifade eden Sayyid, bu tür yorumlarda İslâmcılık olarak ortaya çıkan hareketlilik içerisinde siyaset ile hakikat arasındaki genel geçer ilişkinin göz ardı edildiğine dikkat çekiyor. Sayyid, İslâmcılığın ictihad, maslahat, istihsan gibi yorum teknikleriyle siyasal eylem süreci içerisinde hakikati tanımlama tarzının yeterince iyi değerlendirilmediğini telkin ediyor. Michel Foucault'nun "siyasal sorun ... bizatihî hakikattir" sözünü hatırlatarak, fundamentalistlere atfedilen hakikat iddiasının siyasal eylem içerisindeki siyasal eylemle iç içe olan gelişim seyrine bakılması gerektiğini anlatıyor. Bu bakış neyi görmeyi sağlayacaktır? En azından başka siyasal hareketler içerisindeki doğruluk iddialarının vurgusundan daha ağır olmayan bir vurguyla karşı karşıya olduğumuzu görmeyi sağlayacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi hiç bir siyasî hareket kendi iddialarına yönelik bir kuşkuyu yedeğinde taşıyarak yola çıkmaz. Düşünümselliği, yani sürekli kendine dönük eleştirellik teyakkuzuyla yola çıkmayı öneren hareketler, hatta sosyolojik formülasyonlar bile, kendi hareketlerinin doğruluğuna inançsızlık veya kuşkuyu (duysalar bile) ön plana koyarak yola çıkmazlar. S. Sayyid'in verdiği örneklerden ilerlersek,

> Fundamentalizme Karşı Kadınlar gibi örgütler de kendi inançlarının doğru olduğunu iddia eder ve fundamentalist olarak gördüklerinin teklif ettiği alternatifleri reddederlerdi. Birisinin inancı hakkında gerçek iddialarda bulunmak yaygın bir pratiktir. Çeşitli hareketlerin projelerinin içeriği üzerinde uyuşulmayabilir fakat siyasal projelerin hakikati temsil ettikleri fikrinden başka, herhangi bir fikir üzerine inşa edilebileceği düşünülmemelidir (Sayyid, 2000: 32).

Bununla birlikte, mutlak hakikati temsil iddiasındaki bütün siyasî hareketler gibi fundamentalist hareketler de, daha geniş anlamıyla siyasal İslâmcı hareketler de siyasal sürecin dalgalanmaları paralelinde temsil ettikleri hakikatin içeriği itibariyle ciddi değişimler gösterirler, vurguları değişir, merkezî kavramların ağırlığı veya merkezîliği artar veya eksilir. Çünkü, neresinden bakılırsa, dinî hareketler de sonuçta beşerî hareketlerdir ve beşerin bütün zaaflarıyla, tarihselliği ve toplumsallığıyla malûldürler. Esasen biraz daha derûnî bir bakış açısına sahip hiç kimse hiç bir zaman hiç bir boyutuyla değişmeyecek bir İslâm yorumunu iddia edemez. Siyaset beşer olan, bu dünyada bir yer tutan, mücessem varlıklar olan insanların sıradan bir etkinliğidir. Bu etkinliğin motivasyonu veya referansları itibariyle ilâhî olana merkezî bir yer ayırmasının kendisi de beşerî bir tercihtir. O motivasyon saf veya monolitik bir motivasyon olmayabileceği gibi referansların tespiti de bir yorum işidir ve her yorum gibi o da beşerî bir iştir.

Dolayısıyla siyasal İslâm, bütün boyutlarıyla beşerî bir fenomendir. Belli kitlelerin şu veya bu sosyolojik süreçlerin sonucunda, kendi siyasal katılımlarını İslâmî bir çerçevede tutma gayretlerinin sonucunda oluşan bir hareketliliktir. Bütün aksi analizlere rağmen, böyle bir hareketliliğin tarih içinde rutin işleyen ve dönemsel olarak rastlanan iniş ve çıkışları vardır. Bu iniş ve çıkışların ne siyasal İslâm'ın herhangi bir dönemdeki nihâî zaferini ilan etmesi veya kanıtlaması beklenebilir ne de tamamen sahneden çekilip gitmesini. Siyasal süreç içerisinde, belli bir duruş veya belli bazı ilkelerin savunusu olarak ortaya çıkan bu hareketliliğin, diğer siyasal aktörlerin, protagonistlerin, oyunun üzerinde oynandığı sahanın ve kendi durumunun gerektirdiği biçimlerde, kendi vurgularında, hassasiyetlerinde ve söylemlerinde rastlanabilecek değişimler, bütün siyasî hareketler sosyolojisi için benzer veriler sunar, daha fazla veya daha az değil.

Buna karşılık, İslâmcıların belli dönemlerde veya belli aktörlerce dile getirilen görüşler arasındaki farklılıklara bakarak, esasen İslâmcılıkla ilgili her çeşit hikayenin yazılabilmesi mümkünken, günümüzde bu hikayelerin sadece eskatolojik olanlarının revaçta olmalarının anlamı üzerinde durmak daha ilginç olacaktır. Burada değişmezliğin veya mutlaklığın ve insanüstülüğün kimin iddiası veya beklentisi olduğunu da sormak gerekecektir. İslâmcılığın kendi değişim veya zikzaklarını nasıl yorumladığı veya yorumlayıp yorumlamadığı da, otantisite jargonunun işleyiş biçimleri itibariyle ciddi bir değerlendirmeyi hak eder (Aktay, 1999). Bu düzeyde İslâm'ın belli bir biçiminin diğerine oranla daha otantik olduğuna karar veren 'sosyolojik' veya 'siyaset bilimsel' değerlendirmelerin ortalığı kaplamasına şahit olduğunu görmek yeterince mânidârdır. Siyasal İslâm'ın sonunu ilan eden anlatının içinde zımnen böylesi bir otantisite değerlendirmesinin kendine özgü bir jargon içinde işlediği görülebilir. Açıkçası, 'İslâm'a karşı İslâmcılık' veya 'kültürel İslâm versus siyasal İslâm' veya bizzat 'siyasal İslâm'ın sonu' türünden başlıkların hepsinde böylesi bir değerlendirme ve onun gerektirdiği bir özcülüğün belirleyiciliği söz konusu olmaktadır.

