

Kurtul GÜLENÇ*

Küreselle me, Postmodernizm ve Siyasal İslam

Özet

Yazıda 1980'lerden sonra dünyada ve Türkiye'de yaşanan siyasal değişim ele alınmaktadır. Bu inceleme üç temel kavram aracılığıyla yapılmaktadır: küreselle me, postmodernizm ve siyasal İslam. Bu inceleme çerçevesinde, 80'lere kadar geçerli olmuş ekonomik, siyasi ve ideolojik söylemlerin eskimeye yüz tuttuğu, hemen hemen tüm egemen düşünme biçimlerinin ters yüz edildiği - küreselle me olarak tarif edilen - bu yeni süreçte geçerli olan postmodernist söylem ile yeni siyaset sahnesindeki etkili siyasal hareketlerden biri olarak yorumlanabilecek İslami hareket arasındaki ilişki sorgulanmıştır. Bu sorgulama sonucunda postmodernist ve İslamcı söylem arasındaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilmiş ve son olarak iki söylem türünün mevcut durumları değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Küreselle me, Postmodernizm, Siyaset, İslami Hareket, Değişim, Kimlik, Eleştiri.

Globalisation, Postmodernism and Political Islam

Abstract

In the article, the political change after 1980's in the world and Turkey has been treated. This investigation is made by using three fundamental concepts: globalisation, postmodernism and political Islam. In the framework of this investigation, the relation between the postmodernist discourse being valid in this new process - called as globalisation -, in which valid discourses that belong to economic, political and ideological fields until 80's have been becoming out of date and all dominant thinking forms have been almost inverted, and Islamic movement interpreted as one of the influential political movements in the new political area has been elucidated. In relation to this query, the similarities and differences between postmodernist discourse and Islamic discourse have been shown and at last, the current positions of these two discourses have been evaluated.

Key Words

Globalisation, Postmodernism, Politics, Islamic Movement, Progress, Identity, Critique.

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1980'li yıllarda dünya yeni bir döneme girdi. Kurulu düzene ilişkin bu kabuk de i tirme hareketinin somutlaşması zaman dilimi ise 1990'lı yılların başıydı. ABD başkanı George Bush'un 1991 yılının Ocak ayında Birinci Körfez Savaşı'nın başlatılması gün yaptığı konuşmalarının "Yeni Dünya Düzeni" kurmak olduğu yönündeki açıklaması, dünya düzeninin ciddi anlamda değişmekte olduğu gerçeğinin resmi düzeydeki en açık ifadesiydi. Soğuk savaş döneminin kapanarak tek kutuplu bir dünyanın geçerli olduğu ve neo-liberal politikaların egemen kılınmaya çalışıldığı bu yeni dönemde bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de yoğun çalkantılar yaşandı. Özellikle 90'lı yıllar, ülkemizde; Kürt meselesinin siyasi sorunların merkezine oturduğu, siyasal İslamın yükselişe geçtiği, ekonomik krizlerin sürekli patlak verdiği, dış borcun katlanarak büyüdüğü vb. gelişmelerin yaşandığı çalkantılı bir dönemdi. Dünyada ve ülkemizde yaşanan çalkantıların dü ünsel zemindeki karşılığı ise egemen düzen kalıplarının bütünüyle sorgulanması oldu. 1980'lerin başına kadar geniş halk kitlelerinden destek almış olan siyasi hareketlerin ve bu hareketlerin yaslandığı teorik-ideolojik yönelimlerin ezberi bozuldu. Başka bir ifadeyle, yeni söylemler karşısında mevcut pratikler ve teorik girişimler mecalsiz kaldı. Alın kanlıkların yıkıldığı, her şeyin sorgulanarak ters yüz edildiği bir dönemdi yaşanan. Artık ne kalkınmacı bir iktisat politikası izlenmesi gerektiği iddia edilerek "ilerlemeci" yaklaşım sahipleniliyordu, ne de salt ulusal ya da sınıfsal kimlikler üzerinden siyaset yürütülebiliyordu. Kısacası neo-liberal düzenin dünya sahnesine çıkmasına kadar geçerliliğini ilân ettiği tüm ekonomik, siyasal ve ideolojik söylemler, günün koşullarını ve dünyadaki değişimi anlamakta yetersiz kalmaktaydı. Dolayısıyla mevcut hareket ve söylemler yaşanan sorunlar karşısında klâsik söylemlerine sarılmakta ve bu yüzden değişimden yana olmamakla, yani bir nevi "tutucu" olmakla itham edilmekte ya da bu sorunlara çözüm üretme noktasında sessizliği tercih etmekteydi.

Mevcut ekonomik, siyasi ve ideolojik söylemlerin eskimeye yüz tuttuğu; hemen hemen tüm egemen kavramların, düzen biçimlerinin ve değerlerin yeniden ele alınarak ters yüz edildiği, toplumsal-politik-kültürel düzeylerde büyük çalkantıların yaşandığı bu sürecin en genel adı "küreselleşme" olarak tarif edilmektedir. 80'lerden günümüze kadar etkili olan bu paradigmanın temel özelliği, "her şeyin değişirilebilir olduğu" algısı ile "hiçbir şeyin değişirilemeyeceği" algısını eş zamanlı yürütebilmesidir. Bu algıların kurulumunda belirleyici olan ve o algılara karşılık gelen iki temel olgu durumundan söz edilebilir: a) dünya, küreselleşme kavramının tanımına uygun olarak tarihte hiçbir zaman olmadığı ölçüde – özellikle piyasa aracılığıyla - bütünlükte; buna karşılık olarak da bu tümlemeden herhangi bir kaçınılması yolu yokmuş gibi görünmekte; ancak aynı zamanda b) daha önce hiç olmadığı ölçüde kutuplaşmakta, parçalanma eğilimi göstermekte ve siyasal bölünmelere sahne olmaktadır (Gülalp 2003c: 116). 90'lı yıllarda Yeni Dünya Düzeni'nin küresel *ethos*'undaki bu ikilikle birlikte düzenlenebilecek birbirine zıt iki tarih/toplum kuramı öne sürülmüştür. Bu kuramlardan ilki Francis Fukuyama'nın *tarihin sonu* tezidir. Bu teze göre soğuk savaş döneminin kapanması, bir açıdan liberal ve özgürlükçü ideolojinin kazandığı anlamına gelmektedir; dolayısıyla ideolojilerin çatışması sona erdiğine göre artık bütün dünya uluslarının benimsemesi gereken sistem serbest piyasa ekonomisine dayanan liberal-demokratik sistemdir (Fukuyama 1989, 1992). Bu iyimser bakış açısını tersine çeviren diğer tez ise Samuel Huntington'a aittir. Huntington, tezinde, ideolojilerin çatışmasına sahne olan dönemin kapandığını ancak küreselleşme çağında farklı bir çatışmanın, medeniyetler

çatı masının yürürlükte oldu unu ilân etmektedir (1993, 1996). Gerçekten de Yeni Dünya Düzeni'nde artık yürürlükte olan çatı ma kapitalist ideoloji ile komünist ideoloji arasında on yıllardır süregelen çatı ma de il, Batı gelene inin slamcı fundamentalizmle çatı masıdır. Ba ka bir ifadeyle, medeniyetler çatı ması söyleminden aslında kastedilen dinler arasındaki çatı madır. Özellikle 11 Eylül saldırısından sonra reel-politik tabloda kar ılı mı bulan bu savın içerdi i çatı ma türünün tarafları Batı dünyası ile slam dünyasıdır. Yani, Batı'nın yeni dü manı artık siyasal slam'dır. Bu önermeyi tersinden okursak, geçmi te komünist ideolojinin doldurdu u alanın, küresel kapitalist düzende, siyasal slam tarafından dolduruldu u iddia edilebilir.