Oysa, söz konusu otantisite değerlendirmesinin bu tür nesnelci konumlara

düşmemiş olması bir yana, Müslümanların veya İslâm'ın alabildiğine dağınık (diasporik) ve kaotik durumunun başat olduğu bir vasatta, İslâm'a herhangi bir bütüncül analitik çerçeve giydirmek imkânsızdır. Tekrarlamak gerekirse, en azından halifeliğin kaldırılmasından itibaren bütün dünyadaki Müslümanların sosyolojik ve siyasî koşullarını belirleyen en önemli gerçek onların bir siyasal katılım odağı olma imkânından yoksunlukları olmuştur. Bugün dünya üzerinde İslâmcı iddialarla ortaya çıkan siyasî hareketlerin önemli bir kısmı, bu anlamda küresel ölçekte bir siyasî aktör konumunu veya bakış açısını bile üstlenmekten uzaktırlar. Siyasal İslâm analizlerine konu olan siyasî hareketliliklerin önemli bir kısmı da ya siyasal anlamda bağımsız değil veya kendilerini net bir biçimde, bir siyasî odak olarak ortaya koymak açısından yasal mevzuatlarla uğraşmakta ve çoğu kez kendilerini net bir biçimde temsil edememektedirler. Buna karşılık ortaya İslâm adına konulan metinlerde de, İslâm Müslümanların bugünkü durumundan bağımsız, bu durumlardan hiç etkilenmeyen evrensel ve tarih üstü bir kategori olarak işlenmektedir. Bu anlamda aslında siyasal İslâm hikayesinin yazımını sadece oryantalist duruşlu birilerinin yazdığını söylemekten kaçınmak gerekiyor. Esasen böyle bir hikayenin yazımında, bizzat İslâmcı literatürün de büyük bir katkısı vardır. Zaten Leonard Binder (1996) ve Muhammed Arkoun'un da (2000) yerinde tespitiyle, oryantalistlerin çokça eleştirilen özcülüğü büyük ölçüde Müslümanların da besledikleri bir şeydir.

Küreselleşme ve Siyasal Metafizik

Siyasal İslâm'ın sonu söylemleri hem İslâm hakkında hem de siyaset hakkındaki amaca özel yüklemelere dayanır. Bu söylem bütün haklılığını bu tanımın geçerliliğine borçludur. Kuşkusuz bu tanımın amaca özel olduğunu göstermek onun geçersizliğini yekten ispatlamaz, ancak toplayabildiği ampirik verilerin bir hikayeyi inanılır kılabilmek için özel olarak seçildiği ve o verilerin belli bir okuma biçimiyle mümkün olabildiğini aklımızın bir köşesinde tutmamızı sağlar.

Amaca özel bu İslâm tanımının en önemli özelliği İslâm'ı Müslümanların pratiklerinden âdeta bağımsız sabit bir bütünlük olarak tasavvur etmesidir. Bu metafizik (metafizikle, burada insanî yüklemelerden, tarihsellik veya-toplumsallıktan masun olarak, orada öylece duran sabit bir konum kastediliyor) tasavvura Müslümanların dinî anlamlarla yüklenmiş atıfları zaten ciddi bir katkıda bulunmaktadır, ama İslâm'a nesnel veya bilimsel bir bakışla baktığını düşünenler de muhtemelen tersinden bu söyleme ciddi bir katkıda bulunmaktadırlar. Hatta onların katkılarının daha karmaşık ve daha ilginç olduğu bile söylenebilir. Nitekim siyasal İslâm gözlemcileri, siyasal davranışlarını bir temel gösteren olarak bir şekilde İslâm'a nispet etmiş olanların hareketlerindeki her gelişme veya değişimi, herhangi bir Müslüman'dan daha büyük bir hayretle karşılamaktadırlar. Belki bu hayretin önemli bir kısmı söylemle varsayılmış metafizik alanın yarattığı negatif büyünün ağırlığının giderilmiş olmasından kaynaklanan gizli bir

sevinçtir. Bu da, bir yanıyla ve basit bir benzetmeyle papazın işlediği günaha sevinen müzmin günahkârın psikolojisini ele verecek cinsten bir sevinçtir. Siyasal İslâm'ın sonunu ilan eden sosyal bilimsel söylemin önemli bir kısmının din tasavvuru İslâm'ın iddia etmediği kadar metafizik ve büyüsel bir tasavvurdur. Zaten İslâmcılığın geçmiş zamandaki bütün yükselişi, bir bakıma Aydınlanma'nın öldürmüş olduğu tanrıların tekrar canlanışını ifade ediyordu. O bir kez akılcı ve pozitif yordamlarla büyüsü giderilmiş bir dünyada büyüselliğin bir hayalet olarak tekrar gelebilme ihtimalini yansıtıyor. Korkunçluğu büyük ölçüde bir hayaletin korkunçluğuyla mütenasiptir. Siyasal İslâm bu anlamıyla bir hayalet hikayesi olarak sunulmuştur (Sayyid, 2000: 15 vd). Sona ermesi ise bütün hayalet hikayelerininkine benzer bir insan beklentisine cevap veriyor. Siyasal İslâmcıların devletle ilgili projelerinin iyi not alamaması, onların arkalarında vehmedilen o büyüsel gücün de bulunmadığının işareti sayılacaktır. Bu itibarla da bilinçaltının derin bir yerlerinde hâlâ güçlü bir biçimde insanüstü varlıklara karşı duyulan animist bir fobi/kaygı giderilmiş olacak yerini bir rahatlamaya bırakacaktır. Gerçi bir yanıyla modern insanın veya Türkiye'deki yaygın biçimiyle sosyetenin yaygın bir kültürü olan 'batıl inancı' gidermek öyle kolay bir şey değildir. Böyle bir batıl inanca ihtiyaç bile duyulur, çünkü inanç sisteminin tamamına bir şekilde eklemlenir, onu tamamlar. Ortaya çıkan yeni kültürel ucûbe genelde 'din' ve 'dindar' hakkında, özelde ise 'İslâm' ve 'İslâmcı' hakkında türlü türlü imajlar yaratmaya devam eder.