Huntington'ın medeniyetler çatı ması tezi aslında klâsik bir modernle me tezinden hareket eder. Bu tez, Batı-dı ı toplumların modernle mesi konusunda pek de iyimser de ildir. Ba ka bir ifadeyle, bu yakla ıma göre, Batı-dı ı toplumlarda ya ayan insanlar – özellikle slam dünyası ya da do u dünyası insanları – özleri itibariyle Batılı insanlardan farklı olduklarından bu toplumların modernle mesi – Batı dünyası bunu ne derece arzularsa arzulasın – olanaklı de ildir (Gülalp 2003a: 18).¹ Batı-dı ı toplumların zamanla modernle ip modernle emeyece i konusundaki tartı mada oyunu olumsuz kullanan sosyolojik yakla ımın, küreselle me ça ında Huntington'ın medeniyetler çatı ması tezine eklememesi basit bir tesadüf olarak görülemez. Huntington'ın çatı ma dü ünçesinin kar ılık geldi i gerçeklik, serbest piyasa söyleminin vaat etti i refahın ve mutlulu un gerçekle medi i, e itsizlik ve adaletsizliklerin günden güne arttı ı, etnik ve dini çatı maların dünyanın dört bir yanında yaygınla tı ı bir dönemin gerçekli idir. Böylesi bir gerçeklik algısında her ne kadar küreselle me ça ında teknoloji alabildi ine geli mi – cep telefonu, televizyon, bilgisayar vb. aletleri dü ünmemiz yeterlidir – olsa da modernist ideolojinin “ilerleme” tezine küresel ölçekte yeniden yer açılması açıkçası a ırı iyimser bir beklenti olurdu. Zaten 80'li yılların ba ından itibaren ilerlemeci-kalkınmacılı a dayanan, modernist ideolojinin tipik “ça da medeniyetler seviyesine ula mak” arzusuna gölge dü mü , ulus-devlet fikrinin geri planda kalmaya ba lamasıyla “tam ba imsız bir ulus ve egemenlik” yaratma anlayı ı ciddi ölçüde sekteye u ramı tı. Bu durumun biri ekonomik-pratik di eri kültürel-teorik iki açıklaması yapılabilir. Ekonomik-pratik açıklama, küreselle me ile birlikte 1960'lı ve 70'li yıllarda ekonomik i leyi te belirleyici olan ithal ikameci sanayile me (S) modelinin 1980'lerin ba ında terk edilerek, serbest ticaret ve açık piyasa ortamından beslenen yeni bir sermaye birikim modelinin benimsenmesine

¹ Aslında bu tez günümüzde bile epey yaygındır. Örne in çokkültürcü bir demokrasi idealini federalizm fikri üzerinden geli tirmeye çalı an Charles Taylor, slam dininin sekülerle meye açık olmadığını iddia ederek bu dine mensup insanlardan olu an toplumların demokratik olamayacağını iddia etmi , bu ba lamda da kendi projesini Hristiyan toplumlarıyla sınırlamayı tercih etmi tir. Klâsik sosyolojide bu negatif teze alternatif olarak okunabilecek Fukuyama'nın iyimserli ini payla an pozitif bir tezin de oldu unu belirtmek gerekir. Pozitif görü e göre, modernle me ve sekülerle me iç içe gitti inden (ya da gitmek zorunda oldu undan), kalkınan ve modernle en bir toplumda dine dayalı gerici unsurlar zaman içinde ortadan kalkacaktır. Norbert Elias'ın uygarlık kuramını anımsatan bu görü ün de sosyoloji camiasında bir zamanlar sıkça tekrarlandı ı unutulmamalıdır. Türkiye'deki tartı malarda da siyasal slamın zamanla (yani ülkenin uygarlık seviyesi yükseldikçe) gerileyece i tezi bu klâsik yakla ımdan türetilmi tir.

ili kindir.² Bu yeni modelde ulus-devlet fikrine ve devlet merkezli bir kalkınma modeline yer yoktur. “Ulus-devletin büyüünün küresel çapta bozulması, ilk bakımda zıt ama aslında paralel olan iki eyleme, bir yanda ulus-altı (yani etnik, vb.) ayrılıkçı hareketlere, diğ er yandan da ulus-üstü (yani din veya medeniyet temelli) yeniden-uyanı hareketlerine yol açmıştır (Gülalp 2003b: 44)”. İlerlemeci yaklaşımın olumsuz algısının kültürel-teorik zemini, büyük ölçüde, sosyo-politik temellerini küreselleşme sürecinde bulan Jean-Francois Lyotard’ın ifadesiyle “postmodern durum”dan kaynaklanmıştır.³ Lyotard, postmodern durum olarak tarif ettiği duruma yol açan dü ünsel ve kültürel kümenin “büyük ya da üst-anlatıların sona erdiği” ilkesiyle birlikte dü ünülmesi gerektiğini söyler. Bu iddiaya göre büyük anlatılara artık kuşkuyla yaklaşmanın zamanı çoktan gelmiştir. Postmodernist dü ünce, modernist proje ve bu projenin temelinde yer alan bir üst-anlatı olarak da yorumlanabilecek, “ilerleme ideasını⁴ içselleştirmiş Aydınlanma sürecinin büyük bir hegemonya projesi olduğunu öne sürer. Aydınlanma, hegemonik düzenini, iki temel araç – akıl ve bilim – aracılığıyla inşa etmiştir. Her ne kadar postmodernist kültürün temsilcileri arasında sayılmasalar da, bu türden bir yaklaşımın geliştirilmesinde Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno’nun *Aydınlanma’nın Diyalektiği* başlıklı eserlerindeki fikirlerin etkili olduğu iddia edilebilir.⁵ Horkheimer ve Adorno, eserlerinde, akıldının modern toplumdaki

² Bu deyim ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gülalp 2003b: 44-50. Bu geçi ayrıca küresel çapta yaşanan bir değişimin sonucu - Fordizmden post-Fordizme geçi süreci - olarak da ele alınıp değerlendirilebilir (Aglietta 1979, Amin 1994). Esnek üretim modeli ve bu modele geçi teyaz anlamı deyimlikler için bkz. Sennett 2005: 13-31, Harvey 2003: 164-196.

³ Küreselleşme ile postmodernizm ilişkisini Fordizm ve post-Fordizm ekseninde ele alan en önemli görüşlerden biri David Harvey’in yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, postmodernizmin, Fordist sistemin katılıklarına karşı bir tepkiden doğduğunu ve post-Fordist modelin esnek yapısıyla ideolojik olarak bulduğu önüne sürer (Harvey 2003).

⁴ Tarihin bir aklı ya da ereği olduğu inancından beslenen “ilerleme” dü üncesi ya da anlatısı “mitsel olanı bilinebilir kılma girişimini” temsil eden Aydınlanma dü üncesi ya da sürecinin en başından beri temel bileşenlerinden biri olduğelmiştir. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda açık ifadelerle desteklenen bu anlatımın temel savı, bize, “insanlı ın” daha büyük çapta bir ehtlik, adalet ve özgürlük tasarımının egemen olacağı bir dünyaya doğru geliştirmesi – ya da ilerlediğini – söylemektedir. Zaman zaman siyasi/ekonomik zaman zaman da felsefi/kültürel bir ilerlev gören bu anlatı, günümüzde akademik ve entelektüel çevrelerde yoğun bir şekilde eleştirilmektedir. Bu süreçte ilerleme dü üncesine ve bu dü ünceye bağlı bir tarih yazımına duyulan güvenin büyük oranda sarsılması olduğu iddia edilebilir. Modernist ilerleme anlatısının çözülmesinin nedenleri arasında özellikle 20. yüzyılda yaşanan toplumsal felaketler sonucunda Aydınlanma projesine ilişkin inancın bütünüyle sorgulanır hale gelmesi, bu sorgulama sonucunda modernizm hayaletinin hemen hemen tüm kurucu anlatılarının altının oyularak hükümsüz kılınması, liberal ve demokratik sistemlerin dönüşüme uğrayarak – bir anlamda “örgütlü” kapitalizmden “örgütsüz” kapitalizme ya da baka bir deyişle, ulusal sermaye hareketlerinden ulus-ötesi sermaye hareketlerine geçilerek – evrensellik, adalet, ehtlik, barı vb. kavramların geçersiz ilân edilmesi, reel-komünist sistemlerin çöküşüyle birlikte sosyalist ideallerin bozguna uğraması vb. gibi gelişmeler sıralanabilir.