Bu imaj üretiminde, dünya-ötesi bir dindar insan tipinin çok azının İslâmcıların propagandasının eseri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Gerçi, Aczmendi lideri Müslüm Gündüz'ün yıllarca televizyonlarda arz-ı endam eden ve sürekli olarak bu dünyaya ait olmayan bir alana gönderme yapan kılık kıyafeti ve söylemsel duruşunun ürettiği büyü tamamen dünyevî veya beşerî olan bir etkinlikle buluşturularak çözüldü. Onun da aslında bizden biri olduğu, hiç bir farkının bulunmadığı, bir çeşit hayal kırıklığı vurgusuyla ifade edildi.

Burada ifade edilen hayal kırıklığının insanın kendisi hakkındaki memnuniyetinin mi ifadesi olduğu yoksa kendini hor ve hakir görmesinin işareti mi olduğu sorusu geliyor akla. Kuşkusuz bu ayrı bir tartışma konusu olur, ancak her hâlükârda bu olayın anlamlandırıldığı çerçeve, tam da yoğun bir büyüsellik yüklenilmiş bir hadisenin büyüsünün çözülmesi yönünde duyulan korkunç bir iştahı gözler önüne seriyordu. Büyü bozumunun özellikle modern insanın bir beklentisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, abartılı bir büyü karşıtlığının ne kadar bastırılmış bir inanca dayandığını da gösteriyor. Aslında bütün seküler ve modern görüntüsüne rağmen, Weber'in rasyonel insanının derinlerinde güçlü bir büyü inancı var. Var ki, dünyanın tekrar bir büyüye bulaşma ihtimalini yok sayamıyor, her an tekrar o büyüye gark olma ihtimalini mümkün görüyor (Buradaki büyünün, bir büyücünün rutin büyü faaliyetleri olmadığını, Weberci anlamda bir dünyayı algılama tarzı olduğunu belirtmeye gerek yok sanırım).

Oysa İslâm peygamberi ruhbanlık tarzı bir hayatı çağrıştıracak her çeşit eylemden uzak durulmasını, kendi bedeniyle barışık bir yaşam sürülmesini salık

vermiştir. İlk dönem oryantalist metinlerin İslâm'ı tam bir hedonizm batağı olarak tasvir etmeleri İslâm'ın ilk kurucu metinlerinde bulduklarını hayatla veya kendi bedeniyle barışık yaşamayı salık veren ahlâkî söyleme dayanmıştır. Esasen daha önce de belirttiğimiz gibi, Mekke'de ilk çağrılarını yaptığı andan itibaren Peygamberin ilk karşılaştığı tepkilerden biri kendisinin de eninde sonunda sokakta yürüyen, kendileri gibi yemek yiyip konuşan, bir beşer olmasıydı. Hiç bir metafizik veya insanüstü veya doğaüstü bir donanımı yoktu. Kendisine dünyadan üç şey sevdirilmişti: Güzel koku, namaz ve kadın. Bugün ise modernleşmenin dinle ilgili olarak da dimağımıza kazandırdığı veya yerleştirdiği bütün pozitif varsayımlara rağmen, dindar insanın gündelik hayat etkinlikleri bile onun dindarlığıyla çelişen unsurlar olarak sunulabilmektedir.

1990'lı yılların başlarında, radikal İslâm'ın sonunun ilk tellalcıları bu habere mesnet olarak *Girişim* dergisinin kapatılmasını göstermişti. O gün radikal İslâmcılığa atfedilen anlamla bugün son bulduğu söylenen siyasal İslâmcılığa atfedilen anlamların birbirleriyle örtüştüğünü görebiliriz. Burada da hem radikalliğe hem de siyasallığa bir derginin kurumsal gelişimi paralelinde bir kader atfedecek bir indirgemeciliğin izlerini gördük. Kapanan eni sonu bir dergiydi ve koca (addedilen) bir eğilimin o dergiyle beraber yitip gittiğini/gideceğini vehmetmek en iyi bir ihtimalle yüzeysellik ve basitlikten başka bir şey ifade etmiyordu. Bir derginin yayın hayatına atılışı, tiraj yapışı, belli badirelerden geçmesi, sonra kapanması, elbette ki bize önemli bazı dip gelişmelerin semptomlarını verebilir. Ama bu semptomların neye gönderme yaptığını iyi okumak gerekiyor. Bir derginin veya bir şahsın biyografisindeki gelişmeleri başka gelişmelerle akla en kolay gelen benzetmeler eşliğinde bir metafora dönüştürmek her zaman iyi bir okuma sayılmaz. Ama kolay ve akla yatkın bir hikaye çıkarmak çoğu kez mümkün olur böyle bir okumadan. Oysa bir derginin kapanışının akla ilk getirdiği şey bir 'bitiş'in semptomuna gönderme yapmak olduğu halde, bazen tam aksi bir gelişmenin, örneğin, bir genişlemenin, bir doğuşun, diyalektik anlamda bir 'aşma'nın işareti de olabilir. Gerçi söz konusu örneğimizde bütün bunların hangisinin geçerli olduğu konusunda yine de net bir şey söylenemez. Ancak, söylenebilecek olan, böylesi bir olaydan bir eskatoloji çıkarmanın yeterli olamayacağıdır. Bu örnek, bir derginin şahsından, bir partinin kapatılmasına veya belli bir kurumsallaşmanın şekil değiştirmesine kadar genişletilebilir.