⁵ Bu dü ünlüler 20. yüzyıl Batı Marksist tarihi içinde önemli bir yeri olan Eleştirel kuram ya da diğer adıyla Frankfurt Okulu geleneğ üyeleridirler. Dü ünlülerin Aydınlanma süreci ya da Batı Uygarlığı eleştirilerini kapitalizm eleştirisi bağlamında yaptıkları gözden kaçırılmamalıdır. Bu vurgunun nedeni postmodernist eleştirel tutumun kültürel-siyasal bir temelde geliştiğidir. Baka bir ifadeyle, postmodernizm herhangi bir

hükümdarlığına Aydınlanma düşüncesi ve süreciyle ilişkilendirir. Düşünürlere göre modern hayat düzeninde ya anmakta olan baskıcı ve kaotik durum Aydınlanma sürecinin temel temsilcilerinden olan akıl ve bilimin öncülüğünde yaratılmıştır. Modern bilimin temel amacını eklemlendiren rasyonel bir düzlemde sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek arzusu Aydınlanma'nın özgürlükçü bir süreç olduğu yolundaki iddiayı olumsuzlar. Bu olumsuzlama temel olarak Horkheimer'a göre Aydınlanma'nın temel özelliği hakkında bize ipucu verir. Onun temel özelliği otoriter bir karaktere sahip olmasıdır. Aydınlanma, bağıngıçta özgürleştirici bir kuvvet olduğu iddiasıyla kendisini akıl ve bilim aracılığıyla emrulaştırır; bilimsel ve rasyonel bilginin yayılması ile mitlerin insanlık üzerindeki olumsuz etkileri de ortadan kaldırılmıştır. Ancak bu yolla aslında daha da sorunlu olan bir hayat tarzı yaratılmıştır. Bu hayat tarzında düşünce ve varlık arasındaki ilişki - araçsal bir şekilde - egemenlik ilkesi üzerinden eklemlenmektedir. Aydınlanma süreci içinde, düşünce mekanizması, "hakikati" bulmak amacıyla nesneyi kendine sürekli tabi kılmaya çalışır ve bunun olgusal ve tarihsel bir sonucu olarak varlığı yeniden üretirken ona boyun eğdiği onu egemenlik altında tutma çabası oranında körce olmuştur (Callinicos 2007: 376). Sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek arzusu insanların parçası oldukları doğanın yıkımına uğratılmasının yanı sıra kendi varlık koşullarının da ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu yüzden bağıngıcından bu yana insanları korkularından arındırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacıyla güden Aydınlanma, zaman içinde insanlar arasında korku salan mitin kendisine dönüşümü tür Adorno&Horkheimer 1993: Giriş, XVI). Mite dönüşen Aydınlanma, düşüncenin ve bilginin araçsallaştırılması aracılığıyla gün geçtikçe karanlıkla an bir dünya yaratmıştır. Bu nedenle düşünürlere göre Aydınlanma da her sistem kadar totaliterdir (Adorno&Horkheimer 1993: 24). Programı 'dünyayı gizlerinden kurtarmak' olarak belirlenen Aydınlanma düşüncesi ve bu düşüncenin maddi uzantısı olan Batı uygarlığı, bir yıkım yaratmıştır. Bu yıkım, insanlığın ve doğanın yıkımıdır.

Horkheimer ve Adorno'nun tezine benzer bir yaklaşımdan yola çıkan postmodernist düşünce, ancak ve ancak akıl ve bilim öncülüğünde gerçekleştirilirse başarılabilecek ve amacı "dünyayı gizlerinden kurtarmak" olan modernist projenin kendisini ve bu projeye içkin olarak geliştirilen insanlığın Aydınlanma sürecinde ilerlediği (ya da insanlığın bu süreç içinde ilerlemesi gerektiği) fikrini olumsuzlar. Modernizm karşıtı bu olumsuzlamacı bakış açısının temel savı Aydınlanma, modernizm vb. gibi büyük anlatılara ilişkin dönemin kapandırdığı düşüncesinden hareket eder. Bu duruma bağlı olarak da bu projelerin temel kavramları ve değerleri (evrensellik, rasyonalizm, bilimsellik, adalet, etiklik, ilerleme vb.) tarih sahnesinden tasfiye edilmeye

ekonomik ya da toplumsal zeminde yükselmez ve bu alanlara ilişkin herhangi bir öneride bulunmaz. Yani "postmodernizm, kapitalizme değil, onun modernist ideolojisine karşı çıkan düşünsel ve kültürel bir akımdır (Gülalp 2003c: 116)." Gerçekten de postmodernizmin önde gelen temsilcilerinin metinleri okunduğunda kapitalizmin ekonomi-politik anlayışına ilişkin herhangi ciddi bir eleştirinin yapılmadığı hemen dikkati çeker. Postmodernist yaklaşımın, kapitalizmin temel prensiplerine ya da ekonomi yasalarına ilişkin herhangi bir olumsuzlaması yok denecek kadar azdır. O halde, postmodernizm, "kapitalizme karşı çıkan ama kendisi modernist olan sosyalist akımın tam tersi (Gülalp 2003c: 116)" konumunda olan bir akım olarak da okunabilir.

çalışılır. Aslında modern dünyanın baskıcı bir karaktere sahip olduğu iddiası çok da yeni bir iddia sayılmaz; bu iddia 20. yüzyılın hemen başında Max Weber tarafından “demir kafes” benzetmesiyle dile getirilmiştir, üstelik düşünür, modernizmin bu karakteristik özelliğini önüne geçilebilir ya da engellenebilir bir özellik gibi de betimlemiyordu. Weber’in bu tespiti 20. yüzyıldaki Marksist teorilerle birleştirilince daha da geliştirildi, ve nihayet postmodernist düşünce ile daha önce hiç olmadığı kadar rahatlıkla betimlendi. Örneğin Michel Foucault’nun özne ve iktidar analizi “baskı, güç ve tahakküm ilişkilerinin her yerde var olduğu ve bu ilişkilerden sıyrılabilmenin pek de olanaklı olmadığı” söylemine yaslanınca, Foucault’nun bu analizini benimseyen kuramsal girişimlerde, bu ilişkilerden kaçınmanın ya da direnmenin çok da anlamlı olmadığı türünden fikirler yaygınlaştı. ⁶ Direnmenin söylenildiği kadar anlamsız olmadığı savunmaya çalışılan postmodernist siyaset teorileri bile son kertede kapitalizme eklenen bir siyasi kültür yaratma gayretinde oldular. Örneğin post-Marksist yaklaşımın öncülerinden Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe postyapısalcı yaklaşımdan türettikleri “özne konumlarının sabitsizliği ya da toplumun dikisizliği” fikri ile yeni bir Marksist siyasi teori geliştirmeye çalıştıklarını iddia etmelerine rağmen son aamada yeni sosyalist stratejilerini bu şekilde betimliyorlardı: Yeni Solun görevi “*liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çözümlü bir demokrasiye dönüştürmek içinle tirmek ve genişletmek olabilir* (2008: 270).” Bu stratejinin doğasını belirleyen temel düşünce mevcut kimliklerin geçerlilik derecesinin, a priori-evrensel bir ilkedendir ya da sabit bir özden yola çıkılarak belirlenemeyeceği iddiasıdır. Radikal çözümlü demokraside her kimlik kendi geçerlilik ilkesini kendisinde bulmaktadır. Dolayısıyla Marksist olduğu iddia edilen bu yeni stratejide tek bir söylem (örneğin sınıf savaşı düşüncesi ya da sınıf kimliği eksensel bir söylem) üzerine inşa edilmiş ve toplumdaki farklı gruplar ya da kimlikler arasındaki tüm savaşımları sınıf mücadelesine indirgeyen bütünlüklü bir mücadele hattı yerine “özgü öncelici, yani kendisinden kalkarak herhangi bir olayın anlamını herhangi bir eklemleyici pratikten bağımsız olarak, sabitletmenin olanaklı olduğu bir noktada toplumsalın dikisi olduğu

⁶ Her ne kadar Foucault’nun kendisinin böyle bir şeyi amaçlamadığı olduğu düşünülmesem de postmodernist siyaset düzeninde egemen olan düşünce az çok budur. Hatta bu düşünsel yönelim zaman zaman bir tür günah çıkarma arzusunun uzantısı olarak değerlendirilebilecek girişimlerde bile kullanılmıştır (Berman 1982: 34-35). Foucault’nun “modern hayatın adaletsizliklerine karşı kaçınmanın pek de bir anlamının olmadığı” türünden söylemler çerçevesinde yorumlanan analizleri özellikle 1970’lerin sosyalist siyasi aktörlerinin başarısızlıklarını kolaylıkla gerekçelendiriyordu. Üstüne üstlük Foucault da modern hayatın iktidar ilişkilerini de idare edilebilir; bütünlüklü yeni bir modernist projeye sarılarak değil, ancak yeni kendilik pratiklerinin geliştirilmesiyle olanaklı olduğu söylemekteydi: “Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmaktır; kendimizi hem devletten hem de devletle ilişkili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselleştirme reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız (2005: 68).” Aslında bu iddia, 70’lerin ruhuna oldukça aykırı (ama 80’lerin yenilmişi için uygun) bir söylemdir. Bu söylem, zamanla, hem içinden çıkılmaz bir duruma erişemeye hem de içinden çıkılmaz bir hâle almaya başladı. Bu noktada postmodernist kültüre yöneltilen önemli eleştirilerden birinin, tahakküm ilişkilerinin bu kadar yaygın olduğu bir toplum modelinde yeni kendilik pratiklerinin nasıl geliştirileceğine dair somut bir çözüm önerisi sunulmadığı fikri olduğu hatırlanmalıdır.

inancını (Laclau & Mouffe 2008: 271)” a mı , toplumsala müdahale olana ını sürekli farklıla an ili kisel kimlikler ekseninde örgütleyen parçalı, özerk, e itlikçi ve ço ulcu bir mücadele ekli önerilmektedir. Bu ba lamda solun görevi, geleneksel siyaset anlayı ndan kopmak ve toplumsal bölünmeyle ilgili teorik açılımı farklı kimliklerin geçi lili i dü üncesi aracılı ıyla yeniden ekillendirmektir.

Siyasetin bu yeni tablosunda açık olan üç özellik dikkati çekmektedir: a) Postmodern durumda artık siyaset hiçbir zaman *eskiden yapıldı ı gibi* siyasete temel olu turan ve modernist ideolojiye özgü oldu u öne sürülen *ulus* ya da *sınıf* kimlikleriyle – bir anlamda modern dünyanın bize dayattı ı kimlikler olarak yorumlanabilecek bu iki kimlikle – ve b) bütünlüklü, toplumu topyekün de i tirmeyi amaçlayan projelerin geli tirilmesi aracılı ıyla yapılamayacaktı (yapılsa bile bu giri imlerin geçerlili i sürekli sorgulanacaktı) ve c) siyasal ele tiri, (kapitalist ekonomik düzen paranteze alınarak) modernist ideolojinin her de erine ve kavramına acımasızca uygulanacaktı. Wendy Brown bu üç maddenin yürürlükte oldu u post-modernist siyasal zeminin; siyaset kar ıtı nostaljik-tutucu bir ahlak anlayı ı, ya da bir tür ahlakçılık semptomu⁷ ile tek bir mantı ı ve temeli olmayan bir iktidar anlayı ı ve ele tiri yarattı ını öne sürer (2010: 31-60, 81-149). Tırazsız siyaset anlayı ının temel özelli i, yukarıda da vurgulamaya çalışt ımız gibi, özcü olmayan bir siyasi pratik ve üslup geli tirme çabasıdır. Kayna ını bu çabadan alan muhalif siyasi hareketlerin daha çok kimlik eksenli bir siyasal tavır içinde oldukları ileri sürülebilir. Peki, bu yeni kimlik hareketlerinin yaslandı ı kimlik türleri nelerdir? Bu kimlik türlerini ortakla tıran temel bir özellikten söz etmek olanaklı mıdır? Ba ka bir ifadeyle, geçerlili ini çoktan yitirdi i öne sürülen sınıf ya da ulus kimli inin yerine, yeni siyaset zemininde artık hangi kimlikler temsil edilmektedir? 80’li yılların ba ndan itibaren ilerlemeci-kalkınmacılı a dayanan, modernist ideolojinin tipik “ça da medeniyetler seviyesine ula mak” arzusuna gölge dü tü ü, ulus-devlet fikrinin geri planda kalmaya ba lamasıyla “tam ba ımsız bir ulus ve egemenlik” yaratma anlayı ı ciddi ölçüde sekteye u radı ı iddialarının pratik ve teorik açıklamalarını yeniden dü ünürsek; e er a) küreselleşmenin yeni sermaye birikim modelinde ulus-devlet fikrine yer yok ise ve bu sebepten dolayı ulus-devletin büyüdü küresel çapta bozulmuş ve bu durum iki ana e ilime, bir yanda ulus-altı (yani etnik, vb.) ayrılıkçı hareketlere, di er yandan da ulus-üstü (yani din veya medeniyet temelli) yeniden-uyanı hareketlerine yol açmış sa; bu pratik açıklamalara ek olarak b) Aydınlanma’nın ya da modernist ideolojinin akıl, bilim, evrensellik vb. gibi temel de erlerine duyulan güven azalmı ve bunun sonucunda modern-öncesi dönemde geçerli olan geleneksel inanç modelleri ve bu inanç modelleriyle i gören kimliklere geri dönü ler ba lamı sa; ba ka bir deyi le, postmodernist kültür, otantisite (sahicilik) kavramı ve geleneksel bilme türlerini yüceltmiş se; geçerlili ini çoktan yitirdi i öne sürülen sınıf ya da ulus kimli inin yerine postmodernist siyaset zemininde artık “otantisite kavramının gitgide merkezi bir yer almaya ba ladı ı ve modern dönemde egemen olan kimlikler yerine onlarla rekabet içinde olan, *modernite ortamında*

⁷ Örne in, ülkemizde, 1968 hareketi ya da 1970’lerin sonlarına do ru yükselen gençlik hareketi içinde yer alan ki ilerin imdiki zamanın gençlerine ve siyasi söylemlerine “Biz böyle miydik? Ah, nerede o eski gençlik?” türünden a ır nostalji kokan ele tiriler yönelmesi bu ahlakçılı a örnek olarak verilebilir. Brown bu yakla ımı ele tirir ve pratik düzleme bu anlayı ın katkısının olamayacağını vurgular.

bastırılmış ya da ilk kez ortaya atıldı ı halde *geleneksel oldu u savıyla me rula tırılmış kimlik türlerinin* (Gülalp 2003c: 121, vurgu bana ait)” geçerli oldu u ileri sürülebilir.

Bu savı, Batı'nın yeni dü manının siyasal slam oldu u iddiasıyla (yani ba ka bir okumayla Batı ideolojisinin temel söylemine kar ı Siyasal slam hareketinin kendi hegemonyasını kurmaya çabaladı ı savıyla) birle tirdi imizde ortaya çıkan sonuç udur: Siyasal slam yeni dünya düzeninin siyasi muhalefetini yürüten hareketlerin ba nda gelmektedir. Ne de olsa, “otantik kimlikler ça nda, kim slamcılardan daha otantik olabilirdi ki (Gülalp 2003a: 14)?” Üstüne üstlük Batı da açık dü man olarak Siyasal slam'ı hedef göstermekteyken... Siyasal slam, böylelikle, dünyadaki yeni düzenin getirmi oldu u teorik ve pratik geli melere uygun bir ekilde, kendisine yaygın bir destek sa layabilecek bir dinamizme eri mi tir. Hem (hemen hemen) tüm dinsel yakla ımların yükseli e geçti i bir dönemde dinsel in yükselmesi olarak okunabilecek hem de modernite dü üncesinin gerileyi inden beslenen ve aynı zamanda bu gerilemeyi temsil eden bir hareket olarak yorumlanabilecek slamcı hareket; yükseli ini tetikleyen tüm pratik ve teorik ko ullara ek olarak bütünlüklü bir evren, insan ve do a tasarımı ve ekonomik, politik ve ideolojik doktrini sayesinde, kendisine, hiçbir toplumsal muhalefet hareketinin bulamadı ı bir eylem alanı bulmu tur. Bu tespiti örnek olarak 90'larda Türkiye'de oldukça önemli bir kitle deste i ile siyasi hayatımıza damga vurmı olan Refah Partisi gösterilebilir. Bu ba lamda Refah Partisi örne i, dünyanın farklı co rafyalarındaki siyasal slam hareketlerinin yükseli inin Türkiye'de de – dü ünsel ve siyasal düzeylerde – paralel bir seyir izledi inin en açık göstergelerinden biridir.