Yeri gelmişken Richard Rorty'nin bu tür hikayelendirmelerle örtüşen eskataloji söylemlerine karşı tepkisini zikretmek gerekiyor: 'Modernitenin sonu', 'felsefenin sonu' veya başka herhangi bir şeyin sonunu ilan etmek Rorty'e göre filozofların kendilerini yasama yapanlar olarak algıladıkları zamandan kalan sersemliklerin sonucudur. Bu ilanlar net başlangıç ve sonlar görmekten hoşlanan ve dünyanın entellektüel düzen tarafından ve entellektüel düzene indirgenebileceğini hisseden filozofların kibrinin başka bir örneğidir. Oysa hayat filozofların düzenli zihinlerinin müsaade ettiğinden biraz daha fazla karmaşıktır (Rorty, 1991: 71-2; Sayyid, 2000: 147). Esasen, daha önce zikrettiğimiz gibi bir din olarak içerdiği tüm cemaatçi söylemleriyle birlikte İslâm; ve dünya düzeninin

mevcut kuruluşunda gerçek anlamda diasporik bir koşulla nitelenmiş olan Müslümanlar varoldukça, hatta daha temelde bu dünyada insanları kendine kul etmek isteyen siyasal iradelerin evrenselliği geçerli olmaya devam ettikçe, tanımı gereği kula kulluğun reddi olan İslâm'ın tevhid ilkesinin buna tepkisini temsil edecek olan siyasal İslâm'ın bitmiş olacağını düşünmek yanıltıcı bir şey olmaktan kurtulamayacaktır. Çünkü siyasal İslâm'ın bitmesi demek açıkça Müslümanların tevhid ilkesinin en lafzî yorumundan bile feragat etmeleri anlamına geliyor. 1420 yıllık bir tarih içinde hiç bir zaman olmamış bir şeyin günümüzün konjonktürel siyasal dalgalanışlarının bir ânında olup bitmiş olduğunu düşündürten şey ile Rorty'nin "net başlangıçlar ve sonlar" peşindeki gözlemcileriyle ne kadar da örtüşüyor.

Pratikte böylesi bir gözlem, bütün iddialarını mevhum siyasal İslâm'ın açık ve seçik bir siyasal programa sahip olduğu öngörüsüne dayandırır. Oysa Murat Güzel'in de çok güzel ifade ettiği gibi Siyasal İslâmcılığın böyle bir programı yok ve olmadı da zaten: "Devrimci/eleştirel mücadelede ifadesini bulan söylemsel düzenlemelerle toplumsal/siyasal proje anlamında tepeden inmeci, buyurgan ve bağlayıcı bir program arasındaki" farklılığın göz ardı edilmemesi gerektiği yönünde bir uyarıda bulunan Güzel, İslâmcılığın toplumsal/siyasal projeler üret(e)meyişini ya da bunları uygulamaya sokamayışını bir eksiklikten ziyade slogancılıktan korunmak kaydıyla toplumsal mühendisliğin isterlerine karşı direnmenin en emin yolu olarak görüyor (Güzel, 1996).

Tekrarlamak gerekirse, siyasal İslâm hikayesinin son perdesini yazanların kaydettikleri verilerin büyük bir çoğunluğu, dindarlık nosyonu hakkındaki hayalleri açığa vuruyor ki, bu hayallerin varlığının bu kadar yoğun olarak yaşanıyor olması ancak belli bir kırıklığa uğramasından sonra anlaşılabilmektedir. Bu da gerçekten de son derece tuhaf bir durumu ortaya çıkarmaktadır: İslâm'ı bir kimlik veya bir varoluş anlamı olarak benimseyen insanların 'diğer insanlar'la ortak veya benzer davranış tarzları içinde görüldükçe ortaya çıkan bu tuhaf durumun bir rahatlamayı mı bir hayal kırıklığını mı yansıttığı aslında o kadar belirgin değildir. Gerçekten içinde yaşamakta olduğumuz dünyanın olumsuzluklarından bıkmış insanların, bütün karşı propagandalara rağmen 'alabildiğine farklı' bir dünya veya bir insan tipi özlemi içinde olması da söz konusudur elbet. Ancak bir o kadarı da tabiî ki, değişen İslâmcılığın karşısına geçip, kendi kendini doğrulayan ve haklılaştıran bir edâyı bulmuş olmanın rahatlığını yansıtıyor. Adeta, bizim bozup kirlettiğimiz şu dünyadan kaçmak kimin haddine düşmüş diyen 'kötü adam'ın rahatlığı. Veya bu kötü adamlar tarafından iyice çekilmez hâle getirilmiş bir dünyada onurlu bir hayat özlemi içinde bir umut ışığı yakalamış olduğunu hissedenlere yapılan şok ve sevimsiz bir muziplik. Kendi kendini sürekli olarak onaran kötülüğün kaçınılmaz galebesinin ilanı. Kötülükten kaçış yok. Ahmet Çiğdem'in tercüme ettiği "iyilik geçicidir, aslolan kötülüktür" duygusu (Çiğdem, 1999), tam da bu kötü adamların muzipçe yaydıkları bir havanın karamsarca bir kabulüdür.

Aslında bu yüzyıl içinde insanlığın umut bağladığı ne kadar kahraman çık-

tıysa, hepsi de kötü adamların bu evrensel hilesine kurban gitmiş görünüyor. 70'li yıllarda umut ibresi sosyalizmin yanına benzer söylemleriyle İslâmcılığı da koymuştu ve İslâmcılık aynı zamanda kader arkadaşlığı veya yoldaşlığı da yaptığı rakibinin yıldızının sönmesiyle bir umut olmayı başka minvallerde sürdürmenin yoluna baktı. 80'li ve 90'lı yıllarda emperyalizm ve dünya sistemi karşıtı söylemiyle dünyanın bir çok yerinde egemen dünya sistemine karşı koyabilecek tek alternatif olarak ilan edildi. Kimilerine mutlak bir gerçekmiş gibi görünen Tarihin Sonu manzaralarını bozma ihtimali bile, zayıf olarak görülse de, neredeyse sadece ona yüklendi. Ancak, Fukuyama'nın İran'da SONY marka elektronik eşyaların reklamlarının mevcudiyetini, dünya sisteminin yüreğine su serpecek, tarihin dünya sisteminin isterleri doğrultusunda öngörülmüş teleolojisini aksatmayacak cinsten bir olay olarak göstermesi hafızalardan silinmeyecek bir şeydi. Aslında Tarihin Sonu söylemleri aynı zamanda bu tür efektlerle Siyasal İslâm'ın sonunu da ufak ufak ilan etmeye başlıyordu. O günden bu yana, İslâmcılığın siyasal modellerinin ufkunun bir çeşit ulus-devlet ufkunu aşamadığı; yeni yetme İslâmcı burjuvazinin bütün hâl ve hareketlerinin küçük veya orta burjuvazi kalıplarını aşamadığı; İslâmcıların da denize girebildikleri; lüks lokantalarda veya cafélerde takılabildiklerini, tesettürün de bir çeşit moda kültürü ve tüketim mekanizmasına tâbî olabildiğiyle ilgili resimler hep bu kabil mesajların üstüne konuldu. İslâmcı kimlikleriyle bilinen isimlerin sermayeyle en ufak bir temasları hemencecik kapitalizm çerçevesine sokulmalarına yetti. Bu sermaye denen şey 'kimdi'? Parçalanamayan üniter bir varlığa mı sahipti? Onunla nasıl ilişki kurulurdu? gibisinden sorular akla ziyan sorulardır. Bu, belki de 60'lı ve 70'li yıllarda sosyalist söylemlerle ortaya çıkmış İslâmcılığın gerçekten de vermesi gereken bir hesabı olduğunu düşündürebilirdi. Nitekim İslâmî kaygıların dünyevî herhangi bir arayışla olan eklemlenmelerinin imkânı ve mahiyeti üzerine az bir düşünüm kaydedilmiş değildir. Bu arayışın karşı karşıya olduğu reel durum, gerçek veya söylem ister kapitalizm gerçeği veya söylemi, ister modernizm (postmodernizm) gerçeği veya söylemi veya ister son zamanların popüler gerçeği veya söylemi olan küreselleşme olsun (Bir olgunun gerçek ve söylem boyutuna bir arada gönderme yaparak, aslında gerçeğin söylemden bağımsız olmadığını akıldan çıkarmamamız gerektiğini hatırlatmak istiyorum).

Devlet Siyasetinden Kendini Örgütleme Yetisi Olarak Siyasete

Bu noktada, şimdiye kadar siyasal İslâm'ın sonu düşüncesinin dayandığı İslâm tasavvurundaki sorunlara değindiğimizi hatırlayalım. Oysa meselenin bir de siyasalın özel bir tip kavramsallaştırılmasına dayanan boyutu vardı. O boyut da, bilhassa küreselleşme sürecinin tartışıldığı bir ortamda, işporta usulü bir aceleciliğe getirilmiş olduğunu gösteriyor. Çünkü siyasal İslâm'ın bittiğini gören gözlemler, siyasalın sadece devleti devrim yoluyla veya seçim yoluyla ele geçirme taktiklerine indirgenmiş bir tanımına dayanıyorlar. Bu söylemin öncülüğünü yapan

Oliver Roy'a göre İslâmcılık İslâm'ı siyasal düzenin merkezine yerleştirmeye çalışan söylem olup, Müslüman öznelliği iddialarından İslâmî prensipler üzerine toplumu yeniden yapılandırmaya yönelik kanlı girişimlere kadar uzanmaktadır. Oliver Roy dünyanın değişik yerlerinde siyasal merkezi ele geçirme çabası içindeki bütün bu girişimlerin başarısızlığını, merkezi ele geçirebildikleri yerde ise vaadettikleri siyasal programları uygulayamadıklarını örneklerle göstererek siyasal İslâm'ın sonunu ilan ediyor. Oysa siyasal İslâm kavramsallaştırması bir yana, Müslümanların siyasal alandaki varoluşları Sayyid'in de dediği gibi 'tekil bir kurucu eylemle (devrim) devlet iktidarını ele geçirmeyi doğrudan hedefleyen projelerle sınırlı değildir. Siyasal olan toplumsal kurumun bir momentidir. Kendini adamış bir öncü eliyle devlet araçlarının ele geçirilmesini içerebilir, fakat devlet iktidarını elde etmenin bir ön şartı olarak sivil toplumun daha yaygın bir 'entellektüel-ahlakî reform' stratejisini de içerebilir. Bundan dolayı, bir siyasal proje olarak İslâmcılık tanımının içerisinde değişik İslâmîleşme stratejileri için yer vardır' (Sayyid, 2000: 38).

Aslında söz konusu olan İslâmî duyarlılıklarıyla siyasal katılımda bulunmaksa, bunun sayısız biçimleri olabilir ve belli bir biçiminin, hatta belli bir tecrübesinin, olayın bütününü genelleştirmeyi mümkün kılamayacağı açıktır. Küreselleşmenin sosyolojisini yapanlar, bu sürecin en önemli vasfının yeni siyasal davranış tarzlarının gelişmesiyle nitelenebileceğini söylüyorlar. Hatta bu sürecin top yekûn bir 'siyasallığın icadı' olarak okunmasını salık verenler bile var (Beck, 1999). Aslında siyasallığın icadı, siyasal kavramının sadece devlet aygıtını merkeze almayan, hayatın her ânıyla ilgili belli bir insan davranışıyla doğrudan irtibatlandırılmasından başka bir şey değildir. Küreselleşmeyle birlikte ulus-devletlerin ağırlığının azalmasının doğal bir sonucu olarak sunulan bu icad, aslında insanların giderek kendi eylemlerinin daha fazla bilincinde olduğu, iyi hayat idealinin gerçekleştirilmesi konusunda devletin ihsanına olan bağımlılıkların gitgide azaldığı bir duruma işaret eder. Bu arada bir postmodern bilinç durumuna da işaret eder -daha doğrusu, yeni zamanların sosyal ve bilişsel gelişmelerini açıklarken olayın bir postmodernleşme olduğu iddiasına verilen neo-modernist cevap olarak 'düşünümsel bilinç' (Beck, Giddens, Lash, 1994; Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1997: 266 vd.) durumuna. Siyasal alandaki düşünümsellik de siyasal davranışın, katılımın ve ilginin sadece belli bir yönetim elitinin tekelindeki bir davranış olmaktan çıkıp yüksek bir toplumsallığa yayılmasıdır. Bu dönüşüme esas teşkil eden gözlemlere göre siyasal katılma hakkı demokratik siyasal sistemlerin tanımlayıcı bir özelliği olsa da, devletin merkezî yapısı gereği bunun tamamen uygulanamaması da söz konusudur. Bundan dolayı;