Siyasal slam hareketinin Dünya'da ve Türkiye'deki yükseli i - her ne kadar Türkiye'nin kendi iç dinamiklerine özgü birtakım özelliklerinin var oldu u savı kabul gören ve geçerli bir tespit⁸ olsa da – Müslüman kimli inin ve bu kimli in türevlerinin gündelik hayat pratiklerinde açık bir ekilde görünür kılınması olarak da okunabilir. Kültürel gelene in ve toplumsal kimli in merkezi bir ö esi olarak Müslümanlık,

“o kimli e sahip olan insanların ilham aldıkları, dinsel ö retinin ayrıntılarını tam olarak bilmeseler ve bazen kendi kendilerine ona bir takım özellikler yak ırsalar bile, felsefi bir referans noktası olarak kabul ettikleri, dolayısıyla de er yargılarında, toplumsal davranı biçimlerinde ve nihayet siyasal dü üncelerinde önemli roller oynayabilecek bir olgudur. Bu haliyle, slamiyet gibi soyut bir inanç sisteminin çok farklı toplumsal projeleri me rula tırmaya yaraması mümkündür ve her tarihsel dönemin kendine özgü sorunlarına farklı güncel çözümler dü ünmede bir rol oynaması da kaçınılmazdır (Gülalp 2003a: 12).”

slami hareket, Yeni Dünya Düzeni'nin siyasi ve kültürel problemlerine, postmodernist ele tiri ve söylemleri de kullanarak çözümler üretme noktasında rol oynamı , dikkate alınması gereken siyasi-ideolojik bir harekettir. Bu hareketin üretti i çözümlerin yukarıda da vurgulamaya çabaladı ımız gibi bütünlüklü bir yapısı vardır. Siyasal slam hareketinin dünya problemlerine ili kin önerdi i çözüm kümesinin bütünselli i, modernite ideolojisinin gerileyi ini memnuniyetle kar ılayan, Müslüman kimli ine ve bu kimlikle ili kili yargısal-kavramsal bir çerçeveye yaslanan ve dini motifleri söyleminin – neredeyse - merkezine yerle tiren bir ideolojik duru tan kaynaklanmaktadır. Böylesi bir ideoloji, postmodernist ça daki di er kimlik

⁸ Örne in Kemalizm kar ıtılı ı, Türkiye'deki siyasal slam hareketinin yönelimlerini belirleyen iç dinamiklerden biridir.

siyasetlerinin sunamadı ı türden bir - kendi içinde sa lam sayılabilecek bir bütünlü ü olan - evren, insan ve do a tasarımına sahiptir. O halde, siyasal slam hareketinin ideolojisinin, hem postmodernizmin modernizm ele tirilerinin temel ilkelerini payla makta, hem de postmodernizmin tekilci ve nihilist yakla ımının ötesine geçen (yani bir anlamda postmodernist dü ünneyi a arak tam da o dü ünçenin kar ı durdu u bir i yapan) bütünlüklü bir gelecek tasarımı sunmakta oldu u öne sürülebilir. Siyasal slam ideolojisinin bu iki özelli i için Türkiye'deki slamcı olarak nitelendirilen yazarların eserleri ve slami hareketin siyasal pratiklerinden örnekler vermek pekâlâ mümkündür.

slamcı literatürün postmodernist literatürle benzerlikleri dört ba lık altında sınıflandırılabilir:

1. “ilerleme” anlayı ımın ele tirisi: slamcı dü ünürler ilerleme anlayı ımı hem ekonomik ba lamdan hem de klâsik Aydınlanmacı ba lamdan yola çıkarak ele tirirler. Ekonomik düzlemde ele tirirler, çünkü (özellikle 3. Dünya ülkelerinde geçerli olan) ulusal kalkınmacılık ideolojisinde Batı'yı yakalamanın olana ı - bu olanak bir anlamda ulusal egemenlik kazanmak ve bu yolla Batı'nın tahakkümünden kurtulmak demektir – ekonomik büyümenin ve sanayilemenin gerçekleşmesinde saklıdır. slamcılara göre, bu kalkınmacı ideolojik perspektifin kabulü, kapitalist dünya sitemi ve ekonomisinin sorgusuz sualsiz kabullenilmesini de beraberinde getirmi tir. Oysa slamcı yakla ım, Batı'nın tahakkümcü kültürüne teslimiyetin bir ifadesi olarak yorumlanabilecek ulusal kalkınmacı yakla ımı reddederek Batı'ya kar ı koymanın olana ımı ekonomik düzlemdeki ba arılarda de il kültürel-manevi çerçevede bulur. slamcı ele tiriye göre Batı'nın hegemonyasından kurtulmanın yolu onlar gibi parayı ve serveti artırmaya çalı arak de il fazilete ve erdemli hayata önem vermekten geçmektedir (Gülalp 2003c: 132-133). Bu da ancak dini motiflerin benimsenmesi, hayatın bu motiflerce düzenlenmesi ile mümkündür.

slamcı tavır, ilerleme anlayı ımı sadece ekonomik düzlemde de il, Aydınlanmacı düzlemde de il, yola çıkarak da ele tirmektedir. ilerleme dü ünçesini, rasyonalite ve bilim ile birlikte de erlendiren klâsik Aydınlanmacı yakla ım, her ne olursa olsun, insanlı ın akıl ve bilim yoluyla ilerleyece ini varsaymı tır. Oysa slamcı yakla ıma göre, ça ımızda insanlık bir yıkım ya amaktadır. insanlı ın bu yıkımı hem maddi hem de manevi düzlemde dir: “Endüstri olgusunu arkasına almı bu modernle me sürecinin kaçınılmaz sonucunda ‘tek tip insan, tek tip toplum’ modeli var. ... Bu zihni, entelektüalizmi, kültürü ve yaratıcılı ı temelden yok eden öldürücü bir süreçtir (Bulaç 1990: 42).” Neyse ki günümüz dünyasında “umut verici olan, bu mutlakmı gibi görünen modernizmin hâkimiyetinin imdilerde derin bir sarsıntı geçiyor olması; insano lunun rasyonalizm, pozitivizm, ve ilerleme mitosundan ku kuya dü üp Din'in *sahici, mümkün ve kurtarıcı* paradigmasına yönelmeye ba lamasıdır (Bulaç 1990: 9, vurgu bana ait).” Dikkat edilirse ilerleme anlayı ımın her iki düzlemdeki ele tirisinde de maneviyata ve kültüre vurgu yapıldı ı kolaylıkla gözlemlenebilir. Kültürün, modernite öncesi gelene in ve maneviyatın ön plana çıkarılması; siyasal slam'ın bir tür maddecilik ve ahlaki yozla ma dü ünçelerinin ele tiriyle ilintilidir. Ku kusuz slamcı yakla ım “maddeci putperestlik” ve “ahlaki yozla ma” kavramlarını, ele tirilerinde sıkça kullanmı tır, günümüzde bu dü ünçelerin ra bet görmesinin temel nedeni ise

postmodernist yaklaşımın şiirci söyleme zemin hazırlaması ve bu söylemin farklı çevrelerce de kabul edilmesidir (Gülalp 2003c: 133).

2. Kültürlerarası eşitsizlik anlayışına dayalı, klâsiklerle mi Batı dünyası ile Doğu dünyası arasındaki ayrımın ve bu ayrımın uzantısı sayılabilecek “ileri” ve “geri” nitelendirmelerinin eleştirisi: Geleneksel modernist ideoloji, her kültürün eşit olduğu ve de er olmadığı anlamı, Batı’nın her zaman diğer kültürlerden ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu ve onlardan daha “ileri” olduğunu düşüncesini vurgular. Bu düşünceye göre Batılı ve Doğu toplumları arasında bariz bir fark vardır. O da Batı dünyasının Doğu dünyasından daha medeni olduğu, Doğu kültürünün Batı kültürüne oranla daha geri olduğuudur. Bu sav çoğu zaman Doğu’nun, Batı’yı hem maddi hem de manevi düzeyde takip etmesi gerektiği; ancak böylesi bir takip aracılığıyla gelişebileceği tezi ile birlikte yol alır. Dolayısıyla, zaman içinde, “geri” olan Doğu “ileri” olan Batı’nın temel pratiklerini benimsedikçe geriliğinden sıyrılabilecek ve muasır medeniyet seviyesine ulaşabilecektir. Şiirci tavır, modernizmin Batı’nın üstünlüğü iddiasını dile getiren bu geleneksel söyleme itiraz eder: “Modern kent cesamete inanır. ... Dev bina ve kurumların, gökdelen ve fabrikaların birbiriyle yarıştığı kent, insanı yutan azgın bir canavar görünümündedir (Bulaç 1990: 164).” Oysa modernlerin “modernleşme” diyerek küçümsedikleri toplumlar; basit, dengeli, doğayla uyum içinde daha mutlu bir hayat sürmektedirler (Bulaç 1990: 74-77). Düşünün, bu ifadesindeki örtük vurgu, herhangi bir hayat tarzının ilerici ya da gerici olarak belirlenmesi meselesinin, o belirlenmenin yapıldığı kavramsal çerçevenin ne türden bir perspektifi benimseyerek mevcut sınıflandırmayı gerçekleştirdiği sorunuyla paralel olarak ele alınması gerektiğidir. Bir tür kısmi bir perspektivizm ya da içkin realizm olarak yorumlanabilecek bu yaklaşım hiçbir kategorilendirmeyi nihai olarak kabul etmez.⁹ Aksine bu yaklaşımda her kategori, ait olduğu perspektife içkin ilkeler, değerler ve kavramlar aracılığıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla, Doğu hayatı ya da şiirsel kültür modernist ideolojinin kolaylıkla yapıldığı gibi “geri” olarak nitelenemez. Örneğin Bulaç’a göre, Batı’nın yarattığı dünya canavarca ve insanlığın özüyle uyum içinde olmayan bir dünyadır, Doğu ise doğayla uyumlu ve hakiki mutluluğu sunan bir dünyadır. Neyin geri, neyin ileri olduğu daha derin bir tartışmanın konusudur ve siyasal şiir’le ilgili olarak maddi olan ileri olamaz. Ancak manevi olan değerli, dolayısıyla ilerici olabilir.

3. Bilim ve teknoloji eleştirisi: Çoğu zaman Max Horkheimer, Herbert Marcuse vb. gibi Frankfurt Okulu geleneğinin önde gelen Marksist isimlerinin bilim ve teknoloji eleştirilerini çağırılan teknolojinin şiirci eleştirisi, modernite çağında, bilim ve teknoloji güçlerinin körce gelişerek doğayı yok etme noktasına geldiklerini hatırlatır. Bu eleştiriyeye göre, modern bilim ve teknoloji, doğayı hâkimiyet altına alma niyetinin temel araçlarıdır. Aydınlanma sürecinde bu araçlar otoriter bir çabanın hizmetine girmişlerdir:

⁹ Tabii burada vurgulanması gereken temel nokta siyasal şiir’in temel bir hakikat iddiasının varlığıdır. Bu hakikat anlayışı perspektivist epistemolojinin hakikat nosyonuyla (yani çoğulcu yaklaşımla) pek de uyumlu değildir.

¹⁰ Eleştirel toplum teorisi ile şiirci eleştirinin bu yakınlığı tesadüf değildir. Her ne kadar şiirci yazarlar çoğu zaman kendilerinin muhafazakâr bir hareket olmadığını iddia etseler de (Gülalp 2003c: 136), yeni muhafazakâr yaklaşım ile eleştirel toplum teorisi geleneği arasındaki ilişkiyi “kültür” eleştirisi bağlamında birçok benzerlik tespit edilebilir. Bu konu için bkz. Dubiel 1998: 18. Dubiel, bu eserinde iki yaklaşım arasındaki farklara da değinmiştir.

Doğanın kontrol altına alınarak insanlığın çıkarları çerçevesinde inşası. İslamcılık, bu amacı reddeder. Tabii bu amaçla birlikte teknolojiyi de, çünkü teknoloji doğayı kontrol etme arzusunun en somut ifadesidir (Özel 1992: 145). Modern hayat tarzı, bilim ve teknoloji aracılığıyla doğayı mahvettiğine göre bu hayattan vazgeçerek “insanlarla ve doğayla barış içinde, sonuçta Allah’la barış içinde olmamız gerekir (Dilipak 1991: 15).” Doğayla barış içinde olmak bir anlamda Allah’la barış içinde olmak demektir. Bu ebedi barışı Batı uygarlığı zedelemiştir. Gerçekten de Batı uygarlığı, İslamcı yazar Dilipak’a göre yıkıcı etkiler yarattığı için nefret duyulacak bir mirasa sahiptir: “İnsanlık vicdanını yitirdi. ‘Kalbi yok, beyni kurutulmuş, midesi alabilirdi’ yeni bir tür canavar üretildi. ... Batımızın üzerinde dolaşan havayı kirlittik, gökyüzünü deldik (1991: 12).” Bu yaklaşım, çevre kirliliğinin nedenini maddiyata dayalı, vicdanını yitirmiş ve üretim-verimlilik çizelgesine dayalı bir hayat tarzında bulmaktadır. Bu hayat tarzının en genel adı, insanlığın geçmişi kuşaklarının maddi ve kültürel mirasının soygunu ile zenginleşen Batı uygarlığıdır (Gülalp 2003d: 145, Dilipak 1991: 13). Dünyaya göre, Batı artık yalanlarını sürdürmeyecektir çünkü gündün güne çürümekte ve bitmektedir. İnsanlar, mutluluğun, makinelemede ya da parada olmadığını anlamı; evrenle uyum içinde yaşamaya yönelerek dini-erdemli bir hayat tarzını tercih etmeye başlamıştır (Dilipak 1991: 25-26).

4. Modern devletin eleştirisi: İslamcı eleştiri, tıpkı Michel Foucault’nun modern devlet eleştirisinde yaptığı gibi modern devletin insan hayatının her alanını kontrol etme çabasını eleştirir. Bu eleştirinin iki ayağı vardır: modern devletin gelişimi iktidar teknikleri ile herkesi standartla tırmayı amaçlamış ulusçuluk ideası. İslamcı yazar Ali Bulaç’ın *Modern Ulus Devlet* başlıklı kitabında şu ifadeler yer almaktadır: “İnsanoğlunun tarihte tanık olduğu en çabuk devletler; geçmişi hiçbir monarşi, saltanat veya despotizm insan hayatının her alanına ve bu kadar derinlemesine nüfuz edebilmiş değildir (1995: 58).” Modern devlet; ekonomiden sağlığa, hukuktan iletişime, sanattan spora kadar her alanı yeni gelişen tekniklerle denetlemektedir. Modern devletin denetim dışında bıraktığı bir alan hemen hemen yoktur (Bulaç 1995: 57). İnsanlara adalet, özgürlük, eşitlik ve barış vaat eden modern hayat uyguladığı tekniklerle insanları atomize ederek yalnızlaştırmış, onların ait oldukları sosyal gruplara ve cemaatlere hiçbir özerk ve özgür bir alan bırakmayarak sosyalleşmelerini engellemiştir. Üstelik bunu yaparken de farklı dinden ya da etnik gruptan olan insanların aynı çatı altında huzur ve barış içinde yaşamaları için uygun bir zemin oluşturmayı da becerememiştir (Bulaç 1995: 8). Bu başarısızlığın en temel nedeni modern devletin ulusçu karakteridir. Ulusçu uygulamalar insanları tektipleştirmeyi amaçlamış, aslında insanların gerçekte sahip olmadıkları bir gelenek yaratarak onları, zorla, o geleneğin üyesi kılmaya çalışmıştır. Dünyaya göre, “ulusçuluk, olmayan bir ulusun var edilmesi ideolojisidir (Bulaç 1995: 54-55, Gülalp 2003d: 148).” Bu ideoloji farklı türden kimlikleri, cemaatleri ve sosyal grupları – eşitlik, kültür ve hukuk aracılığıyla (çünkü bu saydığımız alanlar da merkezi olarak kurulmaktadır) - aynı potada eritmeye çalışır; bu yolla da tek tip bir birey ve toplum yaratır. Bulaç’a göre modern ulus-devlet son aşamada totaliter bir devlet modelidir. Tıpkı postmodernistler gibi İslamcı dünyacılar da bireyi ve toplumu tektipleştiren modern devletin otoriter

e ilimlerinin sınırlandırılmasını talep eder¹¹; dü ünlere göre böylelikle farklı kimlikler ve inançlar kendilerini ifade edebilecek ve yeni fikirlerin sergilmelerine olanak sağlayacak toplumsal düzlemler üretebileceklerdir. Dolayısıyla İslamcı söylemde de postmodern söylemin devlet-karışık tezine rastlamak mümkündür: “En iyi devlet, varlığını en az hissettiren devlettir (Dilipak 1991: 84).” O halde, birey ve bireyin içinde yer aldığı cemaatler ve sosyal gruplar baskıcı devletin sınırlarının yeniden çizilmesi aracılığıyla devletin karışığında korunmalı; özerk bir alana sahip olmalıdır.

Siyasal İslam her ne kadar saydığımız bu dört madde üzerinde postmodernist söylemle ortaklaşıyor olsa da, İslamcı eleştirinin bütün bu vurgularının arkasında yatan temel düşünce otantisitedir (sahiciliktir). Siyasal İslam’ın otantisite vurgusu bir tür yabancılaşma eleştirisini içermektedir. Modern hayat insanı özüne yabancılaşmıştır; bu nedenle, modern hayatın terk edilerek insanın özüne yeniden kavuşmasını olanaklı kılacak yeni bir hayatın yaratılması gereklidir. İslamcı düşünürler, postmodernistlerin anti-özcü yaklaşımlarının aksi yönünde seyrederek “yabancılaşma ile bir tuttukları modernizmi reddedip ‘sahiciliğe’ (otantikliğe) ulaşmayı amaçlarlar (Gülalp 2003d: 152, Özel 1992).” Aslında bu amaç belli bir tasarımı içermektedir: insanın özünü bulması, modern hayatın temel unsurlarının yok edilerek otantiklik hüküm süreceği bir gelecek tasarımı. Bu bağlamda İslamcı hareketin çağdaş sorunlara verilen bir yanıt olduğu ileri sürülebilir. Ona siyasi-ideolojik bir format kazandıran da bu niteliklerdir. İslamcı yazarlara göre, Müslümanlar tarihte bir nostalji içinde değil, gelecek için uygun çözümler arayışında birikmiş bilginin kaynağı olarak bakarlar (Gülalp 2003c: 136, Bulaç 1990: 58-59, Özel 1992: 23-25). Tarih onlar için bir mirastır, otantik bir geleceğin kurulmasını olanaklı kılacak bilgi dağarcığının biriktirdiği bir yerdir. Bu miras, siyasal İslam hareketlerine dönemin koşullarına uygun bir ideolojik çerçeve kazandırır. Bu çerçeve ile de bütünsel bir evren, insan ve doğa tasarımı oluşturulabilirden önceki mevcut koşullara alternatif bir hayat modeli ortaya çıkar. Böylelikle siyasal İslam postmodernizmin anti-özcü, tekilci ve nihilist karakterini aşarak (hatta olumsuzlayarak) bütünlüklü – belli bir kimlik (Müslüman kimliği) ve öze dayalı – bir siyaset inşa eder.

¹¹ Devletin siyasal zeminde üstlendiği farklı rollerin sınırlandırılması gerektiğine ilişkin bu vurgu, ilginçtir ki neo-liberal politikaların uygulayıcıları tarafından da sıklıkla vurgulanmıştır. Daha çok ekonomi eksenli olan bu vurgu, 1980 sonrası tüm kapitalist ülkelerde farklı şekillerde hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Örneğin neo-liberal politikaların en ateşli savunucularından olan Margaret Thatcher, başbakanlığı döneminde, özelleştirmeyi ekonomi politikalarının temel unsuru yapmış ve devletin ekonomideki rolünün minimize edilmesi gerektiğini savunmuştur. Aslında bu talep bir anlamda 80 öncesi geçerli olan sosyal devlet paradigmasının terk edilmesi demektir. Yine bu dönemde sivil toplum kavramının ve bu kavramla bağlantılı olarak STK’ların siyaset felsefesinin gündemine yerleşmesi dikkat çekicidir. Siyaset, sivil toplum ve devlet arasındaki karışıklık üzerinden tarif edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede de farklı demokrasi kuramları ortaya atılmış ve siyasal düzlemdeki tartışmalar; iletişim, hegemonya, sivil toplum kavramları aracılığıyla yapılmaya başlanmıştır. Bkz. Benhabib 1998 ve Habermas 1998. Kaynağını İtalyan Marksist yazar Antonio Gramsci’den alan sivil toplum ve hegemonya kavramları, çağdaş tartışmalarda, çoğu zaman liberal söyleme eklenerek siyaset teorilerinin temel tartışma konularından biri olmuştur. İslamcı yazarların bir bölümü de “devlet ve demokrasi” tartışmalarını bu eksen çevresinde yürütmeye gayret etmişlerdir. Bkz. Gülalp 2003d: 148 vd. Ayrıca yeni muhafazakârlık programı ve Gramsci’nin kültürel hegemonya kavramı arasındaki ilişki için bkz. Dubiel 1998: 21-22.

Gelecek tasarımı da bu siyasal zeminde filizlenir. Bu bütünlüklü söylemin en açık örneği Refah Partisi'nin ortaya attığı “adil düzen” söylemidir. Adil düzen söylemi hem kimlik vurgusu yaparak kitleleri Müslüman kimliği ekseninde örgütlenme niyeti taşıyan ve bu hem de neo-liberal politikaların yarattığı işsizlik ve adaletsizlikleri eleştiren ve bu düzene alternatif bir politika önermi¹² – dolayısıyla sınıfsal temsilleri de içermi – bir söylemdir. Adil düzen söylemi, postmodernizmin evrensel ilkeleri kabullenmeyen hatta yok sayan, tüm kültürel yapılara eşit bir pay tanıyan sınırlı-parçalı ufku sunar ve bütünsel önerisiyle mevcut olana alternatif bir hayat ufku önerir. Sonuç olarak, postmodernizmin çok yönlü perspektifi son kertede siyasal slam'ın bütünsel önerisi tarafından olumsuzlanır. Bunun çok açık bir nedeni vardır: Postmodernizm her perspektifin kendi doğruları olduğunu savunurken; siyasal slam, önerisi gereği, mutlak bir hakikat ideasına tutunur (çünkü tutunmak zorundadır). Bulaç, konuya ilişkin şöyle söyler: “Bu anda postmodernizm, determinizm, rasyonalizm ve ... pozitivistlik karışık çıkıyor ve bizimle bu noktada örtüşüyor” olsa da “yeni bir kaos tasavvuru” taşıdığı için postmodernist söylem siyasal slamcılar açısından kesinlikle benimsenemez. Postmodernizm evrenseli reddeder ve göreceliye sarılır; oysa “slam sonuçta kendi içinde total bir öneridir” (Bulaç 1990: 199, 201-202; Gülalp 2003c: 141).

Sonuç olarak; “Küreselle me, Postmodernizm ve Siyasal slam” başlıklı bu çalışmada tartışılan konular eleliinde oluşan dünceler dört başlık altında toparlanabilir:

1. slamcılık'ın modernite öncesi bir ideoloji olduğu, kalkınma ve sanayile me ile zamanla ortadan kalkacağı türünden klâsik modernleşme tezi olarak bilinen “ilerlemeci” tez, siyasal slam'ın 90'lardaki yükselişiyle birlikte bir kez daha yanlışlanmıştır.

2. Siyasal slam'ın 1980'lerden itibaren dünyada ve Türkiye'deki yükselişinin doğrudan bir şekilde anlaşılabilmesinin olanağı, bu hareketin küreselle me analizi ile birlikte ele alınmasıdır. Başka bir ifadeyle, küreselle me olgusu bir kenara bırakıldığında siyasal slam'ın yükselişine ilişkin açıklama ciddi eksiklikler taşıyacaktır. Siyasal slam, küreselleşmenin ekonomik-toplumsal boyutlarına hem olumlu düzlemde hem de olumsuz düzlemde eşlik eden bir hareket olarak okunabilir. Olumlu düzlemde okunabilir, çünkü siyasal slam küreselleşmenin nimetlerinden yararlanmıştır (yani bir anlamda küreselleşmeye uyum sağlayabilmenin araçlarından birisi olabilmştir); olumsuz düzlemde okunabilir, çünkü bu hareket küreselleşmenin yarattığı adaletsiz siyasal ortama başka kaldırır.

3. Siyasal slam'ın yükselişinin teorik zemini büyük ölçüde postmodernist söylem tarafından inşa edilmiştir. Postmodernizm, siyasal slam'ın söylem alanının genişletilmesinde bilinçli ya da bilinçsiz önemli bir rol oynamıştır. Günümüz akademik dünyasında, slamcı yazarların, modernizm eleştirisine neden bu kadar sıcak baktığı postmodernist söylem ile slamcı söylem arasındaki benzerlikler aracılığıyla kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak burada vurgulanması gereken husus iki söylem türü

¹² Adil düzen önerisinin ekonomik boyutunda bireysel girişimcilere büyük bir pay tanıdığı ve adil toplumun bir nevi eşitlikçi bir küçük burjuva cenneti olarak tasarlandığı söylenebilir (Gülalp 2003d: 147). Refah Partisi'nin sınıfsal tabanının analizi için ayrıca bkz. Gülalp 2003b: 44-56.

arasındaki benzerlikler de il, farklılıktır. “Modernist kabuller üzerine inşa edilen ideolojilerin krizi, bütün dünyada postmodernist kimlik siyasetlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak postmodernizm, modernizme güçlü bir eleştiri yöneltse de, içerdiği inançsızlık ve nihilizm dolayısıyla, alternatif bir toplumsal ve siyasal proje oluşturamaz. Oysa İslamcılık, postmodernist eleştiriyle önemli temaları paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda ... alternatif bir ideoloji önerir. Bunun İslamcılığın özellikle etkili olduğu söylelenebilir (Gülalp 2003d: 156-157).”

4. O halde, üçüncü maddenin devamı olarak şu söylelenebilir: Postmodernizmin kapandığını ilân ettiği üst-anlatılar çağı henüz kapanmamış olabilir. Aslında bugün tam da içinde bulunduğumuz siyasal perspektif büyük anlatılar çağıının devam etmekte olduğu (veya yeni bir üst-anlatı aracılığıyla yeni bir yapılanma içinde olduğu) önemli ipuçlarını bize sunmaktadır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nin yeni dünya stratejisinin yürürlükte olması bu durumun en açık göstergelerinden biridir. Günümüz dünyasında geçerliliğini yitirmekte olan düşüncenin, bir zamanlar büyük anlatılar döneminin kapanmakta olduğunu ileri süren postmodernist düşüncenin kendisi olduğu iddia edilebilir. Bu iddianın bir teorik diğeri pratik iki gerekçesi vardır. İddiamızın teorik gerekçesi postmodernizmle birlikte modernist ideolojide var olan tüm kuram, kavram ve yapıların yapısökümü ve ratılmı olması, dolayısıyla teorik zeminde, yapısökümü ve ratılacak herhangi bir şeyin kalmamasıdır. Pratik gerekçe ise özellikle 90’larda dünyada – kısmen de olsa - yaşanan siyasal irade boşluğunun 11 Eylül saldırısından sonra Amerika Birleşik Devletleri’nin öncülüğünde Batı dünyasının temel bileşenlerinin izlemi olduğu güvenlik politikalarıyla büyük ölçüde doldurulmuş olması ve bu yolla da dünyadaki boşluğun postmodernist söylemdeki karışıklığı olan sınırsız doğular kümesinin yeni bir hakikat rejimi mantığıyla sınırlandırılmasıdır. 11 Eylül’den sonra artık her ülke bir şekilde (Soğuk Savaş günlerindeki kadar sert ve etkili olmasa da) taraf olmak durumunda kalmıştır¹³: Ya teröristlere karşı Amerika Birleşik Devletleri tarafından yürütülen mücadelenin yanında ya da karışıkta olmak. Seçim yapmak neredeyse zorunlu bir koşul haline getirilmiştir. Bu durum, kanımca, postmodernist düşüncenin doğması zemin teşkil etmiş maddi koşulların büyük ölçüde de işine yol açmıştır. Buna bağlı olarak da postmodernist söylem maddi zeminini kaybederek yavaş yavaş gerilemeye başlamıştır.

Dünya, 11 Eylül saldırısından sonra yeni bir döneme daha girdi. Soğuk Savaş’ın sona erdiğinin ilân edildiği yıllarda kısmi bir belirsizlik içine giren güç dengeleri, bu saldırı sonrasında egemen güçlerce yeniden düzenlendi. 2000’li yılların hemen başlarında gerçekleşen Afganistan ve Irak işgalleri ve bu işgallerden sonra farklı coğrafyalarda yaşanan gelişmeler bu yeni planın önemli adımları olarak okunabilir. Günümüzde *Arap Baharı* olarak adlandırılan özellikle Arap halklarının yaşadığı bölgelerdeki bir tür “demokratikleşme ve özgürlük” hareketleri olarak nitelendirilen kitlesel hareketler de dünyada yeni bir değişim rüzgârının var olduğunu işaretleri olarak

¹³ Bu durumun ülkemizdeki yansıması siyasal İslam hareketinin liberal söyleme sarılarak merkeze doğru kayma çabasıdır. Bu çerçevede İslami hareket 90’ların sonundan itibaren dönüşüm geçirmiştir (tabii bu noktada 28 Şubat’ın da etkisinin olduğu belirtilmelidir) ve “demokrasi, özgürlük ve insan hakları” kavramlarını siyasal zeminin merkezine oturtmuştur. AKP’nin Kasım 2002 seçimiyle iktidara geldikten sonra Türkiye’nin Avrupa Birliği ile ilişkilerini ön planda tutması bu çerçevede yorumlanabilir.

yorumlanabilir.¹⁴ Özellikle 11 Eylül sonrası dünyanın içinde bulunduğu bu deyim hareketinin pratik sonucu (konumuz bağlamında) siyasal islam hareketlerinin büyük ölçüde güç kaybederek marjinalleşmeleri oldu¹⁵; teorik izdüm ise postmodernizmin gerilemesiydi. Postmodernist söylemin gerilemesinin, hem modernitenin önemli deşerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılık olanağını do urdu u iddia edilebilir. Ancak tartışması açık ki ne pratik ne de teorik düzlemde 80'ler öncesi dünya yok artık. Ne salt klâsik Aydınlanmacı söylemlerle yeni bir siyasal ufuk yaratılabilir ne de eski alışkanlıklarımız bu deyim ayak uydurabilir. Zaten eski alışkanlıklar çerçevesinde ortaya konulan her talep - her şeyin eskisi gibi olması ya da eskiden olduğu gibi olma türünden nostaljik bir ümidi içerdiği için - Brown'ın sözünü ettiği ahlakçı semptomları do urmaktadır. Zaten "eski" hiçbir zaman o bilindik "eski" gibi kalmaz. Nurdan Gürbilek'in de vurguladığı gibi, geri dönen kimlik her zaman eskide olduğu undan başka türlü döner, hiçbir zaman o eski haliyle kalarak dönmez aramıza. Tıpkı slamcılık'ın çağımızdaki geri dönüşü gibi... Bu nedenle, siyasal zemine pek de bir katkısının olmadığı inü dü ündü üm ahlakçı semptomlardan sıyrılabilmenin yolu eskiyi bütünüyle unutmadan, onu yeniden yorumlayarak yeni olanı - başka bir ifadeyle imdi(de) olanı - anlamaya çalışmaktır. Bu anlamaya çalışması ise ancak içkin bir ütopyanın umudunu taşıyarak ve bu umut ilkesini eleştirel perspektifle sürekli diri tutarak mümkün olur. Teorinin çağımızdaki en önemli misyonu kanımca budur.

Kaynakça

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1993) *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, New York: Continuum Publishing.
- AGLIETTA, M. (1979) *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, London: New Left Books.
- AMIR, A. (1994), der., *Post-Fordism*, London: Blackwell.
- BENHABIB, Seyla (1998), "Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık* içinde, yay. haz. Seyla Benhabib, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- BERMAN, M. (1982) *All That is Solid Melts into Air*, New York: Simon&Schuster (Türkçesi: *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).
- BROWN, W. (2010) *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.
- BULAÇ, A. (1990) *Din ve Modernizm*, İstanbul: Endülüş Yayınları.
- BULAÇ, A. (1995) *Modern Ulus Devlet*, İstanbul: İz Yayınları.
- CALLINICOS, A. (2007) *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

¹⁴ Bu deyimlerin sonuçlarının olumlu mu yoksa olumsuz mu olacağına karar vermek için henüz çok erken.

¹⁵ Bu süreçte gücünü yitirmeyen slamcı hareketlerin hemen hemen hepsi aslı unsurlarını bir kenara bırakarak liberal söyleme eklenmişlerdir. Dolayısıyla, artık bilinen anlamıyla slamcı olmaktan vazgeçtikleri iddia edilebilir. Günümüzde bu hareketler daha çok muhafazakâr-liberal-demokrat bir siyasal yönelimi benimseyerek siyaset yapmaktadırlar.

- D L PAK, A. (1991) *Sava , Barı , ktidar*, stanbul: aret/Fer at Yayıncılık.
- DUBIEL, H. (1998) *Yeni Muhafazakârlık Nedir?*, çev. Erol Özbek, stanbul: leti im Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2005) *Özne ve ktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, yay. haz. Ferda Keskin, stanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FUKUYAMA, F. (1989) “The End of History?”, *The National nterest*, 16, Summer.
- FUKUYAMA, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- GÜLALP, H. (2003a) “Tarihsel Perspektiften slamcılık”, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal slamın Temelleri* içinde, ss. 9-23, stanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003b) “Küreselle me ve Siyasal slam: Refah Partisi’nin Toplumsal Tabanı”, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal slamın Temelleri* içinde, ss. 41-60, stanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003c) “Modernizm, Postmodernizm ve slamcılık”, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal slamın Temelleri* içinde, ss. 116-143, stanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003d) “slamcı Toplumsal Kuramlarda Postmodernizm”, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal slamın Temelleri* içinde, ss. 144-157, stanbul: Metis Yayınları.
- HABERMAS, J. (1998) “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık* içinde, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, yay. haz. Seyla Benhabib, stanbul: Demokrasi Kitaplı ı.
- HARVEY, D. (2003) *Postmodernli in Durumu*, çev. Sungur Savran, stanbul: Metis Yayınları.
- HUNTINGTON, S. (1993) “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer.
- HUNTINGTON, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*, New York: Simon&Schuster.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. (2008) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, stanbul: leti im Yayınları.
- ÖZEL, . (1992) *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancıla ma*, stanbul: Çıdam.
- SENNETT, R. (2005) *Karakter A nması*, çev. Barı Yıldırım, stanbul: Ayrıntı Yayınları.