> siyasal ilgi ve ilgisizlik düzeyleri katılma veya katılmamanın, ölçütü olarak alınagelmiştir, parti üyeliğini kapsayarak siyaset ve meselelerin farkındalığına ilgiyi ifade etmiştir. Araştırmalar ilgisizliğin çok yaygın olduğunu ve siyasetle ilgilenen halkın her yerde azınlık olduğunu göstermiştir. Buna rağmen parti üyeliği bir yana bu ölçüt siyasal sürece katılımı gerçek anlamda ölçemez. Temel ölçüt hâlâ seçimlerde oy vermedir. Bu da diğer ölçütlerin önerebileceğinden daha yüksek bir öl-

> çüttür. Oy verme de dahil olmak üzere, tüm bu göstergelerin geniş millî değişkenleri vardır (örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nin Avrupa milletlerinin çoğundan kayda değer bir biçimde daha az rakamları vardır). Meslek, yaş, cinsiyet, ırk, din, eğitim ve toplumsal hareketlilik gibi diğer değişkenlerle siyasal katılım ölçeklerinin korelasyonunu kurma çalışmaları olmuştur. Tüm bu çalışmaların yürütüldüğü Amerika'da diğer milletlerde tekrarlamayan küçük fakat tutarlı korelasyonlar vardır (Abercombie, Hill, Turner, 1984: 160).

Siyasal ölçütlerin kendileri arasındaki ve uluslararası ölçekteki bu ölçütlerle diğer değişkenler arasındaki tutarlı ilişkilerin yokluğu, siyasal katılım üzerine kapsamlı teoriler kurma çalışmalarını akamete uğratmaktadır. Bu durumda siyasal katılımın veya siyasal davranışın sınırları üzerindeki tartışmanın sadece postmodern dönemlere özgü bir tartışma olmadığı da açıktır. Bu da siyasal davranışın sınırlarının çizilmesinin eskiden beri aynı zorlukla müptelâ olduğunu gösterir. Aslında 'siyasallığın icadı' argümanında dile getirilen siyasallık tanımı da, geleneksel toplumlarda veya modern toplumlarda siyasallığı belirleyen davranış tarzının, devlet aygıtını ele geçirme stratejilerini merkeze aldığını varsayarken, bir çeşit indirgemeciliğe düşmekten kurtulamıyor. Çünkü bu, büyük ölçüde haklılaştırılabilecek bir iddia olsa da, gerçekte bu toplumlarda bile, siyasal davranış için her zaman bu tür stratejilerin dışında genişçe bir alan bulunmuştur. Bireylerin siyasal etkinliği ve bunun siyasal kurumlar üzerindeki sonuçlarına işaret eden siyasal davranış, siyasete katılma veya katılmamayı aynı anda içerebildiği gibi, oy davranışını ve kamuoyu teşekkülündeki siyasal tavrı da kapsar. İslâm'ın ilk ulemâsı, devletin resmî ulemâsı olmayı reddettikleri zaman siyasetin reddi veya din veya ilim ile siyasetin birbirinden ayrı olduğu yönünde, bir mesaj vermiş olmuyorlardı. Onlar bu tavırlarıyla siyaseti reddetmek bir yana, aksine, sonuna kadar siyasetin içine dalmış oluyorlardı. Bu günün, devlet aygıtını ele geçirmeye kilitlenmiş siyasal davranış kalıplarına pek uymayan popüler siyasal tavırlarından biri olan 'sivil itaatsizlik' örneklerini, ilk dönem İslâm figürlerinde keşfettiren de bu siyasal arayıştan başka bir şey değildir (Uyanık, 1999).

Kaldı ki, siyasal davranış modeli olarak önümüzde sadece sivil itaatsizlik seçeneği yoktur. Yine Bobby S. Sayyid'in dediği gibi;

> siyaset her yerde olabilir veya hiç bir yerde olmayabilir. Çünkü siyaset belirli uzlaşımların sorgulandığı anlarda ortaya çıkar. Politika kimin dost kimin hasım olduğu arasına ayrım koyduğunuz anda ortaya çıkar ve bu her ân her yerde meydana gelebilir. Bu da siyasetin olumsallığının bir sonucudur. Dolayısıyla en özgül faaliyetlerle ilişkiye geçtiğiniz yerde ortaya çıkan bir şeydir siyaset ... *Kur'an*'daki değişik sûreler politik tutum gerektirir. Ama öte yandan *Kur'an*'ın 'Allah birdir' ayetinin ne anlama geldiği hususunda politikayla bir işimiz yoktur. Dolayısıyla, siyasal olanın haricindeki her şeyi dışlamaktan öte, doğal olduğu varsayılan bir şeyi sorgulamaya başladığınız ve ayırım koyduğunuz toplumsal yaşamın her alanında politikayı davet eden bir yol vardır (Sayyid, 2000a).

Adına ister küreselleşme ister postmodernleşme denilen yeni zamanların si-

yasallık kavramının merkezinde, yine Ulrich Beck'in de benimsediği tanıma göre 'kendi kendini örgütleyebilme yetisi' yatmaktadır:

> Bu da en sıradan günlük konulardan başlar: Okul sorunları, kiracıların sorunları, trafik düzenlemeleri ... Toplumun beyninin yerini tespit etmek artık imkânsızdır; yenilemeler, geleceğe ilişkin kararlar çoktan beri siyasal sınıftan kaynaklanmamaktadır. Tam tersi: Yeni bir düşüncenin ancak bayağılaşmasından sonra, partilerin ve hükümetlerin jetonu düşer... Federal hükümet, seçim afişlerinden bize sırıtıp duran insanlar tarafından yönetildiği için değil, bu insanlar tarafından yönetilmesine rağmen istikrarlı ve görece başarılıdır ... ilh. (Beck, 1999: 209).

Bu satırlar Türkiye'de 9. Cumhurbaşkanı'ndan duymaya iyice alıştığımız bir hükümetin yıkılması ve başka bir hükümetin kurulması arefesinin fazla uzadığı zamanlara özgü sözlerin içerimi üzerine düşünmeye kışkırtıyor. "Hiç endişe etmeyiniz, Türkiye hükümetsiz kalmayacaktır." Hasbelkader, süre biraz daha uzadıkça, memleket işlerinin pekâlâ da hükümetsiz de yürütülebildiği yönünde âcizâne bir keşifte bulunmuştum. Hatta giderek bu sözün asıl muhatabının halk değil bizzat mesleği siyasetçi olanlar ve anlamının da bu halk hükümetsiz de idare edilebileceğini anlamadan hükümeti kurmanın lüzumuna işaret ediyordu. Çünkü ülkenin hemen bütün işlerinin pekâlâ hükümetsiz de yürüyebildiği görülüyordu. Hükümetler veya devlet aygıtını elinde tutan siyasetçiler giderek halkın üzerinde bir yük olduklarını daha fazla hissettirdikçe, siyasal alanın tanımında da ciddi genişlemelerin veya değişimlerin yaşanması gerektiğinden kuşku yoktur. Bugün Türkiye ekonomisi iflas etmiyorsa, bu kesinlikle siyasal aygıtın, liberal bir ekonomiye özgü hakemlik rolünü bile hakkıyla oynayabilmesinden dolayı değildir, tamamen ekonomi kurumunun veya farklı siyasal öznelerin sessiz sedasız, gürültüsüz patırtısız kendi kendilerini örgütleyebilme yeteneklerinden dolayıdır. Gerçekten de hükümet bütçe ve vergi politikalarının öngörülebilir tek sonucu tam bir toplumsal iflas olduğu halde, en kritik kriz dönemlerinden bile Türkiye ekonomisi en az düzeyde etkilenerek çıkmıştır. Bu da en azından ekonomik alanın siyasal alandan gittikçe bağışık bir hâl almış olduğunu gösteriyor.

Ayrıca, eğer Türkiye'de bir iç savaş çıkmıyorsa, bu da iç güvenlikle yetkilendirilmiş hükümet görevlilerinin toplumsal gerilimleri veya adaletsizlikleri gidermekteki fevkalade üstün başarılarından değil, toplumun kendi güvenlik, istikrar ve barış ihtiyacını karşılama yönünde refleks hâline gelmiş kendi motivasyonundan kaynaklanıyordur. Aksi taktirde, siyasal iktidarı ellerinde bulunduranların çok kültürlü ve çok katmanlı bir toplumsal yapıyı barış ve bütünlük içinde bir arada tutmaya ayarlanmış en küçük bir siyasal öngörüleri yoktur. Aksine her gün bu özelliklere sahip bir toplumun barışına kast eden bir sürü uygulamaya tanık olunmaktadır. Buna rağmen toplum siyasetçilerin bu tahriklerine kapılmıyorsa, siyasal alanın tanımının sadece devlet aygıtını elinde bulunduranların tek başlarına nüfuz edemediği ölçüde iyice karmaşıklaşmasından kaynaklanıyor. Benzer gözlemler yapan Beck, Enzensberger'e dayanarak, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin, işinin ehli olmayan bir hükümete gözlerini kapayabilecek bir

durumda olduğu ironisini gözler önüne seriyor; çünkü diyor "varlığı son kertede, akşam haberleri boyunca canımızı sıkan bu insanlara bağlı değildir" (Beck, 1999: 209).

Özgür güçlerin, toplumun en derin katmanlarında, yani iktisadi, yerel ve siyasal eylemsellik içinde yeniden birleşmesi anlamında, kendi kendini örgütlemek, toplumun, düşünümsel olarak alt-siyasallaştırılmasını beraberinde getirmektedir. Tekrarlamak gerekirse, eski zamanlarda da devlet aygıtının dışındaki siyasal davranışı mümkün kılan geniş bir siyasal alan var idi, ama yine de küreselleşmeyle birlikte bu *alt-siyasallaşma* (a.g.e.: 210) imkânının gitgide arttığı söylenebilir. Siyaset hiç bir zaman bütün verileri ve sonuçları sabit olan ve belli sınıflara tapulanmış bir metafizik alan siyaseti olmadığı gibi bundan sonra böyle olmaması için daha elverişli şartların oluştuğu bile söylenebilir.

Bütün bu söylenenleri İslâmcılık hakkındaki mütalaalara uyarlamak gerekirse, demokrasiye karşı çıkarken varolan siyasal İslâm'ın, demokrasiyi savunmaya başladığını düşündürten her neyse, ne siyasallık kavramından ne de İslâm'ın tabiatından hiç bir şey anlamış gözükmüyor. Belki bugün siyasal kimliklenme sürecinde İslâm'ı bir şekilde eklemleyen öznelerin, bu kimliklenme süreçleriyle başlayarak toplumsal hayattaki bir çok varlıkları, yeni siyasallık biçimlerinin teşhisini zorunlu kılacaktır. Anadolu sermayesinin dayandığı motivasyonlarla ekonomik hayatta ve toplumsal hayatın en derin katmanlarında tuttuğu yer; eğitim hayatında ve toplumsal tabakalaşma hareketlerinde sergilenen performans; insan hakları arayışındaki sivil örgütlenmeler; değişik vakıf ve sair oluşumlarla alt-siyasallaşmanın üst siyasetin bütün basıncına rağmen nasıl bir özerkliğe sahip olduğunu gösteriyor. Esasen, her zorlukla beraber bir kolaylığın olduğu ilkesinin basit bir tezahürü olan bu durum, hem siyaset eskatolojilerine karşı tarihselin ve toplumsalın olumsallığını hatırlatmakta, hem de devlet aygıtını ele geçirmeye kilitlenmiş arkaik siyasal davranış tarzına karşı 'siyaset'i kutlamaya çağırmaktadır (Mert, 1999).

Esasen, yukarıda da belirttiğimiz gibi, siyasallığa yoğun negatif yüklemelerle beraber işleyen siyasal İslâm'ın sonu tezi, bir yandan İslâm'ı bu negatif yüklü insan etkinliğinden uzak nezih bir yerde tuttuğunu düşündürürken, aslında çok arkaik bir insan refleksine dayandığını gözden kaçırmış oluyor. Gerçekten siyaset bu kadar kötü bir şeyse herkesin ondan kaçınması, hatta herkesin böyle bir kötü alışkanlıktan uzak tutulması yönünde bazı tedbirler almak gerekiyor. Hiç kimse siyasetten uzak durmadığı halde İslâm'ı veya Allah'ı siyasetin mevzusu olmaktan çıkarmaya çalıştığında, bunun tek anlamı onları bu bataktan uzak tutmak mıdır? İnsanın kendi etkinliğini bu kadar hakir görmesinin anlamı nedir? Kaldı ki, bu kadar kötü bir alan bile olsa Allah'ın her alanda bize söyleyeceği iyi şeyler yok mudur? Onu bu siyaset batağından uzak tuttuğumuzu düşünürken bize muhtemel bir yardım elini de elimizin tersiyle itmiş olmuyor muyuz? İslâm'ı ulvî noktalara taşıma gayretkeşliğine karşı akla gelen bu ve bunun gibi bir çok soruların bir tek cevabı vardır. O da insanın hiç de modern sayılmayacak, arkaik bir yapısı olarak söz konusu ettiğimiz evrensel refleksidir: Aristoteles'ten beri bilinen, "alemleri

yaratmış olup dünyanın küçük şeyleriyle uğraşmamak üzere ulvî makamına çekilmiş tanrı", tarihin her döneminde bu rolüyle temayüz etmiş ve Descartes ile Newton'un Aydınlanma çağında "evreni bir makine gibi kurup ilk fiskeyi de vurup çekilmiş tanrı" fikrinin arkasındakinden farklı bir motivasyona dayanmıyor bu. Doğrusu bu hiç de hakir görülmeyen bir alanın iktidarını kimseciklerle paylaşmama yönündeki basit ve arkaik mülkiyet güdüsünden başka bir şey değildir. İslâm'ın siyasetten arınmış bir kültürel biçimini terfi ettiren söyleme işaret eden Nuray Mert, bu söylemde Müslümanların siyasal iktidardan pay talebine karşı benzer bir arkaik tekelci savunma istenci tespit ediyor.

Bitirirken, siyasal İslâm'ın 'son'u ilanına karşı böylesi bir direnmenin de ilk akla getirebileceği şeye karşı bir tedbiri akla getirmek gerekiyor: Siyasal İslâm'ın son bulduğu iddiasına karşı O'nun hâlâ devam ediyor olduğunu ve devam edeceğini ispatlamaya çalışmanın bir âlemi yok. Yapmaya çalıştığımız bu değildi. Çünkü temel sorunu zaten 'siyasallık' kavramına yaptığı son derece kaba yüklemelerden kaynaklanan siyasal İslâm eskatolojisinin temel varsayımını benimsemek anlamına gelirdi bu. Oysa tekrarlamak gerekirse, siyasal İslâm'ı var kılan bu hikayenin kendisidir; onun devam ettiğini söylemek bu hikayenin senaryosunu üstlenmek anlamına gelir. Bunun gerçekler dünyasında inisiyatifi ele almak gibi bir sonucu olsa hoş görülebilirdi belki, ama olup biten daha ziyade safdilce veya işgüzarca bir açığa çıkmadan başka bir şey değildir. Tekrarlanması belki de gereksizdir ki, siyasal İslâm'ı belli bir söylemin var etmiş olduğunu söylemek ise, İslâm'ın siyasî bir motivasyon kaynağı olmadığı ve belli düzeylerde siyasal katılımda bulunan sayısız insana bir motivasyon, bir lügatçe ve bir referans oluşturmadığı anlamına gelmez. İslâm ve Müslümanlar var oldukça bu oluşumun devam edeceğini söylemek bile kelâm-ı fuzûliyattandır.

REFERANSLAR

Abercombie, Nicholas & Hill, Stephen & Tuner, Bryan S., 1984, *The Penguin Dictionary of Sociology*, Middleesex: Penguin Books.

Aktay, Yasin, 1997, "Eskatolojilerin Sonundan Çatışmanın Devamına", Murat Yılmaz (der.), *Medeniyetler Çatışması*, Ankara: Vadi Yayınları.

Aktay, Yasin, 1999, "Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik", *Tezkire*, sayı: 14-15.

Arkoun, Muhammed, 2000, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları.

Aydın, Mustafa, 1998, "Kategori Oyunları ve Kültürel İslâm", *Tezkire*, Sayı: 14-15.

Bauman, Zygmunt, 1999, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, İngilizce'den çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

Beck, Ulrich, 1999, *Siyasallığın İcadı*, Almanca'dan çev. Nihat Ülner, İstanbul: İletişim.

Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott, 1994, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford: Stanford University Press.

Binder, Leonard, 1996, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yayınları.

Çiğdem, Ahmet, 1999, "Kötülük Kazanır, İyilik Geçicidir", *Birikim*, sayı: 121.
Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah, Aktay, Yasin, 1997, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları.
Güzel, Murat, 1996, "Siyasal İslâm Abalı mı?", *Tezkire*, sayı: 9-10.
Mert, Nuray, 1999, "Yaşasın Siyaset", *Tezkire*, sayı: 16.
Rorty, Richard, 1991, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
Sayyid, S., 2000, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları.
Sayyid, S., 2000a, "S. Sayyid'le, İslâmcılık, İslâmî Hareketler, İran ve Türkiye Üzerine Röportaj", (Konuşanlar: Cemalettin Haşimi, Hatem Ete, Nuh Yılmaz) *Tezkire*, sayı: 17
Uyanık, Mevlüt, 1999, *İslâm Felsefesinde 'Sivil İtaatsizlik' Kavramı: Hasan el-Basrî Örneği*, Ankara: Seba Yayınevi.
Wright, Robin, 1996, "Islâm and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation", *Journal of Democracy*, v. 7, n: 2.
Yayla, Atilla, 1998, *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi.