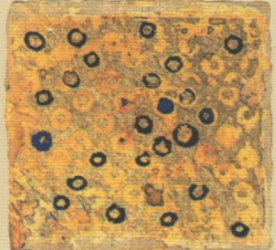
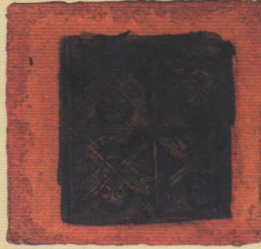


Nilüfer Göle

Melez Desenler

İSLAM VE MODERNLİK ÜZERİNE



metis



Nilüfer Göle

Melez Desenler

İslam ve Modernlik Üzerine

Nilüfer Göle 1953 yılında Ankara'da doğdu. ODTÜ ve Fransa'da Paris I Üniversitesi'ndeki eğitiminden sonra sosyoloji doktorasını Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de aldı. 1983-85 yıllarında Maison des Sciences de l'Homme'da yardımcı doçent, Ecole Supérieur de Commerce de Paris'de öğretim görevlisi olarak çalıştı. Yazarın *Mühendisler ve İdeoloji* (1998), *Modern Mahrem* (1991), *Melez Desenler* (2000), bir atölye çalışması olan *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (2000) ve *İç İç Girişler: İslam ve Avrupa* (2009) başlığını taşıyan diğer kitaplarının dışında Türkçede ve yabancı dillerde yayımlanmış çok sayıda makale ve incelemesi bulunmaktadır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Melez Desenler
İslam ve Modernlik Üzerine
Nilüfer Göle

© Nilüfer Göle, 1999
© Metis Yayınları, 2000

İlk Basım: Kasım 2000
Dördüncü Basım: Ekim 2011

Kapak Resmi: Erol Akyavaş, *İsimsiz* (detay), 1994-95

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-294-9

Nilüfer Göle
Melez Desenler

İSLAM VE MODERNLİK ÜZERİNE



metis

NİLÜFER GÖLE
KOLEKSİYONU

•

MÜHENDİSLER VE İDEOLOJİ
Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere
İlk Basım: 1986, 4. Basım: Aralık 2008

MODERN MAHREM
Medeniyet ve Örtünme
İlk Basım: Ekim 1991, 11. Basım: Kasım 2011

İSLAMIN YENİ KAMUSAL YÜZLERİ
İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması
İlk Basım: Ocak 2000, 3. Basım: Nisan 2009

MELEZ DESENLER
İslam ve Modernlik Üzerine
İlk Basım: Kasım 2000, 4. Basım: Ekim 2011

İÇ İÇE GİRİŞLER
İslam ve Avrupa
İlk Basım: Mart 2009, 2. Basım: Mart 2010

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Modernlik: Zaman, Bilinç ve Desen 7

Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık 19

80 Sonrası Politik Kültür: Yükselen Değerler 37

Liberal Yanılgı 49

Eğitici Laiklik ve Yaşam Biçimleri 61

İslami Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar 88

Müslüman Karşı Seçkinlerin Oluşumu 97

İslami Kimlik Arayışı 113

İstanbul'un İntikamı 127

Fotoğraf Kareleri İçinde İslami Modernlikler 134

Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine 159

KİTAPTA YER ALAN MAKALELERDEN,

"Modernlik: Zaman, Bilinç ve Desen" makalesinin ilk versiyonu *Yeni Yüzyıl* gazetesinde, 26 ve 27 Şubat 1995'te yayımlanmıştır.

"Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık", ilk kez Şubat 2000'de New York Üniversitesi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

"80 Sonrası Politik Kültür: Yükselen Değerler", ilk kez 1987'de, *Güneş* gazetesinde 15-18 Mart günleri arasında ve "Politikada Değişenler, Hoşgörü ve Uzlaşma" başlığı altında yayımlanmıştır.

"Liberal Yanılgı", ilk kez *Türkiye Günlüğü*, Güz 1993'te yayımlanmıştır.

"Eğitici Laiklik ve Yaşam Biçimleri" adlı yazının İngilizcesi *Civil Society in the Middle East*, Augustus Richard Norton (der.), c. 2, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, s. 17-43'te yayımlanmıştır.

"İslami Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar", daha önce *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1994'te yayımlanmıştır.

"Müslüman Karşı Seçkinlerin Oluşumu" adlı yazının İngilizcesi *Middle East Journal*'da (c. 51, no. 1, Kış 1997) yayımlanmıştır.

"İslami Kimlik Arayışı" adlı yazının İngilizcesi *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (derl.), University of Washington Press, 1997, s. 81-94'te yayımlanmıştır.

"İstanbul'un İntikamı" adlı yazı daha önce *İstanbul* dergisinde (1992, sayı: 3) yayımlanmıştır.

"Fotoğraf Kareleri İçinde İslami Modernlikler" adlı yazının ilk versiyonu, yazarın katıldığı Berlin Wissenschaftskolleg'de hazırlanmış (1996-1997) ve The Chinese University of Hong Kong'da "Kültürel Eleştiri, Yeni Kültürel Düşünümler: Kozmopolitan Duyarlılıklar ve Pan-Asya Ortamındaki Alternatif Modernlikler" konulu 3-10 Ocak 1998'de Hong Kong'da yapılan dördüncü uluslararası konferansta sunulmuştur.

"Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine" adlı yazının temaları Türkçe-de ilk olarak "Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", Doğu-Batı, sayı 2, 1998 ve "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, Toplum ve Bilim ve Defter* dergileri ortak yayını, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, ve "İstanbul'dan Hong Kong'a: Batılı Olmayan Modernlikler Üzerine Notlar", *NPQ Türkiye*, 1 (1), 1998 yazılarında geliştirilmiştir.

Önsöz

MODERNLİK:
ZAMAN, BİLİNÇ VE DESEN

TÜRKİYE 1980'lerde yeni bir zaman dilimine girdi. Piyasa ekonomisi bugünü, "şimdiki" zamanı kıymete bindirdi. Türkler parayla tanıştıkça bugünkü zamanı sevdiler. Hemen bugün şimdi kazanıp, kendi yaşamlarında tüketip statü sahibi olmaya giriştiler. Siyasetteki zaman kavramı da piyasa ekonomisine paralellik göstererek değişime uğradı. 1970'li yılların devrimci, gelecekteki bir zamana sıçrama yapmak isteyen siyaseti yerini güncel sorunların siyasallaşmasına bıraktı. Böylelikle ilk defa deniz kaplumbağaları, deterjanlar gibi çevreyi, sağlığı, bugünü ve kişiyi ilgilendiren sorunlar siyasetin gündemine girdi. Bilinç bugünleştirdi, kişiselleştirdi. 1960'ların ve 1970'lerin geleceğe (devrim) ve kolektif bilince (sınıfa ya da halka) dayanan siyasal değişimi yerini girişimcilik üzerinde yükselen, bugünden evrilen değişime bıraktı. Başka bir deyişle, sivil toplumun gelişmesi ile siyasetin gelecekte bugüne, devletten bireye, soyuttan somuta doğru eksen değiştirmesi mümkün oldu.

Kısacası değişim kavramının kendisi değişime uğradı. Zaman kavramı bugüne indikçe, değişim, "ilericilik" bilincinden "modernist" bilince doğru evrildi. Zira Habermas'ın deyişiyle "modernizm" bugüne ait olan bilincimizin bileylenmesidir. İşte 1980'li yıllarda Türkiye ilericilikten modern zamanlara geçiş yaptı.

Zamanın kavramsallaştırılmasına ilişkin tezatları anlayabilmek için ilericiliğin ifadesini bulduğu "çağdaşlaşma" kelimesine bakabiliriz. "Çağdaş" bugünkü zaman dilimi içinde, "eşzamanlı" demek. Çağdaşlaşmanın sözlük anlamı ise "çağa uygun olmak". Yani çağdaş olunmadığı için çağdaşlaşma bir proje olmaktadır. Batı toplumlarıyla eşzamanlı olunmadığından hareketle çağdaşlaşma kavramı kelimenin kökenine ters düşecek biçimde, bugünkü zamana değil geleceğe, iler-

lemeye atıfta bulunmaktadır. 1980'li yıllarda Türkiye'nin siyasal ve entelektüel sözlüğüne modernlik girdi, hatta çağdaş kavramı da her ne kadar "Batılı", "medeni" gibi değer yüklü olarak kullanılsa da, giderek geleceğe değil bugünkü zaman dilimine ilişkin olarak kullanılır oldu.

Eyleme Öykünme

Modern zamanlarda yaşamak ise modern olmak için yeterli değil. Türkiye bugün modernliğin kargaşasını yaşıyor, modernliği tüketiyor, hatta modernliği biraz da yer yer parça parça, birbirinden kopuk halkalar halinde üretiyor ama henüz kendi desenini ortaya çıkarmış değil. Ressam Ömer Uluç'un bir söyleşisindeki "bilinç desenin netliğidir" sözünü, resimden topluma taşıyabiliriz; bilinç inceldikçe, bilgi içselleştikçe desen yalınlaşacak, netleşecektir. Paradoksal bir biçimde, modern olmak hem güncelleşmeyi hem de güncellikten sıyrılmayı gerektiriyor; ya da güncel olanı anlayabilmeyi, dillendirebilmeyi ve dönüştürebilmeyi. Bu ise bilincin, dil kazanarak, metin, desen, beste aracılığıyla eser ortaya koyarak, kendini dışa vurmasını gerektiriyor. Kısacası modernlik sanat ve bilim istiyor.

Şöyle de diyebilirim: Modernlik bir yandan "eylemcilerin" diğer yandan "analistlerin" eseridir. Mühendisler, siyasetçiler, girişimciler yani toplumu, devleti, ekonomiyi ve doğayı dönüştürenler eylemciler. Analist kategorisinde ise sanatçılar ve sosyal bilimciler, yani ortaya konulan eylemi anlayan, yorumlayan, kültürel eserlerle bilincimize yansıtanlar var. Modernlik aksiyon ve analiz arasındaki gelgit, etkileşim ve gönderme hattı üzerinde oluşmaktadır. Modernlik transistörü, bilgisayarı ürettiği kadar romanı, sosyolojiyi, estetiği de üretmektedir ve birbiriyle ilişkili olarak üretmektedir. Toplumun kendi kendini aşabilmesi, kendini anladıkça dönüştürebilmesine bağlı. Sosyoloji olmadan sanayi toplumu, roman olmadan Batılı birey düşünülemez gibi, bunun tam tersi de doğrudur. Türkiye ise ikisi arasında nedensellik ilişkisi olduğunu varsaymıştır. Türk modernizmi eyleme öykünme üzerine kuruludur. Esasında analist olması gereken entelektüeller ve sanatçılar Türkiye'de eylemciliğe, yani toplumu dönüştürmeye, eğitmeye, kurtarmaya, vs. yönelerek kolektif bir kimliği sahiplenmişler ve "aydın" ve "ideolog" konumuna gelmişlerdir. (Demokratik hak ve özgürlüklerin daralması, kesintiye uğramasıyla da zorunlu olarak gelmişlerdir.)

Yeni Bir Dil

Türkiye yaşamla metin arasında yeni bir dil aramaktadır. Bir yandan siyaset yaşamı esir almaktadır, öte yandan yaşam dili es geçmektedir. Yaşam kendini doğrudan, aracısız, yani metinsiz, desensiz ifade edebileceğini düşünmektedir. 1980'li yıllarda aydınlar da bugünkü zaman ve yaşam dilimine girmişler, hatta "aydın" kavramı yerini "entel"e bırakmıştır. "Entel", kolektif misyonlarından sıyrılmış, kişiselleşmiştir, daha fazla sanatla, yaşamla ilgilidir. Hatta "entel maganda" yakıştırmasının dile getirdiği gibi kendini yaşamın yerine koymuş, yaşamın ta kendisi bile olmuştur.

Türkiye 1990'lı yıllarda yaşamı, gerçekliği "olduğu gibi", en çıplak haliyle yakalamaya girişmiştir. Mahremiyeti, sessizliği, gizemi bozdukça özgürleşeceğine inanmaktadır. Medya "talk show"lar, "reality show"lar, canlı yayınlarla gerçek yakalanabilir, anlaşılabilir illüzyonunu vermektedir. Türkiye gerçeği itiraf, kan ve kavgayla bulacağını medyatik büyüüne kapılmıştır. Türkiye, resmi devlet dilinin yasaklarından samimiyetçi, mahremiyet sınırı tanımaz bir teşhirciliğe geçmiştir. Kameralar artık devleti daha az, hayatı daha çok kovalamakta, yakın görüntü üzerine çalışmaktadırlar. Bir yandan da konuşulmaz olanlar seslendirildikçe, görünmez görüntülendikçe, tabular yıkılmakta, yasaklar kalkmakta ve birbirini dışlayan birbirine yabancı kesimler bir araya gelmektedirler. Ancak bu biraradalık henüz ayrı ayrı çıkan seslere, notalara yeni bir harmoni kazandıramamıştır. Herkes, her kesim kendi kendine konuşmakta ama Türkiye bir arada konuşamamaktadır. Çünkü yaşadıklarının, söylediklerinin üzerine düşünme, anlama zahmetli bir iştir. Zaman ister, araştırma ister, emek ister, üretme tutkusu ister.

Türkiye'nin ortaya bu seslerden bir beste çıkarabilmesi, desenini netleştirebilmesi için, yani kendi modernliğini ortaya koyabilmesi için bilgi ve kültür süzgecinden yeniden geçerek kimliğini ve eylemini inceltmesi gerekecektir. Yirminci yüzyılda sarkaç eylemcilerin üzerindeydi, yirmi birinci yüzyılda bilgi üreticilerinin, iletişimcilerin ve sanatçıların önemi artacaktır. Türkiye'nin metnini yazabilmesi için araçları yeniden keşfetmesi gerekecektir. Gerçeğin, ancak bilgi ve sanat diliyle yeniden üretilerek dönüştürülebileceğinin zevkine varması gerekecektir.

Bunun için bilgi üreticilerinin ve estetik yaratıcılarının bir yandan

devlet ve siyaset eksenine göre özgürleşirken, öte yandan güncelliğin kuşatmasından da sıyrılmaları gerekmektedir. Siyasetin ve gündelik yaşamın bireyi esir aldığı bir toplumda, muhayyele zenginliği ve keşif zordur.

Arabeskten Seçkinliğe

Müzik dünyasında beliren bir çizgi, Türkiye'nin yakın geleceğini okumak için anahtar olabilir. 1970'li yılların sonunda ortaya çıkan, 1980'li yılların simgesi haline gelen arabesk özgürleştirici olmuştur. Yalnızca daha az Batılı, daha çok Ortadoğulu bir müzik coğrafyasını dışa vurmakla kalmamış, aynı zamanda kenar sınıfların (dolmuş kültüründen) merkeze (televizyon) taşınmasına ve yerli bir kentlilik biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Arabesk Türkiye'ye yerli coğrafyasını hatırlatmıştır. 1990'ların pop müziği nitekim bu yerlileşmenin özgürleştirici etkisi altında kendine yeni ifadeler bulmaktadır. Sezen Aksu bir söyleşisinde, "eskiden şarkılarıma bir entel sözcük katabilmek için mahvettiğim şarkılarım oldu," derken, geçmişteki bir seçkinci zorlamadan söz etmektedir. Bugün ise içsel merceklerini daha yerli olana doğru çevirdikçe, Batı dillerinde karşıtı bile olmayan sözcükleri, duyguları, ezgileri bulup çıkarmakta, müzikte yeni bir ekol yaratmaktadır. Bu arada müziğin coğrafyası genişlemekte, Akdeniz, Balkanlar, Doğu yeni bir senteze doğru gitmektedir. Öte yandan klasik Türk musikisi ise yeniden sevilmeğe, keşfedilmekte, popülerleşmektedir.

Demek ki Türkiye'nin sivilleşmesi, hatta kültürel anlamda özgürleşmesi, varoşlardan başlamış, arabesk buna ilk modern dili kazandırmış, ve arkasından yerlilik daha bir kentlileşmiş, incelmış ve müzik daha seçkin zevklere doğru yeni bir evrim çizgisi yakalamaktadır, diyebiliriz. Başka bir deyişle Batıcı proje kendi seçkin eserlerini verememiş, uyarılma ve "aranjman" nitelikli eserlerle esasında Batı'ya da yabancı, ya da ikinci el bir şeyler üreterek tıkanmıştır. Gazete sektöründeki değişimler de bu gözleme uygundur. 1980'li yıllarda aydınlara gazetesi *Cumhuriyet* sol resmîyetten seçkin sivilliğe geçememiş, buna karşın *Sabah* gazetesi varoşların yükseliş dalgasına oturmuş, "arabeski horgörmeyerek" sivilleşmeyi temsil etmiştir. Giderek *Sabah* gazetesi incelmış, kentin merkezine taşındığı gibi, aydınları da kendi bünyesine taşımıştır. 2000'lere de yeni bir sivil seçkin aydın gazetesiyle girileceğinin işaretlerini vermektedir.

Benzer bir biçimde siyasette sosyal demokratlar yeterince yerleşmemiş ve sivilleşmemiş, buna karşın 1980 yıllarında yenilenme ve temsil dinamikleri –özellikle de yükselme, yaşama ve tüketme arzu dalgasına oturan arabesk ve ANAP kesişme noktasında– sağ partilerin eline geçmiştir. 1990'lı yıllara ise arabesk, İslami ve liberal değerler arasındaki karşıtlığın, harmanlamanın ya da yarışın damgasını vura-cağını söyleyebiliriz.

Refah Partisi'nin geleceğini de İslami popülizm ile İslami seçkinlik arasındaki tercihi ya da evrim çizgisi belirleyecektir. Refah Partisi bir yandan varoş yerelliğine dayanarak yükselmekte, diğer yandan popülerleştikçe etki alanını genişletmekte, kenardan merkeze taşınmaktadır. İslami popülizmin sorunu şudur: sivil arabesk kültür ile hem bir temsili bağı hem de henüz su yüzüne çıkmamış ama bence çok önemli bir çelişkisi vardır. Arabesk fevkalade dünyevi zevkleri ön plana çıkararak, kadınlı erkekli yeni eğlence biçimlerinin müziği olmuş, alt sınıflara kent rehberliği yapmıştır. (Kadın erkek gidilebilen restoran, biraz gazino kültüründen esinlenerek, daha çok disko ışıklarına ve atmosferine öykünerek, karşılıklı rakı içilebilen, göbek atılan mekâna dönüşmektedir.) Kamusal alanı "ahlakileştirme" çemberine almak isteyen Refah Partisi için arabesk doğal bir müttefik olmaktan çok uzaktır. Hatta diyebiliriz ki nasıl Kemalist seçkincilik arabeski kültürel yozlaşma olarak görerek yasaklamışsa, İslami görüşe göre de arabesk ahlaki yozlaşmayı temsil etmektedir. Nitekim İran'da İbrahim Tatlıses kasetlerinin farklı gerekçelerle de olsa yasak olması bu benzerlik üzerine düşündürmektedir.

Refah Partisi'nin arabeskle ters düşen popülizmi ne olacaktır? Nabi Avcı'nın benzetmesiyle acaba Ahmet Kaya'vari bir çizgiye mi gelecektir? Yani sivilliliğinden çok siyasallığı mı ağır basacaktır? Peki İslami seçkinlik nasıl bir ifade bulacaktır? Sheraton'da limuzinli ve tesettürlü düğünün simgelediği gibi müslümanların Batıcı seçkinlerin tekelini kırarak modern toplumsal statü gruplarıyla benzeşmeye başlaması anlamına mı gelecektir? Yoksa Fethullah hocanın dindar ve mütevazı, muhalefet kaygıları taşımayan, kendini Türk-İslam sentezinin devlet severliğinde ifade eden bir harekette mi temsil edecektir? Peki Kürt-İslam medrese ve aristokrat geleneksel seçkinliğini ve siyasi demokrat modernliği temsil eden Abdülmelik Fırat'ın çizgisi nerede hayat bulacaktır? Neden Aydın Menderes'in demokrat ve müslüman siyaseti popülerleşmemiştir? Ya da Korkut Özal'ın teknokrat seçkinliği ve rasyonel mühendisliği Refah Partisi kadrolarının mühendis kö-

keninde izdüşüm bulabilecek midir? Sonradan yükselenlere, varoşlara kuşkuyla bakan, Osmanlı efendisiyle Galatasaray "mon cher"liği'nin estetik ve kültürel sentezini temsil eden Mehmet Şevket Eysi'nin seçkinliği hareketin kenarına mı itilecektir?

Ya da tüm bunların tam tersine bir doğrultuda, müslüman aydınların modernlik karşıtı yaklaşımlarında yeni bir seçkinlik vücut bulabilir, ki işte tam da bu noktada, kendi içinde önemli bir soru ve tezatlıkla karşılaşırız: Hem müslüman hem aydın olmak mümkün mü? İslami aydın kavramı ilk etapta aydın kavramını tarihsel mirası nedeniyle ilerici ve Batıcılık ile özdeşleştiren Batıcı seçkinlere ters düşmüştür. Ancak daha önemlisi müslüman aydın kavramının İslami hareket ve kimlik açısından ortaya çıkardığı sorunlardır. Müslüman aydınların eyleme mi öykünecekleri, yoksa anlamlar dünyasının anahatlarını mı arayacakları sorusunun cevabı aşağıda işleyeceğimiz tezatlarla ışık tutacak.

Müslüman ve Aydın

1980'lere uygun olarak İslam'da zamanın kavramsallaştırılmasına ilişkin bir değişim yaşanmaktadır. Hatta İslam'ın siyasallaşmasının ardında İslam'ın bugünkü zamana taşınması vardır. İslami düşünce bugünkü Batı modernliğinin aldığı biçimler, dayattığı yaşam tarzları ve insan anlayışı karşısında konum aldıkça siyasallaşmaktadır. Başka bir deyişle İslami hareketler modernliğin Batılı kökenleri karşısında olduğu kadar, modernliğin yerel, Türkiyeli tezahürleri karşısında da düşünmektedirler. İslam sözlük anlamında çağdaşlaşmaktadır (şimdileşmektedir). Ne var ki bugünün modernliğiyle arası kötü olan İslamcı hareketler açısından olsun, zamanın düz bir ilerleme çizgisinde kavramsallaştırılmadığı İslami düşünce açısından olsun bu zamaneleşme önemli sorunlar yaratmaktadır.

İşte bu zamaneleşme dinamikleri yeni bir İslami aydın profili çizmiştir. Çoğunluğu laik ve modern üniversite eğitiminden gelen müslüman aydınlar yalnızca İslam'ı değil, Batı dünyası ve düşünürleri üzerine de donanım kazanarak kendilerine yeni bir meşruiyet kaynağı yaratmışlardır. Özellikle ulema iktidarı olmayan Türkiye'de İslam'ın yorumlanışı çeşitlilik kazanabilmektedir. Hem ilahi hem bilimsel bilgiye gönderme yaparak kendini tanımlayan bu genç İslami aydınlar içinde kadınların ayrı bir önemi var. Çünkü kadınlar İslam'ın yorum-

lanışına katıldıkça –"türban"ı erkeklerden alarak– "meşru bilgi" sınırlarını zorlamakta, din adamlarına ve erkeklere ait bilgi tekeline kırmaktadır.

Genç müslüman aydınlar bir yandan İslam'ın farklılığından hareketle modernizmi sınarken, diğer yandan da modernlikten hareketle İslami kültürü yorumlamakta ve yeni bir dil konuşmaktadırlar. Modern insanı esir alan güncellik yerine tasavvufu hatırlatarak, teşhircilik karşısında mahremiyeti koruyarak, arzular ve tutkularla tanımlanan birey yerine nefis'e öncelik vererek, dünyeviliği aşkınlıkla çoğaltarak, akıl yerine gönlü konuşturarak, kalp gözünü açarak, yeni bir insan, zaman ve medeniyet kapısını açmaya çalışmaktadırlar. "Modern mahrem" bunu simgelemektedir.

Hem dinsel, hem bilimsel bilgi kaynaklarında meşruiyet bulan Ali Bulaç "modern mahrem"i eleştirerek ve aralarına "ve" bağlacını koyarak, modernlik ve İslam arasında uzlaşmaz bir paradigma farklılığı, hatta çatışması olduğuna işaret etmişti. Benzer bir biçimde "müslüman ve aydın" demek gerekecektir, yani ya müslüman ya aydın. Aydınlanma'dan bugüne gelen tüm insan-merkezli seküler bilgilerin (antropoloji, sosyoloji, tarih gibi) meşruiyetlerinin topyekûn sorgulanması buna götürür. Hatta giderek tüm yeni İslami aydınların meşruiyetlerinin sorgulanmasına. Nitekim İranlı yazar Abdülkerim Surûş "Aydınlık ve Dindarlık" kitabında, aydınların "inanç zayıflığı" ve "garpezdelik"le (Baticılık) suçlanmasını eleştirmekte ve tüm düşüncelerin "dini ve dindışı", "aydınlığa" ihtiyacı olduğunu yazarak, dinin yanı sıra seküler bilgiyi savunmaktadır.

Aydınlar ideal toplumu ve değerleri kafalarında yeniden inşa ettikleri kadar çevrelerini ve evreni anlamakla da yükümlüdürler. Birincisi ütopyanın tanımıdır. Ütopyalar zenginleştiricidir. Ancak ütopyalar bilme istencinden koptukça dogmatikleşirler. Bilme cesaretinin yerini bilginin siyaset tarafından denetlenmesi alır. İslami aydınlar eyleme öykündükçe inanç esere, metne, besteye dönüşmeyecek, net bir desen değil, tek bir desen verecekler, yeni bir dil değil, bir dogma yaratacaklardır.

Kamusal İslam

1990'lar İslam'ın kamusal alana daha fazla çıktığı, bununla beraber toplumsal mutabakata ait kurumların ve kuralların daha fazla tartışıldığı, siyasal gerilimin arttığı bir döneme işaret etmektedir. İslam'ın

kamusallaşması beraberinde yeni meşruiyet arayışlarını getirmiş, bununla da kalmayıp varolan kurumların ve kuralların sınırlarını zorlamıştır. Parlamento, üniversiteler ve medyanın yanı sıra konser salonları, kültür merkezleri gibi kentsel mekânlar ve hatta tatil mekânları, İslami kesimlerin görünürlük kazanmasına tanık olmuştur. Refah Partisi iktidarı (1996-97) son on yıldır eğitim, piyasa ve medya yoluyla çehre ve güç kazanan İslami kesimleri kamusal alana taşımış, ancak 28 Şubat'la birlikte İslam'ın kamusal alandaki varlığı daralma ve meşruiyeti sorgulanma sürecine girmiştir. 1990'lı yıllar İslam'ın siyasallaşmasından ziyade kamusallaşma dinamiklerini belirlemektedir. "İslam'ın yeni kamusal yüzleri"¹ bugüne kadar çehrelerini bilmediğimiz, yakından tanımadığımız kesimlerin, kişilerin ortaya çıkmasına, hayatımıza girmesine tanıklık etmektedir. İslami hareket sadece siyasal bir muhalefet hareketi olmanın ve varolan muhafazakâr kesimlerin sözcülüğünü üstlenmenin ötesinde, yeni kesimler, yeni çehreler yaratmıştır. Nitekim Refah ve Fazilet Partisi içindeki yenilikçilik hareketinin sosyolojik temeli bu kentli, eğitilmiş, profesyonel orta sınıflardır. 1970'li yılların muhafazakâr söylemi bu kesime hitap etmekte yetersiz kalmakta, öte yandan yeni bir siyasal hareket için gerekli olan kolektif güç ve coşkuya da pek rastlanılmamaktadır. Bunun, siyasal İslam'ın bir anlamda görevini tamamlamış olmasından kaynaklandığını düşünebiliriz. Yani siyasal İslam'ın iflası gibi bir tezden ziyade, İslamcılığın kolektif ve muhalif boyutunun işlevini tamamlamış olduğunu söyleyebiliriz. İslami hareket kendi orta sınıfını, aydınlarını, profesyonellerini oluşturmuş ve bu kesimlerin giderek bireyselleşmesi, piyasa ekonomisi, medya ve sanat dünyası içinde yer almaları, İslami hareketin evrimini, dinamiklerini değiştirmeye başlamıştır. Müslümanların yeni hayat tarzları karşısında seçim yapmak zorunda kalmaları kendi iç dünyalarında da karmaşa yaratmış ve bunu yazı, deneme, edebiyat aracılığıyla da ifade etme yoluna gitmişlerdir. İslami hareketin kültürel alanda kendini çoğaltabilmesi müslüman özneliğinin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Kültür, insanın ve toplumun kendi kimliği, pratikleri üzerine düşünebilmesi, mesafe alabilmesi ve bunu farklı diller yoluyla (yazı, resim, müzik, film, vb.) ifade ederek, esere dönüştürebilmesi değil midir? Kendi üzerine düşünebilen, eleştirebilen hareketler ve toplumlar, ancak varolanı aşarak doğurganlık

1. Bir araştırma ekibi olarak yürüttüğümüz atölye çalışması bu başlık altında kitaplaştı: *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis, 2000.

yaratabilirler. Yoksa dogmaların durağanlığına esir düşerler. Değişim dinamiklerini yalnızca siyasal alana atfetmek, eylemci optiğin dar görüşlülüğünden kaynaklanır. Kültürel dinamiklerin daha yumuşak, daha katmanlı olmaları ve etkilerinin uzun vadede ortaya çıkması, onları daha önemsiz kılmaz. İslam'ın kamusallaşmasıyla birlikte bireysel arzular ile kolektif eylem, inanç dünyası ile laik yaşam tarzları, farklılık istenci ile küresel modernlik, günlük yaşam ile ideolojik ilkeler arasındaki gerilimli alanlar su yüzüne çıkmış, ve doğaldır ki üzerine düşünülmeye başlanmıştır. Ali Bulaç, İslami hareketin topyekün siyasal değişim arzusundan ayrıldığını ilk ifade edenlerden olmuştur. Müslümanlar ve Modernlik arasına artık sadece siyasal bir set çekilemeyeceği, istence bağlı olarak "ve" konulamayacağı anlaşılmıştır. Artık mesele modernlik karşısında geliştirilen siyasal bir İslami bilincin oluşumu değil, modernliğin içselleşmesi sürecinde içinden geçirildiği islami süzgeçlerin yeniden tanımlanmasıdır. Modernlik, kendimize malettiğimiz, uyarladığımız, yeniden ürettiğimiz, tamamlanmayan dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkmakta ve sürekli olarak etik ve estetik değerlerin potasında şekillenmektedir. Modernliğin beraberinde getirdiği kaos, kirlenme ve anlam kaybı karşısındaki en önemli eleştirel gücün, etik ve estetik ekseninde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Hiç süzülmeden, eleştirilmeden, öğütülmeden alınan, aracısız arzulan modernliğin, kapkaççı zihniyet duvarları arasında sıkışıp kalma riski içinde yaşıyoruz. Modernlik projesindeki "şimdiki zaman"ın kıymete binmesi ile kapkaççı zihniyetin birbirine karıştırılması liberal yanılığa dönüşmekte, biraz da şark kurnazlığını akla getirmektedir.

Bu zihniyete karşı 1990'larda yeni tür bir muhafazakârlık geliştiğini görüyoruz; dindar ya da eski bildik muhafazakârlıktan ziyade Cumhuriyet'in kendi kentsel geleneğini yaratmasıdır bu.

Cumhuriyet Muhafazakârlığı

Son yirmi yıla İslami hareketlerin damgasını vurduğu kadar Atatürkçülüğün de yükseldiğini, gençleştiğini ve yenilenme sürecine girdiğini görüyoruz. 80 sonrasında, Atatürkçülük de köktenci bir dönüşüm geçirerek 60'lı, 70'li yılların sol ideolojik Kemalist vurgusundan sıyrılarak "özüne" döndü, yani Atatürk'ün kendisine, bozulmamış ilk dönem Cumhuriyet ütopyasına. Kemalizm yerine Atatürkseverlik yeni bir ivme kazandı: Atatürk'ün resimleri, rozetleri, onun için yazılan şiirler

yeni bir piyasa oluşturunca, özellikle gençlerin ve kadınların kurduğu Atatürkçü düşünce dernekleri de toplumsallaşmasına neden oldu. Yukarıdan aşağıya başlatılmış seçkin bir modernleşme projesinin, resmi ideoloji ve seçkin bir azınlık içinde kalmayarak topluma nüfuz etmesini, bireyler tarafından sahiplenilmesini, siyasete ve piyasa ekonomisine kaynak oluşturmalarını bir başarı öyküsü olarak okuyabiliriz.

Paradoksal bir biçimde, Atatürkçülük kendine yeni "Jönler" yaratıkça, kendi gençliğinden de sıyrılmaktadır. Cumhuriyet projesi, Osmanlı ve müslüman gelenekçiliğine karşı yenilikçiliği ve gençliği üstlenmişti. Bu yüzden sürekli devrimcilik, solculuk, militarizm gibi gençlik hastalıklarından sıyrılamamıştı. Bugün Cumhuriyet klasikleşiyor, kendi geleneğini oluşturuyor. Cumhuriyet nesli tükeniyor, Cumhuriyet dönemini yaşamış tanıklara kulak veriliyor, sözlü tarih yapılıyor, Cumhuriyet sergileri düzenleniyor, kutlamaları yapılıyor. Baudrillard'ın hatırlattığı gibi ancak yok olmaya yüz tutan olaylar kutlanır, anılır, analiz nesnesi haline, hatta yeni bir gelenek haline dönüşür. Jönatürkler için yoksa Cumhuriyet yeni bir gelenek mi oluşturuyor? Belki daha bilmiyoruz, ama bu yönde yeni ipuçları gözlemliyoruz.

Hazcı liberalizme karşı mütevazılığı simgeleyen "yeni" siyasi liderlerin 1990'lı yıllara damgasını vurması bu ipuçlarından biri. Zaten Cumhuriyet ahlakının kaynağı devlet adamlığında bulunabilir. Ecevit, Bahçeli ve Sezer, her ne kadar aralarında çatışma da olsa, halkçılık, milliyetçilik ve hukuk devleti ekseninde Cumhuriyet projesinin siyasal düzeyde kendini pekiştirmesini ifade ediyorlar. Daha da ötesinde münzevi ve mütevazi yaşam biçimleriyle yeni tür bir Cumhuriyet muhafazakârlığına da örnek oluyorlar. Özal liberalizminin sınır tanımayan, meraklı, atak, teknoloji, tüketim, mal, mülk, zevk gibi dünya nimetlerini ele geçirmek isteyen "yeni zengin" insan tipine karşı, nefesine yenik düşmemiş, ayrıcalık istemeyen, laik ama ahlaklı bir Cumhuriyet muhafazakârlığını canlandırıyorlar.

Cumhuriyet muhafazakârlığı, yenilikçilik yerine vurguyu daha sabit, geniş zamanlı değerlere yaptıkça meydana çıkıyor. Buralı, bildiğimiz, tanıdığımız figürler, melodiler, değerler kıymet kazanıyor. Barış Manço'nun ölümünün ardından oluşan toplumsal duyarlılık da bu yönde bir ipucu; toplumun her kesimine mal olmuş yerli bir modernlik modeli, bir Cumhuriyet klasiği oluştuğuna dair.

Öte yandan Cumhuriyet muhafazakârlığının yerlilik boyutu kolaylıkla milliyetçiliğe dönüşmekte ve Cumhuriyet'in daha en baştan taşı-

dığı ikilemi, Batıcılık ile Batı-karşıtlığı arasındaki ikilemi belirginleştirmektedir. PKK lideri Abdullah Öcalan'ın İtalya'dan siyasal sığınma istemesi üzerine büyük kentlerde ortaya çıkan protesto hareketleri milliyetçiliğin sınıf bazının değiştiğine dair en önemli göstergeydi. Armani giyinen üst orta sınıf Türklerin, mobilya, kumaş mağazası sahiplerinin, tekstil ithalat-ihracat şirket yöneticilerinin, beyaz eşya tüketicilerinin İtalyan mallarını boykotu, milliyetçiliğin kentsel ve üst orta sınıflara sirayetinin, son genel seçim öncesi ilk belirgin sinyallerinden birini vermiştir.

Kan kanseri hastası Oktar Babuna'ya ilik nakli için yapılan kan bağış kampanyası da, her ne kadar sonradan insanların iyi niyetinin kullanılmış olduğu anlaşılmışsa da, milliyetçilik ve sivil toplum dayanışması açısından ilginç bir örnektir. Diğer organlardan farklı olarak ilik naklinin ancak aynı kavim, ırk, aile üyeleri arasından geldiği koşulda tutma şansı var. Milliyetçiliğin de ideolojik yorumlarından sıyrılarak, giderek neredeyse saf kan, "ilikten milliyetçilik" diyebileceğimiz bir damardan beslendiğini söyleyebiliriz.

Cumhuriyet'in orta ve kentli sınıflara nüfuz etmesiyle birlikte muhafazakârlık ve milliyetçiliğin değişim geçirdiğini görüyoruz. Benzer bir biçimde müslümanlar da modernlik ve laiklik ile karma desenler oluşturuyorlar. Her iki tarafın da melezlenmeye, aralarındaki farklılıkların azalmaya başladığı bu süreçte yeni saflık arayışlarının, yeni sınır muhafızlarının ve yasak tanımlarının oluştuğuna da tanık oluyoruz. Köktenci, terörist ya da otoriter ve militarist grup ve anlayışların, yani bu melezlenmeye karşı tepki veren eylemcilerin "küçük farklılıklardan" beslendiği unutulmamalıdır. Düşmanlıklar uzaktaki yabancıya değil, yanı başındaki, giderek kendisine komşu olan, hatta aynı alanı paylaşmakta olan, aynı dili konuşan (ama küçük bir farklılık taşıyan) gruplara yöneltilir. "Öteki", yabancı olan değil, fazla yakına gelerek, saflığı bozma tehdidini yöneltendir. Nitekim melezlenme kavramının bu kadar negatif değer yüklü olması, köklerin belirsizleşmesi, soyun bozulması gibi kaygılara yol açan bir saflık kaybını dile getirmesindendir. Ama aynı zamanda melezlenme birbirinden etkilenme, öğrenme, karşılıklı bağımlılığı dile getirdiği ölçüde de birarada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. *Melez Desenler*, saflık arayışları ve karmalaşma arasındaki gelgitler üzerine bir eskiz.

Yazıların bir kısmı deneme niteliğinde, sıcaklığı yazılmıştı, güncelliğin izlerini taşıyorlar. Bu nedenle de bazı örneklerin zaman

içinde anlam erozyonuna uğradığını görüyoruz. Diğer bir kısmı ise akademik tarzın mesafesini taşıyor. Bu mesafe, yabancı dilden tercüme edilmiş yazılarda artıyor. Melez desenler, yazı tarzıyla da karma bir deneme.

YENİ SOSYAL HAREKETLER VE İSLAMCILIK

Sınırları Aşmak

GÜNCEL siyasal İslam genelde "başarısız" ya da "yetersiz", "eksik" bir "modernleşme"nin kavramsal sınırları içinde açıklanageldi. Bu şekilde, sosyal bilimlerde yeni bilgi üretimine katkıda bulunacak zorlayıcı bir etmen olarak fazla potansiyel taşımadığı varsayılmış oldu. İslamcılığı güncel bir sosyal hareket olarak inceleme projesi birtakım alt akımları kapsıyor. Bu yazıda, geleneksel toplumların gecikmeye uğramış gelişmelerinin ve rasyonel olmayan kültürel kodlarının sınırları içinde, kısıtlanmış bir olguyu (din ve Batı-dışı olarak da okunabilir) modern zamanların ve toplumun alanına taşımaya ve aynı zamanda İslamcılığın kendisini sosyal bilimlerin temel ilgi alanlarından biri haline getirmeye çalışıyoruz. Yakın zamanda gelişen sosyal hareket kuramlarının perspektifiyle İslamcılığı ele almanın güncel siyasal İslam hakkındaki açıklama ve okumalarımızı zenginleştirme potansiyeli taşıdığına şüphe yoktur. Hatta böyle bir bakış açısı, İslamcılık çalışmalarının ötesine geçmemize, hiyerarşik ve mekânsal olarak tanımlanmış bilgi kalıplarımızı değiştirmemize de yardımcı olabilir.

Sosyal hareketler ve modernlik birbiriyle ilişkili olgular olarak ele alındığı¹ içindir ki İslamcılık olgusunu sosyal hareketler yaklaşımıyla incelemek laik ve Batılı okumalarımızı ve modernliğin büyük anlatılarını bir hayli zorlamaktadır. Calhoun, modernliğin tek bir hareketler topluluğuyla özdeşleştirilemeyeceğini öne sürer. Bu nedenle modernliğe ilişkin kuramsal yaklaşımımızı, modernliğin heterojenliğini yansıtan sosyal hareketlerin modernlik içinde oynadığı merkezi rolü bir

1. Alain Touraine, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Steven M. Buechler, *Social Movements in Advanced Capitalism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

bütün olarak ele alıp kurmaya ihtiyaç duyuyoruz.² Batı dışındaki toplumlara sosyal yapıcılık atfetmek, klasik sosyoloji tarafından konulan zaman ve mekân kavramlarının tanımladığı hiyerarşileri ve sınırları aşmaya işaret ediyor. Bu sınırlar modernliği merkezinden üretenler ile onun kenarında kalanlar arasındadır. Diğer bir deyişle, bu projede olduğu gibi, sosyal hareketler kuramını ve İslamcılığı düşüncemizin merkezine koymak, her iki alanın uzmanları için de yeni iletişim yollarını öğrenmek anlamına gelecektir. Bu aynı zamanda modernliğin farklı tarihsel yollarının ve kültürel programlarının nasıl birbiriyle konuştuğunu, birbiriyle iletişime geçtiğini ve birbirinden ödünç aldığını duyabilmek, görebilmek demek. Sosyal bilimsel bilgi söz konusu olduğunda ise bu yaklaşım İslamcılığı sosyal hareketler perspektifiyle okumaya ve aynı zamanda sosyal hareketler kuramını ve modernliği İslamcılık bazında yeniden düşünmeye işaret ediyor.

İslamcılık terimiyle müslüman ülkelerde 1970'lerin sonunda ortaya çıkan ve 1980'lerde İran devrimi ve İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunun etkisiyle radikalleşen hareketleri kastediyoruz. 1990'lar boyunca bu hareketler farklı ulusal ortamlarda farklı tarihsel yollar ve farklı katılım seyirleri izlediler. Bunları şu şekilde sayabiliriz: İran'da toplu bir kitle hareketinin sonucu olarak ortaya çıkan İslam devrimi (1979) ve onun günümüzdeki rutinleşmesi ve kurumsallaşması; Türkiye'de İslamcı bir partinin (Refah Partisi) seçimler yoluyla iktidara yükselmesi (1996); Mısır ve Tunus'ta İslamcı hareketlerin siyasal olarak baskı altında tutulması; ve Cezayir'de siyasal alanda ortaya çıkan bir açıklığın kesintiye uğramasından (1992) sonra gelişen toplumsal parçalanma ve terörizm. Saydıklarımız, İslamcılığın içinde şekillendiği son derece farklı siyasal ortamlara verilebilecek örnekler. İslamcılığın görünimleri son derece çeşitli, zamana ve ulusal ortamlara bağlı olarak değişiyor. Ancak bununla birlikte sosyal hareketler yaklaşımı, İslamcılığı yeni bir şekilde anlamak için bazı ortak yönlerin kavramsallaştırılmasını gerektiriyor. Bu yazıda herhangi bir özel örneğin tarihsel sunumu yerine İslamcılığın kavramsal olarak yeniden kurgulanmasına çalışacağız.

Mevcut çalışmalar İslamcı hareketleri ya sosyo-politik etmenlere ya da İslam'ın kendisinin Batı'da gerçekleşmiş olan reformculuk ve laiklik gibi dönüşümlere yabancı olduğu varsayılan yönlerine öncelik

2. Craig Calhoun, *Nationalism*, Open University Press and University of Minnesota Press, 1997.

tanınıyorlar. Müslüman toplumların tarihinde belli bir dönemde varolmuş olan dinsel devlet biçimini (İslami hukuk ve düzeni, yani Şeriatı) tekrar kurmak için silahlı eylemciliğe yönelme, İslamcı hareketin birincil mantığı olarak ele alındı. Bu yaklaşımda üstü kapalı olarak İslam'ın değişmez bir niteliğe ve modern demokrasi ve yurttaşlık ilkeleriyle radikal bir çatışma içinde olan belirli bir siyaset ve devlet kuramına sahip olduğu varsayıldı. Bu dinin değişmez bir öze sahip olduğu düşünüldüğü için, İslamcılık siyaseten "patolojik" bir durum olarak açıklandı, çünkü modernlikle uyuşmuyordu. Aynı zamanda Batı-dışı müslüman ülkelerdeki mevcut kriz durumuna karşı gösterilen "tarih dışı" bir tepki olarak da görüldü.

İslamcılık bir yandan, söz konusu ülkelerdeki siyasal otoriterlik, toplumsal kırılmalar ve kültürel yabancılaşmanın bir belirtisi olarak ele alındı. Diğer yandan, değişmez bir dinsel özden –sanki bu öz güncel insan hareketleri ve yorumlarıyla yeniden kurgulanmamış ve yorumlanmamış gibi– kaynaklandığı düşünüldü. İslamcılık neredeyse aktörlerinin öznelliklerinden ve kendi üzerlerine düşünme süreçlerinden bağımsızmış gibi görünüyor. En iyi durumda ise, modern akılçılık ve siyasetten kaçan, kendine özgü bir çeşit içsel ve değişmez mantığa sahip, ideoloji üstü bir durum olarak ele alındı. İslamcılık, "Batı'ya karşı İslam", "İslam'ın modernlikle savaşı, müslüman hiddet, aşırılık, fanatizm, terörizm" türünden genel geçer kalıpların, İslamcılığın siyasal ve eylemci temsillerine bu kadar yoğun şekilde egemen oluşunun nedeni budur. Doğal olarak bu tanımlamalar İslamcılığın altını çizen toplumsal ve kültürel boyutları belirsizleştirmektedir.

Çağdaş İslamcılığın siyasetle ilgilendiği bir gerçektir. İslamcılık gücünü dinin siyasallaşmasından, toplumsal ve siyasal düzenle olan kendi çatışmacı ilişkisinden devşirmektedir. İslamcılığı sosyal hareketler kuramının yaklaşımıyla yorumlamak, İslamcılığı şekillendirmekte olan, ancak her zaman siyasal bir içeriğe sahip olmayan ve tümüyle siyasal terimler ve hareket içinde ifade edilemeyen alt akımları açıklamamızı mümkün kılmaktadır.

Sosyal hareketler yaklaşımı İslamcı hareketlerin güncel boyutlarına, dolayısıyla oturmamış, dinamik ve değişim içindeki karakterine vurgu yapar. Müslüman kimliğin yeniden tanımlanma ve kolektif olarak talep edilme yollarını teşhis etmeye; din ve geleneğin, laik ve modernleşme yanlısı seçkinlerin kültürel programına karşı koyarak ve bu programla çatışarak nasıl yeniden benimsendiğini ve yorumlandığını görmeye yardım eder. Sosyal hareket kuramları hareketlerin kültürel

olarak verili olandan çıktığını, ama aynı zamanda temel bir değişim kaynağı olduklarını öne sürmektedir.³ İslamcılık bu tür bir örnektir; müslüman din ve kültürünün bir ürünüdür, ancak tam da İslamcı teriminin kendiliğinden işaret ettiği gibi, aynı zamanda bunları radikal bir şekilde yeniden şekillendirme çabasıdır.

İslamcılığın çağdaş bir sosyal hareket olduğunu savunuyorum bu yazıda; İslamcılığın benliğin ve modernliğin kültürel çerçevelenişini eleştirel bir şekilde değiştirmeye çabaladığını öne sürüyorum. Şematik bir şekilde İslamcı hareketlerin bazı belirgin özelliklerini betimliyorum ve yeni sosyal hareketlerle ilişkili olan kuramsal konularla asimetrik benzerlikler gösterdiğini söylüyorum. Birbirinden ayrı bir şekilde hareketin "güncel" tabiatını, "İslamcı" kimliğini ve bir "sosyal hareket" olarak eleştirel, yaratıcı kapasitesini tartışıyorum.

Dinsel Sosyal Hareketler

Yeni sosyal hareketler kuramları 1960'larda temelde Batı ülkelerinde ortaya çıkıp "Yeni Sol" ve öğrenci hareketleri aracılığıyla gelişen toplumsal hareketlerin incelenmesine yoğunlaşmıştır. Yeni sosyal hareketler kuramcıları, kültürü merkeze taşıyan, kimlik üzerine mücadele veren, özel ve kamusalın tanımlarını değiştiren, devrimci bir değişim talep eden ve resmi kurumsal yapıların dışında çalışan bu hareketlerin yeniliğini savundular. Bu kuramlar, yeni dinsel sağ, köktencilik ve milliyetçiliğin çeşitli versiyonlarının da Batı ülkelerinde ortaya çıkan güncel hareketlerin parçaları olmalarına rağmen, çalışmalarında laik, ilerlemeci ve Batılı hareketleri temel aldılar.⁴ Laik önyargı ve yeni sosyal hareketlerde yenilik unsurunun öngörülmesi, İslamcı ve genelde dinsel hareketlerin sosyal hareketlerin çalışma listesinin dışında tutulmasını açıklamaktadır. Calhoun sosyal hareketlerin "yalancı yeniliğini" eleştirir ve "yeni" ve "eski" sosyal hareketler arasındaki farkın gereğinden fazla vurgulandığını savunarak, yeni sosyal hareketlere atfedilen başlıca ayırt edici özelliklerin, on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın erken zamanlarında ortaya çıkan pek çok sosyal hareketle benzerlikler gösterdiğini öne sürer.⁵ Bundan dolayı, za-

3. Hank Johnston ve Bert Klandermans, "The Cultural Analysis of Social Movements", *Social Movements and Culture* içinde, Hank Johnston ve Bert Klandermans (der.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, s. 5.

4. Craig Calhoun (der.), *Social Theory and the Political Identity*, New York, Blackwell, 1994, s. 22

man ve modernlik arasındaki problemli ilişkinin bu dışlayışta açığa çıktığını iddia etmemiz mümkün hale geliyor. Zamanın kullanımı değer yargılarından bağımsız değil; farklılığın, "eşzamanlılığın reddi"⁶ ve mesafe şeklinde ortaya konmasına işaret ederek iktidar ilişkilerini desteklemiş oluyor. Batı-dışına, üstü örtülü bir şekilde böyle çağdaş olmayan bir zamanın atfedilmesi yeni sosyal hareketler kuramının ayrılmaz bir parçasını oluşturuyor. Yeni sosyal hareketler kuramları, Batı-dışı deneyimlerin modernlerle aynı zaman ve mekân paylaşmadığı, zaman ve sosyal yapıcılıkta geride kaldığı, toplumsal bir yenilik taşımadıkları (dolayısıyla bilinmeye değer olmadıkları) iddiasını taşımaktadır bünyesinde.

Çağdaş sosyal hareketlerin listesine İslamcılığı dahil etmek, yeni sosyal hareketler kuramlarını destekleyen örtülü zaman kurgusuna ilişkin yeni bir farkındalık gerektiriyor. İslamcılığı güncel bir yeni sosyal hareket olarak ele almak, karşıtlıklar, ortak noktalar ve karşılıklı alışverişler bağlamında düşünmek anlamına geliyor. İslamcılık modern zamanlarda modern aktörlerle gelişen bir olgu. Fakat tabloyu daha da karmaşık hale getirmek istercesine geçmişe yönelik bir değişim projesi geliştiriyor.

İslamcılık, insan deneyiminde hiçbir zaman varolmamış ileri bir toplum düzeyine erişmeyi amaçlayan sosyalist devrimci hareketlerde olduğu gibi ilerlemeci bir ütopya öne sürmez. İslam'ın altın çağını, Peygamberin ve Sahabinin yaşam sürecini, vahyin insan toplumuna uygulanma yollarını gösteren ideal bir toplum modeli sunar. İslam'ın temel özelliklerine ve idealleştirilmiş geçmişe dönüş için yapılan çağrı temel bir kitabı rehber olarak İslam'ın özgünlüğünü ve tarihselliğini yeniden ortaya koyar. Yenilenme süreci (*tecdid* ve *ıslah*) kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmektedir.⁷

İslami inancı eski durumuna kavuşturma ve toplumu İslam'ın başlangıç yıllarındaki efsanevi modele uydurma arzusu, İslami devletin yüzyıllara yayılmış tarihsel biçimlerinin göz ardı edilmesiyle bir arada gitmektedir. Yüzyılların tarihsel İslami deneyiminin yok edilmesi, çağdaş İslami aktörleri sürekliliğin tarihsel zincirlerinden kurtarır ve

5. Calhoun, *a.g.e.*, 1994.

6. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

7. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", *Voices of Resurgent Islam*, der. John L. Esposito, Oxford: Oxford University Press, 1983.

alternatif bir toplumun şablonunu tasavvur etmelerini mümkün kılar. Geçmiş bir *tabula rasa* olarak görme arzusu ve buna bağlı olarak oluşan İslam'ın şu anki yorumları ve pratikleri, muhafazakâr olmayan bir yönelimi ve İslamcı hareketlerin radikalizmini belirler. Geçmişin reddi, siyasal eylemciliğe verilen öncelik ve sistemin tamamını etkileyecek bir değişim için duyulan istek, modern devrimci hareketlerin de belirleyici özellikleridir. Ancak İslamcı hareketler, devrimci siyasal hareketlerden İslami geçmişle kurdukları paradoksal ilişki ile ayrılmaktadırlar. Müslümanlar için geçmişteki ideal İslami toplumun tarihsel varlığı tarihin ilerlemeci güçleri tarafından herhangi bir onaylamayı gerektirmez. Bir müslümanın bakış açısıyla İslami altın çağ bir ütopya değildir, zamanda ve mekânda var olmuştur; "gerçekleşmiş bir ütopya"dır bu. Bu yüzden geriye doğru sıçrayış müslümanları geçmişle mitsel bir süreklilik kurulduğu hissiyle ve değişmeyen, zamansız, bütün zamanların üstünde duran bir din kavramıyla donatır. Aynı şekilde başlangıçtaki otantik İslam'ın bu şekilde yeniden canlandırılması, çağdaş İslami aktörlere hem dinsel gelenekçiliğe hem de laik modernizme yönelik eleştirel bir yaklaşım sağlar. İslami köktencilik, modern dünyadan çekilmek şöyle dursun, müslümanların dünyevi işlere kolektif ve eleştirel bir şekilde katılımını mümkün kılar. Böylece, dünyanın reddedilmesi ve onaylanması arasındaki Weberyen ayrım takip edilerek, dünyayı reddeden tavrın İslamcılığın belirgin nitelikleri arasında yer almadığı söylenebilir. Bunun yerine İslamcılık geleceğe hâkim olmak, yani adil toplumsal düzen idealini uygulamak arayışında olan bir köktencilik olarak tanımlanır. Bu yüzden, siyasal nitelik taşımayan tarikatlardan ziyade sosyal hareketler tarafından desteklenir.⁸

Kısaca söylemek istersek, gelenekler değişmeye mahkûmdur ve temel mücadele alanını tam da geleneklerin alternatif kullanımları oluşturmaktadır; gelenekler değişimi haklı göstermek için kullanıldıkları gibi, tehdit altındaki değerleri korumanın bir yolu olarak da başvurulabilir onlara.⁹ Bu nedenle modernlik ve geleneğin bütünüyle birbirine karşıt olarak görülmemesi gerektiğini öne sürüyorum. Brown'ın önerdiği gibi, Aydınlanma metaforu tersine çevrilmeli, yani modernliği geleneğin karanlığını dağıtan bir ışık kaynağı olarak görmek yeri-

8. Martin Riesebrodt, *The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1993, s. 16.

9. Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 2.

ne, "geleneği, modernliğin prizmasında kırılan bir ışık huzmesi olarak tasavvur etmeliyiz".¹⁰ Erken Harici hareketi, Abbasi devrimi ve İbni Teymiye'nin reformculuğu gibi İslam'ın daha önceki entelektüel yaklaşımları, geleneğin dinamizmine örnek gösterilebilir. İran devriminden Arap dünyasında Sünniliğin yeniden canlanmasına ve İslami feminizmin ortaya çıkmasına kadar uzanan bir çeşitlilik gösteren çağdaş İslamcı hareketler de geleneğe bakan, ama bu kez değişimi haklı göstermek için bakan örneklerdir.¹¹

İslami düşüncede Peygamberin sünnetiyle şekillenen gelenek, tarihsel özgünlüğünün güvenilirliğinin sorunlu olması nedeniyle sürekli bir ihtilaf kaynağı. Bu geleneğin (hadis literatürünün) Peygamberin takipçileri tarafından toplanma, korunma ve müslüman topluma (ümme) yayılma yollarına dair kuşkular var. Dinsel otoritenin kaynağı ve İslami geleneği yeniden düşünmenin kalıpları üzerine gelişen modern tartışmalar, İslami hukuksal düşüncenin kuruluş aşamalarına geri dönüyor. Modern dünyada İslam'ın yükselişini yeniden sağlamak için özgün kaynaklara, yani Kuran ve Peygamberin bozulmamış sünnetine dönüş düşüncesi –ki bu hadis eleştirisi anlamına geliyor– on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardaki yeniden canlanma hareketleriyle ortaya çıkmıştır. Bu hareketler klasik geleneğe ve dinsel otorite ile meşruiyetlerini hadis bilgilerinden ve yorumundan alan "ulema"ya radikal eleştiriler yönelttiler. Çağdaş İslamcı hareketler yeniden canlanma hareketleriyle İslam'ın bozulmamış ruhunun yeniden keşfedilmesi gerektiğine ilişkin düşüncayı paylaşırlar. Bu da ancak özgün kaynaklara geri dönülerek başarılabilir. Daha da ötesi Kurani metne dinsel otoritelerin aracılığı olmadan da yaklaşılabilir ve bu şekilde yorumlama süreci için bir alan açılabilir. İslam'ın özüne dönüş çağrısı dinsel bilginin demokratikleşmesine eşlik etmekte, bu süreçte İslamcılığın çeşitli aktörleri Kuran'ın yorumlanması üzerinde hak talep edebilmektedirler. Örtünme, recm, faizle ilgili problemler, ceza hukuku gibi kişisel, toplumsal ve siyasal hayatın ayrıntıları, ulemanın dışlayıcı tekelinde halledilen konular olmaktan çıkmakta, kadınların da içinde olduğu birbiriyle yarışan siyasal aktörler arasında tartışmaya açılmaktadır. Bu durumda İslamcı kadınlar yalnızca bir ihtilaf konusu değil, bu kamusal tartışma sürecinin aktif katılımcılarıdır.

Verili toplumsal düzeni devirmek için İslam'ın temellerine dönüşün bir ütopyanın yaratıcı işlevini gördüğünü öne sürüyorum – ve zaten

10. Brown, a.g.e., s. 3.

11. Brown, a.g.e., s. 2.

her hareket biri ütöpik diğeri ideolojik olan bu iki boyutu içinde barındırır.¹² İdeoloji, aktörlerin "dünya görüşünü," yani toplumsal dünyanın onlara nasıl göründüğünü ve onların cephesinden, örneğin iktidar ilişkilerinin onları ilgilendiren taraftan nasıl algılandığını tanımlamaktadır. İdeolojik boyut, verili bir eylem alanı ve zaman içinde, aktörlerin kendilerini konumlamalarına ve tanımlamalarına işaret eder, bu yolla bir gerçeklik ilkesini ve şimdiki zaman duygusunu gündeme getirir. Ütöpik boyut ise zaman ve mekândan bağımsızdır ve aktörlere bir toplumsal tasavvur sağlar. Ütöpik düşünme, farklılık ve çatışma için alan bırakmaz; sözlük anlamıyla "dünya üzerindeki cennet", "altın çağ" gibi tasvirlerle karşılık gelen ütopya, düşmanlığın yerinin olmadığı barışçı bir uzlaşma (sınıfsız, günahsız toplum) anlamına gelir.

İslamcı hareketlerin sosyal hareketler yaklaşımından dışlanmasını açıklayan en önemli nedenlerden biri bu hareketlerin hâlâ bütünlükçü bir değişim stratejisine sahip çıkmalarıdır. Toplumu tamamen değiştirmeye yönelik ütöpik arzu, benliğin İslamileşmesinden cemaatin ve devletin İslamileşmesine kadar varan topyekün değişimin kavramsallaştırılmasına öncülük eder. Geçmişe yönelik bir ütopyadan esinlenmiş topyekün değişim arayışı İslamcı hareketleri yeni sosyal hareketlerden ayıran temel özelliştir. Yeni sosyal hareketler "kendini sınırlayan bir radikalizmle",¹³ dolayısıyla çeşitlilik ve çoğulculuğu tanımasıyla nitelenirken, bunun tersine İslamcı hareketler bütünlükçü bir değişim amaçlamaktadırlar. Bununla birlikte şu anda verili olan toplumsal zaman ve düzene ilişkin bilinç ile onu ya geçmişe ya da geleceğe yansıtma yoluyla aşmak için duyulan arzu arasındaki gerilim bütün sosyal hareketlere için bir durumdur ve çağdaş İslamcılık buna bir istisna oluşturmaz. Yirmi yıllık bir İslami yeniden canlanmanın ardından, başlangıç evresi bir kere geride kaldıktan sonra, İran'daki devrim sonrası dönemin de gösterdiği gibi, ütopyacı düşünce, kimi yazarları "siyasal İslam'ın sonunun"¹⁴ geldiği değerlendirmesini yapmaya götüren, daha "parçalı" bir düşünme biçimine doğru dönüşüm geçirdi.

Asimile edilmeye karşı çıkan bir güç olarak yerlilik, kişinin kendi özgün etnik kimliğine öncelik tanıması ve "bozulmamış bir yerli kültürel geleneğe" dönüş için duyulan istek, aynı zamanda pek çok İran-

12. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londra: Routledge, 1991.

13. Jean Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1992, s. 493.

14. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul: Metis, 1992.

lı entelektüelin de devrimci dalgaya katılmalarına neden olan bir güçtü.¹⁵ Bugünün İran'ında ise, devrimin üzerinden neredeyse yirmi yıl geçmişken, pek çok entelektüel yerlilik söylemine ve özgünlük taleplerine mesafe almanın kavramsal yollarını aramaktadır. Vaktiyle devrimin gerçekleşmesine katkıda bulunmuş bu "post-İslamcı entelektüeller" bugün din ve siyaset alanlarının özerkliğini hoşgörüsüyle karşılayanın yeni yollarını aramak için kamusal tartışmalara katılıyorlar ve bu şekilde İslami toplumun ütöpik kurgularının kendi kendini sınırlandırmasını gündeme getirmiş oluyorlar.¹⁶

Müslümandan İslamcıya: Yeni Bir Kimlik

Mısır, İran, Türkiye gibi müslüman ülkelerde İslamcılığın yeni aktörleri, liderler olsun takipçiler olsun, yeni şehirleşmiş ve modern eğitim görmüş toplumsal gruplardan geldiler. Genelde ortak bir yol izleyerek "İslamcı" oldular; küçük yerleşim birimlerinden şehre geldikten sonra, lise ve üniversite yıllarında çağdaş İslamcı ideolojinin temel yapı taşlarını kuran yazarların çalışmalarıyla karşılaştılar. Bunlar arasında Pakistanlı Ebul ala Mevdudi, Mısırlı Seyyid Kutup, İranlı Ali Şeriatî ve Türkiye özelinde Ali Bulaç ve İsmet Özel bulunmaktaydı. Bu yazarların ortak bir özelliği, İslami özgünlüğü artık Batı modernliği karşısında savunma ihtiyacı duymadan yeniden tanımlamaya çalışmalarıydı.¹⁷ Örneğin Seyyid Kutup, Batı'nın izinden gitmeye çalışan modernleşmecilerin çabalarına karşı İslami medeniyetin özgünlüğünü savunur. Kutup, medeniyetin anlamını kavramanın iki yolu olduğunu söyler: "Müslümanlar olarak ya benzersiz bir medeniyetimiz olduğunu ve özgün bir medeniyet oluşturmak için kendi payımıza sahip çıkma hakkımız olduğunu iddia ederiz ya da gördüğümüz her şeyi ayırım yapmaksızın, düşünmeden, ölçmeden kopya etmek için hazır modelleri ödünç alırız."¹⁸ Batı modernliğine ilişkin bu yeni eleştirel duruş yeni kuşak İslamcılarını on dokuzuncu yüzyılın İslami değerlerini

15. Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996.

16. F. Khosrokhavar ve Olivier Roy, *Iran: Bir Devrimin Tükenişi*, İstanbul: Metis, 2000.

17. Emmanuel Sivan, *Radical Islam*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1985.

18. Y. Haddad, "Islamists and the Peace Process", *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform* içinde, John L. Esposito (der.), Lynne Rienner Publishers, 1997, s. 71.

modernlikle bağdaştırmaya çalışan Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve Reşit Rıza gibi modernist İslamcılarından ayıran temel özelliktir.

Batılılaşmış benlikten farklılaşma arayışı ve "özgün" bir İslami varoluş biçimi bulma isteği hem İslam'ın geleneksel uygulanış biçimlerine hem de yaşam tarzlarının küreselleşmesi aracılığıyla ifade edilen Batı modernliğinin güncel biçimlerine karşı eleştirel bir uyanıklığa neden olur. İslami entelektüeller "Batı zehirlenmesi"yle (*garbzedeği*, İranlı düşünür Celal Ali Ahmet tarafından kullanılan tabir 1970'lerde İranlı gençlik arasında son derece popülerdi), geleneksel yanlış yorumlamalarla ve boyun eğme kültürüyle başa çıkabilmek için özgün İslami temellere dönüş çağrısı yaptılar. Kaynağa geri dönüş yeni bir başlangıç noktası, müslümanlar için yeni bir kimlik tanıımı sağlamaktaydı.

İslamcı kimlik, verili tanımları, "müslüman olmanın" kabul edilmiş biçimlerini, kuşaktan kuşağa aktarılan "müslüman olarak doğma" kategorilerini reddetmeyi içerdiği içindir ki müslüman kimliğinden farklıdır. Müslüman kimliğin ve geleneklerin eleştirisi dinin özüne dönmeye çağıran köktenci tavırla birlikte son derece kolay bir hale gelmektedir. İslami köktencilik dinsel geleneklerin yeniden yorumlanmasıdır; bu bir "devrimci gelenekçilik" ya da "radikalleşmiş gelenekçilik"tir.¹⁹ Riesebrodt'un öne sürdüğü gibi "köktenci metinciliğe" (*literalism*) karşı "gelenekçi metincilik" kültürel bir mücadeleyi, dinsel geleneği ve onunla ilişkilendirilen yaşam biçimini yeniden yorumlamayı göstermektedir.

İslami düşüncede Kuran ve Peygamberin yaşam biçimi olan sünnet, bilginin ve dinsel otoritenin kaynağı olarak kabul edilir. Peygamberliğin doğası, yani Muhammed'in Allah'ın elçisi olma durumu nedeniyle, kendisinin sözleri ve yaptıkları müslümanlar arasında ahlaki ve dünyevi rehberlik (yeme içme, giyinme alışkanlıkları ve aile hayatı) için standartlar belirler. Sünnet, peygamberin dönemiyle bağın ve ideal bir geçmişle olan sürekliliğin simgesidir.²⁰ İslami köktencilik, Asr-ı Saadet dönemiyle olan bu bağı yeniden canlandırma anlamına gelir. İslam dininin başlangıç yıllarıyla olan ilişki Kuran'dan sürekli

19. Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1993, s. 16.

20. Brown, *a.g.e.*, 1996, s. 2.

yapılan alıntılarla, peygamberin sözleriyle, ve yaptıklarına dair hikâyelerle, eşleriyle ilişkisi ve diyalogları üzerine anlatılan hikâyelerle yeniden canlandırılır. Bu hikâyelerin anlatımı müslüman aktörler için çok önemli bir kültürel repertuar oluşturur. Bir sosyal hareket yalnızca inançlar, eylemler ve aktörler bütünü değil, aynı zamanda bir hikâyeler topluluğudur. Söylemsel pratikler olarak konuşmanın ve hikâyeye anlatmanın sosyal hareketler içindeki rolü²¹ İslami kimlik oluşumunu anlamaya yönelik önemli bir ipucu sağlar nitelikte. Dinin sağladığı simgesel ve anlatıma ilişkin kaynaklar sosyal hareketler için hayati bir değer taşıyor. Bunlar kimlik oluşumunun, toplumsallaşmanın ve iletişimin gelişmesine yardım ediyor. Bu şekilde, "hangi şarkıları söyleyeceklerini, hangi otoritelere referans vereceklerini, hangi ahlaki bağlılığa sahip çıkmaları gerektiğini, diğerleri hakkında hangi varsayımlarda bulunacaklarını, vb. biliyorlar." ²²

İslam'da cemaatin içinde Kuran okumayla gelen sözlü geleneğin sohbete verdiği rolün, toplumsallaşma ve dinsel cemaatin yaratılma sürecinde özel bir önemi vardır. Çağdaş İslamcı hareketler için Peygamber döneminden hikâyeler nakletmek müslüman aktörlere bir kültürü, duyguyu, cemaati ve icraatı paylaştıkları duygusunu veriyor (hem hareketin sınırları hem de kamusal alan ve medya içinde). Bu eylem aynı zamanda geçmişle ve başlangıçla olan ilişkilerini de kuruyor. Anlatılar aracılığıyla, geçmişin gelenekleriyle kurulan bağ yalnızca metinsel bir bağ olmaktan çıkar ve adları, duyguları, somut davranışları olan yaşayan karakterlerle canlanır. Bu anlatılar, modern deneyimin ışığında sürekli olarak yeniden kendilerine başvuru, hayalde canlandırılan, yaşayan gelenekler halini almaktadır. Geleneklere başvurmak, müslüman aktörlerin tartışma ve düşünmeye yönelik pratiklere yatırım yapmalarına neden olur. Özellikle İslamcı kadınlar kimliklerini, rol modelleri olarak peygamber dönemindeki müslüman kadınlara atıfta bulunarak oluştururlar; bu modelleri kendilerini sosyal ve psikolojik olarak güçlendirmek için kaynak olarak kullanır ve kamusal görünürlüklerini bu kutsal modellere dayanarak haklı gösterirler.

21. Gary Alan Fine, "Public Narration and Group Culture: Discerning Discourse in Social Movements", *Social Movements and Culture* içinde, der. H. Johnston ve B. Klansnermans, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

22. C. Smith, "Correcting a Curious Neglect or Bringing Religion Back in", *Disruptive Religion, The Force of Faith in Social Movement Activism*, C. Smith (der.), New York: Routledge, 1996.

İslamcılık, hem İslam dininin temellerine ve kaynaklarına eleştirel bir geri dönüşle (radikalleşmiş gelenekçilik) hem de Batı modernliği karşısında savunmaya geçmeyi ve asimile olmayı reddeden tutumla yeniden kurgulanmış olan müslüman kimliğin sorunsallaştırılmasını ifade eder. İslamcılık diğer yeni sosyal hareketlerle benzer bir kolektif ve kişisel güçlenme kalıbını paylaşır; yani farklılığı, hem de dışlanmasına ve damgalanmasına neden olan farklılığı (müslüman, siyah, kadın ya da eşcinsel) benimser. Kavramsal bir araç olarak feminizmle benzerlikler kurmak İslami kimliğin yapılanmasını anlamaya yardımcı olmaktadır. Kısa yoldan gidip şöyle söyleyebiliriz: Kadınların kendi yeni kimlik yapılarını feminizme borçlu olmaları gibi, müslümanlar da kendi yeni kimliklerini İslamcılığa borçludurlar.

Kadınlar kimliklerini feminizmle vurgularken İslamcılar da kendi kimliklerini İslamcılıkla vurgularlar. Hem feminizm hem İslamcılık verili kategorilerin, belirlenmiş kadın ve müslüman kimliklerinin sorunsallaştırılmasına işaret eder. Bu, asimile edici modernliğin eleştirilerine paralel giden bir durumdur. Feminizm, "insan" kategorisinin evrensel ve özgürleştirici iddialarını sorgular ve bunun yerine kadının farklılığını öne sürer. Buna mukabil İslamcılık da İslami farklılığı dışlayan "Batı modernliğinin" evrensellik iddialarını sorunsallaştırır. Diğer bir deyişle, radikal feminizmin "erkek" olmanın özellikleriyle eşitlenen "insan" kategorisinin asimile edici stratejilerini reddetmesi gibi İslamcılık da "Batı kültürü" ile eşitlenen "modern medeniyetin" benzeştirici stratejilerini reddeder ve kendi farklılığının altını çizer. Her iki durumda da benzeşmeye karşı koyma ve modernliğin benzeştirici güçlerine karşı savunma durumunda kalmayı reddeden tavır, farklılık ve kimliklerin aşırılışmasına destek olur. "Siyah güzeldir" sloganı pek çok yeni protesto hareketinde yer alır ve bütün bu hareketler "insan"ın "beyaz" ve "Batılı" olanla bir tutulmasını reddederler. Bu hareketlerde yer alanlar, kendi güç kaynaklarını ve kimlik politikalarını kadınlar, siyahlar ve müslümanlar olarak "farklılık" bağlamında tanımlarlar. Benzer şekilde "İslam güzeldir" sloganı İslami ortamlarda popülerlik kazanır. İslami giyim ve yaşam biçimi, İslami inanç gibi "gericiliğin", "medenileşmemişliğin" ve "karanlık güçlerin" kaynağı olarak düşünülen simgeler gururla sergilenir. Böylece müslümanların baskı altında tutulması ve dışlanmasından sorumlu tutulan simgelerin hepsi İslamcı aktörler tarafından yeniden benimsenir ve ortaya çıkarılır. Laikler ve İslamcı aktörler arasında kültürel meselelere dair çatışmacı siyasal mücadele de bu şekilde ortaya çıkar.

Bir Sosyal Hareket Olarak İslamcılık

Sosyal hareketler kimlik kurgularıyla ve aynı zamanda belli bir çatışma biçimiyle ilgilenirler. Alain Touraine'nin sosyal hareketler kuramı toplumsal çatışmanın kültürel düzeydeki analizine yoğunlaşmaktadır. Touraine'nin yaklaşımında sosyal hareketler aktörün tanımından, yani kimlikten, düşmanın, karşı taraftakinin tanımından, ve bunlarla birlikte belli bir hareketin getirilerini tanımlayan paylaşılan bir kültürel çatışma alanından, kültürel bütünlükten oluşur. Sosyal hareketler, verili bir toplumdaki kültürel kalıpların (bilgi, yatırım ve ahlak) toplumsal kontrolü üzerine verilen mücadeleyi ifade eder.²³

Alain Touraine'nin sosyal hareketi "tarihselliğin kontrolü", yani sınıf çatışmasından ayrı tutulamayan bir kültürel model için verilen mücadele olarak tanımlamasından yola çıkarak, İslami hareketlerin yalnızca yeni bir paradigmatik benlik tanımını değil, aynı zamanda modernliğin karşı-kültürel bir modelini ifade ettiği düşüncesini öne sürebiliriz. Modernliğin kültürel modeli, mücadelenin getirilerini İslamcılar ve laikleri karşı karşıya koyarak tanımlar. Diğer bir deyişle İslami hareketler, terimleri farklı söylemsel yapılar, ahlaki değerler, cinsler arası ilişkiler ve yaşam tarzları ile tanımlanan bir çatışma alanını görünür kılarlar. Bu alan "*habitus*" olarak düşünülebilir. Bourdieu'nün yaklaşımıyla *habitus* bir algılar ve eylemler matriksi olarak aktarılan geçmiş deneyim ve bilgileri bütünleştiren, süregelen ve sırası değiştirilebilir eğilimler sistemidir. *Habitus* kişilerin istek ve dilsel bilinçlerinden bağımsız bir alana, bedenler içinde hayat bulan ancak buna karşın doğaçlamalardan, ayarlamalardan ve kendini düzeltmelerden muaf olmayan sözsüz bilgiye işaret eder.²⁴

İslami hareketler tarafından sorunsallaştırılan alanın, *habitus*, kültürel kodlar ve yaşam tarzları olduğunu öne sürmekteyim; bu alan benliğe ve modernliğe ilişkin farklı iki normatif eğilim arasında açık ve bilinçli bir gönüllü eylem alanı ve iktidar mücadelesi oluşturmaktadır. Kimlik, *habitus*'u ve öznellikler arası süreci ilgilendiren bir konu olduğuna göre, İslamcılık, iktidarın bu çatışmacı ve öznellikler arasın-

23. Alain Touraine, "Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research*, cilt 52, No. 4, 1985.

24. Pierre Bourdieu, *Distinction: Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice, Harvard University Press, 1987.

daki sosyal ilişkilerle bağlantılı yönünden bağımsız olarak ele alınamaz. Diğer bir deyişle, yaşam tarzı meselesi kişisel seçim ya da eğilimlere bağlı önemsiz bir konu değildir. Aslında yaşam tarzı konusu, *habitus*'a bağlı öznellikler arası ilişkileri, sınıfsal ilişkileri ve iktidar ilişkilerini açığa çıkarır. Sosyal farklılığın ve statünün, İslami farklılığın dışlanmasına dayanan böyle bir tanımla, laikler ve İslamcılar arasındaki temel toplumsal ve siyasal uyumsuzluğu oluşturmaktadır.

Türkiye'deki modernlik modeli bu tür bir kültürel programa örnek gösterilebilir. "Modern bir yurttaş" olmak için kişi Batı tarzı davranış, yaşam ve söylem biçimini başarmak zorundadır. Eğitim ve mesleki kariyer edinen, vücut dilini terbiye eden, müslüman olmayan tarzda, laik bir yaşam biçimi benimseyen kişiler –yalnızca onlar– prestij, toplumsal tanınma ve "simgesel sermaye" edinebilirler. Bu yolla farklı bir toplumsal statü grubu oluştururlar. Eğitim ve yaşam biçimlerinin benimsenmesi laik modernist vatandaşların farklılığını belirlemektedir.

Müslüman bir ülkede modernliğin kültürel programı, "medeni insanı" "Batılılaşmış insanla" eşitlemeye çalışır ve bütün bir *habitus*'un zorunlu olarak değişimine neden olur. Bu alan vücut dilini, yeme içme adabını, toplumsallaşma ve yerleşim biçimlerini, zevki, modayı, dil kullanımını ve benzer türden şeyleri kapsar. Norbert Elias'ın canlı bir şekilde resmettiği gibi, medeniyetin evrensel bir iddiası vardır ve bu iddia kendilerini "genişlemekte olan medeniyetin standart taşıyıcıları" olarak gören Avrupalı üst sınıfların kendilerinin gözündeki kendi imgelerini yansıtır.²⁵ İslamcılık Batılı olana karşı İslami bir *habitus*'u bilinçli olarak yeniden yaratmaya çalışırken "medeni" ve "Batılılaşmış" arasındaki bu eşitlemeyi zorlayacaktır. Müslümandan İslamcı kimliğe geçiş *habitus* üzerindeki bu bilinçli çatışmayı zorunlu kılar. Sonuç olarak İslami yaşam biçimiyle ilişkili ahlaki ve kültürel meseleler hemen hemen bütün müslüman ülkelerde siyasal alanın içine girmektedir. Böylece kız öğrencilerin üniversiteye örtünerek gitmesi, örtülü kadınların parlamentoya girmek istemesi, radyo kanallarındaki kadın sesi, kamu taşımacılığında kadın ve erkeğe ayrı araçlar tahsis edilmesi, kamusal yerlerde alkol tüketilmesi, cinsel ilişkiye, eşcinselliğe ve serbest ilişkilere getirilen yasaklar son derece hararetli konular halini alır. Bunlar yeni ahlaki pratikleri ve İslami yaşam biçiminin sembellerle olan ilişkisini tanımlar. Kadınlar bu sürecin merkezi aktörleridir,

25. Norbert Elias, *The History of Manners: The Civilizing Process*, New York: Pantheon Books, 1978; Türkçesi: *Uygurluk Süreci*, İstanbul: İletişim, 1999.

çünkü bu kültürel meseleleri hem şekilsel hem de dilsel ve görsel olarak somutlaştırmakta, bedenselleştirmektedirler. Beden politikaları, özel ve kamusal, içerisi ve dışarı, haram ve helal arasındaki sınırların değişime maruz kaldığı farklı bir benlik ve modernlik duygusu ifade eder. İslamcılık, feminizmle birlikte, özel ve kamusal alan arasındaki sınırları belirsizleştiren ve yeniden şekillendiren en önemli sosyal hareket olarak düşünülebilir.

İslamcılık Sonrası:

Siyasal İslam'ın Sonu mu, Yoksa Kamusal İslam mı?

Güncel radikal İslamcılık, özellikle ortaya çıkışının ilk on yılında (1976-1986) temel olarak dinsel bir devlet kurma görüşüyle siyasal iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan bir devrimci güç olarak ele alındı. İslam'ın siyasallaşması, modernleşme için gösterilen çabaların başarısızlığı, otoriter siyasetler, şehre göçün yoğunlaşması ve ekonomik kriz gibi, müslüman ülkelerin toplumsal ve siyasal manzarasını niteleyen bir dizi özellikle açıklandı. Bu olgunun kriz durumuna tepki gösteren toplumsal sınıfların hareketlenmesinden kaynaklandığı düşünüldü. İslami eylemcilik, sosyal bakımlardan hayal kırıklığına uğramış, ekonomik olarak marjinalleşmiş toplumsal grupların dinsel fanatizme dönerek, Gilles Kepel'in kitabının başlığının önerdiği gibi *La Revanche de Dieu* arayışına girmeleri olarak değerlendirildi.

Yirmi yıl sonra İslamcı hareketlerin çeşitli ulusal bağlamlarda izlediği yolların farklılaşmasını gözlüyoruz. Dahası bu hareketleri radikal siyasal bir duruştan daha toplumsal ve kültürel bir eğilime taşıyan bir dönüşüm gerçekleşiyor. Bu süreç bazı araştırmacıların "siyasal İslam'ın sonu"ndan²⁶ ya da "İslamcılık sonrası"²⁷ bir dönemin ortaya çıkışından bahsetmelerine neden olmaktadır.

İslamcılığı bir sosyal hareket olarak ele almanın, siyasal İslam'ın yalnızca dışarıdan değil, içeriden de dönüşmekte olduğu "ikinci dalga İslamcılığın" farklı bir okumasını yapmamızı sağladığını öne sürüyorum. İslamcılık, katılımın siyasal biçimlerini benimseme, açık toplumun sınırlamalarına uyum sağlama ya da onu reddetme yoluyla, piyasa ekonomisi ve küresel yaşam biçimleri ile ve aynı zamanda kendi içinden de dönüştürülüyor. Mesleki, ekonomik ve kültürel alanlarda

26. Roy, *a.g.e.*

27. F. Khosrokhavar ve O. Roy, *a.g.e.*

modernliğin tarzlarını benimseyen bizzat kendi aktörleri dönüştürüyor İslamcılığı. Kendi mesleki hedeflerini, girişimci/yatırımcı çıkarlarını ya da kültürel eleştirilerini oluştururken İslamcılar toplumun bütünüyle etkileşime giriyor, bireysel yollar ve bağımsız düşünme tarzları geliştiriyorlar. Bu durum hareketin ideolojik ve kolektif ön gerekleriyle bir gerilimin ortaya çıkmasına neden oluyor. Diyebiliriz ki, bir anlamda kendi varlıklarını ve güçlenmelerini kolektif İslami harekete borçlu olan İslamcı aktörler modern kent mekânları, küresel iletişim ağları, kamusal tartışmalar, tüketim kalıpları ve piyasa kurallarıyla karşılaştıkça bir bireyselleşme, etkileşim ve alışveriş sürecine girdiler. "Siyasal İslam'ın sonu" tezinden ziyade, İslamcılığın giderek artan bir şekilde kültürel bir hareketin özelliklerini ifade etmeye doğru dönüştüğünü düşünüyorum. İslamcılık, iktidara gelip gelmemekten ve siyasal stratejilerden bağımsız bir şekilde, İslami tanımları dönüştürmekte, yeni aktörler yaratmakta, yeni kamusal mekânlar oluşturmakta, benlik ve modernliğin geçerli kültürel programlarını sorgulamaktadır.

Özellikle yukarıya doğru sosyal hareketin yaygın olduğu durumlarda, müslüman entelektüeller, kültürel seçkinler, girişimciler ve orta sınıflar gibi yeni İslami aktörler bir yandan mevcut ulusal kamusal alan içinde görünür hale gelerek bu alana katılırken, diğer yandan İslami yaşam biçimi ve İslam inancının gerekleriyle uyum içinde olan kendi yeni kamusal mekânlarını şekillendirmeye çalışıyorlar. Modernist seçkinler tarafından çerçevesi laik ve homojen bir alan olarak belirlenen kamusal alan, kamusal tartışmalarda yeni bir dinsel lisanın kullanılmasıyla, kamusal yaşamda İslami ahlakın kabul ettirilmeye çalışılması ve (örtünme meselesiyle simgelenen) İslami farklılığın üniversite, meclis, konser salonları gibi kamu mekânlarında görünmesiyle "işgale" uğramaktadır. İslamcı politikalar bir yandan homojen ve laik bir kamusal alana İslami farklılığın davetsizce girmesine neden olmakta, ama diğer yandan örtünme yoluyla kadınların iffetini kontrol etme, kamu alanlarındaki kadın-erkek karşılaşmalarını sınırlandırma, alkol tüketimini yasaklama, sanata sansür getirme gibi iyi bilinen faaliyetlerle kamusal alanın ahlaki kontrolünü amaçlamaktadır. Laik yaşam biçimine eleştiri yöneltmekte ve kamusal alanın İslami yaşam biçiminin gereklerine göre kontrol edilmesine ilişkin arzusu ifade etmektedir. Kamusal alanın ahlakileştirilmesinde kadın cinselliğinin kontrol edilmesi ve kadın-erkek karşılaşmalarının düzenlenmesi merkezi bir mesele oluşturur; kamusal alanın gözetiminde

tutulması cinslerarası ilişkilerin düzenlenmesine bağlıdır. İslamcı kadınlar bu bilmecelerin kesişme noktasında yer alırlar, çünkü daha fazla kamusal görünürlük kazanarak kendi eğitimsel ve mesleki tutkuları için daha fazla fırsat alanı buldukça, giderek artan bir şekilde kendilerini kadınların evliliğe ve anneliğe dair görevlerinin onların en öncelikli ahlaki mecburiyetleri olduğu düşüncesini savunan gelenek ve yorumlarla çatışır halde bulurlar ve bu onları kendi yeni toplumsal pratiklerinin ve bireysel yaşam stratejilerinin tanınması için dinsel meşruiyet ve hoşgörü kaynakları bulmaya zorlar. Sosyal hareketler yaklaşımı bizi bu tür paradokslara, siyasal ideallerle sosyolojik dinamikler arasındaki gerilime karşı daha dikkatli olmaya hazırlamaktadır; kısacası sosyolojinin en klasik konusuna, toplumsal eylem ve davranışın önceden amaçlanmamış sonuçlarına karşı duyarlı olmamız gerektiğini hatırlatır. Sonuç olarak, çeşitli eylem kalıplarından ve farklı ulusal durumlardan bağımsız olarak çağdaş İslamcı hareketlerin kolektif bir kimlik yapılanması (İslamcı), dinin yeniden yorumlanması (köktencilik) ve modernliğin kültürel eleştirisi (radikalizm) arasında bir bileşim oluşturduğu söylenebilir. Verili bir hareket ve bağlamda hangi yönün daha fazla öne çıktığına bağlı olarak İslamcı hareket ya kültürel ve dinsel ya da siyasal bir eğilim kazanacaktır. Hareketin unsurlarının birbirinden ayrılması farklı eylem mantıklarına neden olabilir. Eğer eleştiri unsuru tamamen yok olursa İslami kimlik piyasa mantığı ve küresel modernlik tarafından emilebilir ve bu da İslami farklılığın ve hareketin çözülmesine neden olabilir. Eğer bunun tersine İslami farklılık kendi içinde bir hedef halini alır, "safılık" iddiasında bulunulur ve böylece modernlikle olan bütün alışverişler ve harmanlanmalar yasaklanırsa, hareketin dinsel otoriterliğe ve terörizme yol açması mümkün hale gelecektir. Son olarak modernliğin İslami eleştirileri, Batı-dışı ortamlarda modernliğin içselleştirilmesi sürecinin yeni bir aşaması olarak da yorumlanabilir. İslami özne, hem müslüman kimliğin geleneksel tanımlarından ve rollerinden özgürleşerek hem modern toplumsal düzene karşı çıkararak oluştu. Alain Touraine, öznenin özne olarak kendi varlığını bir toplumsal çatışmaya; kurulu düzene, kendisini bekleyen rollere ve iktidarın mantığına eleştiri yönelten kolektif bir harekete, borçlu olduğunu iddia etmektedir.²⁸ İslami özne de böyle, müslüman kimliğe cemaat ve modernlik tarafından boyun eğ-

28. Touraine, "Beyond Social Movements", *Theory, Culture and Society*, cilt 9, 1992, s. 337 ve *Critique of Modernity*, Blackwell, 1995.

dirilmesini eleştiren kolektif bir hareket içinde oluşmuştur. Farklılık ve özgünlük arayışı modernliğin homojenleştirici pratiklerine ve benzeştirici stratejilerine eleştirel bir karşı koyuşu ifade eder. Özellikle Batı-dışı ortamlarda modernliğin kendi sınırlarını aşmaya yönelik eleştirel kapasitesi zayıftır. Modernliğin İslami eleştirisi, modernliğin yerleşmesindeki yeni bir aşamanın belirtisi olarak okunabilir.

80 SONRASI POLİTİK KÜLTÜR: YÜKSELEN DEĞERLER

1980 SONRASI Türkiye'de politik kültür değişmiştir. Bu değişim, politik yaşama getirilen kısıtlama ve yasakların etkileriyle açıklanamaz. Dahası bu değişim, siyasal sistem ve partiler boyutunda kalınarak değil, ancak toplum zaviyesinden bakıldığında anlaşılabacaktır. Çünkü politik kültürün yenilenmesinde partilerin olduğu kadar toplumsal aktör ve hareketlerin de etkisi vardır. Başka bir deyişle, politik kültürdeki yenilikleri salt partiler arası mücadelelerde değil, toplumsal aktörler arası yeni ilişkilerde, yeni arayışlarda göstermek gerekir. Burada kavram olarak "politik kültür"ün kullanılması da siyasal partilerle sosyal hareketler arasındaki etkileşimlere işaret edebilmeyi amaçlamaktadır.

Bu amaca uygun olarak, 80 sonrası değişimleri üç ayrı düzeyde ele alabiliriz. Birinci olarak gözlemlenebilir düzeyde politik söylem değişmektedir. İkinci olarak, toplumsal aktörlerin devletle kendi aralarındaki ilişkilerin niteliği ve politik dolayimleri değişmektedir. Üçüncü olarak ise toplum devlet ilişkisindeki değişimlerin siyasal partiler tarafından ne ölçüde ifade edildiği, şekillendirildiği sorusu önem kazanmaktadır.

1. Politik Söylemde Değişim

"Yumuşama" ve "icraat tartışmaları" 80 sonrası politik yaşamı sırasıyla biçim ve içerik açısından belirleyen iki anahtar kavram olarak görünmektedir. Bir yandan "yumuşama, hoşgörü, uzlaşma" gibi kavramlar ciddi ideolojiler ve davalar arası kavgaların yerini almaktadır. Politik üsluptaki bu değişime bağlı olarak, diğer bir yandan da sistem sorgulamaları ve rejime karşı çıkışlar yerlerini giderek icraat üzerine tartışmalara, eleştirilere bırakmaktadır.

80 öncesine baktığımızda, 60'lardan itibaren siyasal dinamiğin sağ ve sol hareketlerin farklılaşması ve hatta giderek 70 sonrasında birbiriyle çatışmasından oluştuğunu görürüz. Bugün ise, farklı siyasal görüşlerin ve hatta farklı yaşam biçimlerinin bir arada var olup olamayacağı sorusu gündemdedir. Bu nedenle politik üsluptaki yumuşama toplumda bir "consensus" arayışına da tekabül etmektedir. Pek çok kişinin ileri sürdüğü gibi, 80 sonrasını "apolitik" bir dönem olarak değil, tersine yeni bir politik anlayışın gelişmekte olduğu bir dönem olarak görüyorum.

Unutulmamalıdır ki, farklılaşmaya –ideolojik olsun, bireysel olsun– kolay yer tanımayan bir toplumsal kültür taşımaktayız. Nitekim, toplumsal güçler 50'lerden itibaren devletten her ayrışma sürecini başlattıklarında tepkiyle karşılanmışlardır. 50'lerde piyasa ekonomisinin gelişmesine, en başta aydınlar olmak üzere karşı çıkmıştır. 60'lardan itibaren gelişen sol hareket ve ideolojiler milli bütünlüğü bozmakla suçlanmışlar, 80 sonrasında güçlenen İslamcı hareketler de benzer bir şekilde irtica ve gericilikten sorumlu tutuluyorlar. Bugün farklılaşan –liberal ideoloji, sol hareket ve İslamcı kültür aracılığıyla– bu toplumsal alanın, ekonomik gelişme ve demokratik katılımın eksenini oluşturup oluşturmayacağı sorusu önemlidir.

Bu soruya cevapta belirleyici olan, sadece devletin sivil toplumun çoğulculuğuna olan tahammülsüzlüğü değildir; sosyal aktörlerin birbirlerinin farklılığına olan tahammülsüzlüğüdür. İşte bugün revaçta olan "consensus" kavramı bu tahammülsüzlüğün aşılmasına çalışması- na tekabül etmektedir.

Nitekim, farklı siyasal akımlar 80 sonrasında, yüzlerini devlete muhalefetten birbirlerine çevirmişler ve aralarındaki ideolojik duvarları yer yer yıkarak birbirlerinin varlığını keşfettiklerine, kabul ettiklerine dair işaretler vermişlerdir. Örneğin, ortodoks olmayan sivil solun öncülüğünü yapan *Yeni Gündem* dergisi, 80 sonrasında liberal kanadın temsilcilerinden Nazlı Ilıcak'la yaptığı röportajı kapaktan vermiştir. Sol sadece liberallerle değil, İslami hareketle de ilişkiye girmiş, hatta Murat Belge'nin Batılı-ilerici / İslamcı-gerici ikilemleri üzerine eleştirileri, İslamcı camiada referans kaynağı bile olmuştur. 1980 sonrasına özgü ifade biçimlerinden biri olan panel, forum ve konferanslar izleyici kazanmıştır. İslami hareketler de bu tür platformların organizasyonundan geri kalmamışlar, paneller düzenleyerek sol ve liberal kanadın temsilcilerine masalarında yer vermişlerdir.

Tabiatıyla bütün bu göstergeleri çok farklı ve "oportünist" bir şe-

kilde "dereyi geçene kadar" diye yorumlamak mümkündür. Farklı görüşler kendilerine ait özgürlükler elde ettikçe birbirlerinden kopacaklar ve kendi toplumsal projelerinin gerçekleşmesi için kıyasıya mücadele edeceklerdir, demek de mümkündür. Ancak görüşlerimizi saklı, söylenmeyen art niyetler üzerine kurmak yerine, göstergelerden hareketle kurduğumuzda, 80 sonrasında sarkacın ideolojik dışlamalar üzerinde değil, consensus arayışında olduğunu ileri sürebiliriz. Bu tür göstergelerin ve gözlemlerin küçümsememesi gerektiği de, farklı siyasal ideolojilerin ve kültürel yaşam biçimlerinin bir arada var olup olmayacakları sorusuna verilecek cevabın demokrasinin geleceğini tayin edeceği bilindiğinde ortaya çıkar. Çünkü demokrasi yalnızca politik kurumlara değil, aynı zamanda toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerin de niteliğine bağlıdır. Modernleşmemiş ülkelerdeki demokrasiler devlet müdahalelerinden olduğu kadar, toplumsal aktörler arası şiddetten de zedelenmişlerdir.

Politik söylemdeki bir ikinci değişikliğin, sistem değil yönetim biçimi tartışmalarına ilişkin olduğunu söylemiştik. Nitekim devlet denince bugün akla devlet düzeni değil, devletin idaresi ve hükümetin icraatı gelmektedir. Kapitalist ve sosyalist sistem kavgaları giderek yerlerini, liberal ve sosyal adaletçi çizgileriyle ayrılan icraat tartışmalarına bırakmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, bütün bir toplum sorunları "yarınki" düzen meselesine, siyasal sistem meselesine indirgenmeden ayrıştırılarak ele alınmaktadır. Buna paralel olarak da, dünün ideolojik retorikte uzman politikacıları, bugün yerlerini sosyal mühendislikte uzman teknokrat kadrolara bırakmaktadır.

Cumhuriyet Türkiye'si'nin "sil baştan" ("tabula rasa") geleneğine uygun olarak "darbeci" ve "devrimci" arzuların beslendiği siyasal ütopyalar da zayıflamakta, "yönetim ve yaşam biçimlerini" bugünden seçebilme hakkı muhalefet hareketlerinin odak noktasını oluşturmaktadır. Ertuğrul Özkök'ün *Elveda Başkaldırı* adlı kitabı 60'lı yılların devrimci ütopyalarının zayıflamasıyla birlikte yükselen yeni başkaldırı ifadelerini (daha az siyasal, daha çok bireysel ve kültürel) ortaya koyuyor. Türkiye'de de geleceğe yönelik salt siyasal ütopyaların zayıflaması sonucunda çeşitli toplumsal aktörler ortaya çıkabilmiş – kadınlar, yeşiller, türbanlılar, eşcinseller gibi – ve yeni kültürel ve bireysel duyarlılıkları işlemeye başlamışlardır.

Zaten belki de ilk defa olarak Türkiye'de güçlü bir kamuoyu oluşması da rejim sorununun artık yönetim politikaları, yaşam biçimleri tartışmasını boğamamasından ileri geliyor. Üstelik kamuoyu da sesini

yalnızca doğrudan politik konularda değil, aynı zamanda modern toplumun yeni duyarlılık alanlarında da, özellikle de insan ve çevre sağlığını ilgilendiren konularda duyuruyor. Kamuoyu anayasayı tartıştığı gibi, sağlığa zararlı deterjanları da tartışıyor ve alınacak kararları etkiliyor. 80 öncesinde sol hareketler tarafından küçümsenen, doğanın korunması, kadın kimliği, birey özgürlüğü gibi konular, bugün bu konuları işleyen yeni "radikal" hareketlerle kamuoyu arasında sempati köprüsü yaratmaktadır. Nitekim son zamanlarda görülen, kadınların "erkek dayaağına karşı" yürüyüşü, yeşillerin kaplumbağaların yaşamını kurtarma çabaları, türbanlı kız öğrencilerin üniversite önünde açlık grevleri, eşcinsellerin ve transseksüellerin bireysel özgürlükleri savunması, "gülünç, yoz, gerici" türünden kavramlara indirgenemediği gibi, bu hareketlerin kamuoyunda ses getirdiği de izlenmektedir.

Bu hareketlere katılmadan ve aktörleriyle özdeşleşmeden de birçok insan, bu hareketlerin ortaya çıkardığı temalarla ilgilenmekte, üzerine düşünmektedir. Kadın kişiliğinin gelişmesine duyarlılık gösterenler sadece feministler değildir. Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* adlı kitabının topladığı ilgi bunu kanıtıyor.

Türban konusunu gericiilik suçlamasıyla kapatmak zordur; özellikle bu türbanlıların, çarşafly köylü kadınlar değil, üniversitede okumak isteyen kızlar olduğu hatırlanırsa. Kaldı ki bizzat talep edebilmenin kendisi modern anlayışın bir parçasıdır. Nitekim türbanlı kızlardan çok uzak da olsalar, eşcinseller ve transseksüeller de kendilerine özgürlük alanları talep etmektedirler. Unutulmamalıdır ki, bireysel hakların ve farklılaşmaların kolay hazmedilmediği toplumsal kültürlerde, en çok bastırılan, en "mahrem"e itilen konulardan ve gruplardan özgürlük talepleri gelmektedir.

Yeşil hareketin filizlenmeye başlaması da, sanayi toplumunun gelişme modeli olan doğanın sömürülmesi ilkesinin bizde de sorgulandığını gösterir. İnsanın doğaya hükmetmesi değil, onun bir parçası olduğu görüşü ve buna uygun olarak da teknokratik büyüme kriterleriyle doğanın korunması arasında optimum bir dengenin gözetilmesi gerekliliği artık modern toplumların hedefleri arasındadır.

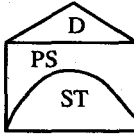
Demek ki politik kültürümüz dava kavgalarından uzlaşma ve hoşgörü eksenine otururken, toplumsal projeler de siyasal düzen ütopyalarından kurtulup insan-doğa ilişkisinin, insan-insan ilişkisinin yeniden düşünülmesine doğru zenginleşebiliyorlar.

2. Sivil Toplum

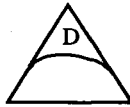
Aslında yukarıda söylediklerimizle bir anlamda tekçi politik ütopyaların yerlerini daha çoğulcu ve böylelikle daha demokratik yaklaşımlara bıraktığını ileri sürmüş oluyoruz. Peki, bu demokratikleşme neye tekabül etmektedir? Burada satır aralarından da anlaşılabileceği gibi, demokrasi/totalitarizm ikilemine, demokrasiyi toplumla, totalitarizmi devletle eşitleyerek yaklaşmıyoruz. Tam tersine, totaliter eğilimlerin pekâlâ toplumsal aktörlerin ütopyalarında, toplumsal aktörler arası ilişkilerde de yatabileceğini söylüyorum. Bu nedenle "demokratikleşmeyi", başta da söylediğim gibi siyasal sistemin sınırlarında kalmayıp toplumsal zaviyeden analiz etmek gerekiyor.

Aşağıdaki şema 80 öncesi ve sonrası toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerin niteliğini basitleştirerek tanımlamaya çalışmaktadır. Üçgen, devletin hiyerarşik yapısını, dikdörtgen politik sistemin kurumsallığını, daire ise sivil toplumun hareketliliğini belirtmek için kullanılmıştır.

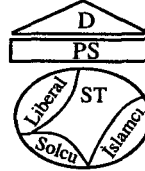
80 ÖNCESİ



1980



80 SONRASI



80 Öncesi: Tek Aktör Patolojisi

Demokratik hakların var olması sivil toplumun var olması için bir önşartsa da bizzat varlığının bir kanıtı değildir. Özellikle 80 öncesi Türkiye bunun iyi bir kanıtıdır. Demokratik alanın görece olarak geniş olmasına rağmen, sivil toplumun varlığından söz etmek güçtür. Bu nedenle bugün de yapıldığı gibi sivil toplumu demokratik hak ve özgürlüklere indirgememek gerekir. Sivil toplum devletle olduğu kadar toplumsal aktörler arasındaki ilişkilerin niteliğiyle de belirlenir. Doğrudur elbet; sivil toplum için devletten özerk bir alanın varlığı gerekmektedir. Bu da demokratik hak ve özgürlüklere işaret eder. Ne var ki sivil toplumun oluşması devletten ayrışmasına bağlı olduğu kadar, sosyal aktörler arası yatay ilişkilerin oluşmasına da bağlıdır. Sosyal

çelişkilerle, uzlaşma ilkesini bir arada barındıramayan sosyal hareketlerin sivil toplumu oluşturması zordur. Nitekim, 80 öncesi Türkiye'sinde ideolojik çelişkiler uzlaşma arayışlarından baskın çıkmış ve sosyal aktörler arası şiddete kadar varmış ve toplumsal alan kendi kendini boğmuş, yok etmiştir.

Bu bağlamda, 1980 öncesi Türk toplumunu ele alırsak, tek aktör patolojisi diye adlandırdığım, tekçi ideolojilerin ve birbirini dışlayan aktörlerin hâkim olduğunu görebiliriz. Başka bir deyişle, sosyal hareketler devleti ele geçirerek toplumu yönlendirmek isterler ve her biri kendini gelecekteki toplumun tek varisi olarak gördüğü için de diğer aktörleri dışlar. Gelecekteki "ütopik sınıfsız toplum" için mücadele eden devrimci solcular olsun, geçmişteki "altın Türk çağını" yaşatmak isteyen kabileci milliyetçiler olsun, kendilerini kâh tarihsel materyalizmin, kâh tarihsel mirasların zırlarıyla donatarak geleceğin tek kahraman varisi olmayı hazırlanırlar.

Bu hareketler, yönetici seçkinlerin geleneğini sürdürerek, değişimi toplumsal aktörlerin katılımına bağlı olarak değil, yukarıdan aşağıya, devlet aygıtına bağlı olarak düşünürler. Bu nedenle de sivil toplumun birer parçası olmaktan çok "karşı seçkin" (*contre-elite*) kimliğine doğru kayarlar. Bunun bir sonucu olarak karşı seçkinler, "halk", "işçi sınıfı" veya "millet" adına da konuşsalar, onlar için değişim kolaylıkla darbe adını, hatta askeri darbe adını alabilir. Nitekim sağ hareketlerin darbe yollu değişimlere inançlarının yanı sıra, sol hareketlerin de darbeleri –özellikle 1960 ve 1970 müdahalelerinde görüldüğü gibi– kendilerinden yana olabilir beklentisi içinde alkışladıkları hatırlardadır.

Başka bir deyişle ifade etmek istersek, sosyal aktörler gelişme mitosu adına, gelişmenin bir aracı olarak gördükleri devleti ele geçirmeye yönelik politik projeler ve eylemler ürettikleri ölçüde sivil ifadelerden uzaklaşırlar. Politik, sosyal olana baskın çıkar, hatta politik ifadeler sosyal ilişkileri gizler. Şemadan da görüldüğü gibi 80 öncesi, politığın sosyal olana egemen olduğu, siyasal ideolojilerin sivil oluşumları esir aldığı bir dönemdir.

Sivil toplum çelişki ve uzlaşma dinamiği üzerinde oluşmadıkça, merkezkaç güçler, merkezci güçlerden baskın çıktığı müddetçe, dışarıdan sınırların tayin edilmesi kolaylaşacaktır. Nitekim 1980 askeri müdahalesi, politik sistemin özerkliğini yok etme pahasına toplumun iradesiyle kendi gücünü özdeşleştirir ve toplumun üzerine oturarak "birliğin" askerce bir tanımını getirir.

Ancak 1980 darbesi 1920'lerin temalarını kullanmasına rağmen, Tanzimat'la başlayan Batıcı, pozitivist ve jakoben geleneğin yerini yeni bir sürece bırakmasında, istemeden de olsa katalizör rolü oynamıştır.

Bu yeni süreç, devlet-toplum-Batı üçlü ilişkisinin değişmekte olduğuna işaret ediyor. Değişimin eksenini giderek devlet ve seçkinler ekseninden topluma doğru kaymaktadır. Bundan devletin güçsüzleştiği anlamı değil, toplumsal yapıdaki oluşumların bundan böyle değişimi, seçkin yöneticilerin iradelerinden ya da Batıcılığından daha çok etkileyeceği anlamı çıkarılmalıdır. Yönetici seçkinlerin Batı kültürel modeli aracılığıyla toplumu yönlendirme, ona Batıcı bir kimlik kazandırabilme kapasitesinden çok, toplumsal oluşumları temsil edebilme, ifade edebilme kapasiteleri önem kazanmaktadır. Buna bağlı olarak da artık Batıcı seçkinler ve cahil halk ikilemi yerini giderek yönetici kadrolar ve çoğulcu sivil toplum arasındaki ilişkilere ve onların politik ifadelerine bırakmaktadır.

80 Sonrası: Çoğulculuk Arayışları

50'li yıllardan beri, piyasaya yönelme, profesyonel kadroların odalar kurması ve işçi sınıfı hareketinin gelişmesiyle birlikte toplumsal alan belli bir özerklik kazanmakta ve çeşitlenmektedir. 1980 sonrası da bu toplumsal alanın en çok ekonomik ve kültürel düzeylerde, en az ise sınıfsal düzeyde olmak üzere yeniden oluşturulma çabalarını ifade eder. Nitekim 80 sonrasında çok revaçta olan liberal ideoloji ve hareketleri, bugün kültür-ahlak konusundaki girişimleriyle İslamcı hareketler izlemekte, sınıfsal bağlamdaki sol hareketler ise arkadan gelmektedir.

Liberal ideoloji, devletçi ideolojiler aracılığıyla kendini halkçılıkla özdeşleştirmiş Batıcı yöneticiler ve sol karşı seçkinlerin alternatifi olarak gelişmiştir. Bu süreç, 1950'lerde özel sektöre yönelik gelişme politikalarının siyasal seçkinler tarafından getirilmesiyle başlamış, 1980 sonrasında ise piyasa ekonomisi değerleri çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Hatta o kadar ki, jakoben devletçi gelenekten *homoeconomicus* profiline geçiş, pragmatik değerlerin ağırlık kazanmasıyla politik kültüre de yansımıştır. "Dava adamı" yerine "işbitirici" politikacıların yeğlenmesi, popülerlik kazanması da bunun bir göstergesidir. Burada üzerinde durulması gereken, sözü edilen liberal ideoloji ve hareketlerin özgürlük ve bireycilik geleneğini değil, devlet ile top-

lumu ayırıştıran geleneği takip ettiğidir. Bu bağlamda Türkiye'de liberalizm, Batı ülkelerinin tersine bireycilik doğrultusunda değil, daha çok ekonomik alanın siyasetten ve devletten ayırışması doğrultusunda gelişmektedir.

İslamcı hareketler de toplumsal alanın gelişmesine, özerklik kazanmasına bağlı olarak ele alınmalıdır. İslamcı hareketleri modernleşmeye karşı bir tepki olarak görmek kolaycılıktır. İslamcı hareketlerin, birçok diğer ülkede de modernleşmeci süreçlerin sonucunda ortaya çıktıkları hatırlanmalıdır. Modernleşme süreçlerine bağlı olarak sosyal akışkanlığı (sosyal mobilitateyi) ifade ettikleri ölçüde, bir anlamda modernleşmenin ürünleridirler. Eğitim ya da kazanç yoluyla toplumun bir kesimi daha katılım imkânı bulmuştur. Bu bağlamda İslamcı hareketlerin ardında yeni aktörler, yükselen sınıflar, kentleşen kesimler olduğu unutulmamalıdır. Üniversiteye devam edip, meslek sahibi olmak isteyen kentli türbanlı müslüman kızlarla, örf ve âdetlerini bırakmak istemeyen çarşafli kadınları aynı kefeye koymak sosyoloji açısından mümkün değildir.

Bir başka yönden İslamcı hareketler, toplumsal ilişkilerin dokusunda inançların da oluşturunca bir rolü olduğunu hatırlatmaktadır. Şerif Mardin din, insanın toplum içinde nasıl hareket edeceğinin haritasını verir, demektedir. Pozitivist sosyolog Emile Durkheim için bile kutsal alandan tamamen soyutlanmış bir toplumsal alan, toplumsal ilişkiler düşünülemez. Kaldı ki Max Weber Batı medeniyetini oluşturan kapitalist birikim ile protestanlık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmıştır.

Batı'yla belki esas farklılık da budur. Batı, modernliği varolan toplumsal ilişkiler kümesinin üstüne inşa etmiştir. Bizde ise varolan toplumsal doku gericilikle özdeşleştirildiği içindir ki, bunların aşılması meselesi ortaya çıkmıştır. Acaba yerlerine yeni toplumsal ilişkiler dokunmuş mudur? Sanırız 80 öncesi toplumsal ve siyasal yaşamımız bunun sancılarını işaret ediyor. Nitekim İslamcı hareketler modernleşmeyle gelen bu boşluğa, bu kopukluğa parmak basmaktadırlar.

Burada önemli olan, tarihi senaryo başka türlü yazılabilir miydi sorusu değil, İslam dininin nereye kadar modern değerlerle eklemlenip eklemlenemeyeceğini ortaya çıkarmaktır.

Nasıl ki liberal hareket politik kültürü pragmatik değerlerle besliyorsa, İslamcı hareket de muhafazakâr değerlerle politik kültüre yansımaktadır.

Son olarak sol hareketlere gelince, 80 sonrası varlık gösterememe

nedenlerini eski hatalarında ve yeni sürece katılamamalarında arayabiliriz. Devrimci sol hareketler yerlerini sosyal demokrat partilere bırakmışlardır. Ancak onlar da, popülist ve halkçı gelenekleri nedeniyle bir türlü yeni temalara açılmamaktadırlar. Halkçılık kavramı devlet ve toplum arasında bir özdeşleşme sağlayarak, sivil toplumcu bir solu engellemektedir. Hedef olarak, örgütlü toplum yerine, "fakir fukara aldatılmış halk" temaları işlenmektedir.

Aslında yeni özgürlük alanları yaratma konusunda ortodoks sol ve sosyal demokrasiden çok, eski siyasal anlayışlardan sıyrılmış, kültürel duyarlılıkları işleyen feministler, yeşiller, eşcinseller gibi yeni sosyal hareketler çok daha etkinler. Bu hareketler kadın-erkek, toplum-birey ve insan-doğa arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülmesi yoluyla toplumsal dokunun değişmesine katkıda bulunmaktadır.

Toplumsal alandaki bu yeni oluşumlar, görüldüğü gibi politik kültürü de pragmatik muhafazakâr ve bireysel değerlerle beslemektedir. Bir de siyasal partilerden hareketle bu yeni politik kültür olgusuna bakalım. Siyasal partiler nereye kadar ve nasıl sivil toplumu temsil etmekte, yeni değerlerin taşıyıcılığını yapmakta, yeni gelişmelerin motorunu oluşturmaktadırlar?

3. Siyasal Partiler ve Yeni Politik Kültür

1980 sonrası seçimleri merkez sağın güçlendiğini ortaya koyuyor. İktidardaki parti de, birinci muhalefet partisi de merkez sağın partileridir. Bu güçlenmenin nedenleri arasında sosyal demokrat kanadın zayıflığının yanı sıra, Anavatan Partisi'nin yeni değerlere sahip çıkması da yatmaktadır.

Anavatan Partisi kimliğini özellikle üç konuya dayandırmış ve yeni toplumsal duyarlılıkların temsilciliğini üstlenmiştir.

Birincisi, sarkacın kavgı değil uzlaşmaya yönelmesine yumuşak politik üslubuyla öncülük etmiştir. Buna en son örnek öğrenci hareketlerine karşı tutumdur. Öğrenci hareketlerinin taleplerinin ardında "karanlık, bölücü güçlerin yattığı" gibi "dramatik" iddialar ortaya atılmamış, hükümet diyalogdan yana bir tavırla öğrenci hareketlerini meşrulaştırarak, esasında hareketin radikal ideolojilere çekilmesini engellemiştir.

Ayrıca çeşitli şehirlerde sosyolojik müdahale yöntemiyle yürüttüğüm araştırmalar seçmenin uzlaşma konusunda çok duyarlı olduğunu göstermiştir. Hatta diyebiliriz ki, seçmenin gözünde ANAP iktidarı en

başta bu yumuşamayı simgelemektedir. Bu da apolitikleşme anlamına değil, tam tersine farklı fikirlerin bir arada barındırılabilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim araştırma sürecinde farklı politik görüşten seçmenler arasındaki grup tartışmaları sırasında, sertleşmemeye ve tartışmaların sükûnet içinde devamına bir hayli özen gösterilmiştir. "Toplumsal düzenin" askerce sağlanmasından çok bir arada yaşayabilmenin şartları aranmakta, yani belki de Türkiye tarihinde ilk defa toplum kendi düzenini kendisi kurmaya çalışmaktadır.

İkinci olarak ANAP, retorikten ziyade icraatını (*policy*) kullanarak, ideolojik değerlerden çok pragmatik değerlerin savunuculuğunu ön planda tutmaktadır. ANAP'lı seçmeni, araştırmamızın da gösterdiği gibi, ideolojik bir dünya görüşünden çok, vergi iadesi, belediye hizmetleri, Avrupa Ekonomik Topluluğu'na müracaat gibi yönetim politikaları partisine bağlamaktadır. Eğer sosyal demokrat bir seçmen için ideolojik ilkeler önemliyse, ANAP'lı seçmen için yapılan hizmet ön planda görünmektedir. Bunun sonucu olarak artık "baba partilerinin" kalmadığı, partilerle "nikâhlı" olmadıkları için de verilen hizmete göre, bir vatandaş olarak oy kullanacaklarını belirtirler.

Üçüncü olarak, ANAP'ın piyasacı değerlerle İslamcı muhafazakâr değerler arasında oluşturmaya çalıştığı sentez, partinin kimliğini tanımlamaktadır. Kendilerini "modern muhafazakârlar" olarak gören ANAP'lıları, siyasal ideolojilerin ötesine giderek, sosyolojik bir analizle "İslamcı mühendisler" olarak tanımlayabiliriz. Kültürel düzeyde, özellikle birey-aile-toplum ilişkilerinde bir yandan İslam'dan kaynaklanan muhafazakâr değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist değerleri taşımaktadırlar. Böylelikle İslamcı mühendisler, muhafazakâr yerel kültürün değerleriyle, modern Batı kültürünün akılcılığını birleştirmeye talip olabiliyorlar.

Demek ki merkez sağdaki yenilenme, özellikle politik üslupta yumuşama, pragmatik mühendislik ideolojisi ve muhafazakâr sosyal değerler aracılığıyla oluyor. En zayıf noktalarının eğitim olması ise modernlikle İslami değerler arasındaki eklemlenme açısından endişe vericidir. Nitekim İslamcı hareketlerin doğa bilimlerini kolaylıkla kabul ettiği, ancak sosyal bilimlere inançlar çerçevesinde yaklaşarak reddettiği bilinir. Unutulmamalıdır ki bir toplum kendini sanat aracılığıyla ifade edebildiği ve sosyal bilimler aracılığıyla anlayabildiği ölçüde modernidir. Modernlik sadece transistörün, lazer ışınının kullanılması değildir; aynı zamanda romandır, sinemadır, sosyolojidir. Ba-

tı kültürel modeli, sanat ve sosyal bilimler aracılığıyla, bireyi ve toplumu inançlardan ve ideolojilerden öteye götürerek, yapıtları üzerinden dönüşerek, eleştiri yoluyla kendi kendine mesafe almasını sağlar. Bireye ve topluma inançlar düzeyinde yaklaşmak ise, tekçi ideolojiler gibi totaliter bir eğilimi barındırır. Kısacası İslam ve modernlik arasındaki eklemlenmede, "eğitim" bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim, ANAP iktidarı bu konuda geri adım atmıştır. Ortaokul, lise eğitim tedrisatı, öğrencilerin düşünebilmesini ve eleştirebilmesini hedeflemekten ziyade resmi ideolojilerin ve muhafazakâr inançların pekişmesini hedeflemektedir. Üniversite ise bilginin araştırmalar aracılığıyla üretildiği, özgür bir kurum anlayışından ziyade, üretilmiş bilginin pasifçe iletilişi, özgürlük yerine idari kuralların ağır bastığı bir kurum olmaktadır.

Sosyal demokrat kanada gelince, seçim sonuçlarının da gösterdiği gibi, sosyal demokrat temalar geliştirilemediğinden, örneğin SHP üçüncü parti durumuna düşmüştür. Gelişme meselesini ANAP'a, demokrasi meselesini DYP'ye kaptırmıştır.

Halbuki sosyal demokrat seçmenlerle yaptığımız araştırma, solun alternatif olarak, teknokratik yönetim ve örgütlü toplum kavramlarına sahip çıkabileceğine işaret etmektedir. Nasıl sağ kesim ekonomi ve demokrasi arasındaki ilişkiye, pragmatizm ve muhafazakârlık kavramıyla cevap vermişse, sosyal demokrat kesim de teknokratik planlama yoluyla gelişim ve örgütlü toplum aracılığıyla demokrasi anlayışına sahip çıkmalıdır.

Bu ise ancak yöneticilerle yönetilenler arasındaki fark kabul edildiği takdirde olabilir. Halk kavramı, halkı temsil eden iktidar kavramı buna engeldir. Ancak bu ayrım yapıldığı takdirde, bir yandan gelişmeyi planlı bir şekilde yönlendirebilecek uzman teknokratik kadrolara yer verilebilir, bir yandan da sivil topluma açılabilir.

Sivil toplumla organik bağlar kurması gereken bir hareket için halk kavramı uygun değildir. Halk, milli devlet ve Batılılaşma sorunlarının bir parçasıdır. Bugün ise rengi belli olmayan bir halk kitlesi yerine, rengini gösteren, ses çıkaran toplumsal aktörler vardır. İsimsiz halk yerini müslüman, mühendis, kadın, işçi olarak adlandırılan toplumsal aktörlere bırakmaktadır. Sosyal demokrat bir hareketin popülist muhalefetten kurtulup, bir yandan sivil topluma açılması diğer yandan yönetici kadrolar oluşturması gerekmektedir. Sosyal demokrat bir partinin merkez sağa alternatif oluşturabilmesi için ise temalarını yeni politik kültürün değerleriyle beslemesi gerekir.

20'lerden 80'lere

Sonuç olarak 80'li yılları bir dönüm noktası olarak değerlendirebiliriz. Tanzimattan beri süregelen, 20'li yıllarda kurumsallaşan devlet ağırlıklı modernleşmecilik hareketleri yerlerini 50'lerle başlayan, 80'lerden itibaren de değişimin eksenini oluşturan toplum ağırlıklı modernlik arayışlarına bırakmaktadır.

Modernleşmecilik, tanımını Batı kültürel modelinden alır; taşıyıcıları ise Batıcı seçkinlerdir. Modernlik ise ancak yerel toplumsal dokuların üzerine inşa edilebilir. Batı modernidir çünkü yeni olanı – ekonomik, kültürel, bilimsel düzeyde– içsel ve yerel bir süreç olarak doğurabilmiştir. "Azgelişmişlik" ise modernleşmecidir, çünkü sanayi medeniyetini kaçırdığından beri kendini bu medeniyete göre yeniden tanımlamak zorunda kalmıştır. Bu doğrultuda Batılılaşma çabaları tarihsel bir geç kalmışlık bilincine verilen cevaptır. Ancak bugün gelişen toplumsal alanla birlikte soru, modern olanın toplumsal dokudan çıkıp çıkamayacağıdır. Başka bir deyişle zayıf tarihselliğin aşılp aşılamayacağını bizzat toplum belirleyecektir. Çünkü tarih büyük harfle yazılan ve toplumun dışındaki kaçınılmaz kurallar ve evrimler anlamına gelmez. Tarih bir toplumun "mümkün olana tutkusuyla" yaratılır. Modernlik bir keşif, aktörlerin hayal ve yaptırım gücüne ve deneyimlerine bağlı bir keşiftir.

Modernliğin insan-doğa ilişkisinden kaynaklandığı kadar insan-insana ilişkilerden üretildiği unutulmamalıdır. Birincisi doğa bilimlerine ve teknolojiye yönelik keşifleri, ikincisi ise sosyal bilimlere ve sanata yönelik yaratıcılığı kamçulamaktadır. Bir toplumun kendini üretmesi kadar, ürettiği yapıtlarını da anlamaya çalışması, eleştirebilmesi modernliğin olmazsa olmaz gereksinimleridir. İşte Türkiye, 20'lerden 80'lere geçerken, devletin taşımacılığındaki modernleşmecilikten, toplum eksenli bir modernliğe geçebilmenin sınavını vermektedir.

LİBERAL YANILGI

SIYASİ SEÇKİNLERİN ideolojisini 20'li yıllarda ilericilik, 60'lı yıllarda devrimcilik, 80'li yıllarda ise yenilikçilik belirliyordu. Tüm bu kavramlar kendi karşıtlarını da tanımlayarak ilerici-gerici, devrimci-işbirlikçi, yenilikçi-statükocu şeklinde siyasal farklılığa, hatta tarihsel bir dönemece tekabül ettiler.

90'lı yılların belirleyici bir özelliği olacak mı?

Liberal söylemin özgürleşmesine ve meşruluk kazanmasına tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. Daha doğrusu, liberalizmden çok liberal görüntü siyasal yaşamımıza damgasını vurmakta. Eski temalar liberal görüntü altında, ilericilik çağdaşlık adı altında, devrimcilik değişim anlayışıyla, yenilikçilik ise gençleşme olarak yansımakta. "Genç, dinamik ve çağdaş" sloganının siyasal liderlerin tanıtımından TV programlarına ve her türlü reklam ürününe kadar uzanması 90'lı yıllarda "liberal yanılğı" diye adlandıracağımız bu yeni görünümün -ideoloji eskiyi çağırıştırır- bir göstergesi olarak ele alınabilir.

Bugün merkezdeki üç parti liderinin de (Tansu Çiller, Mesut Yılmaz ve Murat Karayalçın), "genç, dinamik ve çağdaş" yarışında öne geçerek parti seçimlerini kazandıklarını söyleyebiliriz. Özellikle Tansu Çiller'in DYP delegeleri tarafından parti başkanlığına seçilmesi, "yükselen değerleri" yeniden siyasetin gündemine getirmiştir. Birincisi, siyasal kadroların gençleşmesi kendi içinde bir değişimdir. Her kuşağın kendi yaşam deneyimi siyasal yaklaşımlarına yön verecektir. Tek parti ve soğuk savaş döneminde yetişmiş bir insanın, akışkanlık kazanan topluma ve dünyaya biraz kuşkuyla bakması, değişime güvensizlik duyması kaçınılmazdır. Buna karşın çok uzun zaman aynı kuşak politikacıların damgasını vurduğu ve askeri darbeler sonucu bitkisel yaşama geçen siyaset de yeni kadrolarla nefes almaktadır. Gençleşmenin de ötesinde, siyasal deneyimi olmayan, parti örgütü içinden yükselerek gelmeyen, dışardan kişiler siyaset sahnesinde ba-

şarılı olmaya aday konumundadırlar. Değer sıralamasında ataklık ve dinamizm, deneyimin ve bilgeliğin önüne geçmiş gibi durmaktadır. Liderler her fırsatta "proje", "vizyon" gibi kavramları kullanarak, güçlerini geçmişten almak yerine, geleceğin "trend"leri üzerinde yükselme arzularını ifade etmektedirler. Çağdaş olmak ise modern zamanlara ayak uydurmayı, dünyaya açık olmayı gerektirmektedir.

Bu değerler açısından bakıldığında Tansu Çiller'in seçilmesi tam bir "beceri örneği"dir. Siyasete parti içi mücadeleden değil, dışarıdan ekonomi profesörü olarak girmiş, bilgisayar programlarıyla projeler üretmiş, gençliği ve koşar adım yürümesiyle dinamizmini vurgulamış, uluslararası liderlerle görüşerek dünyaya açıklığını iletmek istemiştir. Esasında Tansu Çiller, Atatürk ve Özal Türkiye'si'nin birikimi üzerinde bir siyaset çizgisine oturmaktadır. Kadın başbakan olgusunu, Kemalist modernleşme projesinden bağımsız ele alamayız. Arasında geleneksel, karizmatik bir güç (baba, koca gücü) olmaksızın bir kadının müslüman bir ülkede siyasal kariyer yapabilmesinin ardında (Benazir Butto'nun tersine), kadın ile modernleşme arasında kurulan denklem yatmaktadır. Modernleşmenin simgesi olan kadının, okuması, meslek sahibi olması, siyasete katılması teşvik edilmekte, böylelikle kadın toplumsal yaşamda yerini almaktadır.

Kadının özgürleşmesiyle ülkenin ilerlemesi arasında kurulan bu denklem, modernleşme tarihimizin formülünü belirler. Tansu Çiller'in, geleneksel Anadolu Türkiye'si'ni temsil eden bir partinin delegeleri tarafından seçilmesinin bir anlamda modernleşme arzularının ve yeni değerlerin yaygınlaşmasını açığa vurduğunu söyleyebiliriz; ya da partinin geleceğinin, 80'ler Türkiye'si'ne damgasını vurmuş yenilikçi siyasete ayak uydurmaya bağlı olduğu yolundaki inancı sergilediğini. Kısacası çağdaş dinamik görünüm siyasal yarışa damgasını vurmuş görünmektedir. Nitekim Refah Partisi de başı örtülü olmayan, dışçı bir kadın adayı, Filiz Ergün'ü çıkararak, bu dalganın dışında kalamadığını göstermiştir.

Bütün bunlar geleneksel kesimlerle modern değerler arasında yeni bir sentezin ipuçlarını vermekte, bir yandan da modernliğin Batılılaşmış seçkinlerin tekelinde olmadığına işaret etmektedir.

Sivil Toplum, Özerkleşme ve Kaos

"Genç, dinamik ve çağdaş" reklam sloganının ifade ettiği bu değişimler Batılılaşma projesinin yeni bir versiyonu mudur, yoksa yeni bir

dönemece mi işaret etmektedir? Bütün bunlar Turgut Özal'ın yenilikçilik, reformizm dalgasının üzerinde mi yükselmektedir? Ya da şöyle sorabiliriz soruyu: 80'li yıllarda yenilikçilik adı altında alınan dönemeç, bugün liberal ideolojinin özgürleşmesine mi yol açmaktadır? Bugün merkezdeki siyasal seçkinler tarafından temsil edilen olgu, Batıcılığın yeni bir yüzü müdür, yoksa içten içe yenilenmeye tekabül eden yeni bir siyasal ideolojinin, doğurgan bir sürecin ipuçlarını mı vermektedir?

Bu soruya cevap verebilmek için siyaset ve toplum arasında değişen ilişkilere göz atmak gerekir. Sivil toplum, devletten ve hatta siyasal ideolojilerden bağımsızlaşarak özerk bir alan olarak gelişmekte, Türkiye, resmi görüntüsünden, devletin sınırlarını koyduğu yaşam alanlarından sıyrılmaktadır. 80'li yılların polemik konusu olan arabesk, 90'larda özgürlük kazanan özel radyolar ve televizyonlar, kültürel çeşitlenmenin ve dili çözölen Türkiye'nin örnekleridir. Bir tarafta halk diğer tarafta seçkinler, bir tarafta devlet diğer tarafta toplum gibi kaba karşıtlıklar açıklayıcı kategoriler olmaktan çoktan çıkmıştır. Benzeri müslüman ülkelerden çok farklı bir biçimde Türkiye, hem siyasal hem toplumsal katmanlar arasındaki farklılaşmayı doludizgin yaşamaktadır.

Piyasa ekonomisinin ve medya dünyasının serbestçe gelişmesi girişimcilik dürtüsüne hız vermiş, rekabeti artırmış, başarıya özendirilmiş, bireysel tatmin arayışlarını bilemiş, insanları reklamlar aracılığıyla tüketim dünyasının konfor ötesi ayrıntılı estetiğine sokmuş, kalitenin ve başarının kıstasını gelişmiş dünya ülkelerini baz alarak sap-tamaya başlamıştır. Demokratik koşullar ve bireyciliğin gelişmesi, sivil toplumun varlığı için bir önkoşul teşkil etmekle birlikte yeterli değildir. Sivil toplumdan söz edebilmek için devletten, hatta -onlar da sivil toplumun bir parçası sayılmakla birlikte- siyasal partilerden özerk, yatay ilişkiler ağının oluşması gerekmektedir. Bu, sivil toplum kuruluşlarının siyasetle ilgili olmadığı anlamına gelmez. Ancak bu oluşumların göreceli de olsa bağımsız konumu önemlidir. Örneğin partilerin araştırma vakıfları, özerkliğe sahip olmadığı takdirde partilerin politikalarına yön verici bilgi üretmekten ziyade, partilerin ideolojik bir kolu durumuna düşecektir. Ya da işadamları derneklerini ele alırsak, belli bir siyasal partiye tamamen tabi olduklarında, siyasal kimlikleri işadamı kimliklerine baskın çıkacak ve dernek olarak etkinliklerini -siyasal yaşam içinde de- yitireceklerdir. Demokratik sistemlerde, siyasal partiler bu kuruluşları cezbetmeye, onların desteğini

almaya çalışırlar. Sivil toplumun etkin olabilmesi için aydın, mühendis, işadamları gibi mesleki kimliklerin devletin ve siyasal partilerin tabiyetinden kurtulması, onlardan ayrışması önemlidir. Bu anlamda sivil toplum örgütlenmeleri Türkiye sahinında yaygınlaşmaktadır; vakıflar, mesleki örgütlenmeler, işadamları dernekleri, yemekli tartışma grupları, dergiler ve yayınevleri etrafında oluşan fikir hareketleri, Lionslar, Rotaryenler, çevreyi koruma dernekleri, yeşil hareketi, feminist hareket, vb. toplumda yaygınlaşan yatay ve bağımsız örgütlenmelere verilebilecek çok sayıdaki örnekten sadece birkaçıdır.

Öte yandan, sivil toplumun gelişmesini tüm siyasal ve kültürel güç ilişkilerinden, toplumsal çelişkilerden bağımsız olarak ele alamayız. Sivil toplumun gelişmesi kendi içinde çatışma tohumları taşıdığı kadar, devletin kuruluş ideolojisini de zorlamaktadır. Kemalizm, merkez siyasetini milliyetçi, laik, cumhuriyetçi ve devletçi ilkeler çerçevesinde yeniden kurarken, çevreye bu ilkeleri zayıflatabilecek potansiyel bir tehdit unsuru olarak kuşkuyla bakmıştı. Şeriatçılık, Kürtçülük ve komünizm kadar liberalizm de milli düzeni bozabilecek bir unsurdur. Gelişmeyi piyasa ekonomisinin kargaşasından ziyade, pozitivist geleneğin "ittihat ve terakki" sloganıyla, yani düzen içinde ilerleme olarak hedefleyen Kemalist seçkinlerin gözünde toplum sınıfsal, etnik, dinsel ve ahlaki farklılaşmalardan ziyade kendi içinde çelişki taşımayan, aile ve milletin birbirine eklemlendiği bir bütündür.

Kemalizmin dört fobisi diye adlandırabileceğimiz şeriatçılık, Kürtçülük, liberalizm ve komünizmin giderek her biri özgürleşmekte, kendi alanını ve ideolojisini oluşturmaktadır. Nitekim askeri darbeleri (özellikle 1960 ve 1971 darbelerini), sivil toplumun gelişmesini kendi alanını istila ve ilkelerine tehdit olarak gören otoriter Kemalizmin hegemonya arayışı olarak yorumlayabiliriz. Ancak 1946'dan itibaren Demokrat Parti geleneğinin şekillendirdiği merkez sağ siyaset devlet ve toplum arasında bağ kurmuş ve olası bir çatışmayı engellemiştir. Demokrat Parti seçkinlerinin liderliği altında çevre merkeze taşınmaya başlamıştır. Toplumsal katılım anlamında demokrasi merkez sağın eseridir. Bugün de sorun, İslamcılık, Kürtçülük akımlarıyla bağımsızlaşan çevre ile merkez arasında temsili demokrasinin siyasal bir dolaşım kurup kuramayacağıdır. Kestirme bir ifadeyle siyaset, toplumun birleştirici bir unsuru olabilecek midir? Demokrasi, merkezkaç güçleri de kendi cazibe alanına dahil eden bir ortaklık olarak güçlenebilecek midir?

Merkez siyasal seçkinler ve ideolojiler çevreyi temsil edebildikle-

ri, kendilerine katabildikleri ölçüde güçlenecektir, diyebiliriz. Bir anlamda toplum siyaseti sınamaktadır. Siyasal irade boşluğunda, toplumun kolektif değerleri kolaylıkla erozyona uğramaktadır. Bugün Türk-Kürt, müslüman-laik, Alevi-Sünni ayrışmaları, 70'li yılların sonundaki sağ-sol çatışmasına amatör bir prova dedirtecek kadar kamplaşma ve toplumsal çatışmaya dönüşme riskleri taşımaktadır. Terhis edilen otuz beş askerin kurşuna dizilmesi, Lice'nin yerle bir edilmesi, Erzurum yürüyüşü, Sivas oteli yangını, kişileri hedef alan katliamlar, yeniden şiddetin karanlığına üzerimize düşürmekte, kolektif bilinçaltımıza sinsice utancı yerleştirmektedir. İçimizdeki "şeytanı" ya da "vahşeti" dış kaynaklı güçlere havale etmek ve -her ne kadar dünya siyasetini masum bir oyun olarak görmüyorsak da- salt komplo teorileriyle açıklamak kolaycılık, hatta sorumsuzluk olacaktır. Belki de gelişmiş Batılı ülkelerin üstünlüğü serbestlikle toplumsal düzen arasında kurabildikleri ilişkide yatmaktadır. Düzenin sadece otoriter rejimler tarafından sağlanmadığı, toplumun ortak değerler oluşturarak, yani belli bir mutabakat çerçevesinde kendi düzenini nasıl sağladığı sorusu giderek demokrasinin formülünü vermektedir. Yani demokrasi sadece hak ve özgürlüklerin var olması değil, bir arada yaşama sanatıdır. Bu nedenle de sivil toplum ve çoğulculuk kavramları demokrasi literatüründe gittikçe daha etkin olmaktadır.

Dört Mesele: Dinsel, Etnik, Etik ve Sosyal

Türkiye demokrasisinin özellikle dört mesele etrafında şekilleneceğini ileri sürebiliriz. Siyasal seçkinlerin bu dört meseleye verecekleri cevap, önerebilecekleri çözüm ve projeler siyaseti belirleyecektir. Farklılıklarının mihenk taşı, bu dört mesele karşısındaki vaziyet alışları olacaktır.

İlk olarak İslami hareketlere laiklik ve demokrasi sorunsalı çerçevesinde değinelim. Laiklik ilkesi çoğunlukla demokrasinin önkoşulu olarak ele alınmakla birlikte, modernleşme sürecine girmiş hemen hemen tüm müslüman ülkelerde laiklik ve demokrasi arasında neredeyse ters bir ilişki, en azından bir gerilim göze çarpar. Şöyle ki, demokrasinin belirleyici ilkesi olan "halk egemenliği"nin "İslami egemenliğe" yol açabileceği endişesiyle laiklik adına demokrasiden ödün verilir. Laiklik, modernist ama aynı zamanda otoriter siyasal rejimlerin eseri olmuştur. Nitekim Türkiye'de tek parti dönemi buna bir örnektir. Laiklik ve demokrasi arasındaki gerilim müslüman ülkelere özgü si-

yasal bir kısır döngüye yol açmaktadır. Otoriter laiklik döneminin arkasından gelen demokratikleşme süreci "İslamileşmeyi" beraberinde getirmiş; İslami değerlerin, kimliğin, örgütlenmelerin serbestçe ifade edilmesi karşısında endişe duyan laik seçkinlerin desteğiyle ise askeri müdahaleler demokrasi deneyimini dondurmıştır. Cezayir, demokrasi ve laiklik arasındaki gerilim ve çelişkinin en yakın ve en dramatik örneğidir.

Türkiye deneyiminin diğer müslüman ülkelere göre özgüllüğü ise, çokça vurgulandığı gibi, en radikal laiklik deneyimine sahip olmasının ötesinde, (izleri Prens Sabahattin'e, Terakkiperver ve Serbest Fırka'ya kadar giden) demokrat ve sağ liberal bir geleneğin 1946'dan itibaren yeniden yeşermesidir. Bunun sonucu olarak İslami kimlik ve söylem, siyasal sistem içinde meşruluk zemini bulmaya başlamıştır. 1970 yılında kurulan Milli Nizam Partisi ve onun devamı olan Milli Selamet Partisi ve bugünkü Refah Partisi İslami inancı siyasete doğrudan taşımaya devam etmektedir. 1983'te Anavatan Partisi'yle müslüman mühendislerin iktidara gelmesi, yeni bir dönemece tekabül etmiş ve muhafazakâr değerlerle liberalizm arasında yeni bir sentez arayışı başlamıştır. Kısacası Türkiye'nin demokrat geleneği laiklik ve demokrasi arasındaki kısır döngüyü çözmüşe benzemektedir. Merkez seçkinler demokratlaşmakta, İslami hareketler ise laiklik kuralları çerçevesinde siyasal oyuna katılmaktadırlar.

Aynı dönemde yeni İslami hareketlerin yükselişi İslam'ı eleştirel ve düşünsel bir güç olarak da toplumsal gündeme getirmektedir. Çoğunlukla laik eğitimin yetiştirdiği yeni tip bir müslüman aydın, sayıları artan dergi ve yayınevleri aracılığıyla bir yandan geleneksel İslam'ı eleştirmekte, diğer yandan Batı modernizminin eleştirel bir okumasını yaparak modernizme alternatif üretmeye çalışmaktadırlar. Kültürel anlamda bu radikal İslam, esasında, çokça indirgendiği gibi Batı dünyasının kaba bir reddi değildir. Çünkü modernlik artık bizim dışımızda değildir. Belki de bu olgunun en fazla bilincinde olanların müslüman aydınlar olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle kültürel İslam, müslümanlara özgü bir yolla modernizm karşısında bir konum arayışındır, diyebiliriz. Bir anlamda modern dünyanın nasiplerinden yararlanarak –eğitim, tüketim, medya ve siyaset yoluyla– modernleşen ve giderek seküler spiralin içine giren müslümanlık üzerine eleştirel bir düşünme biçimidir. Tesettür defileleri, televizyondaki İslami yarışma programları, müslüman kapitalistler, kısacası modern müslümanlar, İslam ve modernlik arasında gelişen ilişkiler hakkında yeni sorular

sorulmasına neden olmaktadırlar. Eğer İslami kimlik modernliğin toptan bir reddini gerektirmiyorsa, nasıl bir konumlanma mümkündür? Müslümanlar giderek modernleşme sürecinin tüketicileri mi olacaklar, yoksa modernliğe İslami damgalarını vurabilecekler mi? Ali Bulaç'ın deyişiyle "modernliği aşabilecekler mi" sorusu giderek düşünsel gündemlerini tayin etmektedir. Liberalizmin getirdiği tüketici birey ve saydam toplumun karşısına "fakir"liğin erdemleri ve "mahrem"in estetiği çıkabilecek midir?

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam ile demokrasi, İslam ile modernlik arasında karşılıklı etkileşim başlamıştır en azından. İslami hareketler kültürel kodumuzu içten içe değiştirmektedirler ve modernleşme kodunun en önemli denklemini, yani "medeni insan eşittir Batılı insan" denklemini sorgulamakta, modernlik ile Batılılaşmayı birbirinden ayırtmaktadır. Paradoksal gibi görünse de İslami hareketler, modernliğin bizim dışımızda bir yerlerde, ulaşılması gereken bir ideal değil, bizim kendimizde mündemiç bir olgu olmaya başladığını açığa vurmaktadır. Nitekim dilimizdeki değişiklik de -yeni yeni modernlik kavramını kullanıyoruz- bunu doğruluyor.

İkinci olarak Kürt meselesine gelince, esasında demokrasinin geleceğini tayin edici olması bakımından birinci meseledir. İslami hareketlerin tersine, siyasal ve kültürel alanda meşruiyet kazanmakta çok zorlanmaktadır. Kamuoyunda, İslami hareketlerle totaliter şeriatçılık arasına giren mesafe ve farklılaşma, Kürtçü hareketlerle ayrılıkçı terörizm arasına girememiştir. Bir yandan Kürt milliyetçiliği PKK dışında siyasal temsilcileri çıkarmakta zorlanmaktadır. Diğer yandan otoriter laiklik karşısında gördüğümüz demokrat geleneğin gücünü, otoriter milliyetçilik karşısında göremiyoruz. Siyasal seçkinler Kürt meselesinin varlığını inkâr etmişler, coğrafi sınırlara hapsetmişler, terörizme indirgemişler, dış güçleri suçlamakla yetinmişlerdir. Sosyal Demokrat kanada gelince, SHP, HEP'i meclise sokarak önemli bir süreç başlatmış ancak devamını getirememiştir. Turgut Özal, Cumhurbaşkanlığı döneminde Kürt kimliğini meşrulaştırmaya çalışmış, dilini serbest bırakmış, reformların gerekli olduğunu vurgulamıştır. Ancak Özal'ın vefatıyla birlikte bu konudaki açıklamalar sona ermiştir. Düşünmeye, tartışmaya, çözüm aramaya çağıran siyasiler ve aydınlar "vatan hainliği" ve "bölücülük"le suçlanmıştır. Federalizm tartışmaları, Bask modeli, yasak kavramlar haline gelmiştir. Kürt meselesi tabu olmaya, tartışılmaz olmaya devam etmekte, böylelikle de düşünsel ve siyasal alan dışına itilmekte, sorunun bütün yükü askere havale edilmektedir.

Böylelikle İslami hareket seçkinlerini ve entelektüellerini, Kürt hareketi ise nefretlerini yetiştirmektedir. (Kaldı ki İslami hareketin içinde de ümmetçi ve Kürt bir İslam giderek ayrışmakta ve etnik kimlikleri ön plana çıkarmaktadır.)

1980 sonrasının resmi ideoloji açısından ilginç bir yanı da, Kemalizm'in giderek sivil topluma mal olması, demokratik örgütlenmeler içinde yerini almasıdır. Örneğin laiklik ilkesini koruyan, savunan Çağdaş Yaşamı Destekleme gibi dernekler, bu sivilleşmeye bir örnektir. Bunun yanı sıra, Türk milliyetçiliğinin de giderek "toplumsallaştığına" tanık oluyoruz. Ancak olumlu sayılabilecek bu gelişmenin esasında iki yüzü var. Çünkü devlet nezdindeki evrensel ve asimilasyona (yani farklılıkların eritildiği, aşıldığı) dayalı milliyetçiliğin, toplumsallaştıkça "ırka" dayalı bir tanıma doğru evrilme riskinin olduğunu gözlüyoruz. "İrk" kavramı evrensel bir kategori olan "vatandaşlık" kavramını eskitecek kadar yaygın bir biçimde siyasal söylemin bir parçası olmaya başlamış, terörist ile Kürt özdeş tutulmaya başlanmıştır. Karikatürlerdeki "barbar", "kıro", "geri" Kürt imajından, kamuoyunda yeşermeye başlayan Kürtçülük karşısındaki tepkisel Türkçülük ve birçok ilde Kürtlere karşı ifade edilen kitlesel tepkiler, Türk milliyetçiliğinin geçirdiği evrimin bir yüzüdür. Diğer bir yüzü ise Türk milliyetçiliğinin dünya ölçeğinde rekabete dayalı bir özgüvenin toplumsallaşmasını dile getirir. Ancak Kürt meselesi karşısında dışa dönük rekabetçi milliyetçilik, ırkçı milliyetçiliğin gölgesinde kalmaktadır. Bu da yeniden Türkiye'yi kendi içine döndürme ve kendiyle çatışma riskini taşımaktadır.

Üçüncü mesele ise devletçi bir sistemden piyasa ekonomisinin hâkimiyet kazandığı bir sisteme doğru geçerken, ahlaki kodların tanım-sızlığına ilişkindir. Devletçi sistem, bireysel ve toplumsal girişimcilik alanına sınırlar koymuş, yasakçı kurallarla düzenlemişti. Türk parasını koruma kanunundan, özel üniversite kurma ve özel televizyon ve radyo yasasına, dernekler, vakıflar, partiler üzerindeki kısıtlamalara kadar bir dizi yasak, ekonomik, siyasal ve sosyal alanların devlete tabiyetini pekiştirmiştir. Siyasal ve ekonomik liberalizm ise bu alanlara serbestiyet, özerklik sağlamıştır. Piyasa ekonomisinin gelişmesi, ihracata yönelik ekonomi, özel radyo ve televizyonların mantar gibi çoğalması, özel üniversiteler, her alanda kurulan vakıflar, vb. gelişmeler, girişim ruhunu kamçılammış, iletişim ağlarını örmüş, bilgi üretimini, alışverişini, eğitimi paralı kılmıştır. Tüm bu gelişmeler devlet dışında yeni fırsat alanları yaratarak topluma dinamizm kazandırmıştır.

Ancak özel radyolar örneğinde yaşadığımız gibi çokseslilik kültürel çeşitlilik yarattığı kadar "parazite" de yol açabiliyor. Yasaklamak, resmi devlet radyo ve televizyonlarına geri dönmek, toplum denetim dışına çıktığında düzeni askeri müdahalelerin sağlamasından farksızdır.

Tekçi bir sistemde düzen yasakçı yöntemlerle yukarıdan aşağıya doğru sağlanabiliyor. Çoğulculuğun kurallara bağlanması ise çok daha fazla bilgi ve beceri istiyor ve aşağıdan yukarıya doğru ahlaki mutabakat alanları gerektiriyor. Demokrasi vasatlıkla yönetilmesi zor bir sistem, çünkü serbestlik ve çoğulculuk üzerine kurulu bir toplum giderek daha az tekdüze, daha karmaşık bir yapıya sahip oluyor. Seçim sisteminden, vergi toplamaya, ya da eğitimin kalitesine kadar bir dizi konuda kural koyabilmek, çözümler önerebilmek için çok daha fazla bilgiye ve hayal gücüne ihtiyaç var. Dahası bu kuralların işlerliği ancak ahlak kodunun paylaşılmasına, bireyler tarafından içselleştirilmesine bağlı. Liberalizm geliştikçe esasında kamu alanına ilişkin yaşamsal alanlarda –örneğin iş ahlakı, profesyonellik, kamu bilinci, kentsel görgü gibi– ahlak kodunun içselleştirilmesi, insanlararası davranışların böylelikle düzenlenmesi önem kazanmaktadır. Liberalizm, her şeyin mubah olduğu sınırsız bir serbestlik değildir. Liberalizm geliştikçe etik değerlere ihtiyaç artmaktadır.

Türkiye, kolektivist ve yasakçı bir toplum anlayışından anarşik bir bireycilik anlayışına hızlı bir geçiş yapıyor. Millet ile bireycilik arasında gidip gelen Türkler sorumlu bireyi, yurttaşlık kavramını, kuramsal bilinci keşfetmekte zorlanmaktadır.

Nitekim bugün Türk toplumu her alanda etik boşluğun yol açtığı sorunları, kargaşayı yaşamaktadır. Güç parayla özdeşleştikçe paranın egemenliği her alana nüfuz etmekte, siyaseti de içine almakta, zengin olmayan "devlet adamı" geleneğini sürdürmeye çalışan politikacılar "gariban" diye küçümsenmektedirler. Yolsuzluk ve rüşvet, güç kazanmanın, siyasetin bir parçası olmaktadır. Para kazanma bilgi, meslek, yatırım aracılığıyla gerçekleştirilmekten ziyade, para "yapma"ya dönüşmekte, girişimcilik "köşe dönme cilige" uzanmaktadır. İş ahlakı, ticaret ahlakı, profesyonel değerler erozyona uğramakta, ekonomik ilişkilerde kargaşaya yol açmaktadır. Medya dünyasının artan egemenliği de, bireyciliği özgürleştirdiği ölçüde, bireyi tehdit de etmektedir. Olay yerindeki kameralar, artan dedikodu dergileri giderek özel dünyalara girmekte, cinsellik, yolsuzluk ve kan içeren haberler "sıcaklığı" izlenmektedir. Birey kendini sanatın ışığında tanımaktan ziyade, röntgenicilik ve teşhirciliğin saydamlığında bulmaktadır.

Çok kısa değineceğimiz dördüncü mesele ise, artan sınıfsal yükselme beklentilerinin gerçekleştirilememesi halinde ortaya çıkacak toplumsal yaralar, sınıfsal kopukluklardır. Eşitlik talebi Türk siyasal yaşamında yolunu yapmıştır. Toplumun her kesimi bugün eğitimden, iletişimden, kentsel kültürden, zenginlikten, tüketimden hakkını almaya taliptir. Toplum artık seçkinlerin sahip olduğu her şeye taliptir: yabancı dil, uydu yayınlar, elektronik aletler, seyahat ve tatil imkânları, vb. tüm bunlar ortak toplumsal hayalin bir parçasıdır. Çevre merkeze taşındıkça beklentileri de yükselmektedir. Ekonomik darboğazlar, gelir dağılımı bozuklukları, çevredeki başarıma hırsını hızla bir rövans hırsına, kopma isteğine dönüştürebilir, merkezkaç güçlerin etkisine sokabilir.

Dini, etnik, etik ve sosyal: bu dört mesele etrafında sivil toplumun hem özgürleşme hem çözülme dinamiklerini bulabiliriz. Sivil toplumun toplumsal kaosa, hatta toplumsal çözülmeye dönüşmemesi için, paylaşılan yaşam alanları ve ortak değerlerin birleştiriciliği gerekmektedir. Dahası siyasetin, İslam, Kürt, ahlak ve sosyal talep meselelerine bir cevap vermesi gerekmektedir. siyasal irade, siyasetin temsili niteliği ya da tersine, siyasal kararsızlık ve siyasetin toplumu yabancılaştırması da merkezkaç güçler üzerinde belirleyici olacaktır.

Sonuç

Bu dört mesele zaviyesinden yeniden siyasete baktığımızda başta sorduğumuz sorunun cevabı üzerine bazı ipuçları bulabiliriz. Bugün merkezdeki partiler toplumsal meselelerin karşısında siyasal liberalizmi savunamamakta ve toplumsal aktörlerden koparak "steril"leşmektedirler. Anavatan Partisi, Turgut Özal döneminde müslümanlar ile liberaller arasında kurulan sentezin çok uzağındadır. Kürt meselesi karşısında ise milliyetçi ve devletçi siperlere çekilmişlerdir. Sosyal Demokrat Halkçı Parti ise resmi ideolojisini gözden geçirip bir türlü toplumla barışamamıştır. İnsan hakları konusunda duyarlı olmakla birlikte, cumhuriyetçi paradigmadan kopamamakta, milliyetçilik ve laiklik konusunda yeni yaklaşımlar getirememektedir. 1923 reformlarını yapan partinin, 1993 reformlarına talip olma meşruiyetini kullanmamaktadır. Doğru Yol Partisi ile kurulan koalisyon sağ-sol uzlaşmasını parlamentoya taşıması anlamında önemliyse de, on yıl kadar gecikmiş bir koalisyondur; 1980 öncesinde anlamlı olabilirdi bu. DYP, ANAP döneminde değişimden payını alamamışlara seslenerek, "fakir

fukara" popülist söylemiyle iktidara gelmekle birlikte, 1970'ler döneminde taşrayı siyasete taşıyarak gerçekleştirdiği siyasal misyona, taşraya kadın başbakan seçtirmenin üzerine fazla bir şey ekleyememektedir.

Bugün liberallikle Batıcılık karıştırılmaktadır. Liberal yanılı bu radan kaynaklanmaktadır. Jean giymek, çağdaş görünmek, hatta hatta genç ve güzel olmak neredeyse liberal olmakla bir tutulmaktadır. Yeni liberal görüntü Batıcılığın genç yüzüdür. Bu liberallik yasakçı ve otoriter siyaset anlayışıyla el ele gitmektedir. Ne etnik, ne dinsel ve ne de etik meselede yeni bir sentez arayışı görmek mümkündür. Merkezdeki siyaset, Ufuk Güldemir'in kullandığı terimle, "Beyaz Türkler" in siyasetidir. Hatta diyebiliriz ki Tansu Çiller'in seçilmesi giderek Batıcılığın en gelişmiş, en uç noktasını temsil edebilir. Sonunda Batı dünyasına Türklerin "barbar" ve "müslüman" değil, modern, hatta "onlar" gibi, yani "sarışın" ve "mavi gözlü" olduğunu yeniden ispat etmenin rahatlatıcı etkisini yapabilir.

Refah Partisi ise modernleşen çevreyi temsile talip görünmektedir. Bu dört mesele karşısında daha rahat konumlanabilmektedir. Kürt meselesi karşısında İslami kimliği milliyetçiliğe set çekebilmekte, birleştirici bir zemin yaratmaktadır. Ancak İslamcılık ile Türkçülük arasındaki sentez arayışlarından da –seçimlerde MÇP ile geçici ortaklıkları da göz önünde bulundurulursa– tamamen bağımsız değildir. Alternatif olabilmesinin önündeki en önemli engel ekonomik ve idari söyleminin halen modern parametrelerden, ekonomik liberalizmden uzaklığıdır.

Bu dört meseleye farklı yaklaşan siyasal kişilikler ve partiler, sistemin marjında yer alıyorlar. Büyük Değişim Partisi (Aydın Menderes), Yeni Parti (Yusuf Bozkurt Özal ve Hüsnü Doğan), Yeni Demokrasi Hareketi (Cem Boyner ve arkadaşları) gibi siyasal oluşumlar merkezdeki sterilleşme ve statükoculuğa karşı toplumla yeni bir yaklaşım, yeni bir mutabakat alanı oluşturma arayışı içindedirler. Büyük Değişim Partisi, Aydın Menderes'in kişiliğinde "liberal muhafazakâr", Yeni Parti "liberal teknokrat", Yeni Demokrasi Hareketi de "liberal demokrat" bir hareketi kurmaya aday diyebiliriz. Parti ve hareket isimlerine bakılırsa –ki pek de akılda kalmıyor– tüm bu hareketler artık çok anlam ifade etmeyen "yeni", "değişim" ve "demokrasi" kavramlarını daha rahat kullanıyorlar, "liberal" etiketine ise çekimserler. Ancak esas önemleri de liberal yaklaşımların çeşitli veçhelerini temsil etmeleri olsa gerek. Her birinin zayıf noktaları var. Büyük Değişim

Partisi yeterince merkezde, yönetime aday bir biçimde yerini alamadı henüz. Yeni Parti, yönetici kadroları ile sınırlı, Yeni Demokrasi Hareketi de sadece "Beyaz Türkler" in hareketi olma riskini taşıyor.

Türkiye, müslümanlığı ve modernliği harmanlayacak, Türkü ve Kürdü birleştirecek, çevreyi ve merkezi yakınlaştıracak, sorunların çözümünü yasakçılıkta ve otoritarizmde değil, siyasal liberalizmde bulacak bir siyasal hareket arıyor.

EĞİTİCİ LAİKLİK VE YAŞAM BİÇİMLERİ

SON YILLARDA, Ortadoğu'da İslamcı politikaların giderek artan etkisi, güç ancak kaçınılmaz bir soruyu gündeme getirmektedir: İslam ve demokrasi bir arada olabilir mi? Soruya hemen verilebilecek ilk cevap, İslam dini ve kültürünün öz itibarıyla Batı'nın demokrasi ve laiklik ideallerinden farklı olduğu, dolayısıyla doğal olarak bu ideallerle uyuşmadığıdır. Din ve devleti bir araya getirerek inanç ve siyasal iktidar kavramlarını kaynaştırması ve Peygamberinin bir din ortaya koymakla kalmayıp bir devlet de kurmuş olması nedeniyle, İslam dini diğer dinlerden farklı kabul edilmektedir. Bu yargıya dayanılarak İslam toplumlarında laikliğe karşı bir direncin var olduğu ileri sürülmektedir. Dahası, Ortadoğu'da sosyal ilişkilerin eşitlik ve kişisel özgürlüğe değil, itaat ve otoriteye dayandığı sıklıkla vurgulanmakta, bunun müslüman toplumlarında demokratik bir kültürün oluşmasına engel oluşturduğu varsayılmaktadır.¹ Bunlara ek olarak "ulus-devletin güvenliği", bağımsız burjuvazi ve aydınlar topluluğunun olmayışı, basın ve üniversitelerin devlet kontrolünde olması gibi etkenler, demokratikleşme olasılığını azaltmakta ve Ortadoğu otoriteryanizminin ayrıcalıklı konumunu ortaya koymaktadır.² Kısacası, İslam dininin bütünlükçü yorumlarının, kültürel cemaatçiliğinin ve siyasal otoriteryanizmin Ortadoğu toplumlarında laiklik, bireycilik ve demokrasi gibi arzu edilen değer ve kurumlara engel olan "tipik" kurumlar olduğu düşünülmektedir.

1. Müslüman toplumların ataerkil yapısının tartışması için bkz. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

2. Ortadoğu otoriteryanizminin özel konumuna yol açan etkenleri bir araya getiren bir tez için bkz. John Waterbury, "Une démocratie sans démocrates", *Démocraties sans démocrates, Politiques d'ouverture dans le monde arabe et Islamique* içinde, der. Ghasan Salame, Paris: Fayard, 1994, s. 111-5.

Tüm bunlara karşı günümüzde bireysel haklar, laiklik ve demokrasi kavramları müslüman ülkelerin gündeminde her zaman olduğundan daha fazla yer almaktadır. İran devrimi örneğinin aksine, bölgedeki İslamcı karşı hareketlerin pek çoğu mevcut siyasi sistemde temsil edilmeyi ve seçimlere katılmayı istemektedir. Bu çerçevede İslamcı politikalarla demokrasinin uyuşup uyuşmayacağı sorusu, laikler, İslamcılar ve liberaller arasında önemli bir tartışma konusu olmaktadır. Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi (FIS) Aralık 1991 seçimlerinde (yalnızca seçmenlerin yarısı oy kullandığı halde) kitle desteği sağlamıştır. Türkiye'de Refah Partisi 27 Mart 1994 yerel seçimlerini, İstanbul ve Ankara başta olmak üzere hemen bütün büyük şehirlerde kazanmıştır. Bu çok farklı iki siyasi ve tarihsel çevrede gene de ortak bir olgu gözlemleyebiliriz: İslamcı politikalar seçim alanlarında başarılı olarak meşruiyet ve kitlesel destek elde etmektedir.

Ancak hem laik seçkinlerin hem de Batı dünyasının haklı endişesi, İslamcı politikaların gizli bir gündeme sahip olmaları, yani demokrasiyi İslami devlet kurma amaçları için kullanarak demokrasi korsanlığı yapmaları olasılığıdır. Sistem değişimi için demokratik rejimi devirme amacı olan siyasi parti ve ideolojilerin –faşist, komünist ya da İslamcı olsun– katılımcı politikadaki varlığına ne dereceye kadar tolerans gösterilebileceği, demokratlar için öteden beri varolan çok önemli bir sorudur. Demokratlar, İslamcı partilerin tanınmamasının ve yasallaşmamasının, özellikle de bu partilerin kitle desteği kazandıkları bir ortamda, demokratik sürecin kendisini zayıflatabileceğini kabul etmektedirler. Cezayir'de laikler tarafından desteklenen Ocak 1992 askeri darbesi, FIS'in anti-demokratik icraatlarına karşı gerçekleştirilmiş ve meşrulaştırılmıştır. Ancak darbenin kendisi Cezayir'de demokrasiye geçişi kesintiye uğratmış ve ardında sadece siyasi terörizm bırakarak siyasi mücadele ve uzlaşma alanlarını ortadan kaldırmıştır. Cezayir'le kıyaslanamayacak ölçüde zengin ve köklü bir laiklik süreci ve siyasi çoğulculuk deneyimine sahip olmasına rağmen Türkiye'de de Refah Partisi'nin genel seçimlerdeki olası bir başarısı hâlâ bir "rejim meselesini" körüklemektedir. Birçok radikal laik, eğer Refah hükümeti ve askeri müdahale arasında seçim yapmak zorunda kalırlarsa ikincisini seçeceklerini kamuoyu önünde ifade etmektedir. Buna karşılık Refah Partisi'nin ideologları da demokrasinin ilkelerine tamamen bağlı olduklarını ortaya koymamaktadırlar.

Bu makalede İslamcılık ve demokrasi arasındaki problemleri ilişki, ne dinsel ya da kültürel özcülük³ ne de sadece siyasi etkenlerin sonu-

cu olarak ortaya çıkmış bir olgu olarak ele alınacaktır. Bunların yerine bu ilişki, laik seçkinler ve yeni oluşan orta sınıflar arasındaki söylemsel ve sınıfsal güç ilişkilerinin karşılıklı etkileşimi açısından incelenecektir. Türkiye örneğinde siyasal çoğulculuğun, yukarı doğru sosyal hareketliliğin ve özerk sivil toplumun sağladığı katılımcı ortam, modernist ve İslamcı aktörlerin söylemleri arasında çatışma ve dışlama değil, karşılıklı etkileşim şansını artırmaktadır. Ancak böyle bir etkileşim, müslüman ülkelerdeki pek çok reformist lider tarafından örnek alınan Türk modernizasyonunun, İslamcı ve laik aktörlere çizdiği çerçeve sonucu olanaklı hale gelmektedir. Daha açık ifade edersek, "Batı Medeniyeti"nin Türk modernizasyon süreci içinde (yerel olarak) yeniden inşa edilmesi, müslüman kimliği ve aktörleri "gelenekselcilik" ve "gericilik" sınırlarına hapsedmiş, güç ve meşruiyeti Batıcı seçkinlere vermiştir.

Laiklik ya da Demokrasi

Pek çoğu otoriter siyasal rejimler yoluyla göreceli laik devlet sistemi kurmuş olan müslüman ülkelerin hepsinde, laiklik ve demokrasi arasında gizli ama şiddetli bir gerilim vardır. Bu gizli gerilim içinde modernist seçkinler, demokrasinin halk egemenliği prensibinin, İslamcı değerlerin kamusal alanda temsil edilmesine yol açacağı korkusunu taşımaktadırlar. İslamcı değerlerin kamusal alana bir kez çıkmasının er ya da geç laiklik ilkesini tehdit edeceği endişesi, devlet otoriteryanizmi, "aydın despotizmi" ya da tek parti rejimini laik seçkinler için birçok kez tek seçenek haline getirmektedir. Müslüman ülkelerin siyasal sistemlerinde doğal bir kısır döngü mevcuttur. Bir yanda Batılılaşma çabalarına girilmekte ve bu, otoriter rejimler sayesinde fiiliyata geçirilmekte; öte yanda ise demokrasiye geçişle sıklıkla İslamcı değerlerin, pratiklerin ve karşı hareketlerin uyanışı eşlik etmektedir. Batılılaşmış seçkinler, demokratik ideal ve kurumlara bağlı olmayan bu hareketlere karşı tavır almakta ve onlarla mücadele içine girmektedir. Ordunun laik düzeni tekrar tesis etmek için müdahale etmesiyle de döngü tamamlanmaktadır.

Türk modernizasyonu ve siyasal tarihi, laiklik ve demokrasi arasındaki gerilimi açık şekilde ortaya koymaktadır. 1923 yılında ulusal

3. Kültürel özcülüğün bir eleştirisi için bkz. Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londra: Verso, 1993.

devletin kurulmasından bu yana Türkiye'deki siyasal seçkinler müslüman ülkeler arasında görülen en radikal laikleşmeyi gönüllü olarak gerçekleştirmişlerdir. Demokrasi ilkesi devletin laikliğinin yanında ikincil kalmış, hatta Türkiye Cumhuriyeti'nin altı kuruluş ilkesinin arasında yer almamıştır. Bu sıralama iktidar sahibi laik seçkinlerin, halk egemenliğinin İslamcı değerlerin egemenliğiyle sonuçlanacağı endişelerinin bir sonucudur. Türkiye 1946 yılına kadar tek parti yönetimi altında kalmış, 1950 yılında siyasal çoğulculuk ve demokrasiye geçilmesiyle, İslami değerleri serbestçe dile getiren ve temsil eden Demokrat Parti seçimi kazanmıştır. Bu temsili demokrasi deneyimi 1960 askeri darbesiyle kesintiye uğramış, böylece ilerlemeci Batılılaşmış seçkinler ve ordu arasındaki koalisyon bir kez daha pekiştirilmiştir.

Türkiye'nin Batılılaşma modelini belirleyen Kemalizm, aydın kesimin ve ordunun –İslamcılık, Kürt kimliği, solcu ideoloji ya da liberalizm yoluyla ifade edilmiş olsun– sivil toplumun özerkleşmesine karşı duydukları ortak tepkiyle şekillenmiştir. Cumhuriyet döneminin siyasal tarihi boyunca, göreceli önemi konjonktüre göre değişen bu dört fobi, siyasal otoriteryanizme temel bir ideolojik neden oluşturmuştur. Ancak öte taraftan, sivil toplumun piyasa ekonomisi süreci sayesinde özerkleşmesi, dinsel değerlerin ifade edilmesi, etnik kimliklerin ve karşı ideolojilerin tanınması, Türk demokrasisinin başlıca kilometre taşları olmuştur.

Bir başka deyişle, Batıcı seçkinlerin siyasal ve kültürel gücünü vurgulayan laiklik, nötr ve güç ilişkilerinden bağımsız bir kavram değildir. Bu gerçek, yaygın inanışın tersine, Ortadoğu'daki Batılılaşmış seçkinlerin niçin çoğunlukla en demokratik sınıfı teşkil etmediğini de açıklamaktadır. Laiklik ve demokrasi arasındaki doğal gerilim, "ilerlemeci" bürokratik seçkinler ve "demokratik" sivil toplum arasındaki güç ilişkileriyle kesişmektedir. Genelde İslamcılık, özelde Refah Partisi, modernist seçkinlerin toplumsal değişimin doğrultusu üzerindeki meşruiyet ve egemenliğini sorgularken sivil toplum yoluyla güçlenmektedir.

Batılılaşma ve Sınıf Statüsü

İslam hukukunu ve düzenini yeniden uygulamaya koymayı amaçlayan İslami ideal, çoğu zaman, 1970'li ve 1980'li yıllarda İslamın siyasal bir güç olarak yeniden canlanmasının nedeni olarak gösterilmekte-

dir. Güncel İslamcı uyanışın çok yönlülüğü içinde böyle bir siyasal strateji gerçekten de mevcuttur. Ancak İslami kimliğin yeniden inşası yoluyla güçlenen yeni sosyal grupların etkisi de en az o kadar önemlidir. İslami devrim ve kitlesel ayaklanma fikri Ortadoğu'da öylesine karşı konulmaz bir şekilde baskındır ki, İslamcı hareketin siyasal devrimci mantığı çoğunlukla sosyokültürel olanla karışarak bulanıklaşmaktadır. John Esposito'nun ortaya koyduğu gibi, "seçici bir şekilde sunulması ve incelenmesi" İslam'ın imajını çarpıtmakta, sonuç olarak da "İslam ve İslami uyanış kolaylıkla Batı karşısında İslam, İslam'ın modernlikle savaşı ya da müslüman şiddeti, aşırılığı, fanatizmi, terörizmi gibi klişelere indirgenebilmektedir."⁴

İslamcı hareketlerin sosyolojik önemi müslüman ülkelerdeki modernizasyon sürecinin incelenmesiyle aydınlığa kavuşmaktadır. Müslüman bir ülkede modernleşme projesi, Batı modernliğinden çok farklı bir yol izlemekte, kültürel kodun, yaşam biçimlerinin ve cinsiyet kimliklerinin "Batılılaştırılması" yolunda siyasal bir irade empoze etmektedir. Türkiye'nin modernleşme tarihi böyle bir kültürel kaymanın radikal bir örneği olarak değerlendirilebilir. İnsanların yaşam tarzları, tavırları, davranışları ve günlük âdetlerine nüfuz etme ve Türklerin kendileriyle ilgili kavramsallaştırmalarını değiştirme çabasıyla Kemalist reformlar, devlet mekanizmasının modernizasyonu ve çok-etnili Osmanlı İmparatorluğu'ndan laik cumhuriyetçi ulus-devlete geçişin çok ötesine gitmiştir.

"Medeniyet" kavramı, teknolojik düzeyden yeme içme alışkanlıklarına kadar pek çok temayı kapsıyor olsa da, Norbert Elias'ın belirttiği gibi, öncelikle "Batı'nın milliyetçi duygusu"na ve "Batı bilincinin ifadesi"ne atıfta bulunmaktadır. Kısaca medeniyet, Batı üstünlüğünün bir ifadesi olarak tanımlanır hale gelmekte, özel teknoloji deneyimleri, kibar davranış kuralları, dünya görüşü gibi Batı'yı çağdaş (aynı çağda varolan) ancak "ilkel" toplumlardan ayrıcalıklı kılan olgulara gönderme yapmaktadır.⁵ Diğer bir deyişle medeniyet kavramı Batı'nın üstünlüğünü tanımlamakta ve onun kültürel modeline evrensellik atfetmektedir.

Müslüman bir ülkedeki modernleşme çabaları, Batı deneyimi ve

4. John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 173.

5. Norbert Elias, *The History of Manners, The Civilizing Process*, c. 1, New York: Pantheon Books, 1978.

kültürünün kuralları tarafından tanımlanan bir "medeniyet" meselesi haline gelmektedir. Rönesans'tan itibaren, Aydınlanma, Sanayileşme ve Bilgi çağına kadar Batı tarihi bir kez yeniliğin alanı ve modernliğin referansı haline geldikten sonra, Batı-dışı deneyimler artık "tarih" yapmamakta, bunun yerine özel bir isim dahi alamayan (Batı-dışı) artakalanlar olarak tanımlanmaktadır. Daryush Shayegan'dan aktaracak olursak, Batı medeniyetinin kıyısında bırakılan toplumlar, artık "değişim karnavalı"na katılamadıkları için tarih ve bilgi alanının dışında bırakılmaktadırlar. Bu dışlanma, zayıf tarihselliğe sahip, yani modernliği yerel olarak üretme kapasiteleri zayıf toplumların oluşmasına ve "kültürel şizofreni"ye yol açmaktadır.⁶ Sonuçta bu toplumların tarihleri modernleşme ve Batılılaşma (ya da bunları reddetme) yolunda siyasal seçkinlerin iradesi tarafından belirlenen sürekli bir çaba haline gelmektedir. Diğer bir deyişle, Doğu'nun Batı dünyasıyla karşılaşması, iki kültür arasında karşılıklı bir alışveriş üretmek yerine, İslamcı kimliğin geri çekilmesiyle sonuçlanmaktadır. Böylece medeniyet terimi, "İslam" ya da "Fransız" medeniyetinde olduğu gibi tarihsel bir göreliliğe atıfta bulunmak yerine, Batının tarihsel üstünlüğünü göstermektedir. Türk modernistlerinin belirttikleri gibi modernleşmenin temel hedefi "muasır medeniyet seviyesine erişmek", yani Batı uygarlığı seviyesine ulaşmaktır.

19. yüzyıl sonunda Osmanlı seçkinlerinin Batılılaşmanın yolları ve sınırları hakkındaki tartışması, kültürel kimlik ve modernleşme arasındaki sorunun önemini göstermektedir. Muhafazakârlara göre ilki kendi kültürel ve dinsel kimliğini, ikincisi ise Batının teknolojik başarılarını gösteren, medeniyetin manevi ve maddi yönleri birbirinden ayrıştırılmalı, reformlar Batının bilimsel ve teknolojik yönlerinin alınmasıyla sınırlı kalmalıdır. Muhafazakârların tersine Batıcılar ise medeniyetin bir bütün olduğunu, iki parçaya ayıramayacağını, bu yüzden bir bütün olarak uyarlanması gerektiğini iddia etmektedirler. Ayrıca medeniyetin evrensel terimlerle tanımlandığını, zaman ve mekândan bağımsız olduğunu, hiç kuşkusuz Hıristiyan kültürünün bir ürünü olamayacağını savunmaktadırlar. Kemalist modernleşmenin hayata geçirilmesi, bu tartışmada Batıcıların muhafazakârlara karşı zaferini göstermektedir.

Kemalist paradigmaya göre, modernizasyonun bu şekildeki evrenselci tanımı, dinsel kültürü ıslah etmeye kararlı siyasal bir irade tara-

6. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, İstanbul: Metis, 1991.

fından desteklenmelidir. Böylece ilerleme yerel İslami kültürle bir karşıtlık ilişkisi içinde algılanmış ve konumlanmış olur. Bu formülasyona göre temel amaç "çağdaş Batı uygarlığına" ulaşmak için yerel kültürün zincirlerinden kurtulmaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü bir medeniyet değişimini başlatmıştır. Kahire, Bağdat, Şam, Mekke, Medine gibi önemli İslami merkezleri içine almış olan bir imparatorluk yaratmış ve İslam'ın savaşçıları olarak neredeyse iki yüzyıl "Avrupa'nın başına bela olmuş" olan Osmanlı İmparatorluğu, gücün özgüvenini yeniden kazanmış olan Batı'ya geçmesi sonucu "Avrupa'nın hasta adamı" haline gelmiştir.⁷ Tarihin ironisi şudur ki, yüzyıllarca müslüman ve barbarı, yani Avrupalılar için "öteki"ni simgelemiş olan Türkler, şimdi "medeni"ler arasına girmek istemektedirler. Hatta daha da ironik olarak Türkler, önce müslümanlar şimdi de Kürtler olmak üzere, medenileşmeye engel olarak kabul ettikleri kendi "barbarlarını" icat etmek zorunda kalmışlardır.

En açık etkisini devlet yapısı ve siyasal kurumlar üzerinde gösteren modernleşmenin gözle görülmeyen fakat en derin etkisi, medeniyet düzeyinde, "simgesel sermaye",⁸ kimlik oluşturulması, ve etik ve estetiğin tanımında ortaya çıkmıştır. Modernleşme projesinin bir parçası olarak, laik seçkinler "medeni" ve "gayri medeni" arasındaki farkları, "alaturka" olan her şeyin karşısında "alafranga" olarak belirlemiş ve yüceltmişlerdir. Böylece kravat takmak, sakal ve bıyık traşı olmak, tiyatroya gitmek, çatalla yemek yemek, sokakta karı koca el ele yürümek, balolarda dans etmek, el sıkışmak, caddelerde şapka takmak, soldan sağa doğru yazmak ve klasik Batı müziği dinlemek gibi şeyler "ilerlemeci ve medeni" Cumhuriyet insanının ideal özellikleri arasında yer almıştır.

Yaşam tarzlarında ve estetik değerlerdeki bu değişim, İslami olandan Batılı olana bir medeniyet dönüşümünü çerçevelediği için masum ve değer yargılarından arınmış değildir. Toplumsal bir belirleyici olarak zevkler, kültürel ayrıcalıkları ve sınıflar arasındaki sosyal tabakalaşmayı oluşturmaktadır.⁹ Böylece Batıcılar ve muhafazakârlar arasındaki güç mücadelesi, kültürel kodlar ve yaşam tarzlarıyla tanımlanmaktadır. Bu tabakalaşma terimleri, ekonomik farklılıkları vurgula-

7. John L. Esposito, *a.g.e.*, s. 42-4.

8. Pierre Bourdieu, *Distinction*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.

9. Pierre Bourdieu, *a.g.e.*

yan sosyal sınıf kavramındansa, Weberci anlamda yaşam tarzlarını kapsayan "statü grubu" kavramına atıfta bulunulduğunda daha anlaşılabilir olmaktadır. Genelde ticari kökenli olmayıp bürokratik kökenden gelen Türk modernist seçkinler, 1980'lere kadar maddi sermayeden ziyade eğitim yoluyla güçlenmeye çalışmışlardır.¹⁰ Ticari burjuvazi ise daha çok geleneksel dinsel değerleri ve yerel yaşam tarzını temsil etmeye devam etmiştir. İslami kimlik arayışının incelenmesinde ekonomik farklılıklara dayanan dikey bir tabakalaşmadansa, (neredeyse bir çatlak olarak tanımlanabilecek) kültürel ayrıma dayanan yatay bir farklılaşma düşünülmelidir. Laikler ve İslamcılar arasındaki uyumsuzluğun sebebi, İslami kültürün sosyal statüden ve "ayrıcalığın"¹¹ modern tanımlarından dışlanmış olmasıdır. Nüfusun çoğunluğunun İslami inanç ve modern yaşam arasında kolaylıkla modern bir sentez yaratmış olmasına rağmen, "ayrıcalık" ve meşruiyet tartışmalarını süregitmektedir. İslamcı politikaların ayrıcalık ve sosyal kabul için yeni bir alan yaratarak popülerlik kazandığını iddia etmek mümkündür.

Çağdaş İslamcı ideoloji, modernist seçkinler tarafından "medeni" ile "Batılılaşmış" arasında kurulmuş olan denkleme meydan okuyarak kurulu olan güç ilişkilerini ortaya çıkarmakta ve müslüman aktörlerin kendi etik ve estetik değerleriyle birlikte tarih sahnesine dönüşünü sağlamaya çalışmaktadır. Beden siyaseti, temel konusu kadınların örtünmesi ve cinslerin ayrımı yoluyla cinselliğin denetlenmesi olan farklı bir birey ve toplum kavramı ortaya koymaktadır.¹² Kadının iffetinin İslamcılar kadar milliyetçi modernistler için de çok önemli bir değer olmasına rağmen, söz konusu durumda, kendini mazur gösteren bir tavırdan –modern ama iffetli– kendini onaylayan bir tavra –İslami, bu yüzden iffetli– doğru bir değişimin varlığından söz etmek mümkündür.¹³ Diğer bir deyişle müslüman kimlik İslam'ın siyasallaşma-

10. Soli Özel, yazarla yaptığı özel bir konuşmada laiklik ve demokrasi arasındaki uçurum ve gerilimin, Türkiye'de Batı yanlısı seçkinlerin bürokratik yapısı nedeniyle şiddetlendiği yorumunu yapmıştır. Eğer Hristiyan azınlıkları da kapsayan ticaret burjuvazisiyle milliyetçi devlet arasında bir bağlantı kurulmuş olsaydı, hem Osmanlı değerleriyle Türkiye Cumhuriyeti'nin değerleri, hem de devlet seçkinleriyle sivil toplum arasında bir süreklilik olurdu. İmparatorluğun çöküşü ve bürokratik seçkinler ile ticari burjuvazi arasındaki ayrışma için bkz. Müge Göçek, *The Rise of Bourgeoisie, The Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York: Oxford University Press (yayımlanacak).

11. Pierre Bourdieu, *a.g.e.*

12. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis, 1991.

sıyla kendisini görünür kılmakta ve modern siyasal üslup içerisinde meşruiyet aramaktadır. İslamcılık müslüman kimliğini alevlendirmekte ve onu modern dünyada yeniden inşa etmektedir. Örtülü kız öğrencilerin üniversitelere devam edebilmesi, kamu binalarında ibadet için yer ayrılması, İstanbul'un merkezinde cami inşası, toplu taşıma araçlarında cinslerin ayrılması, erotik sanata sansür getirilmesi gibi konularla İslami yaşam tarzı yeniden gündeme gelmektedir. Bütün bu konular Batı medeniyetinin "modern liberal yaşam tarzı" olarak evrensel bir iddiayla kurgulanmasının İslamcılık tarafından sorgulanmasına işaret etmektedir.

Çağdaş İslamcılık ve Refah Partisi

Refah Partisi'nin son zamanlardaki başarısı İslamcılığın gelişimiyle ve kimlik politikalarıyla ilgili olsa da, merkez partilerin (sağ ve sol) zayıflaması ve anarşik liberalizmle keyfi modernliği doğuran küreselleşmenin hızlanması da bu gelişime katkıda bulunan etkenlerdir.

İslamcı karşı hareketler monolitik olmaktan uzaktır. Tarih boyunca çok farklı anlamlar almış, siyasal ve kültürel ortama göre değişiklik göstermiştir. Gene de 1960'lı yılların sonundan bu yana son yirmi yılda gelişen çağdaş İslami hareketlerde bir dizi ortak özellik görülebilir.¹⁴

Mısır, İran, Türkiye, Pakistan başta olmak üzere, neredeyse bütün müslüman ülkelerde İslamcılığın yeni aktörleri, ister lider ister takipçi konumunda olsun, yeni kentlileşmiş ve eğitimli toplumsal gruplardan gelmektedirler. Çoğunlukla ortak bir yolu izleyerek "İslamcı" olmaktadır; küçük kasabalardan kentlere göç ettikten sonra, lise ve üniversite yıllarında, Mevdudi, Seyyid Kutup, Ali Şeriatî, Ali Bulaç ve İsmet Özel gibi çağdaş İslamcı ideolojinin temel taşlarını oluşturan yazarların eserleriyle karşılaşmaktadırlar. Bu yazarların ortak özelliği

13. Bu terimler için bkz. Afsaneh Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* içinde, der. Deniz Kandiyoti, Philadelphia: Temple University Press, 1991, s. 48-76.

14. Bu zaman dilimi İslamcı hareketlerin incelenmesi için çok kısa olmakla birlikte, demokrasiyle İslamcı politikaların uyumunu konu alan buradaki konusundaki problematiğimiz açısından uygun sayılabilir. Bu makalede devlet İslamcılığına atıfta bulunulmaması, İslamcılık ve İslamcı hareketler birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Birincisi daha genel bir terim iken ikincisi farklı kolektif hareket tarzlarını ve örgütlenme biçimlerini ifade etmektedir.

artık Batı modernliğine karşı kendini mazur gösteren bir tavır takınmadan İslami "otantikliği" yeniden tanımlamalarıdır.¹⁵ Orijinal kaynaklara (Kur'an, Sünnet ve Hadisler) ve "Asr-ı Saadet" dönemine dönüş arayışı İslamcı hareketlerin hemen hemen tümünün ortak özelliği olsa da, Batı modernliğinin tanımlanması ve yeniden inşası çok değişken olmaktadır. Bu durum, yeni nesil İslamcılarla, Muhammed Abdüh, Cemaleddin Afgani ve Raşid Rıza gibi, 19. yüzyılda demokrasi ve modernliği uzlaştırmaya çalışan modernist İslamcılar arasındaki temel farkı gösterir. Örneğin Seyyid Kutup, İslam'da insanlara değil ilahi adalete itaat edildiğini, şura kavramının demokrasinin İslami versiyonu olmadığını, çünkü İslami cihad fikrinin insan egemenliğine dayalı bir düzenin Allah egemenliğiyle değiştirilmesini belirttiğini iddia ederken, modernistlere karşı en radikal eleştirisini yapmaktadır.¹⁶

Türkiye örneğinde demokrasinin reddi bu tip bir sertlikle ifade edilmemektedir. Tersine, çoğulculuk ve sivil toplum İslamcı yayınların tartıştığı temel konulardır. Ancak yine de modernlik karşıtı pozisyon çok güçlüdür. Otantiklik arayışı müslüman entelektüellere çok güçlü bir benlik sağlamakta, onlara modernizmi eleştirmek ve asimilasyon stratejilerini reddetmek için entelektüel gerekler vermektedir. Türkiye'deki İslamcı entelektüeller¹⁷ Feyerabend, Foucault ve Popper gibi çağdaş Batılı düşünürlerden sıkça alıntı yapmaktadırlar. Batıdaki güncel feminizm, insan hakları hareketi, etnik ve çevreci hareketler gibi İslamcı hareketler de dışlanmışların güçlenmesi için hareket etmekte, Aydınlanma projesine ve onun rasyonalist evrenselci modernlik kavramına karşı benzer bir eleştirel duyarlılığı ortaya koymaktadırlar. "İnsan" kavramının evrenselci ve özgürleştirici iddialarına karşı "kadın" farklılığını ortaya koymaya çalışan feminist eleştiriye paralel olarak İslamcılık, İslami farklılığın dışlanmasına dayanan "medeniyet" kavramının evrenselliğini sorgulamaktadır. Cinsiyete dayalı güç ilişkilerini ortaya çıkarmadan, böylece feminizm yoluyla kolektif

15. Emmanuel Sivan, *Radical Islam*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1985.

16. Emmanuel Sivan, *a.g.e.*, s. 74.

17. İslamcı entelektüeller için bkz. Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals of the 1980's in Turkey", *Current Turkish Thought* 62 (1987). Ayrıca bkz. Michael E. Meeker, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, der. Richard Tapper, Londra: I. B. Tauris, 1991, s. 189-223; ve Michael E. Meeker, "The Muslim Intellectual and His Audience", *Cultural Transition in the Middle East* içinde, der. Şerif Mardin, Leiden: E. J. Brill Publishers, 1994.

bir kimliği tekrar tanımlamadan, kadınların kendilerini "sadece" kadın olarak tanımlayamamaları gibi, İslamcılık da müslüman kimliğinin eleştirel biçimde yeniden uyarlanmasını ifade etmektedir. İslamcılık, medeniyet ve tarih yapmanın modernist çerçevesinden dışlanmış olan müslüman öznenin oluşumudur.

Müslümanların modernist ve tüketici arzularından zihni karışmış olan İslamcı entelektüeller, eleştirilerini İslam'ın "modernleşmesi" ve tüketim kültürüne saplanmasına da yöneltmektedirler. Örneğin, 1994 yılında Refah Partisi lideri Necmettin Erbakan'ın kızının Ankara Sheraton otelinde yapılan düğününe iyi giyimli müslüman ailelerin kiralık limuzinlerle gelmeleri laik medyanın yalnızca ilgisini çekmiş, fakat İslamcılar tarafından "İslami jet sosyetenin şovu" olarak çok sert biçimde eleştirilmiştir. İslami defileler ve televizyonlardaki İslami talk-showlar da, radikal İslamcılar tarafından tüketim mantığının "İslami otantikliğe" nüfuz edişi olarak kabul edilmektedir. Modernlik karşıtı pozisyonun diğer bir örneği, Ali Bulaç tarafından, Kuran'ın "antropolojik", bu sebeple de "laik" bir okumasını savunması sebebiyle Mısırlı düşünür Hassan Hanefi'ye yöneltilen eleştiridir.¹⁸ Modernliğin, laikliğin ve tüketim kültürünün müslümanlar üzerindeki etkileri konusunda oldukça eleştirel olmasına rağmen Bulaç, İslami çevrelerde çoğulculuk ve sivil toplum üzerine çok önemli popüler bir tartışma başlatmıştır ve antidemokratik bir pozisyonu temsil etmektedir.¹⁹

Çağdaş İslamcılık, bir yanda İslami geleneklerin ve geleneksel yorumların müslüman halkların "boyun eğme" sebebini oluşturduğu görüşünü ileri sürerken, diğer yandan da müslümanları laik Batı dünyasının tecavüzüne karşı koyabilir kılacak olan "otantik" İslam'a geri dönerek, onlara alternatif kimlik, hayat alanı ve hükümet kavramları sağlamaktadır. İslamcı hareket biçimleriyle, bunların totaliterizm ve demokrasi arasında yarattığı gerilim, İslam'ın dayanak noktaları olan üç D'nin, yani "din, dünya ve devlet"in analiziyle daha iyi anlaşılabilir.²⁰ Böyle bir analiz devletçi İslamcılık ve sivil İslamcılık olarak iki farklı hareket biçiminin ayrıştırılmasına yol açmaktadır. *Devletçi İs-*

18. Bkz. Ali Bulaç, "İslam ve Tarihi Okuma Biçimi: Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, no. 7 (Yaz 1994).

19. "Medine Vesikası" tartışması olarak bilinen bu tartışma, 622'de Medine'de farklı cemaatlerin birleşmesini sağlayan belgeye işaret etmektedir.

20. Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londra ve New York: Routledge, 1991, s. 63.

İslamcılık, İslami devlet kavramı olmadan gerçek İslami yaşam tarzının mümkün olamayacağını ileri sürerek, yukarıdan aşağıya doğru devrimci bir sistem değişikliğine öncelik vermekte, kişisel inanç, ümmet ve İslami devletin bir araya geldiği totaliter ütöpik bir toplum tasavvur etmektedir. Diğer yanda *sivil İslamcılık* için ise, kişisel inançlar siyasal etkenlerden önce gelmekte ve bunun sonucu olarak dini yıpratmış düşüncü aşırı siyasallaşma eleştirilmektedir. Ancak dinsel inanın bu biçimi de bir İslami yaşam tarzı içermektedir. Devletçi İslamcılığı "yukarıdan İslamileştirme", sivil İslamcılığı ise "aşağıdan İslamileştirme" olarak algılamak mümkündür.²¹ Birincisi teokratik mutlakiyete, ikincisi ise cemaat otoriteryanizmine daha yatkındır. Ancak sivil İslamcılık, devlet ve siyasetten uzaklaşarak sivil toplumsal alanın genişlemesini savunmaktadır. Devletçi ve sivil İslamcılık arasındaki fark, "şeriatçi" ve mistik Sufi anlayışlar arasındaki farka da çevrilebilir. Sivil İslamcılık geleneksel dinsel hareketlere ve yüzyıllardır İslami inanın yaşatılması için sivil destek sağlamış olan tarikatlar da uzanmaktadır.

Çağdaş İslam tarihi bu iki anlayışın dönem dönem değişen önemlerine sahne olmaktadır. 1970'ler sonunda İran İslam Devrimi ile şekillenen sistem karşıtı İslamcılığın etkisi altında kalmıştır. 1980'lerde ise yerel cemaat yaşamının İslamileşmesine şahit olmuştur. 1990'lı yıllarda bu sefer seçimlerle güçlenen İslamcılığın giderek artan önemi İslamcı topoğrafyayı yeniden şekillendirmektedir. Seçimlere dayanan İslamcılık, devletçi ve sivil İslamcılığın buluşma noktası olabilir: İslamcı siyaset kendisini oyunun "üstünde" değil, oyunun kuralları "içinde" bir iktidar mücadelesine yönelttiği içindir ki İslamcılığın bütünlükçü ve cemaatçi eğilimlerini dengeleyebilir.

Refah Partisi ilk olarak 1970'lerde İslamcı bir parti olarak kurulduğunda geleneksel dindarları cezbetmiş ve kırsal bölgelerden destek görmüştü. 1990'larda ise gittikçe kentsel alt-orta sınıfları cezbeden bir parti haline gelmiştir.²² Üçüncü dünyacı ve anti-empyeryalist tutumun-

21. Bkz. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1985; ve Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul: Metis, 2. basım: 1995.

22. 1970 yılında Milli Nizam Partisi, merkez sağdaki Adalet Partisi'nden ayrılanlar tarafından kurulmuştur. 1972 yılında askeri darbeye yasaklandıktan sonra Milli Selamet Partisi adıyla tekrar kurulmuştur. 1973 genel seçimlerinde oyların %11'ini aldıktan sonra, 1974-75 yıllarında art arda, önce CHP sonra sağ partilerin koalisyonu olan "milliyetçi cephe" olmak üzere iki koalisyon hükümetine katılmıştır. 1977 genel seçimlerinde Milli Selamet Partisi'nin oyları %8.6'ya inmiştir. 1980 askeri darbesinden sonra siyasi partiler

da hâlâ 1970'lerin ideolojik kalıntıları mevcut olmasına rağmen, parti-nin özellikle genç İslamcı profesyoneller ve entelektüeller tarafından sağlanan yeni bir iletişim gramerine sahip olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu yeni gramer tamamen farklı, modern bir "görüntü" sağlamaktadır. Artık Refah Partisi adayları herhangi bir dinsel işaret taşımadan (örneğin sakalsız), estetik zevke dikkat ederek (herhangi bir Batı erkek moda dergisinin tanımladığı şekilde iyi giyimli olarak) ve siyasal polemiklerde büyük bir özgüven sergileyerek televizyonlardaki tartışmalarda boy göstermektedirler.

1991 genel seçimlerinde, bazı genç İslamcı aydın ve profesyoneller tarafından yönetilen siyasal kampanyalar, Refah politikalarının dönüşümüne işaret etmiştir. Kampanya ilan panolarında, televizyonda ve basında yürütülmüştür. Kampanyada Türk toplumundan seçilmiş insan profilleri ve toplumsal konular resmedilmiştir: Genç adam iş aramakta, başörtülü bir kız üniversitede derslere girme hakkı istemekte, bir emekli daha iyi yaşam standardı istemekte, orta yaşlı bir kadın (başörtüsüz) çevrenin korunmasını talep etmektedir. Refah'ın sloganı "İnsanca yaşamak" olmuştur. Kampanya insancıl, katılımcı, neredeyse sosyal demokrat bir tonu, somut, konuya dayalı bir siyaset anlayışıyla birleştirmiştir. Diğer siyasal partilerin seçim kampanyaları yalnızca liderlerinin kişisel özelliklerine (genç, dinamik ve modern gibi) dayandırıldığı halde, Refah Partisi'nin pek çok toplumsal grubu ilgilendiren yerel konuları seçmiş olması ilginçtir. Kampanya eğitim, çevre, başörtüsü tartışması, toplumsal dayanışma gibi sivil toplumsal konulara işaret ederek kadınlar, gençler ve emekliler gibi toplumsal aktörleri hedeflemiştir. Özellikle örtüsüz bir kadın portresinin kullanılması, katılımcı bir strateji ve kitle politikası arzularının boyutunu sergilemiştir. 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde böyle belirgin bir seçim kampanyası yürütülmemiş olmasına rağmen katılımcı söylemler devam etmiş, (müslümanların Allah'tan korkması fikrine dayanan) yolsuzluk karşısında temiz siyaset, (İslamcı mühendislerin akılcılığı

bir kez daha yasaklandılar. 1983'te tekrar yasallaşan İslamcı parti bu kez Refah Partisi adıyla kuruldu. Refah, 1984 yerel seçimlerinde oyların yalnızca %4.4'ünü almış, 1987 genel seçimlerinde ise %7.7'ye yükselmiştir. 1989 belediye seçimlerinde Anavatan Partisi'nin yenilgisiyle (%21.7) Refah Partisi oyların %9.8'ini almıştır. Dönüm noktası iki merkez sağ parti %20 civarında kalırken Refah oylarının %19.09'a yükseldiği 27 Mart 1994'teki belediye seçimleri olmuştur. Ankara ve İstanbul'un dışında Refah Partisi 26 belediye almıştır. Son seçimlerle Refah Partisi günümüz Türkiye'sinde siyasi güç için mücadele eden temel siyasi aktörlerden birisi haline gelmiştir.

müslümanların temiz olduğu anlayışıyla birleştirmesi sonucu) çöp sorununun çözümü, ve (İslami ahlak anlayışına uyarak) televizyonlardaki pornografik programların yasaklanması gibi toplumsal konular temalaştırılmıştır.

Programı ve politikalarında devletçi İslam kavramının uzantıları eksik değilse de, Refah Partisi popülarlığını sivil toplumsal konuları işlemesine borçludur. Parti bu süreçte, bazıları partiyle mesafelerini ve bağımsız statülerini alenen korumayı tercih ederken, diğerleri siyasal stratejinin belirlenmesinde danışman ve kampanya lideri olarak katkıda bulunan İslamcı entelektüeller tarafından yönlendirilmiştir.

Partinin başarısındaki bir diğer etken, çağdaş İslamcılıkta yeni bir olgu olan kadınların katılımıdır. İslamcı kadınlar evden eve yoğun bir biçimde kampanya yürüterek seçmenlerle yüz yüze iletişim kurmuşlardır. Genelde kadının vereceği oyun kocasını izleyeceği varsayımıyla laik merkez partiler tarafından tamamen boşlanan kadınların alanı, yani iç mekânlar böylece hareketlendirilmiştir. Kadının iç mekânda ve ailedeki pozisyonunun kültürel önemini ve kadın oylarının etkisini fark eden (paradoksal biçimde) İslamcı bir parti olmuş ve Refah Partisi "ailenin tümünün partisi" imajını yaymaya çalışmıştır. Ancak kadınların katılımına kampanya düzeyinde kucak açılmış olmasına rağmen, çok az kadın aday çıkartılmıştır. Bir kez daha, Refah Partisi içinde cinsiyet piramidi güç dağılımını tanımlamıştır.

Muhafazakâr Liberal Miras

Genç İslamcı entelektüeller, kadınlar ve meslek sahipleri ile buluşarak gençleşmiş ve yeni bir kimlik oluşturmuş olsa da, Refah Partisi'nin seçim başarısı merkez partilerin başarısızlığına ve özellikle merkez sağ mirasın zayıflamasına da dayanmaktadır.

1983-1993 yılları arasındaki on yıllık dönemde, Anavatan Partisi iktidarda iken Refah Partisi sistemin kenarında kalmıştır. Önce Başbakan, daha sonra Cumhurbaşkanı olan Turgut Özal'ın liderliğindeki Anavatan Partisi, hem 1950'lerden gelen Demokratik Parti geleneğini hem de muhafazakâr liberal mirasın²³ yenilenmesini temsil ederek,

23. Türkiye'de liberalizmin tanımı Amerikan tanımının tamamen tersidir. Türkiye'deki Cumhuriyetçiler Kemalist geleneği izler ve hem ekonomide hem de kültürde –örneğin devlet kontrollü laiklik gibi– devlet müdahalesini savunurlar. Ancak kültürel değerler konusunda muhafazakâr değildirler. Demokrat Parti geleneği ise muhafazakâr dini geleneği ve piyasa ekonomisini temsil etmektedir.

piyasa modernizmiyle müslüman kimliğini sentezlemeyi denemiştir. Anavatan Partisi, Türk ekonomisini dünya piyasalarına ihracata yönelten ekonomik liberalizm ile müslüman muhafazakârlığını birleştirmiştir.

Mühendislik pragmatizmini kültürel muhafazakârlıkla kaynaştıran Anavatan Partisi'nin ideolojisinin özü "İslamcı toplumsal mühendislik" olarak adlandırılabilir.²⁴ Geçen on yıl içinde gerçekleşen dünya piyasalarına açılışın ve beraberinde gelen girişimci rekabetin benzeri Türkiye tarihinde görülmemiştir. Bu dönüşümün siyasal zihniyetteki değişime de katkıda bulunduğunu iddia etmek mümkündür. Düzenin ancak askeri müdahale ile sağlanabildiği bir önceki on yılın ideolojik çatışma ve siyasal kutuplaşması, yerini siyasal söylemin ılımlılaşmasına ve uzlaşmacı politika arayışına bırakmıştır. "Teknisyen", "girişimci", "işbitirici" politikacılar bir önceki kuşağın "dava adamları"ndan daha popüler olmuşlardır.²⁵ "İcraatın İçinden" adlı televizyon programında elinde bir kalemle görünen Turgut Özal, hesap yapıp proje takip eden mühendis politikacı imajını güçlendirmiştir. Siyasal gündemi, ideolojik meselelerden ziyade "uygulamaya yönelik" pragmatik politikalar şekillendirmeye başlamıştır. Buna karşılık seçmenler vergi iadesi, belediye hizmetleri, Avrupa Topluluğu'na tam üyelik, GAP projesi gibi somut uygulamalara destek vermiştir.

Bu dönemde artan vatandaşlık bilinci, seçmen, partiler ve hükümet ilişkileri arasındaki kavram değişikliğinde kendini göstermiştir. İnsanlar partilerle olan ilişkilerini artık hayat boyu süren bir bağlılık, bir "nikâh" değil, "verilen hizmetler karşılığında vergilerin ödendiği" bir alışveriş ilişkisi olarak tanımlamaya başlamışlardır.²⁶

Merkez sağ demokratik geleneğin bu oluşumu ve buna eşlik eden vatandaşlık bilinci, Türk siyasal tarihindeki temsil konusuna değinen bir vatandaşın şu sözlerinde ifade buluyor:

24. Nilüfer Göle, "Engineers and the Emergence of a Technicist Identity", *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, der. Metin Heper, Ayşe Öncü, Heinz Kramer, Londra: I. B. Tauris, 1994.

25. Ancak politikacıların işbitiriciliği klientelizme dönüşüp yolsuzlukla eşanlamlı hale geldikçe, ideal politikacı imajı "ahlaklı politikacı"ya dönüşmüştür. Bu dönüşüm Refah Partisi'nin zaferini açıklamaktadır.

26. Üstün Ergüder, Anavatan Partisi'nin hizmet götürme anlayışını vurgulayarak, hükümet ve vatandaş arasındaki ilişkiyi, özellikle belediyeler düzeyinde nasıl radikal bir şekilde değiştirmeye çalıştığını göstermiştir. Bkz. Üstün Ergüder, "Decentralization of Local Government and Turkish Political Culture", *Democracy and Local Government: Istanbul in the 1980's* içinde, der. Metin Heper, Eothen Press, 1987.

1950'lerden önce devlet bize sadece vergi memuru ve jandarma yollardı. 1950'de Demokrat Parti'nin zaferiyle vatandaş olduğumuzu anladık. Oylarımızla hükümetleri değiştirebileceğimizi fark ettik. 1983'te Turgut Özal'a oy verdik, çünkü o bu geleneğin adamıydı, "sivil"di yani asker değildi. Adam yerine konmak ve hizmet görmek için ona oy verdik.²⁷

Bu liberal muhafazakâr gelenek, radikal laiklik ve Kemalist mirasa kıyasla ihmal edilmiş olsa da, Türkiye'de sivil alanın genişlemesi ve demokratikleşmesi için epey önemlidir. Türk deneyiminin Ortadoğu ülkeleri içinde kendine özgü bir yere sahip olması, liberal ideoloji altında nispeten başarıyla gerçekleştirilen demokrasiye geçiş ve bunun sonucu olarak laik seçkinlerle toplum arasında arabuluculuğun gerçekleşebildiği siyasal alanın yaratılmasına dayanmaktadır. Kırsal nüfusu ve ticari burjuvaziyi siyasal sisteme taşıyan ve dinsel konularda daha ılımlı davranan Demokrat Parti, yeni sosyal grupların sesi olmuş, yukarı doğru hareketliliğin ve sistem içinde meşruiyetin sağlanmasına olanak tanımıştır.

Benzer şekilde Anavatan Partisi de, taşralı geçmişe sahip muhafazakâr alt ve orta kentsel sınıfların, (ihracata yönelik yeni ekonominin aktörleri olan) girişimci küçük burjuvazinin ve genç meslek sahiplerinin yükselişi için bir kanal oluşturmuştur.

Özetle Türkiye'de Refah Partisi'nin yükselişinin nedeni, bu muhafazakâr ama liberal merkezi politikanın zayıflamasıdır. Turgut Özal'ın ölümünden sonra, Mesut Yılmaz'ın liderliğini yaptığı Anavatan Partisi daha devletçi, milliyetçi ve laik politikalara yönelmiş, sonuçta parti içindeki liberallerle muhafazakârların ayrışmasına sebep olmuştur. Kentli, eğitilmiş, akademisyen bir kadını, Tansu Çiller'i liderliğine seçen Doğru Yol Partisi, kentli orta sınıf seçmen desteğini yenilemeye çalışarak Cumhuriyetçi Kemalist miras doğrultusunda hareket etmiştir. Bu partiyle bir koalisyon hükümeti kurmuş olan Sosyal Demokrat Halkçı Parti de gücünü aynı miras üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Ancak iktidar partilerinin ikisi de bu mirastan yararlanamamıştır. Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin yüksek enflasyon ve rüşvet nedeniyle yıpranması, kampanyalarını "temiz siyaset" ve "adil düzen" kavramları temelinde yürüten Refah Partisi'ne yaramıştır.

27. Bu alıntı 1987-89 dönemi Türk seçmenin siyasi ve kültürel değerlerini ortaya çıkarmak amacıyla 1987 yazında yaptığım bir tartışma grubu mülakatından alınmıştır. Yayımlanmamış Rapor 1: Anavatan seçmenleri ile ilgili bir araştırma, Temmuz 1987, SİAR (Araştırma Kurumu).

Anavatan Partisi içindeki muhafazakâr ve liberallerin ayrışması etkili olmakla beraber, Refah Partisi'nin popülaritesi güç politikalarının ötesine geçmiştir. Turgut Özal'ın modernleşme projesi yapısal sosyolojik bir çelişki olarak sosyal ve kültürel itibardan yoksun grupları kucaklamayı başaramamıştır.

Anarşik Liberalizm ve Keyfi Modernizm

Toplumsal düzen ve ahlaki temaların önemi, 1980'lerde piyasa liberalizmi ile iletişim ve kültürün küreselleşmesinin kutsanması sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle, devletçi rejimlerden küresel ve liberal rejimlere geçiş kademeli ve yumuşak olmamış; bu süreç özellikle rekabet kültürü olmayan ülkeler için yeni sosyal gerilimler, kültürel süreksizlikler ve kurumsal çöküşler yaratmıştır.

Liberalizm, kolektif hayal gücünü katı, resmi ve bürokratik sınırlamalardan özgürleştirdiği ve bireysel girişimciye alan açtığı için Türkiye'de kabul görmüştür. Ancak ahlaki öncüllerin, sağlam kurumların, kanunların ve düzenlemelerin olmaması nedeniyle liberalizm, toplumsal uçurumları, eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri derinleştirmiştir. Kendi mantığı ve yörüngesi ile donatılmış piyasa güçleri, küresel ağlar ve mal mantığı, herhangi bir hükümet kontrolünü engellemiştir. Bu yüzden Özal'ın liberalizmi daha çok anarşik bir liberalizm doğrultusunda gelişmiştir: Gelenekleri yıkmış, bireyleri özgürleştirmiş, hedonist düşleri meşru kılmış, yasal engelleri zayıflatmış, istekleri artırmış, yeni pazarlar yaratmış ve önündeki bütün engelleri yıkmıştır. Liberalizm herkesin başıboş kalması olarak anlaşıncaya, anarşik bireycilik, hedonist tüketicilik ve keyfi modernizm anlamına gelmeye başlamıştır. Liberalizmin bu şekilde yorumlanmasıyla oturmuş bir vatanşılık tanımı, kentli davranış biçimleri, meslek etiği, girişimcilik ahlakı, kurumlar ve düzenlemeler gibi önemli etkenler gözardı edilmiştir. Böylece Türkiye'de liberalizm, kolay zengin olma yolu haline gelmiş ve "*laissez-faire*" politikalarıyla ilişkilendirilen yolsuzluk kavramıyla eşanlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Refah politikaları bu "adaletsiz" ve "ahlak dışı" gelişmelerin üzerine giderek dürüstlüğü garanti eden, tutumlu davranışları ortaya çıkaran, toplumsal birliği sağlayan "adil" ve "alternatif" bir düzen vadetmiştir.

Devlet İdeolojilerinden "Yeni Kabilecilik"e

Devlet tarafından gerçekleştirilen değişimlerden sivil toplumun belirlediği değişimlere doğru oluşan kayma sonucu, milliyetçilik, laiklik ve İslamcılık gibi ideolojiler devletçi ve evrenselci kavramlarını, toplumsal ve partikülerist tanımlara çevirmektedirler. Özellikle milliyetçilik ve laikliğin bireyler ya da gruplar tarafından açık biçimde yeniden uyarlanması ve geçici sosyal grup oluşumları yeni olgulardır.

Çeşitli kadın örgütleri ve resmi olmayan bazı gruplar "dini yükselişi" protesto etmek için televizyonda yuvarlak masa toplantıları, seçim bölgelerinde ev ziyaretleri ya da fakslaşmalar yoluyla bir iletişim ağı kurmaktadırlar. İlerici Kemalist aydınların *Cumhuriyet* gibi gazetelerde tanımladıkları ve savundukları laiklik o kadar popüler olmuştur ki, gittikçe daha fazla sayıda talk-show konuğu, top model, gece klübü sahibi gibi liberal, modern bir yaşam tarzını benimsemiş kişiler, bu tür televizyon tartışmalarında İslamcı entelektüeller, tesettürlü kadınlar ve politikacılar karşısında yer almaktadır. İslamcı siyasetin yükselişine gösterdikleri tepkiler çerçevesinde bu gruplar, "cinsellik, kadın bedeni, alkol tüketimi, sanat ve müzik gibi konularda liberal bir tavır ifade eden modern yaşam tarzını yaşama özgürlüğü" olarak laikliği yeniden inşa etmektedirler.

Bu gruplara göre laiklik artık pozitivizm ve ilerlemeciliğin evrenselci çerçevesi içinde tamamlanmamakta, İslami yaşam tarzının karşısında bir yaşam tarzına gönderme yapmaktadır.

Milliyetçilik tartışmaları da ulus-devlet oluşturma projelerinden, yavaş yavaş etnisite ya da vatanseverliği ifade edecek şekilde benzer bir yol izlemektedir. Kürt milliyetçi hareketleri Türk milliyetçiliğinin algılanış biçimini sorgulamaktadır. Kapatılan milliyetçi örgüt "bozkurtlar"ın dönüşümü ve alt sınıflar arasındaki popülerliği de Türk milliyetçiliğinin dönüşümünün bir göstergesidir.

Otomobillerde Türk bayrağı çıkartmalarının yaygın kullanımı kadar, Atatürk ve ay yıldız rozetlerinin simgeselliği de milliyetçilik ve laikliğin "kutsallıktan" ve "devletçilikten" uzaklaşmasını göstermekte ve bu anlamda Türkiye'de sivil toplumun güçlenmesine işaret etmektedir.

Ancak ideolojilerin "devletçilikten uzaklaşması" her zaman hoşgörü, çoğulculuk ve böylece demokrasinin yerleşmesi anlamına gelmez. Türk deneyiminde bu durum, genellikle "Şariat tehlikesi" ya da

"devletin bütünlüğüne yönelmiş Kürt saldırısı" karşısında antide-mokratik siyasal konumların meşrulaşmasını ifade etmektedir. Aşırı milliyetçi tepkiler Kürt sorunuyla ilgili reform çabalarına engel olmakta, aşırı laik tepkiler ise Refah Partisi'nin gelecek bir seçimi kazanması durumunda ortaya çıkacak rejimin meşruiyeti konusunu gündeme getirerek katılımcı politikayı zorlaştırmaktadır. Böylece bir kez daha laiklik ve demokrasi arasındaki doğal gerilim gündeme gelmektedir. Dahası kimlik politikaları kabileleşmeye, klanların, etnik grupların ve dinlerin çatışmasına yol açabilmektedir. Sivil toplumun altüst olup bir sivil savaşa dönüşmesi, güncel gerçekler düşünüldüğünde çok da abartılı bir senaryo değildir.

Nitekim Sivas'ta 1993 yılında meydana gelen olaylar bu senaryonun doğru olabileceğini göstermektedir. Pir Sultan Abdal'ı anma törenleri sırasında, ateist yazar Aziz Nesin'in, Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* kitabını yayımlamaya söz veren konuşmasına tepki olarak ortaya çıkan olaylarda, aralarında birçok Alevi şair, entelektüel ve müzisyenin de bulunduğu 37 kişi yakılarak öldürülmüştür. Nesin'in İslam'a karşı küfür olarak yorumlanan, Kuran'ın Türkiye gerçeğine uymadığı konusundaki sözleri, kökleri derinlere giden "öteki" Türkiye'nin rahatsızlığıyla birleşerek bu olaylara yol açmıştır. Bu olaylardan kimin "sorumlu" olduğunu belirlemenin zor olmasına ve birçok gözlemciye göre Refah Partili belediye başkanının olayları önlemeye çalışmasına rağmen, Refah Partili seçmenlerin "İslami faşizme" karşı bağıışıklık sahibi olmadıkları görülmüştür. Alevi-Sünni, laik-İslamcı, merkez-çevre arasındaki ayrımlar Türk demokrasisinin fay hattını oluşturmaktadır. Türk-Kürt gerilimi de bu listenin başına eklenmelidir. Özetle, ideolojilerin "devletçilikten uzaklaşması" ve sivil alanın genişlemesi kendiliğinden demokrasiye götüren bir yol izlememektedir.

Katılımcı Siyaset: Türkiye Bir İstisna mı?

Türkiye deneyimi, İslamcılık, laiklik ve demokrasi arasındaki ilişkinin parametrelerini katılımcı bir ortamda yeniden değerlendirmek için bir ortam sağlamaktadır. İslamcı hareketlerin, özellikle de Refah Partisi'nin Türkiye'de varolan demokratik ve sivil toplumsal alanın sunduğu fırsatlardan faydalandığı kaydedilmelidir.

Siyasetin devletten ayrışması, piyasa ekonomisinin tohumlarının atılması ve meslek kuruluşlarının kurulmasıyla 1950'lerde Türkiye'de

devletle toplum arasında bir tampon oluşmaya başlamıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllar sendikacılığın gelişimine, solcu siyasal hareketlerin yükselişine ve basılı yayıncılığın yaygınlaşmasına tanık olmuştur. Bu sivil toplumsal gelişme, 1983 yılından sonraki dönemde ise ihra-cata yönelik piyasa ekonomisinin, küreselleşmiş haberleşme ağlarının gelişmesi ve sivil toplum örgütlerinin çoğalmasıyla daha fazla özerk-lik kazanmıştır. Bu dönemde özel televizyon ve radyo kanalları orta-ya çıkmış; iş örgütleri, tarih ve sanat vakıfları, insan hakları, kadın hakları ve çevre kuruluşlarının belirmesinden haftalık dergilerin sayı-ca artmasına ve özel konularla ilgili periyodik yayınların çıkmasına, araştırma kurumlarının çalışmalarına kadar güçlü bir dernek yaşamı gelişmiş, böylece sivil toplum ayrıışmış ve derinleşmiştir. Bunların her biri, farklı İslamcı, liberal ya da milliyetçi biçimlerde sivil toplu-mun gelişimine katkıda bulunmuş, bilgi ve fikir üretmede birbirleriyle rekabet ederek kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır.

Ancak sivil toplumun özerkleşmesi için, işgücü, piyasa standartla-rı, bankacılık ve finansman yasasından bireysel haklara kadar bütün hak ve yükümlülüklerin yasal bir çerçeveye oturtulması gerekir. O halde örgütlü bir sivil toplum için hak ve yükümlülüklerle bir çerçeve sağlayacak devlet müdahalesi gereklidir.²⁸ Yasal düzenlemelere da-yanmayan bir sivil toplum çok kırılgan olacak ve kişilerin ya da grup-ların "niyetlerinin" elinde piyasa anarşisine veya ideolojilerin anarşi-sine yönelecektir.

Sivil Toplum ve Kendi Kendini Sınırlama

Ortadoğu ülkelerinde demokrasiye geçilmesiyle sivil toplumun, dik-tatörlüğe, otokrasiye ve diğer keyfi yönetim biçimlerine karşı muha-lefetin merkezi olacağı yaygın bir beklentidir. Ancak demokratikleş-meyi engelleyen tam da sivil toplumun bu aşırı siyasallaşmasıdır. Baskı gruplarının, meslek örgütlerinin, medyanın ve sendikaların özerk olmaması Ortadoğu ülkelerinin ortak bir özelliğidir. Bu boşluk, özgür seçimlerin ve siyasal partilerin yokluğuyla birleştiğinde sivil toplum, kurumsal politikanın ve aşırı siyasallaşmanın kaynağı haline gelmektedir. Sözelimi Mısır'da meslek örgütleri gittikçe daha fazla politikaya vekalet eder hale gelmektedir. Benzer şekilde Türkiye'de

28. Sami Zubaida, "Islam, the State and Democracy", *Middle East Report*, no. 179 Kasım-Aralık 1992, s. 2-9.

de öğrenci dernekleri, sendikalar, çeşitli çıkar grupları ve mühendis odaları gibi birçok sivil kuruluş 1970'lerde sağ ya da sol siyaset içinde aşırı siyasallaşmış ve bu süreç ideolojik kutuplaşmayla sonuçlanmıştır. Böylece bu çıkar gruplarının kendilerine özgü kimlikleri, devlet düzeyinde siyasal gücü ele geçirmeye çalışan totaliter politikalar tarafından tamamen yutulmuştur. Ancak 1983 sonrası dönemde geleceğe yönelik devrimci siyasetin zayıflaması ve belirli konular üzerine yoğunlaşan politikaların gelişmesiyle kadınlar, işadamları, mühendisler ve Yeşiller gibi yeni siyasal aktörler ayrılmışlar ve özel taleplerini ifade etmeye başlamışlardır.²⁹ Demokratikleşme, ancak sosyal hareketlerin kendilerini sınırlandırması sonucunda sivil toplumun totaliter siyasal projelerden özgürleşmesiyle gerçekleşebilir. Toplumsal aktörler doğrunun kendi tekellerinde olduğunu iddia ettiklerinde, karşı hareketler de totaliter siyasal projeler üretirler.³⁰

Özetle "sivil toplumun varlığı siyasal sistemin kaba sınırları üzerinde sözsüz bir anlaşma yoluyla paylaşılan bir ortak kimlik anlayışını akla getirmektedir."³¹ Bu formülasyona göre Türkiye'de de hedeflerin kendini sınırlandırması, totaliter projelerin ortadan kalkması ve çoğulculuğun yerleşmesi için bir önkoşul haline gelmektedir. Ortadoğu siyasetinin temel özelliği fikir ayrılığı eksikliği değil, fikir birliğinin eksikliğidir. Ortak söylemsel ilişkiler ve vatandaşlık kültürü ancak farklı toplumsal aktörler ve siyasal ideolojiler arasında yatay ilişkilerin kurulması ve etkileşimiyle mümkündür. Sivil toplumda varolan totaliter eğilimlerin dengelenmesi ancak kimlik politikalarından etkileşim politikalarına geçişle sağlanabilir. Bu açıdan Türkiye, hepsi de fikirlerin serbestçe ifade edilmesi ve farklı bakış açılarının sunulması için bir platform sağlayan yayınlar, paneller, açık oturumlar, talk-show'lar ve konferanslarla oldukça zengin bir "tartışma kültürü" deneyimi yaşamaktadır. Etkileşime yol açan bu tartışma ve politikalar, düşünce ve yaşam tarzlarıyla birbirinden ayrılan gruplar arasındaki duvarları yıkarak yavaş yavaş kültürel, siyasal ve etnik çoğulculuğa katkıda bulunmaktadır.

29. Nilüfer Göle, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", *Politics in the Third Republic: A Case Study in Transition to Democracy* içinde, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, Boulder, CO: Westview Press, 1993.

30. Ernest Gellner, *Post-Modernism, Reason and Religion*, Londra: Routledge, 1992.

31. Augustus Richard Norton, "The Future of Civil Society in the Middle East", *The Middle East Journal*, 47, no. 2 (Bahar 1993), s. 213.

İslamcı Seçkinlerin Yükselişi

Çoğulculuğun öğrenilme sürecinin yanı sıra, Türk toplumu güçlü bir yukarı doğru sosyal hareketlilik ve seçkinlerin dolaşımı geleneğine sahiptir. İran ve Fas'ın monarşi yönetimi altındaki modernleşme deneyimlerinden oldukça farklı olan Kemalist hareket, Osmanlı seçkinlerinin yerine askeri ve sivil kamu görevlilerinin iktidara geldiği bir dönüştürme temsil eder. Bu yeni bürokratik seçkinlere, merkez sağ geleneğin temsil ettiği ve iktidara taşıdığı sınıflar eşlik etmiştir. Demokrasinin "yeni gelenlere" eğitim, hizmet ve siyasal meşruiyet olanakları sunarak onları sisteme entegre etme yolları sağladığını öne sürmek mümkünse, Refah Partisi tabanı potansiyel olarak böyle bir "yeni gelenler" sınıfını temsil etmektedir. Yeni kentlileşmiş ve eğitim almış bu "yeni gelenler", sıklıkla şehirlerin kenarında bulunan ve bir ayakları zaten sistemin içinde olan gruplardır. Bu grupların hepsi sisteme entegre olmayı beklemekte, ancak entegre olma biçimleri, farklı oy dağılımlarının yansıttığı üzere, değişiklikler göstermektedir. Refah Partisi'nin oyları alt ve orta sınıfların engellenmişliklerinden ve umutsuzluklarından ziyade onları yükselen beklentilerini vurgulamaktadır. Bu anlamda parti ilkesinin "ağır sanayi"den "refah"a dönüşmesi hem genel olarak toplumda hem de parti içinde milliyetçi gelişimcilikten bireyci tüketiciliğe³² doğru bir değişimin gerçekleştiğinin göstergesidir.

Türk deneyiminin ilginçliği, diğer Ortadoğu ülkelerinden farklı olarak İslamcılığın, yukarı doğru sosyal hareketlilik şansının –en azından son zamanlara kadar, ama yakın gelecek için daha belirsiz olmak üzere– fazla olduğu bir ortamda gelişmekte olması ve bu süreç içinde entelektüeller ve meslek sahipleri gibi İslamcı karşı seçkinler ortaya çıkarmasına dayanmaktadır. Yeni İslamcı aktörlerin ortaya çıkışının izleri, İslamcı mühendislerin Anavatan ve Refah saflarında siyasal güç arayışına girdikleri ve İslamcı örtülü kızların şehirlerdeki üniversite kampüslerinde görünür hale geldiği 1983 sonrası dönemde kolaylıkla görülebilir. İslamcı periyodik yayınların, gazetelerin ve kitapların yayınındaki artış, Türkiye'deki entelektüel gündemi solcu entelektüellerin egemenliğinden İslamcı entelektüellerin egemenliğine kaydırmıştır. Bu yeni aktörler hem coğrafi anlamda (kentsel mekânlar) hem de simgelerin ve değerlerin üretimine ve değişimin doğrultu-

32. Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, İstanbul: Metis, 1994, s. 75.

suna katılmak suretiyle kültürel ve siyasal anlamda popüler geleneksel İslamı sistemin kıyısından merkeze taşımışlardır.³³ Bu aktörlerin hareketleri sistemin reddinden ziyade, sisteme katılma mantığı doğrultusunda şekillenmiştir. Modernliğin daha yüksek düzeyde kontrolüne sahip olmayı arzulayan bu eğitilmiş İslamcı seçkinin oluşumu, müslümanın "pasif, cahil, geleneksel ve gerici" olarak belirlenen Cumhuriyetçi imajını tersine çevirmiştir.

İslamcı karşı seçkin aktörler arasında mühendisler, entelektüeller ve kadınlar hareketin öznelere olmaları ve hareket içinde önemli bir rol oynamaları açısından özellikle önemlidir. Mühendisler rasyonalite ve inanç arasındaki; entelektüeller eleştirel düşünce ve İslami ahlak arasındaki; (çağdaş İslamcı hareketlerin en yeni aktörleri) kadınlar ise kadının rollerini özel alan içinde tanımlayan İslami kurallar ve kamusal yaşamdaki gerçek uygulamalar arasındaki çatışmaları kristalleştirmektedirler. Modern bir eğitimin ürünü olan İslamcı seçkinler için rasyonalite, bireycilik ve eleştirel düşünce özerk değer referansları olarak ortaya çıktığı ölçüde bir laikleşme süreci söz konusu olmaktadır. Diğer bir deyişle, mühendis ve entelektüel olarak ne kadar fazla mesleki kimlik, ya da kadın olarak ne kadar fazla bireysel bilinç kazanırlarsa, kutsal ve laik dünya o kadar fazla ayrılacaktır. Seçkinlerin İslamcı hareket içinde oluşumu ve dolaşımı, Türk demokrasisinin yeni toplumsal gruplar için katılımcı bir süreç olarak genişlediğini göstermektedir. Katılımcı bir demokrasi ve canlı bir sivil toplum içerisinde İslamcı entelektüellerin varlığı, ayrıca harekette bir kendi üzerine düşünme ve eleştirel düşünce ortaya çıkarmakta, böylece ütöpik otoriteryanizmi dengelemektedir.

Eğitim sistemi, yukarı doğru sosyal hareketlilik, demokratik seçimler ve örgütlenmenin sağladığı olanaklar çerçevesinde seçkinlerin dolaşımına (birbirinin yerini almasına) imkân veren ülkelerde, İslamcı hareketin mantığının daha katılımcı hale geleceği öngörülebilir. Türkiye böyle bir örnek oluşturmaktadır. Fakat eğer yukarı doğru sosyal hareketliliğin ve siyasal katılımın yolları kesilirse ve böylece İslamcı seçkinlerin toplumsal yükselişi engellenirse İslamcı hareket büyük bir olasılıkla, Mısır ve Cezayir'de açıkça görüldüğü gibi bir tepki ve/veya şiddet mantığına doğru evrilecektir.

İslamcı hareketler kendi seçkinlerini oluşturmak ve kabul ettir-

33. Edward A. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

mekte başarılı oldukları takdirde katılımcı ve etkileşimci politikalar doğrultusuna daha kolay yönelebilmektedirler. Batı modeli ile "kirletilmemiş" ve etkileşimci olmayan siyaseti savunan daha eylemci ve "devrimci" bir İslamcı düşünce ortamında ise İslamcı seçkinler kolayca muhalefetin bir parçası haline gelebilir. İslamcı hareket entelektüellerinden koparıldığı ve böylece eleştirel kapasitesini kaybettiği ölçüde, bunun gerçekleşme olasılığı artmaktadır.

Yasaklanan Kamusal

Refah Partisi'nin belediyeler düzeyinde iktidara gelmiş olması, kamusal ve özel alan arasında varolan sınırları, çoğunluk-azınlık haklarını ve küreselleşme karşısında yerelliği sorunsallaştıran birçok yeni temayı Türk siyasal hayatının gündemine taşıdı. İslamcı politikalar kadın cinselliğinin kontrolü, cinsler arasındaki kamusal ilişkilerin sınırlandırılması, alkol tüketiminin yasaklanması ve erotik sanata sansür getirilmesi gibi iyi bilinen yöntemlerle kamusal alanın ahlaki kontrolünü hedeflemektedir. Yeni Refahlı belediyeler tarafından siyasallaştırılan konular, değişen siyasal gündem üzerinde farklı grupların yeni güç mücadelesini oldukça iyi ortaya koymaktadır. Örneğin Türk ahlak anlayışına aykırı olduğu gerekçesiyle Refahlı Ankara Belediye Başkanı tarafından kaldırılan, bir kadınla bir erkeğin erotik ilişkisini simgeleyen heykelle ilgili tartışma, İslamcı ve laik politikalar arasındaki çatışmayı göstermektedir. Laikler Belediye Başkanının davranışını, kişisel hakları kısıtlayan ve sanata sansür koyan İslamcı siyasetin uygulanmasında bir ilk adım olarak yorumlamışlardır. Sanat kuruluşları, laik ve solcu aydınlar ve siyasetçiler bu davranışı lanetlemişlerdir. Öte yandan Refah Partisi yetkilileri, önceki belediye başkanının bu heykelin seçiminde siyasal hakkını kullandığı gibi, kendilerinin de heykeli halka açık bir yerden kaldırırken aynı siyasal hakkı kullandıklarını ifade etmişlerdir. Heykelin halkın "çoğunun" ahlaki duygularını rencide ettiğine karar veren Refah Partili taraftarlar, onu kaldırmaya hakları olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu tartışmada eksik olan, müstehcenlik ölçütlerini kimin koyacağı, zevksizliğin ne olduğu, sanatın ne olduğu ve aynı zamanda "çoğunluğun duyguları" adına kimin karar vermeye hakkı olduğu gibi konulardır. "Heykel tartışması" günümüz Türkiye'sinde kamusal alanın tanımları ve kontrolü üzerine çatışma ve rekabetin parametrelerini ortaya koymuştur. Tartışma iki kahramanın "tahmin edilen gizli gündemleri" açısından yapılmış ol-

makla birlikte, niyet edilmemiş de olsa sanatın özgürlüğü, kamusal alanın özerkliği, kişisel hakların korunması, ahlaki değerlerin sorgulanabilirliği gibi konularda birtakım tartışmaları başlatmıştır. Ancak bu tip tartışmaların ne şekil alacağı son derece açıktır: ya doktrinel siyaseti ve arkasından kutuplaşmayı derinleştirebilir ya da eleştirel düşüncüyü ve etkileşimci siyaseti geliştirebilir ve böylece demokraside ortak bir dil yaratabilir. Seçenekler bağımsız entelektüellerin, sivil toplumsal örgütlerin ve sansasyonel olmayan kitle iletişim araçlarının varlığına bağlıdır. Demokrasiyi zenginleştirebilecek eleştirel bir kamuoyunun ortaya çıkabilmesi ancak bu aktörler yoluyla mümkün olacaktır.

Sonuç

Türkiye'deki İslamcı sosyal hareketler yaşam tarzı ve bilgi alanlarındaki egemenlik ilişkilerini sorunsallaştırarak, kültürel modelin yönetimlerinin kontrolü üzerinde yeniden etkili olmaya çalışmaktadır.³⁴ Yeni oluşan İslamcı seçkinler, alternatif toplumsal değerler ve sosyal değişim için olası yollar üreterek bu sürece katkıda bulunuyorlar. Türkiye'de genel olarak İslamcılığın, özelde de Refah Partisi'nin varlığı, kampanya yöneticileri, danışmanlar, metin yazarları, araştırmacılar, film yapımcıları, televizyoncular, program yapımcıları, talk-show'cular, yayınevleri, periyodik yayınlar, yazarlar ve romancılar tarafından oluşturulan İslamcı kültürel üretim ağından, "faizsiz" bankacılık, İslami defileler ve siyasal temsile kadar geniş bir dizi fırsatlar sunmaktadır. İslamcı meslek sahipleri, özellikle mühendisler, entelektüeller ve işadamları bu geniş ekonomik, kültürel ve siyasal yaşama katılımlarıyla ön plana çıkıyorlar. Bu yeni eğitilmiş ve kentleşmiş gruplara toplumda sağlanan fırsatlar ortamı ve yukarı doğru hareketlilik imkânı katılımcı bir süreç olarak Türkiye'de demokrasinin derinleşmesine katkıda bulunmaktadır. Dahası Refah Partisi, hayal kırıklığı ve umutsuzluk ortamında kolaylıkla terörizme ve suça yönelebilecek kentsel alt sınıfları da saflarına katmaktadır. Ve nihayet etkili bir Türk milliyetçiliği ortamında Refah, söylemlerinde çekingen ama seçim sonuçlarında daha güçlü bir şekilde Kürt oylarını da kendisine çekmektedir.

Refah Partisi sistemin kıyısından merkezine doğru hareket edip

34. Sosyal hareketin tanıtımı için bkz. Alain Touraine, *The Voice and the Eye*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

bir merkez partisi haline geldikçe, merkez sağdan ve merkez soldan daha fazla oy çekmektedir. Sözgelimi İstanbul'un Refah Partili Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, "vatandaş bize dini konuları soruyor. Biz müftülük değiliz, siyasi bir partiyiz"³⁵ diyerek varlıklarının siyasal niteliğini ortaya koymakta, dinsel ve siyasal konular arasındaki ayrımı açıkça savunmaktadır. Yani Refah Partisi merkezi bir siyasal parti imajını elde etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede, partinin lideri Necmettin Erbakan tarafından, Refah Partisi hakkındaki yanlış inanışlar olarak belirlenen liste oldukça açıklayıcıdır. Erbakan bu inanışları şu şekilde sıralamaktadır: 1) Refah Partisi iktidara geldiği zaman özgürlüğü kısıtlayacak otoriter bir partidir; 2) laiklik ve demokrasiye karşıdır; 3) geleneksel dinsel fanatiklerin partisidir; 4) eğer iktidara gelirse hemen İran'daki gibi bir rejim uygulayacak, bu da hiç kuşkusuz askeri bir müdahaleye yol açacaktır; 5) Batı ülkeleri ve Amerika ile ilişkiler bozulacak, Batı ülkeleri ekonomik yardımı ve krediyi kesecekler ve bu rejime ekonomik ambargo koyacaklardır; 6) ve nihayet Türkiye'nin ekonomik durumu kaosa girecektir, çünkü Refah devletçi bir siyaset izleyecektir.³⁶ Refah Partisi bu "yanlış inanışları" tek tek çürütmeye ve Türk ve Batı kamuoyunu ikna etmeye çalışmaktadır. Yakın zamanlardaki Amerika gezisinin de gösterdiği gibi Erbakan, Refah'ın sistem karşıtı ve laiklik karşıtı bir parti olmayıp merkezi bir parti olduğunu savunmaktadır.

Refah'ın İslamcı politikalarını ikileme soğan da tamı tamına bu merkeze doğru olan siyasal yönelimdir. Merkez sağ ve sol partilere oy veren seçmenlerin peşine düşülmesi ve bu seçmenlerin parti saflarına dahil edilmesi, Refah'ı merkez politikalar benimseme doğrultusunda harekete geçirmektedir. Ne var ki Refah bu yolla, İslamcı otantiklikten ve alternatiflikten uzaklaşmakta ve bu da İslamcılıkla arasında bir gerilim yaratmaktadır. Eğer Refah muhafazakâr sağcı bir parti haline gelmezse, "ütopik İslamcılığı" vurgulamayan, bunun yerine Turgut Özal'ın miras ve idealini, ona daha fazla "inanç" eklemek suretiyle vurgulayan, "müslüman demokrat" bir parti olma yönünde evrilebilir.

Özet olarak Türk deneyimi demokrasinin İslamcılıkla olası bir uyumu açısından değerlendirilebilir. İlk olarak, Türkiye'deki yüksek

35. Ruşen Çakır, *Ne Şariat Ne Demokrasi*, s. 58.

36. Erbakan'ın 10 Ekim 1993 tarihinde, Ankara'da, 4. Refah Partisi Kongresi'ndeki konuşmasından aktaran Ruşen Çakır, *a.g.e.*, s. 195-6.

seçim katılımı (1994'teki son yerel seçimlerde %94) vatandaşların politikaya olan inançlarını, oy verme ve siyasal seçimler yoluyla hükümetleri değiştirebileceklerine olan inancı göstermektedir. İkincisi, 1950'lerdeki demokrasiye geçiş Türkiye'ye geleneksel dinsel değerler ve Batı modernliğini yakalama arasındaki sentez ile tanımlanabilecek liberal muhafazakâr bir gelenek kazandırmıştır. Bu sentez ve laiklikle müslüman kimlik arasındaki eski ve köklü bir arada var olma geleneği, Batılılaşmış Cumhuriyetçi seçkinler ve müslüman kitle arasındaki uçurumu daraltmaktadır. Üçüncüsü, 1950'lerden beri gelişen sivil toplum 1983 sonrası dönemde liberalizm ve İslamcılığın yükselişiyle birlikte önemli bir değişim geçirmiştir. Bu iki siyasal ideoloji artık rekabet eden konumlar almışlardır. Son olarak refomcu seçkinler ve ılımlı İslamcılar arasında olası bir ittifak için ortam hazır duruma gelmiştir. Eğer böyle bir ittifak gerçekleşirse Türkiye'de demokrasi derinleşecek ve daha da pekişecektir. Ancak bu olumlu sonuç önemli bir etkene daha bağlıdır: İslamcılarının ve laiklerin karşılıklı olarak birbirlerini "şeytanlaştırmak"tan vazgeçmelerine.

İSLAMİ DOKUNULMAZLAR, LAİKLER VE RADİKAL DEMOKRATLAR

SEÇİMLER kimi zaman toplumsal ve siyasal dönüşümlerin habercisi olurlar. Dahası seçimler, siyaset ve topluma ilişkin kurduğumuz açıklayıcı modelleri, kavramları yeniden gözden geçirme zorunluluğunu doğurabilirler. 27 Mart 1994 seçimleri (yerel olmakla birlikte) işte böyle doğurgan bir seçim olmuştur. Refah Partisi'nin başarısı yeni toplumsal sınıfların ve İslami kimliğin merkeze taşınmasını ifade ediyor. "Öteki Türkiye" güçlendikçe ve merkeze talip oldukça, bugüne kadar tanımladığımız merkez ve merkezkaç partiler yelpazesi de anlamını yitiriyor. Sağ ve sol merkez partiler siyasal olarak ezici çoğunluk partileri olma niteliklerini kaybettikleri gibi, ideolojik hegemonyaları da sarsılıyor.

Refah Partisi son on yıldır hızlanan piyasa ekonomisinin ve anarşik liberalizmin toplumsal sancılarına tercüman olabildiği için kazanmıştır, diyebiliriz. Pragmatizm ve manevi değerleri bir arada sunmakta, "hizmet" ve "sevgi"yi siyasal söyleminin temel taşları olarak kullanmaktadır. Özal döneminin "icraat" ve "uzlaşma" mirasına talip olmaktadır. Hizmeti ayrıcalıksız kesimlere, merkezlerdeki varoşlara götürmeyi vaad ettiği gibi, İslami değerlere dayanarak, kentlerde çözülen, anomikleşen, tekilleşen kimliklere, "kaybolmuş cemaat"lerini (kardeşlik, Türk-Kürt) vaat etmektedir. Liberalleşen toplumun kural tanımaz bireyciliğine, anarşik yapısına (rüşvet, israf, pornografi) İslami ahlaki değerler ve kurallar aracılığıyla gem vurmaya önermektedir. "Adil düzen" in "ahlakçı" ve "yasakçı" düzene dönüşüp dönüşmeyeceği sorusu hareketin geleceğini belirleyecektir. Büyük kentlerde zor olmakla birlikte Orta Anadolu yasakçı cemaatlere tanık olabilir. Refah'ın kazanmasının nedeni sanıldığı gibi ideolojik ve militan olmasından değil, siyasal ve temsili olmayı başarmasından kaynaklanmıştır. Merkez partiler ise laiklik ve milliyetçilik ideolojilerine sığınarak, son on yılı

yaşanmamış farzederek, yüzlerini devlete dönmüşler, seçmenden kopmuşlardır.

Güçlenen partiler beraberlerinde yeni toplumsal kesimleri, sınıfları da siyasal sisteme taşırlar. Bu açıdan bakıldığında diyebiliriz ki demokrasi, siyasal iktidar değişimlerini ifade ettiği kadar, yeni toplumsal sınıfların katılımını ve böylelikle seçkinlerin dolaşımını da sağlamaktadır.¹ Örneğin 1950 Demokrat Partisi ve 1983 Anavatan Partisi iktidarı, siyasette dönüşümü simgelediği kadar, yeni toplumsal sınıfların ekonomik ve siyasal yükselişini de beraberinde getirmiştir. Çok kabaca söylemeye çalışırsak, Demokrat Parti devlet bürokrasinin karşısında sermaye sınıfını ve köylüyü, Anavatan Partisi profesyonel kesimi ve (arabesk ile özetlenebilecek olan) yeni kentliyi siyasete taşımış, onların yaşam biçimlerine ve kimliklerine görünürlük ve meşruiyet sağlamıştır. Örnekler çoğaltılabilir. Ecevit dönemi CHP'si de bir anlamda Cumhuriyetçi seçkinliğin dar halkasını kırarak, halk kesimlerine laiklik ve milliyetçilik ideolojisini mal etmiştir. Toplumsal sınıfların siyasete taşınmaları sancısız olmamaktadır. "Ayaklar baş oldu" gibi deyimler, "Çoban Sülü", "Halkçı Ecevit", "Takunyalı Özal" yakıştırmaları, siyasette görmeye alışagelmediğimiz, henüz toplumsal meşruiyet kazanmamış kesimlerin, sınıfların yükselmesi karşısındaki şaşkınlığı ve hatta küçümsemeyi dile getirir.

Refah Partisi ve Kast Sistemi

Son yerel seçimlerde Refah Partisi'nin elinden tutup görünürlük kazandırdığı kesimler –ki en çarpıcı biçimiyle çarşaf ve çember sakalla simgelenmeye başlamıştır– çok daha derinden bir toplumsal dolaşımın başladığına, sınıfsal, neredeyse "kastlar" arası yasakların delindiğine işaret etmektedir. Bir yandan Refah Partisi alt-orta sınıfları, gecekondu (giderek apartkondu) yaşamlarını kendine çekerek, onları siyasetle kuşatarak, toplumsal ve kültürel çemberi genişleyen bir demokratikleşmenin ifadesi olmaktadır. "Resmi" Türkiye, "öteki" Türkiye'yle tanışmaktadır. Ancak bu Halk Partisi-Demokrat Parti, sağ-sol, faşist-devrimci karşılaşmalarından daha fazla sarsıntı yaratmaktadır. Çünkü Türkiye neredeyse "kast"vari bir bölünmenin üstesinden gelme sorunuyla karşı karşıyadır. Toplumsal çelişkiler, eşitsizlikler

1. Seçkinlerin dönüşümü için bkz. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, XII ve XIII. Bölümler, Lausanne/Paris, Payot, 1917.

siyasal ya da ekonomik alandan ziyade, giderek kültürel alanda kendini ifade etmektedir. Nitekim, laik ve anti-laik cepheleşmenin derinliklerinde siyasal farklılıkların ötesinde, insanların yaşam biçimlerini, kimliklerini, kültürlerini belirleyen, neredeyse "bilinçaltı", en azından dile getirilmeyen, bedenlerine, tenlerine kadar duydukları bir farklılık hatta yabancılık hissi yatmaktadır. Bu nedenle "kastlar" arası duvarlar yıkıldıkça, siyaset deprem bölgesine girmekte, insanların akıl süzgecinden geçmemiş duygu ve tepkilerinin arenasına dönüşmektedir. Laik-İslamcı cepheleşmesi sokağa taşmaya başlayarak, "gövde" gösterilerine dönüştükçe, "söz"ün ve siyasetin yerini, "göze göz", "dişe diş" kavgaya tehlikesi almaktadır.

Laik-İslamcı cepheleşmesine ilişkin kast benzetmesine Max Weber'den esinlenerek biraz açıklık getirebiliriz. Weber ekonomik eşitsizlikten kaynaklanan sınıf kavramı yerine statü grupları kavramını kullanarak yaşam biçimlerine dayalı toplumsal tabakalaşma ve hiyerarşilere dikkat çekmiştir. Weber'e göre yaşam biçimleriyle kendilerini tanımlayan ve ayırtıran üst "toplumsal statü grupları" (*Stände*) kolaylıkla kendi içinde kapalı "kast"lara dönüşebilirler.² İnsanlar arasındaki ilişkiler "eşitlik" fikrinden ziyade doğal "hiyerarşi"lere dayalıdır ve Hindistan'da oluşmuş Kast sisteminde olduğu gibi, belli bir statü grubuna dahil olabilmek için belli yeme içme (örneğin en üst kast sayılan Brahmanlar [rahipler] et yemezler), giyim alışkanlıklarına, kast içi evlilik koşuluna uymak, alttaki kast üyeleriyle temasta bulunmamak, yani "saflığı" korumak ve "kirlenmemek" gerekir. Hatta eski bir anlayışa göre en alt kastta bulunan "dokunulmazlar"ın gölgesi bile üst kasttaki üyeleri kirletecektir. Ancak gene Weber'e göre ayrıcalıklı statü gruplarında insanlık onuru, bugünkü dünyadaki "güzelliklerine ve mükemmelliklerine" dayanır, hiçbir aşkınlık içermez. Geçmişlerine dayanarak, bugün için yaşarlar. Bugün ayrıcalıksız olan alt statü gruplarının üyeleri için ise insanlık onuru geleceğe, hatta öteki dünyaya uzanır, ilahi misyona inançtan beslenir. İşte Weber'e göre ayrıcalıksız toplumsal grupları belirleyen dinciliğin kökeninde bu mükâfat arayışı yatmaktadır.³

Laik cephe-İslamcılık biçiminde tezahür eden siyasal farklılaşmanın temelinde bize "kast" kavramını çağrıştıran bir toplumsal ayrışma

2. Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press, California, 1978, s. 932-5.

3. Max Weber, *a.g.e.*, s. 934 ve 490-2.

yatmaktadır. Ancak bu yatay biçimde sınıfsal, alt-üst biçiminde bir tabakalaşma olarak tezahür etmemektedir. Daha çok dikeyine bir fay topluluğunun tüm katmanlarından, "beyaz" Türkler ile "öteki" Türkiye'yi ayırmakta, toplumu birbirine yabancılaştırmaktadır. İkili Türkiye eşit iki parçaya bölünmüş demek değildir. Hegemonik olan (laik, Batıcı, ilerici) çoğunluk olmayabilir. Aynı zamanda sayısal olarak çoğunluğun (müslüman) yaşam biçimi de meşru olan olmayabilir. Türkiye'de laiklik tamamen nötr bir yönetim ilkesi olmaktan ziyade, (medeni) yaşam biçimleriyle şekillenmiş statü grubunun iktidar alanını tanımlar. Laik ve İslam cepheleşmesinin ardında "medeni ve gayrimedeni" hiyerarşisinin kültürel iktidar kavgası yatmaktadır. İslami hareketler "gayri medeni" ve "gerici" sınıflandırmasıyla (isim koyma, sınıflandırma iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir) tarihin karanlığında unutulmak istenen inanç ve yaşam biçimlerini talepkâr, yani radikal bir biçimde diriltmektedirler. "Siyah güzeldir" (*Black is beautiful*) dercesine⁴ "müslüman güzeldir" diyerek, ezilmelerine neden teşkil etmiş farklılıklarını unutmak yerine (yani Batılılaşmak, beyazlaşmak, açılmak), kimliklerini gövdesel simgelerle (türban, çarşaf, sakal) abartarak pekiştirmektedirler. Dahası "dokunulmazlar" kastından çıkarak kendilerine yasak bölgelere –üniversite, medya, kentsel mekânlar– girmektedirler. Türban hareketinin temelinde bu yasağı delme saiki yatmaktadır. Kimse geleneksel "dindar anneanne" ya da başörtülü gecekondulu kadın imajından rahatsızlık duymamaktadır. Üniversitelerde türban, kentlerde çarşaf ise (özellikle kadınların) tiksintiye varan tepkilerini harekete geçirmektedir. Farklı kastlara mensup bedenlerin aynı mekânları paylaşması saflığın bozulması olacaktır. Çok farklı bir olgu gibi görünmekle birlikte Adnan Hocacı gençler de kolejlere sızarak, "en ulaşılmaz" gece klüplerinde mankenlerle boy göstererek, bu defa da kastın en üst ve en beklenmedik noktasında toplumsal temas yasağını çiğnemektedirler. Dokunulmazlar görünmeye, söz almaya, iktidar olmaya başlamışlardır. Toplumsal temas arttıkça, "beyaz" Türkiye'nin "tikinti" ve "kirlenme" duygularını harekete geçirmektedirler. Beraberinde gelen "arınma" ihtiyacı Atatürkçülüğü neredeyse dinsel bir ritüele dönüştürmüştür. Daha radikal bir arınma duygusu askeri ritüellere sığınmak olacaktır.

4. Emine Şenlikoğlu "Biz Türkiye'nin zencileriyiz", demiştir. Bkz. *Milliyet*, 3 Nisan 1994.

Laik Din

Yükselen İslami hareketler karşısında, bugün laiklik nötr bir ilkedен ziyade, bir inancı, yönetim biçiminden çok yaşam biçiminin savunulmasını ifade etmektedir. Buna paralel olarak da Atatürkçülüğü bir dünya görüşü, ideoloji, ilke olarak anlatmaya ve savunmaya çalışan aydınlar geri planda kalmaya başlamışlardır. Nitekim bugün laikliğin savunuculuğu en çok, bir tür "özgürlük" içeren yaşam biçimlerini sergileyen kişiler –mankenler, televizyon sunucuları, gece yaşamının simaları, vb.– tarafından üstlenilmiştir. Bir açıdan bu, resmi ideolojinin topluma mal oluş şeklini, sivilleşmesini ifade etmektedir denebilir. Nitekim özellikle de laik, çağdaş yaşamı savunan kadın dernekleri, hatta her mahalle, her toplumsal kesimde pıtrak gibi biten ve çoğunlukla ev kadınlarından oluşan yurttaş inisiyatifleri sivil toplumun hareketliliğini dile getirmektedir. Ancak diğer yandan laiklik giderek demokrasiden bağımsız olarak tanımlanmakta, hatta demokrasiden ödün vermenin gerekçelerini hazırlamakta, yani sivil topluma balta vurmaktadır.

Laiklik laiklere bırakılmayacak kadar ciddi bir ilkedir diyerek demokrasi laiklik arasındaki ilişki üzerinde duralım. Laiklik ilkesel olarak demokrasinin önşartıdır, diyebiliriz. Çünkü halkın egemenliği ilkesi insanların kendi tarihlerinden ve toplumlarından sorumlu oldukları fikrine dayanır. Laiklik siyaseti dine göre özgürleştirir, özerk bir alan olarak ortaya çıkartır ve fikrî çoğulculuğun temelini teşkil eder. Siyasal ideolojilerin ve hareketlerin ortaya çıkabilmesi için yönetim anlayışının hiçbir aşkın (ilahi) iradeye dayanarak meşruiyet araması, insan iradesiyle sınırlanması gerekmektedir. Bu nedenle laiklik ve demokrasi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Ancak müslüman ülkelerde neredeyse ters bir ilişki siyasette mündemiçtir. Laiklik modernist ancak otoriter rejimlerin uygulaması olmuştur. Halkın egemenliği ilkesinden İslami egemenlikten korkularak taviz verilmiştir. Türkiye Cumhuriyet tarihinde tek parti dönemi buna bir örnektir. Ancak demokratikleşme dönemleri ister istemez egemen kültürel öğeleri ve İslami kimliği siyasete taşımıştır (Demokrat Parti döneminde olduğu gibi). Demokratikleşmeyle İslamlaşmanın bir arada gitmesi ise, İslamcılar tarafından demokrasinin "kaçırılması" (hijacking) ve rehin alınması korkusunu (Cezayir örneğinde olduğu gibi) beraberinde getirmiş ve laiklik adına askeri darbelere zemin hazırlamıştır. Refah

Partisi'nin son yerel seçimlerdeki başarısı iki türlü okunabilir: Birincisi tüm müslüman ülkelerde İslami hareketler yükseliyor ve bu ülkelerin her biri, farklı yolları takip ederek İslami rejimlere yöneliyorlar, diyebiliriz. Sosyalist devrimlere benzer bir biçimde, yani nasıl Sovyet Rusya, komünist Çin, Enver Hoca'nın Arnavutluk'u, Küba devrimi, hepsi çok farklı siyasal modeller çerçevesinde sosyalist totalitarizmin çemberine girdilerse, bugün de İran devrimi ayaklanma ve rejimi devirme yoluyla, Cezayir'de FIS'in demokrasiyi kullanmaya çalışmasıyla, Sudan'da darbe yoluyla İslami rejimler çemberine yenik düşmektedirler, denmektedir. Bu senaryo açısından bakıldığında Refah Partisi'nin yerel seçimleri kazanması bizi kaçınılmaz sona doğru yaklaştırmaktadır. Laik cephe stratejisini işte bu senaryo üzerinden üretmekte ve her tür "demokrat" tavrı, en azından saflık, şeriata çanak tutma, hatta vatan hainliğiyle bir tutarak suçlamalarını ağırlaştırmaktadır.

Bu senaryo bize laiklik ve demokrasi arasında, Batı ülkesi olmayan bir müslüman ülkede hiçbir zaman uzlaşma olamayacağını söylemektedir. Her hipotez gibi saygı duyulabilecek bir hipotezdir. Ancak otoriter rejimlerin laikliğin garantisi olduğunu kim bize, nereye kadar temin edebilir?

Bu determinist anlayıştan sıyrılabilmek, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihine daha bir özgüvenle bakmayı gerektirmektedir. Arkasında Osmanlı İmparatorluğu olan bir ülke ile eski sömürge Cezayir'in devlet geleneği bir tutulamayacağı gibi, unutulmamalıdır ki Cumhuriyet Türkiye'si İran modernleşmesinden farklı olarak monarşik yapıyla kesintiyi getirmiş, Kemalizm devlet ve toplum arasında yakınlaşma sağlamıştır. Dahası Demokrat Parti'yle birlikte (Prens Sabahattin, Serbest Fırka ve Terakkiperver Fırka'ya uzanan) liberal ve demokrat bir gelenek ifade imkânı bulabilmiştir. Türkiye 1980'li Turgut Özal yıllarında, hem müslüman hem modern bir ülke olma hedefini kendisine koyabilmiştir. Türk toplumu tek bir ideolojinin tüm kitleyi kapsamasına imkân vermeyecek kadar ekonomik, kültürel, düşünsel açıdan çeşitlenmeyi, farklılaşmayı tanımış bir toplumdur. Piyasa ekonomisinin çeşitlendirdiği, demokrasinin düşündürdüğü bir toplum, dürtüleriyle harekete geçen bir kabile toplumu gibi davranamaz. Türkiye'nin düşünsel açıdan birikimi de vardır. Batı modernliği ve İslami kimlik üzerine düşünce ve tartışmalar Cumhuriyet öncesine kadar uzanır. Türkiye bugüne kadar reformlarını kendi içinde, siyasal seçkinlerin dolaşımı yoluyla üretebilmiştir. Ancak reformlar, fikir

üretimi, hayal gücü, toplumsal kararlılık ve siyasal irade gerektirirler. Bugün bir yandan toplumsal pratiğimizde, laiklik ve demokrasi arasındaki makas giderek kapanmaktadır. Karabük Demir Çelik için yürüyen kadınlar, örtülü örtüsüz bir arada çalışmaktadırlar. Üniversite öğrencileri bir arada sınıflara girmektedirler. Ancak diğer yandan ideolojik olarak bir blokaj oluşmakta, cepheleşme giderek fikir kısırlığına yol açmaktadır. Bu blokajı kırabilmek için Türkiye'nin kendi tarihini ve bugününi daha iyi anlaması gerekmektedir. Birinci senaryo zaten bilindiği için merak ve zahmet gerektirmiyor. Atatürkçülük yarıştıranlar da, müslümanlık yarıştıranlar da kuşkusuz vasatın üstünde cesaret sahibidirler, ancak vasat birer düşünürdürler. Bugünkü kısır döngü her şeyin siyasal söyleme teslim olmasından, düşünce alanının daralmasından, fakirleşmesinden kaynaklanmaktadır. Cepheleşme düşünceye sansür koymaktadır. Bugün düşüncelerimiz toplumsal pratiğimizin gerisindedir.

Totaliter rejimlerin kaynağı kendini sınırlamayan, mutlak doğruyu temsil ettiğine inanan tekçi ideolojilerdir. Halk egemenliği ilkesine dayanmayan bir laiklik kendini mutlak doğru gibi görmekte, alternatif bir din olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de olan da budur. Laiklik ilkesi fikri çoğulculuğun teminatıdır. Demokrasinin erdemi düşüncelerin, hareketlerin karşılıklı etkileşim yoluyla değişebilmesidir.

Yeni Siyasal Bahisler: Küresel-Yerel, Birey-Cemaat, Seçkinler-Popülist, Demokrat-Yasakçı

Türkiye'nin önündeki bahis otoriter laiklikle liberallerin birbirinden ayrışması, "liberal yanılığının" aşılmasıdır. Seçkinler ancak laiklikle demokratlığı barıştırarak yerelliğe dönük vasatlıktan kurtulur, küresel rekabete açılabilirler. İslamcı hareketler ise ancak mutlak doğruyu bir tek kendilerinin temsil ettiği fikrine sınır koyduklarında totaliter eğilimden uzaklaşabileceklerdir.

1990'lı yıllarda, Refah Partisi'nin yerel seçimleri kazanmasıyla birlikte siyaset artık farklı bir zemine oturmaktadır. İlerici-gerici, laik-antilaik, merkez-merkezkaç eksenleri siyasal yapılanmayı anlamamızda artık yetersizdir, hatta bu tür ayrımlar bugünün tohum halindeki siyasal çelişkilerini görmemizi engeller durumdadır. Refah Partisi merkeze taliptir, merkezde yerini almaktadır ve siyasetin gündemini değiştirmektedir. Bugünümüzü iyi anlamak için yakın geleceğimize uzanmalıyız.

Türkiye'nin siyasal bahisleri değişmektedir; yasakçı-demokrat siyaset, cemaat-birey hakları, yerel-küresel açılım, popülist-seçkinci tavırlar gibi ayrımlar üzerinde yeni bir siyasal gündem kuşağına girmektedir. Önce gelişim meselesinden başlayalım. Her iktidar ya da iktidara talip partiler gelişime ilişkin bir çözüm önerisiyle gelmektedirler. Tabiatıyla bu öneri siyasal ideolojilerden bağımsız olmamaktadır. Bundan önceki çatışma, kapalı ekonomi-açık ekonomi, milliyetçi devletçi-liberal piyasa ekonomisi ekseninde tanımlanmaktaydı. Refah Partisi küreselleşmeyle yerelleşme arasındaki gerilimi artıracaktır diyebiliriz. Refah Partisi 1970'li yıllardan kalma anti-empyrialist, devletçi, ağır sanayici ekonomi anlayışı üzerine 1990'lı yılların İslamcı hareketlerinden esinlenerek küreselleşme karşıtı bir söylem inşa edebilir. Nitekim çanak anten tartışması buna bir örnektir. Bugün liberalizm-devletçilik tartışması buna bir örnektir. Bugün liberalizm-devletçilik tartışması aşılmıştır. Bugün boşluk bu yeni eksen üzerinde alternatif bir söylem geliştirememekten kaynaklanmaktadır. Yani gelişimin kıstasını küreselleşmeye dayandıracak ama yine de "yerli" olmayı başarabilecek bir siyasal söylem ya da kadro boşluğu vardır. "Liberal yanılğı" hâkimdir, yani liberalizm Batıcılığın yeni bir yüzü şeklinde tezahür etmektedir. Liberalizm, içinde yaşadığımız kültür, ya da geleneğe eklemlendiği takdirde dinamizm kazanacaktır.⁵

Siyasal bahislerden bir ikincisi birey-cemaat ilişkileri, azınlık-çoğunluk hakları üzerinde gelişecektir, denebilir. Refah Partisi cemaat haklarını ön plana alarak, örneğin "çoğunluk alkollü yerlerden huzursuz oluyorsa, buna saygı göstereceğiz" gibi bir mantıkla, esasında "çoğunluk despotizmine" yol açabilir. Cemaat baskısı ile birey hakları siyasal gündeme ister istemez azınlık hakları, çoğunluk rejimi meselelerini getirecektir.

Siyasetin gündemi giderek mühendislerin yörüngesinden çıkmakta, "tek doğru çözüm"den, "çözüm yolları" tartışmasına doğru kaymaktadır. Pragmatizmin egemenliği sarsılacak, bunun yerini ilkesel tartışmalar alacaktır, diyebiliriz. Teknokratlar yerlerini "entelektüel uzmanlara", hukuk adamlarına, filozoflara, etik savunucularına bırakacaktır. Çözüm-bilim, yerini tartışma-bilime bırakacaktır, diyebiliriz.

5. "Evrenselci değil, Gelenekselci liberalizm" diyerek Deniz Gürsel ve Hakan Arslan, "yerli bir liberalizmin" olabileceğini savunmakta ve bir kültürün "üstünde" değil, "içinde" yaşadığımız bilincini vurgulamaktadırlar. Bkz. Deniz Gürsel ve C. Hakan Arslan, "Yeni Demokrasi Hareketi Bildirisi'nin Eleştirisi ve Kapsayıcı Bir Alternatif", *Türkiye Günlüğü*, no. 23, Yaz 1993.

Üçüncü ve en önemli siyasal bahis yasakçı bir anlayış ile demokrat bir anlayış arasında çizilecektir. Bugün yasakçı anlayışlar –laiklik adına olsun, cemaat adına olsun– baskın çıkmaya çalışmakta, demokratlık yumuşak, tanımsız, naif ya da lüks görünmektedir. Ancak demokratlık azınlıkta ama en değişime gebe bir itiraz biçimi olmak durumundadır. Bugün demokratlık radikal bir pozisyonudur. Radikaldir; çünkü Türkiye'nin önünü açacak, birbiriyle yabancılaşmaya son verecek, yeni siyasal bahislerin dile getirilmesine önayak olacak bir tavrıdır. Bugün mesele, demokrasinin siyasal bir rejim olarak tartışılmasından çok, demokratların varlığına, önderliğine ilişkindir. Bugün demokrat aydınlar çok farklı siyasal inançların, toplumsal konumların içerisinden çıkmakta, ancak geldikleri hareketlere mesafe aldıkça –milliyetçi, solcu, İslamcı– ortak bir bakış ve dil zemini oluşturabilmektedirler. Milliyetçi aydınlar resmi ideolojiyle, solcu aydınlar Kemalist ideolojiyle, İslamcı aydınlar da Refah Partisi'yle aralarına eleştirel bir mesafe koydukça, birbirleriyle özerk bir alan ve diyalog oluşturmaktadırlar.

Küreselleşme yerliliği dışladıkça, liberalizm ahlak ve kurallardan kurtulmak anlamına geldikçe, seçkincilik topluma karşı Batıcılık olarak tanımlandıkça, bireycilik dayanışmacılığı yıktıkça, Türkiye modernizmi üreten değil tüketen, modernizmin birleştirdiği değil çözdüğü bir ülke olacaktır. Ancak Türkiye'nin modernliğe kendi dışında, elde edilmesi gereken bir Batı malı olarak değil, toplumsal bir keşif olarak bakması gerekmektedir. Modernlik ancak yerli kültürel kimlikler ve toplumsal dokular üzerinde üretilebilir. Modernliğin Batıcılık projesi içinde tanımlanması miadını doldurmuştur. Toplumsal aktörler, fikirler, yaşam biçimleri arasındaki karşılıklı etkileşim ve rekabet, modernlik için doğurgan bir zemin olabilir. Karşılıklı etkileşimin yaşamadığı toprakların keşif zihniyeti, toplumsal girişimciliği sığ kalmaya mahkûmdur. Liberal kesimler ile İslami kesimler arasındaki karşılıklı etkileşim ve rekabet Türkiye'nin önündeki yeni bahislere ilişkin doğurgan cevaplar taşıyacaktır. Yerli kimliklerin, cemaat ilişkilerinin, ahlak anlayışlarının yeniden tanımlanması, küresel ve demokrat ekseninde yeniden yoğrulması, tarihi, determinizmden kurtaracak, açık uçlu bir soru haline getirecektir. Türkiye'nin geleceği küresel ve yerli, liberal ve ahlaklı, seçkin ama toplumu dışlamayan, bireyci ve dayanışmacı bir toplumsal projenin hayata geçirilmesinde yatmaktadır...

MÜSLÜMAN KARŞI SEÇKİNLERİN OLUŞUMU

BU MAKALE, seçkinlerin ve karşı seçkinlerin oluşumu ve yayılması açısından, İslamcılık ve laiklik arasındaki çağdaş tartışmayı anlamaya yönelik bir çabadır. Burada seçkin kavramıyla, laik ve modern eğitim vasıtasıyla bir "kültür sermayesi"¹ne, yani evrensel yapıda bilimsel bir dile ve mesleki becerilere ulaşmış olan, entelektüeller ve teknik entelijensiya (mühendisler ve teknikerler)² gibi kesimleri kapsayan yeni toplumsal gruplar kastedilmektedir. "İslamcılık", devletinkine alternatif sosyal ve siyasal bir programın temeli olarak müslüman kimliğinin ve değerlerinin yeniden tahsis edilmesine işaret etmektedir. "Müslüman" ile "İslamcı" eşanlamlı değildir, çünkü ilki dinsel bir kimliği ifade ederken, ikinci kavram siyasal bilince ve toplumsal aksiyona karşılık gelmektedir. Buna bağlı olarak, İslamcı karşı seçkinler hem İslami hareketlerin aktörleri hem de siyasal iktidar peşinde olan meslek erbapları ve entelektüellerdir. İslamcılıksa, İslamcı bir siyasi örgüte üyeliği gösterdiği gibi, aynı zamanda, bir ait olma duygusu ve grup kimliğini de ifade etmektedir.

Türkiye örneği laikler ve İslamcılar arasındaki çatışmanın derinlemesine bir analizine olanak sağlamaktadır. Bunun sebebi, 19. yüzyılın

1. Fransız toplum bilimci Pierre Bourdieu'nün analizinde sahibine güç, hâkimiyet ve kâr getiren değişik sermaye türleri bulunmaktadır. Bunların arasında, Bourdieu, paraya dönüştürülebilir "ekonomik sermaye"yi eğitim kurumları vasıtasıyla erişilen "kültürel sermaye"den, ve sosyal ilişkiler ve grup üyeliğiyle elde edilen "sosyal sermaye"yi bir prestij kaynağı olan ve meşrulaştırılmış sermayeyi temsil eden "simgesel sermaye"den ayırmaktadır. Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'Etat, Grandes Ecoles et Esprit de Corps* (Paris: Les Editions de Minuit, 1989).

2. Alvin W. Gouldner, kendini bilgiye ve teknik beceriye ulaşmaya adanmış "yeni bir sınıf"ın hem Üçüncü Dünya ülkeleri hem de geç dönem kapitalist dünyada gelişmekte olduğunu iddia etmektedir. Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (New York: The Macmillan Press Ltd., 1979).

sonundan bu yana, yönetici seçkinler Türk toplumunu reforme etme, modernleştirme ve laikleştirme çabasına girişmişken, İslamcılarının bu Batı tipi değişim modeline meydan okumaları konusunda Türkiye'de çok uzun bir geleneğin bulunmasıdır. 1970 yılında İslamcı bir parti olan Milli Nizam Partisi'nin kurulmasından beri, Türk İslamcılığı siyasal sisteme entegre edilmiş ve parlamenter sistem tarafından meşrulaştırılmıştır. Bugün Refah Partisi olarak tanınan bu parti 1996 Temmuzunda kurulan koalisyon hükümetinin de büyük ortağı olmuştur.³

Türkiye, Ortadoğu'da, yönetici seçkinlerin şahsında bu denli radikal bir siyasal değişimin demokratik ve barışçıl yollar vasıtasıyla yaşandığı eşsiz bir örnektir. Türkiye'de demokrasi başarılı olmuştur; ortak bir değerler kümesi olarak Türkler tarafından özümsemiş ve siyasal davranışın bir normu olarak içselleştirilmiştir. Bunun yanı sıra, liberal Turgut Özal yönetimi (1983-91) pazar ekonomisinin kurumlarını ve kitle medyasının özelleştirilmesini ülkeye yerleştirmiştir. Sonuçta, sivil toplum ve örgütsel yaşam yaygınlaşmış ve hükümet-dışı örgütler çoğalmıştır.⁴ Bütün bu gelişmeler, dinisel ve etnik kimlik, ulusal bütünlük, laiklik ve demokratik çoğulculuk gibi konularda kamuoyunda yaşanan canlı tartışmaların ortasında meydana gelmektedir. Kısacası Kemalist-laik seçkinler ve İslamcı karşı seçkinler arasında. Türkiye'de sosyal ve kültürel değişimin yönü hususunda süregelen tartışma, kamuoyunu şekillendiren ve ülkeyi hükümet politikalarına etki eden seçim politikalarıyla ve umumi tartışmalarla tanıştıran bir ortamda vuku bulmaktadır. Bir başka deyişle, alternatif siyasal partilerin varlığı ve ifade ve örgütlenme özgürlüğü otoriter bir rejime ve totaliter uygulamalara karşı en iyi garantiyi sağlamaktadır.

Bu makalede dört temel önermeyi tartışacağız: Birincisi, müslü-

3. Bu meşrulaşma süreci kesintisiz değildir; 1960, 1971 ve 1980 askeri darbeleri bu süreci kesintiye uğratmıştır. Fakat her askeri darbeden sonra demokrasiye yeniden dönüş gerçekleştirilmiş ve aynı siyasi partiler aynı örgüt ve liderlerle, ancak değişik isimler altında tekrar kurulmuştur. 1970 yılında Milli Nizam Partisi merkez-sağ yelpazedeki Adalet Partisi'ni terk edenler tarafından kurulmuştur. 1971'de askeri darbe tarafından yasaklandıktan bir sene sonra, MNP, Milli Selamet Partisi adı altında tekrar ortaya çıkmış ve 1972 ve 1974-75 yıllarındaki koalisyon hükümetlerinde iktidar ortağı olmuştur. 1980 askeri darbesinin ardından siyasi partiler tekrar yasaklanmıştır. Bu sefer söz konusu İslamcı parti üç sene sonra tekrar hukuksallaşmış ve Refah Partisi adı altında çalışmaya devam etmiştir. 27 Mart 1994 Belediye seçimlerinde oyların %19.09'unu ve 25 Aralık 1995 parlamento seçimlerinde de toplam oyların %21.3'ünü kazanmıştır.

4. Son yirmi sene içinde sivil toplumsal alanın gelişmesi için, bkz. Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", Augustus Richard Norton (haz.), *Civil Society in the Middle East*, c. 2 (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), ss. 87-118.

manlık dışı bir hayat tarzı olarak laiklik, siyasal anlamda, egemen Kemalist seçkinlerin oluşumuna katkıda bulunmaktadır; ikincisi, laiklik müslüman ülkelerde genellikle otoriter seçkinler tarafından uygulandığı için, demokrasi ve laiklik arasında potansiyel bir çıkar çatışması bulunmaktadır; üçüncüsü, bir siyasal hareket olarak İslamcılık laik devlete meydan okuyorsa da, laikleşme yeni İslamcı aktörlerin kimliklerini ve uygulamalarını şekillendirmektedir; ve dördüncüsü, demokrasinin temel ilkeleri İslamcılarla laikler arasındaki tartışmanın kamuoyu önünde genişlemesiyle tanımlanabilir. Hayat tarzları, nefsin dışavurumu, sanatın ifadesi iki grup arasındaki tartışmanın merkezi haline gelmiştir.

Laiklik ve Modernist Seçkinlerin Oluşumu

Laiklik ve pozitivism, 19. yüzyılda başlayan ve 1923'te kurumsal ve ideolojik zirvesine ulaşan Türk modernleşmesinin iki temel dayanak noktasıdır. Her ikisi de bilim ve siyasetin Batı kökenli kavramlarının ürünüyse de, Batılı olmayan müslüman çevrelerde değişik anlamlar ve roller kazanmışlardır. Batı modernliğini özgül nitelikli kültür ve dinden ayırarak, onu her toplumun bir gün ulaşması gereken rasyonel düşünce ve davranış biçiminin bir ürünü olarak açıkladığı ölçüde, pozitivism evrensel bir model haline gelmektedir. Bu düşünce sistemi cumhuriyetçi seçkinlerin modernleşme çabalarını meşru kılmaya hizmet etmiştir. Jön Türkler'den başlayarak, August Comte'un pozitivismi tarafından şekillenen laik tarih görüşü, ilerici Türk seçkinleri için reform konusunda müracaat edilecek çerçeveyi oluşturmuştur. Pozitivizmin bir neticesi olarak kabul edilen sosyal mühendislik, Türk toplumunun rasyonel bir yeniden kuruluşu için reformist Türk seçkinlerinin modeli haline gelmiştir. Pozitivist içerikli "İttihat ve Terakki" olmadan, müslüman bir ülkede laikliğe ulaşamayacağına inanan Türk modernleşmecileri için bu slogan, onların ulusal bir düzen hususundaki görüşlerine ayna tutmuştur.⁵ Türk ilericilerinin reform hususundaki prototipi, Anglo-Sakson liberalizminden ziyade, kuvvetli bir merkezi değişim modeli olan Fransız Jakobenizmi olmuştur. Dolayısıyla, laiklik, modernleşme ve toplumsal bir gelişme sürecinin netice-

5. M. Şükrü Hanoğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1996), ss. 3-32.

si olmaktansa, bu sosyal mühendislik sürecinin bir parçası haline gelmiştir.

Türk laikliğinin ilham kaynağı Fransız *laicite*'si⁶ veya kilise ve devletin ayrılması olsa da, dini işler Türkiye'de devlet tarafından yönetilmektedir. Üstelik devlet bütün dini gruplara karşı tarafsız olmaktan uzaktır, çünkü Sünni İslam devlet dinidir. Bugün bu durum Alevilerin tepkisini çekmektedir. Fransız ve Türk laikliği arasındaki tek benzerlik kamu alanından dinin çekilmesi konusundadır. Fransa'da *l'affaire du foulard*, Türkiye'de ise "türban" adı altında patlak veren başörtüsü tartışması iki örnek arasındaki paralelliği ortaya koymakta ve laiklik tartışmasında kadın ve eğitim sorununun merkezi yerini açıklamaktadır. Fransa'da örtünme konusu, göç ve çokkültürlülükle ilişkiliydi ve temelde sadece liselerle sınırlıydı. Müslüman kızların okula devam ederken, İslam hükümleri uyarınca başlarını kapatma isteği iki ülkede de bu tür talepleri laik eğitime ve kadın haklarına bir tehdit olarak gören laiklerin büyük tepkisini çekmiştir.

Okul ve mahkemelerden saçların kaldırılması örneğinde görüldüğü gibi, kamu alanlarından dinsel simgelerin ve uygulamaların çekilmesi, Fransız laikliğinin, Üçüncü Cumhuriyet döneminde (1871-1941) vuku bulmuş çarpıcı bir yönüdür.⁷ Diğer müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de laiklik, demokrasiden ziyade Batılılaşmanın öncelikli bir gerekliliği olarak kabul edilmiştir.⁸ Türkiye'de modernist bir ideoloji olarak laiklik, kamu hayatının devlet kontrolü altına girmesiyle neticelenmiştir (Cumhuriyetin ilk yıllarında, özellikle de 1923-46 arasında katı, fakat 1950'lerden 1980'lere uzanan dönemde gittikçe yumuşayacak bir biçimde). Türk laikliği dinsel vecibelerin yasaklanması, kamu çalışanları için kıyafet yükümlülükleri ve devlet radyo ve televizyonlarında belirli tipte programların empoze edilmesi anlamını kazanmıştır. Ernest Gellner'e göre, "didaktik bir laiklik"⁹ haline gelmiştir: ahlakçı ve pedagojik olan ve modern bir yaşam tarzını dayatan.

6. Türkçe laiklik kavramı, sekülerizmden ziyade Fransız *laicite* kelimesine daha yakındır. Türkiye ve Fransa'daki laikliğin bir karşılaştırması için bkz. "Laicite/Laiklik: Introduction", Jean-Paul Burdy ve Jean Marcou, *Laicite(s) en France et en Turquie* (Paris: Cahiers d'etudes sur la Mediterranee orientale et le monde turco-iranien, no. 19, 1995).

7. Jean-Paul Burdy ve Jean Marcou, *a.g.y.*, s. 13.

8. Nilüfer Göle, "Eğitici Laiklik ve Yaşam Biçimleri", bu kitapta s. 61.

9. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 68.

Türk laikliği, 1924'te sultanlığın ve halifeliliğin ilga edilmesi, Evkaf Nazırlığı'nın, şer'i mahkemelerin ve dinsel unvanların kaldırılması, 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nun uyarlanması ve 1937'te anayasal bir değişiklikle, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunun ilanı gibi, yasama ve yürütme seviyelerinde radikal kurumsal değişiklikler de ortaya koymuştur.

Bu değişikliklerin yanında, laiklik yeni cumhuriyetçi seçkinlerin yaratılmasına da vesile olmuştur. Bu, esasen 1926 yılında Eğitim Bakanlığı'na bağlanan eğitim sisteminin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Devlet dinsel eğitimin meşruiyetini ortadan kaldırmış ve ulusal düzeyde laik modern eğitimin üstünlüğünü kurmuştur. Ulus-devletin inşası, eğitimin merkezileştirilmesi ve kendi ulusal seçkinlerinin yaratılmasıyla eşzamanlı gerçekleştirilmiştir. Eğitimin modernist ve rasyonel idealler çizgisinde reforme edilmesi sadece felsefi bir içerikle sınırlandırılmamış, aynı zamanda (dil inkılabı ile) eğitim araçlarına da yansıtılmıştır. 1928'de Arap harflerinin Latin harfleriyle değiştirilmesi, Türk dilinin Arap ve Fars etkisinden temizlenmesi ve 1932'de kurulan Türk Dil Kurumu tarafından güvence altına alınacak şekilde öztürkçeye işlerlik kazandırılması, Osmanlı geçmişi ve seçkinleriyle radikal bir kopuş yaratmıştır. Türk dili eğitimde zorunlu hale getirilmiş ve Batı dillerinin dışındaki diğer yabancı dillerin kullanılması yasaklanmıştır.¹⁰

Latin harflerinin kullanılmaya başlanması laikliğin pekiştirilmesine de katkıda bulunmuştur.¹¹ Türklerin, Kuran'ın ve genelde Arap ve İslam dünyasının kullandığı dille olan bağları kesilerek gerçekleştirilmiştir bu. Dinin mistik öğelerden uzaklaştırılması gayretinin bir parçası olarak, cumhuriyetçi seçkinler Kuran'ın Türkçe'ye tercüme edilmesini teşvik etmişler ve ezanın Arapça yerine Türkçe okunması emrini vermişlerdir.¹² Böylelikle, harf ve yazı reformu gerek simgesel gerekse içerik açısından Batı dünyasına doğru radikal bir kültürel dönüş yaratmıştır.

10. İroniktir ki bugün İngilizce ülkenin birçok prestijli üniversitesinde eğitim diliyken, Kürtçe hâlâ yasaktır.

11. Esra Özyürek, "From Elifba to Alfabe: From Ottoman to Modern Türk", Middle East Studies Association of North America'nın (MESA) 28. Yıllık Toplantısında sunulan tebliğ, Phoenix, 1994.

12. 1950 senesinde iktidara gelen Demokrat Parti popülerliğini bu tür uygulamalara son verilmesi hususundaki tasarruflarına borçludur ve cumhuriyetçi seçkinler tarafından karşı-devrimci ilan edilmiştir.

Cumhuriyetçi seçkinler bu yeni yazma, okuma ve konuşma tarzının bir ürünü olmuşlardır. Latin harflerini kullanmışlar, mahalli bir aksana kaymadan "saf" ve "orijinal" bir Türkçe konuşmuşlar, Batı dillerini öğrenmişler ve bilimde ve edebiyatta Batı kaynaklarını referans almışlardır. Böylelikle, cumhuriyetçi seçkinlerin Osmanlı geçmişleriyle bağlarının koparılması, görünürde oldukça sancısız gerçekleştirilmiştir: yeni bir geleceğe ve Batı medeniyetine yüzlerini dönmek suretiyle kültürel miraslarını hantal bulmuş görünmektedirler. Harf reformu bu yeni seçkinlere meşruiyet ve prestij sağlamış ve gerici olarak değerlendirilen önceki seçkinlere karşılık onların "ilerici" olarak ayırt edilmelerini sağlayacak simgesel bir sermaye sunmuştur. Eski seçkinler arasında bu yeni şartlara uyum sağlayamayanlar güçsüzleştirilmiş, sosyal otoritelerini ve statülerini kaybetmişlerdir.

Eski dönem seçkinleriyle gerçekleşen bu kırılma, varlıklarını ve kudretlerini cumhuriyete borçlu olan yeni seçkinlerin yolunu açmış ve oluşumlarını kolaylaştırmıştır. Varlık nedenleri ulus-devlete bağlı olduğu içindir ki bu seçkinler, Kemalist ideolojinin ve ilerlemenin doğal nakledicileri haline gelmişlerdir. Yeni cumhuriyet seçkinlerinin kendilerini gururla "ilerici Atatürkçü aydın" olarak tanımlamaları Atatürk devrimlerine bağlılıklarını gösterir. Bu aydınlar sadece akademisyenler, yazarlar ve gazeteciler değil, aynı zamanda toplumun çoğunluğunun geliştirilmesi için kendilerini sorumlu hisseden ilerici ve aydınlanmış kamu sektörü entelektüellerini ve yönetici çevreleri de kapsamaktadır. Kısacası cumhuriyetçi seçkinler, ulus-devletin çıkarlarına inanmış ve kendilerini laikliğin ve ilerlemenin değerlerine adanmışlar ve mali güçten ziyade kültürel sermayeyle donatılmışlardır.

Kadınlar ve Laiklik

Laikliğin gündelik hayata girişi en iyi biçimde kadınların sosyal ve fiziksel görünürlüğüyle anlaşılabilir. Laiklik, kadınları örtünme ve cinsel fark gözetme gibi dinsel uygulamalardan kurtarma konusunda ısrarcı olmuştur. Kadınların kamu hayatına vatandaş ve kamu hizmetlisi olarak katılımı ve erkeklerle birlikte toplumsallaşmaları modern laik hayatı tasvir etmiş, İslamiyet tarafından çerçevesi çizilmiş bir sosyal örgütlenme tarzından uzaklaşmaya işaret etmiştir.

Türkiye'nin modernleşme programında kadınlar, "yeni bir hayat"ın, özel ve kamu alanlarında modern bir yaşam biçiminin inşacıları olarak tarif edilmiştir. Bu modern yaşamın temsilcileri fotoğraf-

larda örtünmemiş kadınlar olarak görünmüşler; spor müsabakalarında, pilotlukta, çeşitli meslek sahipleri olarak, erkeklerle birlikte, Avrupalı bir giyim kuşamla ortaya çıkmışlardır.¹³ Hatta kadınların beden dili ve duruşları dahi reformların öncesinde olduğundan çok farklı çizilmiştir. Reklamlar, karikatürler ve romanlar kadınları modern saç kesimleri ve Batılı kıyafetleriyle yeni tüketim maddeleri kullanırken ve kocalarıyla, Batı tipinde mobilyalarla dekore edilmiş evlerinde ya da tiyatro, restoran, çay bahçeleri ve sokaklar gibi kamu alanlarında betimlemiştir. Yeni hayat tarzı Batı tüketim mallarının alınmasıyla sınırlandırılmamış, sağlıklı yaşam, çocukların eğitimi ve cinsiyet eşitliği gibi modern değerlerin tahsis edilmesini de kapsamıştır. Dolayısıyla, kadınlar bu yeni hayat tarzının kamu ve özel alanlarda da birincil nakledicileri haline gelmişlerdir.

Kadınların kamu hayatında öğrenci, vatandaş, meslek sahipleri olarak kocalarıyla el ele yürürken, el sıkarken, yemek yerken, dans ederken ve erkeklerle spor yaparken görünmeleri, İslami bir hayattan modern, laik bir hayata geçişi göstermekteydi. Böyle olunca modernleşme, müslüman bir ortamda özel bir "cinsiyet meselesi" haline gelmektedir. İronik bir biçimde, kadınlar İslamcılığın yükselişinde de merkezi bir rol oynamışlardır: 1980'ler ve 90'larda kadının kapanması kişisel ilişkilerin, kamu alanlarının ve gündelik uygulamaların yeniden İslamlaştırılmasını göstermektedir.

Hayat Tarzları ve Laiklikle İslamcılık Arasındaki Çatışma

İslami bir kültürden Batı tarzı bir kültüre geçişi yansıtan hayat tarzlarındaki ve estetik değerlerdeki değişimler Türk toplumunda yeni kültürel farklılıklar ve toplumsal tabakalar yaratmıştır. Sosyal eşitsizlikleri nakti sermaye ve ekonomik güç açısından yorumlayan "sosyal sınıf" kavramından çok daha doğru olarak, hayat tarzlarını, "simgesel sermayeyi" ve *habitus*'u ihtiva eden "statü grubu" kavramı, sosyal tabakalaşmayı kültürel düzeyde anlamamıza olanak tanıyacaktır.¹⁴ Pierre Bourdieu'ya göre *habitus*, geçmiş algılamalar ve aksiyonlar matrisi olarak kuşaktan kuşağa devredilen tecrübeleri ve bilgiyi birbirine

13. Sarah Graham-Brown, *Images of Women: the Portrayal of Women in Photograph of the Middle East, 1860-1950* (New York: Columbia University Press, 1988).

14. Hayat tarzlarına ilişkin *habitus* kavramının kullanımının bir değerlendirmesi konusunda, bkz. Pierre Bourdieu, *La Distinction, Critique sociale du judgement* (Paris: Les Editions de Minuit, 1979), ss. 189-248.

ekleyen, bozulmayan ve yeri değiştirilebilir düzenler sistemidir.¹⁵

Buradan hareketle, cumhuriyetçi seçkinler ve İslamcılar arasındaki iktidar kavgasının *habitus*, kültürel kodlar ve hayat tarzları arasında vuku bulduğunu iddia ediyoruz. Bir başka deyişle, hayat tarzları sorunu, moda, eğilimler ve bireysel seçimler arasında önemsiz bir husus olmayıp, sosyal tabakalaşmanın, iktidarın ve öznelere çok daha karmaşık ilişkilerini ifade etmektedir. Bir eğitim ve profesyonel kariyer kazanmış, beden dilini ve hayat tarzını laik, yani gayri İslami bir tarzda değiştirmiş, özellikle yüksek tabakadan Kemalist kadınlar, ama aynı zamanda Kemalist erkekler, sosyal tanınma ve prestij stoklamakta ve böylelikle "simgesel sermaye"ye ulaşmakta, sonuçta farklı bir statü grubu haline gelmektedirler. Batılı, laik hayat tarzları cumhuriyetçi seçkinleri, daha geleneksel, yerel ve dinsel âdetlere ve usullere daha bağlı mahdud fikirli seçkinlerden ayırmaktadır. İslami hayat alanının¹⁶ dışlanmasıyla sosyal tanınma ve sosyal statü, laikler ve İslamcılar arasındaki gerginliğin başlıca siyasal ve sosyal temelidir.

Türkiye'de kenardaki grupların aksine, şehirlerdeki orta ve yüksek tabakaya mensup sosyal sınıflar uzun yıllar boyunca eğitim olanaklarına sahip olmuşlar ve hem coğrafi hem de simgesel anlamda, değerlerin üretildiği merkezin yakınlarında¹⁷ yer almışlardır. Böylelikle, "Batılılaşmış" hayat tarzına ve üslubuna hâkim olmaları sayesinde güç kazanabilmişlerdir. Cumhuriyetçilerin modernleşme programı içinde yer alan yerel kültürle radikal bir kopuş, yeni ortaya çıkan seçkinlerle yükselmekte olan kenar sınıfların kimlikleşme sürecinde gerginlikler yaratmıştır.

Merkezdeki seçkinlerle kenardakiler arasındaki bu kültürel uçurum bugün Türk siyaset ve toplumundaki asimetrik gerçeklerin bir başka özelliği haline gelmiştir. Dış referanslara dayalı ve yerel âdet ve geleneklere yabancı bu ilk modernleşme projesi, laik seçkinler ve halk arasındaki ilişkiye ters bir anlam kazandırmıştır. Bu seçkinler,

15. Bourdieu'nün eserinin ve *habitus* kavramının eleştirisel bir değerlendirmesi için, bkz. Craig Calhoun, "Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity", Craig Calhoun, Edward LiPuma ve Moishe Postone (haz.), *Bourdieu. Critical Perspectives* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), ss. 4-88.

16. Jürgen Habermas'a göre hayat alanı üç yapısal parçadan oluşur: kültür, toplum ve kişilik. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984).

17. Edward A. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago: Chicago University Press, 1975).

yeni yükselmekte olan sosyal gruplar için özdeşleşme ve mesleki anlamda örnek alınma konusunda istek gösterilecek bir model olmaktan uzaktırlar.

İslamcılık kenardaki müslümanlara siyasal dışavurumun yeni yolları ve gündelik hayatın idamesi hususunda yeni bir kılavuz sağlamaktadır. Oldukça paradoksal bir şekilde, bu kenar grupların şehir hayatına, liberal bir eğitime ve siyasal arenada kendilerini ifade etmenin modern yollarına ulaşımı ne kadar artarsa, yaşam alanlarını yeniden düzenlemede İslami kaynaklara yönelmeleri de o ölçüde artıyor görünmektedir.

Türkiye'deki güncel İslamcı hareketler 1950'lerde ortaya çıkmış ve 1980 sonrası dönemde de büyümeye başlamışlardır. Gene aynı dönemde, kenar gruplar şehir merkezlerine doğru kaymışlar ve laik eğitime ve yukarı doğru sosyal hareketliliğe ulaşma konusunda fırsatlar kazanmışlardır.¹⁸ İslamcı hareketler bu yeni grupların arayışlarına cevap vermeye ve genelde modernleşme, özelde de laik seçkinlerle uzlaşmalarına yardımcı olmaya çabalamışlardır. İslamcılık, İslam-Türk kimliği ve laik bir Batı modernleşmesi arasındaki çekişmeli bir bağın siyasal ifadesi haline gelmiştir.

Kadınların örtünmesi Türkiye'de hayatın İslamileşmesinin en görünür simgesi olarak ortaya çıkmıştır. İslamcı siyaset bireyin cemaat içerisindeki rolünü açıkça tanımlamaktadır ve temel konu, kadının cinsiyetinin ve cinsiyetlerin toplumsal ayrımının kontrolü üzerinedir. Fakat buna ek olarak, İslamcılar erkeklere sakal bırakılmasını ve homoseksüellik, alkol tüketimi ve cinsellik konularında tabular dayatmakta, İslami bir hayat tarzının ahlakçı uygulamalarını ve simgelerini tanımlamaktadırlar.

İslami inanış ve hayat tarzı, üniversitedeki kız öğrencilerin başörtüsü takmaları, kamu binalarında namaz kılabilmek için mescit izni, İstanbul'un göbeğinde bir cami inşası, kamu taşımacılığında oturma yerlerinin cinsiyet farklılığına göre düzenlenmesi, erotik sanat yapıtlarına sansür ve restoranlarda alkol tüketiminin engellenmesi gibi oldukça basit sosyal uygulamaların ideolojileşmesinin atıf noktası haline gelmektedir. Bütün bu konular, İslamcıların "laik hayat tarzı"nı eleştirmek için kullandıkları kültürel ve sosyal uygulamaları nasıl si-

18. Yılmaz Esmer ve Müge Göçek, "Boundaries of Religious Fundamentalism in Turkey", 1994'te Konya ve İstanbul'da gerçekleştirilmiş bir araştırma. Boğaziçi Üniversitesi'nde sunulan tebliğ. Ankara, Mayıs 1995.

yasallaştırdıklarına örnek oluşturmaktadır.¹⁹

İslamcılar ve laikler arasındaki çatışma değişik normatif değerler, cinsiyet ilişkileri ve hayat tarzları tarafından biçimlenmektedir. Kökleri sınıf çatışmasında yatan Türk kimliğinin kültürel modeli üzerindeki kontrol hakkı için savaşılmaktadır. Alain Touraine bir sosyal hareketi, "tarihselliğin kontrolü" için, yani sınıf çatışmasından ayrılmayacak olan bir kültürel modelin kontrolü için bir çekişme olarak tanımlamaktadır.²⁰ Bu tanımlı izleyerek, İslami hareketlerin sınıfsal ve kültürel bir hâkimiyetin belirli bir konumuna karşı bir reaksiyondan ibaret olmayıp, aynı zamanda bir karşı kültürel modernlik için ve İslamcı karşı seçkinlerin oluşumuna imkân veren kendini tanımlama için yeni bir paradigma sunduğu fikrini geliştirebiliriz.

İslamcı Karşı Seçkinlerin Ortaya Çıkışı

İslamcı muhalefet hareketleri monolitik olmaktan uzaktırlar; tarih boyunca çok değişik anlamlar kazanmış ve farklı kültürel ve siyasal ortamlarda değişiklikler göstermişlerdir. 1960'lardan bu yana İslam dünyasında gelişim gösteren çağdaş İslamcı hareketler arasında ise kolaylıkla bazı ortak özellikler görülebilir. Örneğin İran, Mısır, Pakistan ve Türkiye'deki İslamcı hareketlerin hem liderleri hem de taraftarları yakın zamanda şehirleşen ve eğitim alanlar arasından çıkmıştır. Şehirlere yakın zamanda göç edenler, Batı modernliğine boyun eğmeden İslami otantikliği yeniden tanımlayan çağdaş İslamcı düşünürlerden Pakistanlı Mevdudi, Mısırlı Seyid Kutub, İranlı Ali Şeriatî ve Türkiye'de de Ali Bulaç ve İsmet Özel'in eserleriyle lisede ya da üniversitede karşılaşmaktadırlar.²¹ Orijinal kaynaklara, Kuran'a, sünnete ve hadise geri dönüş, Asr-ı Saadet döneminin saf İslamiyeti'nin yeniden canlandırılması ve Batı modernleşmesinin çürümüş etkisine karşı mücadele çağrısı bütün İslamcı hareketlerin programlarının ortak konusudur.

İslamcılarının bu yeni kuşağıyla 19. yüzyıldaki modernist İslamcılar arasındaki en temel fark, İslami hareketlerin Batı modernleşmesini al-

19. Nilüfer Göle, "İslami Kimlik Arayışı", bu kitapta s. 113.

20. Alain Touraine, *The Voice and the Eye, An Analysis of Social Movements* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

21. Michael Fischer, "Islam and the Revolt of the Petite Bourgeoisie", *Daedalus* 111, no. 1 (Kış 1982), s. 101-25. Emmanuel Sivan, *Radical Islam* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1985), s. 50-82.

gılayış biçimleridir. Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve Rüşid Rıza İslami değerleri demokratik ve modern değerlere uyarlamaya çalışırken, çağdaş radikal İslamcılar, alternatif bir İslami model adına modernlik karşıtı bir tutum takınmaktadırlar. İslamiyet'te alternatif bir paradigma arayışı müslüman entelektüelleri, hepsi Batı modernleşmesi ve medeniyetinin günahkâr yan ürünleri olarak kabul edilen tüketime, çürümüşlüğe, milliyetçiliğe ve yozlaşmaya karşı büyük çaplı bir sorgulamaya yöneltmiştir.

Çağdaş İslamcılık hem İslamiyet'in geleneksel yorumlarını hem de modernleşmeyi eleştirmektedir. Ne dinsel ve kültürel geleneklerin doğrudan bir ürünü ne de müslüman kimliğinin doğrudan bir temsili-dir. İslamcılık, müslüman kategorisinin siyasal bir yeniden yapılanmasıdır. Müslüman kimliğinin verili kategorilerinin bir eleştirisidir. Müslüman kimliğini, onu geleneksel yorumlardan kurtararak ve modernleşmeye meydan okuyarak yeniden adlandırmaya ve yapılandır-maya yönelik bir çabadır. Gerek müslümanların pasifliğinin ve "köle-leştirilmesi"nin sorumlusu olarak kabul ettiği geleneklerin eleştirisin-de, gerekse bireylerin kendilerini algılamasından hayat alanının ör-gütlenmesine ve hükümet politikalarına kadar, hayatın bütün alanları-nın İslamlaştırılmasma dayalı ve kökten farklılık gösteren radikal bir medeniyet oluşturma arzusudur söz konusu olan.

İslamcılık, hem ideolojik formüllerinde hem de sosyolojik uygulama-larında, gelenek ve modernleşme, din ve laiklik, din ve cemaat ara-sında yeni melezlenmeler yaratmıştır. Türkiye'deki yeni İslamcı karşı seçkinler çağdaş İslami hareketlerin paradoksal ve karmaşık doğasını sergiliyorlar: Mesleki kimliklerini ve sosyal görünümlerini hem mo-dern laik eğitim sistemine hem de ait oldukları İslamcı hareketlere borçludurlar.

Türkiye'de çağdaş İslamcılığın ortaya çıkışı, İslamcı mühendisle-rin Anavatan Partisi'nde güç kazanarak yükseldikleri, büyük şehirler-deki üniversite kampüslerinde kız öğrencilerin başörtüsüyle görün-meye başladıkları ve İslamcı gazete, dergi ve kitapların Türkiye'deki entelektüel tartışmaları solcu entelektüellerin hâkimiyetinden İslam-cılarınkine döndürmeyi başardıkları 1980'li yıllara kadar gitmektedir. Değişimin bu yeni amilleri, İslamcılığın sistemin kenarından merke-zine kayışını temsil etmişlerdir. Öte yandan kendileri bu merkezin, onun eğitim kurumlarının ve şehir hayatının bir parçası olmuşlardır. Onlar da cumhuriyetçi seçkinler gibi aynı kültürel sermayeye ulaşma-ya, aynı üniversite sınıflarını paylaşmaya, parlamento sıralarını işgal

etmeye ve televizyonlardaki tartışma programlarında yer almaya başladıkça, toplumsal tanınma, meşruiyet ve prestij kazanmışlardır. Bunun karşısında cumhuriyetçi seçkinler temelde siyasal alanda karşılık vermiş ve laikliğin korunması adına İslami köktendinciliğe karşı savaş başlatmışlardır.

Mühendisler ve İslamcı Karşı Seçkinler

Şehirli ve eğitilmiş İslamcılar arasında teknik seçkinleri temsil eden ve sosyal ve ekonomik gelişmenin amilleri olan mühendisler, siyasette hayati bir rol oynamaktadırlar Türkiye'de.²² 1950'lerde mesleki bir grup olarak ortaya çıkışlarından beri, Türk mühendisleri dönemin hâkim ideolojik akımlarını destekleyerek siyasal hareketlere aktif bir şekilde katılmışlardır. 1970'lerde birçok mühendis o zamanlar popüler olan sol akımları desteklemişlerdir. 1983 sonrası dönemde mühendislik eğitimi almış milletvekilleri parlamentoda çoğunluğu oluşturmuştur.²³ Bugün RP'nin kadroları arasında da mühendislerin sayısı ve etkisi gözardı edilemez. Partinin Başbakanlık da yapmış olan Genel Başkanı Necmettin Erbakan, aynı Süleyman Demirel gibi, bir mühendistir. Başbakanlık ve Cumhurbaşkanlığı yapmış Turgut Özal da bir mühendistir.²⁴

22. Nilüfer Göle, "Engineers and the Emergence of a Technicist Identity", Metin Heper, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer (der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (Londra: I. B. Tauris, 1993); Nilüfer Göle, "Ingenieurs islamistes et etudiants voiles en Turquie", Gilles Kepel ve Yann Richard (haz.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain* (Paris: Seuil, 1990); Nilüfer Göle, "Entre le gauchisme et l'islamisme: l'urgence de l'ideologie techniciste en Turquie", Elisabeth Longuenesse (haz.), *Batisseurs et bureaucrates: Ingenieurs et societe au Maghreb et au Moyen-Orient* (Lyon: Maison de l'Orient, 1990).

23. 1923-50 yılları arasında, yani tek-parti döneminde, milletvekillerinin %50'si memur ve askerken sadece %1'i mühendisti. 1960-80 yılları arasında, memurların milletvekilleri arasındaki oranı %18'e düşerken, mühendislerin oranı %12'ye çıkıyordu. Bkz. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 10. Fasikül (1983), s. 2671-81. 1987 seçimlerinden sonra, milletvekillerinin %45'ini mühendisler ve mimarlar oluşturuyordu. Bkz. *Cumhuriyet*, 2 Aralık 1987.

24. Mühendislerin siyasetteki rolü sadece Türkiye ile sınırlı değildir. Mısır da mühendislerin mesleki eğitimi konusunda uzun bir geleneğe sahiptir. Bugün Mısır'da mühendisler sendikası çok etkin bir siyasi rol oynamaktadır. Bkz. Clement Henry Moore, *Images of Development, Egyptian Engineers in Search of Identity* (Cambridge: The MIT Press, 1980). İran'da doktorasını Amerikan üniversitelerinde yapmış İslamcı mühendislerin etkisi Tahran'daki İslamcı hükümetin istikrarına çarpıcı bir katkıda bulunmuştur. Bkz. Yann Richard, *L'Islam chi'ite* (Paris: Fayard, 1991), s. 247-8.

Türkiye'de mühendisler modernist seçkinlerin gelişme kavramını eleştiregelmişlerdir. İslamcı hareketle de sorunları bulunmaktadır. Bugün birçok mühendisin hem İslamcılığa hem de sınai gelişime, yani akılcılığa ve inanca ikili bir bağlılığı vardır. İslamcı mühendisler mesleki teknik eğitimle siyasal İslami kimlik, bilimin ve akılcılığın gerekleriyle dinsel emirlerin öncelikleri arasında varolan gerginlikleri bütün açıklığıyla sergilemektedirler.

İslamcı Aydınlar

Simgelerin ve değerlerin üreticisi olarak Ali Bulaç, İsmet Özel ve Abdurrahman Dilipak gibi İslamcı aydınlar İslamcı hareketin ideolojisini tanımlamakta ve gazeteler, dergiler ve kitaplar vasıtasıyla yaymaktadır.²⁵ 1970'lerde Türkiye'de entelektüel hayat solcuların elindeyken; son on beş senede İslamcı aydınların etkisi altına girmiştir. İslami yayınlar çoğalmaktadır. Başlarda diğer müslüman ülkelerin Ali Şeriatî ve Seyyid Kutub gibi radikal İslamcı düşünürlerinin eserleri çevrilmiş, ama zamanla ilgi, Bulaç ve Özel gibi yerel İslamcılara kaymıştır. Ayrıca modernliğe Batı'da yapılmış eleştirilere de ilgi duyulmuş ve Ivan Illich, Paul Feyerabend ve Michael Foucault gibi Batı aydınlarının eserleri çevrilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır.

Bu yeni İslamcı aydınlar, kadın ya da erkek, Türkiye'deki eski İslamcı düşünürlerden farklıdır. Modern Türk dilini kullanmakta, Batılı düşünürlerle atıfta bulunmakta, postmodernizm gibi konuları tartışmakta, laik entelektüellerle kamuoyu önünde tartışmakta ve Batı dillerini konuşabilmektedirler. Yazılarında alternatif bir İslami kimliği ve toplumu betimleme arayışındalarsa da, sosyal profillerinde, yazış ve iletişim stillerinde ve kitle medyasının kullanımında laik aydınlarla birçok ortak noktaları bulunmaktadır.

Karşı Seçkinler Olarak İslamcı Kadınlar

Türkiye'de Cihan Aktaş, Sibel Eraslan ve Halime Toros gibi aydın ve meslek sahibi İslamcı kadınlar İslamcılar arasında farklı bir kategori oluşturuyorlar. İslami hareketlere aktif üyeler olarak katılımları hem

25. Michael E. Meeker, "The Muslim Intellectual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader among Believers in the Republic of Turkey", Şerif Mardin (der.), *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994), ss. 153-88.

İslami seçkinlerin tarifini hem de İslamcı hareketin değişim seyrini etkilemiştir. Cinsiyet sorunu İslamcı hareketlerin bir yan uzantısı olmaktan uzaktır. Erkeklerin yardımcıları olarak kadın kavramı, İslamcı hareketin temel direklerini tanımlayan en merkezi konudur. Hem laik ve müslüman kadınlar arasındaki, hem de müslüman kadın ve müslüman erkekler arasındaki güç ilişkilerine ışık tutmaktadır.²⁶

Bütün müslüman toplumlarda İslamcı hareketler kadının örtünmesi vasıtasıyla kamuoyunda görünürlük kazanmışlardır. Örtünme gündelik yaşam biçiminin İslamlaştırılmasını simgeleştirmekte ve cinsiyet kimliklerinin, estetiğin ve mekânsal örgütlenmenin değişik kavramlarını ifade etmektedir. Örtü, bir yandan, müslüman kadınlığının fazilete, iffete, cinsiyet tefrikine ve kadının umumi hayata katılımı hususundaki yasaklara dayalı geleneksel tanımlamasını hatırlatmaktadır. Diğer yandan kadınların bugünkü örtüsü siyasal katılımı ve İslami kimliğin aktif ve gönüllü olarak yeniden uyarlanışını ifade etmektedir. Dolayısıyla yeni örtünün pasif, eğitimsiz, kendini aile hayatına adanmış ve uysal olarak tarif edebileceğimiz geleneksel müslüman kadın imajıyla hiçbir ortak noktası bulunmamaktadır. Tersine, müslüman kızların genç, şehirli ve eğitilmiş grubu siyaseten aktiftir ve kamu alanlarında görünmektedir. Tercih ettikleri İslami şartlara uygun kıyafetleri de kadınların geleneksel giyimlerinden stil, renk ve kumaş açısından çok farklıdır. Eğitilmiş İslamcı kadınlar hem görünüşleri açısından –geniş omuzlarla stilize kumaşlar içinde– ve enerjik dış görünüşleriyle –otobüse binip üniversiteye giderek– geleneksel müslüman kadından ziyade, laik ve iddialı modern kadını hatırlatmaktadır. Kısacası İslamcı kadınlar, kendi hareketleri içinde önemli roller oynamalarına rağmen, mesleki kariyerlerini ve yaşamlarını çok yönlü bir hale sokarak yeni ortaya çıkmakta olan İslamcı seçkinlerin bir parçası haline gelmişlerdir.

Öte yandan, İslamcı kadınlar gerek laik kadınlarla, gerekse İslamcı erkeklerle olan ilişkilerinde güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Kamu önünde bulunmak, erkeklerle sosyal anlamda kaynaşmak ve entelektüel ve mesleki emeller, kadının İslamcı aktör olarak kolektif ve karşı seçkinlerin kadın üyeleri olarak bireysel rolleri arasında gerginlikler yaratmaktadır.

26. Modernleşme ve İslamlaşmanın mihenk taşı olarak kadın sorunu için bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis, 1991); Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Islamist Veiling and Civilization in Turkey* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

Sonuç

İslamcı seçkinlerin her üç kategorisi de (mühendisler, kadınlar ve aydınlar) İslamcı aktörlerin yeni profilini ortaya koyuyor; her üçü de laik eğitimin, şehirleşmenin, İslamcılığın bir ürünüdür; her üçü de İslamcılığın ve modernizmin melez doğasının bir sonucudur; ve hepsi de geçmişin modern ve Batıcı seçkinleriyle çatışma içerisinde. Batıcı aydınlar kendilerini geleneksel bağlardan ve dinsel inançlardan kurtararak bilgi ve eğitime dinin dışında ve hatta dinin karşıtı olarak ulaşarak seçkin haline gelmişlerdi. Bu yüzden İslamlaşma, Kemalist modernleşme projesinin ilkelerine ve Batıcı seçkinlerin yerleşik çıkarlarına yönelik bir karşı saldırı olarak görülebilir. İslamcı seçkin kavramının kendisi onu anakronik olarak gören laik seçkinlerin antitezidir.

İronik bir biçimde, yeni İslamcı karşı seçkinler önceki cumhuriyetçi seçkinlerin neredeyse aynadaki aksidir. Laikliğin temsilcileri olarak kadınlar, pozitivizmin ve akılcılığın taşıyıcıları olarak mühendisler ve ilerici cumhuriyet değerlerini tecessüm ettiren aydınlar cumhuriyetçi projenin merkezindeydiler. Hümanist ve teknik seçkinler olarak İslamcılar da cumhuriyetçiler gibi aynı üniversitelerde rasyonel bir eğitim almışlar ve evrensel bir dil sahibi olmuşlardır. Aynı önceki seçkinler gibi, sosyal statüleri ekonomik güç tarafından değil, kültürel sermayeleri tarafından tanımlanmıştır. Ne var ki eğitim yoluyla edindikleri toplumsal statüleri belli bir sınıra kadardır; çünkü taşralı, müslüman *habitus*'ları sosyal tanınma ve prestij kazanmalarına bir engel oluşturmaktadır. Radikal İslam vasıtasıyla müslüman kimliğinin sorgulanması, İslamcı hareketlerin yeni aktörlerine yakın dönemde müslüman *habitus*'un simgeleri (kadınların örtünmesi, erkeklerin sakal bırakması ve selamlaşmanın, yemek yemenin ve konuşmanın belirli bazı yolları gibi) vasıtasıyla kazandıkları kültürel sermayenin toplumsal tanınma arayışında güç vermektedir. İslamcılar cumhuriyetçilerin karşı seçkinleridir, ama aynı zamanda kendilerini takip edenlerin seçkinleridir. Yeni modeller haline gelmişlerdir. Toplumu değiştirme konusundaki ütöpik istek, İslamcıları, çoğulculuğu tanıyan ve sivil toplumun güçlenmesine katkıda bulunan diğer çağdaş sosyal hareketlerden ayırt eden noktadır. Tersine, İslamcı hareketler laikliği tehdit edebilecek bütünsel bir değişim hedeflemektedirler. Kadınların cinsiyetlerinin kontrolü, sanat ve medya üzerinde sansür ve kamu hayatında cinsi-

yetler arasındaki karşılaşmaların sınırlandırılması vasıtasıyla kamu alanının ahlaki kontrolünü istemektedirler.

Mühendisler, kadınlar ve aydınlar İslamcı hareketlerde çarpıcı ve farklı bir rol oynamakta ve hareketin totaliter eğilimine karşı koymaktadırlar. Mühendisler inanç ve akılcılık, aydınlar İslami ahlak ve tenkitçi düşünce, ve örtünmüş kadınlar bireysellik ve cemiyet ahlakçılığı arasındaki gerilimi ifade etmektedir. Bireysellik, akılcılık ve tenkitçi düşünce modern eğitim sistemiyle oluşan İslamcı seçkinler için bir değerler referansı olarak ortaya çıktığı ölçüde, laikleşme sürecinin devam etmekte olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle, aydın ve mühendis olarak İslamcı seçkinler ne kadar fazla mesleki kimlik sahibi olurlarsa, kutsal ve dünyevi arasındaki alan da o kadar ayrılabilir. Sonuçta, seçkinlerin bir üyesi olmak, aktörlerin niyetlerinden bağımsız olarak laikleşme sürecini derinleştirmekte ve bu da bu iki alanın ayrılmasına yol açmaktadır.

İSLAMİ KİMLİK ARAYIŞI

MODERNLEŞME kuramları, kimi zaman tarihsel ve coğrafi bağlamı dışlayarak bizi simetrik ve doğrusal gelişim çizgileri aramaya zorlamıştır. Bu kuramlar doğrultusunda, eğitim ve kentleşme, ekonomik kalkınma ve demokrasi gibi evrensel olarak tanımlanmış değişkenlerin ve bu değişkenler arasındaki nedensel sonuçların zaman ve mekândan bütünüyle bağımsız olarak modernleşmeyi yarattığı kabul edilir. Şimdi epistemolojik sarkaç, nedensel akıl yürütme ve metodolojik pozitivizmden modernliğin özgül, bağlama ilişkin yorumlarının analize ve eylem sorununa doğru salınıyor. Bu salınım, Batılı olmayan ülkelerin incelenmesinde yadsınamaz bir özgürleştirici etki yaratmıştır. Modernleşmeye evrenselci yaklaşımlardan uzaklaşmak, anlamın öznel yapısını ve kültürel kimliği, kısacası yerel dokuyla modernlik arasındaki özgül eklemleşmeyi araştırmaya olanak vermektedir.

Bununla birlikte, Anthony Giddens'in işaret ettiği gibi, "modernliğin doğasını yeniden düşünmek, sosyolojik analizin temel önermelerinin üzerine yeniden çalışmakla birlikte gerçekleşmelidir."¹ Özel ve evrensel, yerel ve küresel gerçeklikler arasındaki yeni melez biçimleri anlamaya çalıştığımızda keşfedilmemiş ya da sosyal bilimlerin diliyle açıklanmamış bir alandan geçersiz. Bu, daha işin başında bir kavramlaştırma sorunu yaratır. Yaygın bir yaklaşım, insanı şaşırtan her türlü melezlenmeyi ve paradoksu ya "gerilik patolojisi"nin bir işareti ya da düpedüz postmodern görelilik saymaktır.

Evrenselci kavramlardan modernliğin tikel bir analizine doğru bu zihinsel kayış, İslami hareketlerin incelenmesiyle iki yoldan bağlantılıdır.² Birincisi, modernleşmenin bütünleştirici doğası İslami kimliği

1. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, 1991.

2. Burada birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılan "İslami hareketler" ve "radikal

ve kültürü dışlayarak kendini gösterir. Bir İslami kimliğin siyasal güç kazanarak yeniden ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi, açıkça olmasa bile, benliğin tanımlanmasından cinsiyet ilişkilerine, etik ve estetik değerlere kadar günlük hayatın en mahrem alanlarına girmiş olan modernleşmenin etkisine bağlanır. İkincisi, çağdaş İslami hareket araştırmaları, gelenek ile modernlik arasında mevcut olduğu varsayılan karşıtlığı tartışır. Tartışırken de iman ile akıl, gelenek ile modernlik, bireysellik ile cemaatçılık ve mahremiyet ile şeffaflık arasındaki bağlantılara özellikle dikkat eder.

Dolayısıyla İslami bağlamda Batı modernliğinin yeniden düşünülmesi, meşruiyet kazanma uğruna yapılan rekabeti ve İslamiyet'in modernleşme perspektifini anlamamıza yardımcı olabilir. Böylesine bir çapraz okuma, başka koşullarda birbirine karşıt kavramlar sayılabilecek "İslam" ile "Modernlik" ve "Doğu" ile "Batı" türünden ikili karşıtlıkları daha da bulanıklaştıracak ve vurguyu ikisi arasındaki etkileşimin üzerine koyacaktır.

Medenileşme Projesi ve Türk Kimliği

Günümüzde İslami hareketler ya sosyo-politik etkenlere ya da bizzat dinin Batı'da yaşanmış reform ve laiklik gibi bir dizi dönüşümden farklı olduğu varsayılan bazı yönlerine öncelik vererek açıklanmaktadır. Araştırma birinci yolu izlediğinde, radikal İslam'ın yükselişini açıklamak için ekonomik durgunluk, siyasal yapının otoriterliği, kırsal kesimden göç gibi harekete geçirici nedenler geliştirir. Bu yaklaşım tarzı muhalif hareketlerin kök saldıği toplumsal ortamı betimleyebilir, ama kültürel ve siyasal güç kazanma ihtiyacına neden İslam'ın cevap verebildiğini açıklamakta yetersiz kalacaktır. Bir din olarak İslam'ın özü üzerinde yoğunlaşan araştırma çizgisi ise İslam'ın değişmez olduğunu varsayar, dolayısıyla İslam'ı tarihsel ve siyasal bağlamından çıkarır. Bu tür bir inceleme İslami hareketlerin siyasal-dinsel

İslamcılık" terimleri, ideolojisi 1970'lerin İslam dünyasının farklı yerlerinden gelen düşünürlerce (Mevdudi, Seyyid Kutub, Ali Şeriatî, Ali Bulaç) ortaya konan ve İran Devrimi'nin etkisiyle biçimlenen ortak bir eylem olarak günümüzün İslami hareketlerini ifade etmektedir. "Radikal" terimi sistem düzeyinde bir değişikliği gerçekleştirmek, İslami bir toplum yaratmak ve Batı modernliğini eleştirmek amacıyla İslam'ın köklerine ve esaslarına dönüş anlamında kullanılmaktadır. Müslüman ve İslamcı birbirinden ayrılmış değildir; bununla birlikte "İslamcı", siyasal ve toplumsal güç kazanma yoluyla toplumu İslamileştirme projesine, "müslüman", genel anlamda İslam kültürünü ve dinini ifade etmektedir.

niteliğini sadece iki farklı olgunun bir araya gelmesi olarak açıklayacaktır.

İslami hareketlerin keskinleştirdiği bir gerilimin varlığı yadsınmaz. Bu gerilim din ve siyasetin çakıştığı noktada ortaya çıkmaktadır. Tartışma kişilik, cinsiyet ilişkileri ve yaşam tarzı gibi terimlere yüklenen farklı kavramlaştırmalar ve normatif değerler çevresinde döner. Müslümanlar kendilerini iman aracılığıyla tanımlasalar da, radikal siyaset bu anlamı güçlendirir ve kendini böyle ifade etmeye çaba sarfeder. Bu gerilim alanına Alain Touraine'in analiz çerçevesinden yaklaşabiliriz.³ Touraine sosyal hareketleri kültürel modeli denetleme mücadelesi, sınıf çatışmasından ayrı olmayan mücadeleler olarak görür. Bu formülasyona göre, İslami hareketler siyasal-dini bir muhalefeti ifade etmekle kalmayıp bir karşı-kültürel modernleşme modeli de sunmaktadırlar.

Bu çatışma alanını daha belirginleştirmek için, Türkiye'de ve müslüman ülkelerin çoğunda girilen modernleşme biçimini irdelemek gerekir. Dolayısıyla çağdaş İslami hareketlerin incelenmesi için Türk modernleşme tarihinin yeniden değerlendirilmesi gereklidir. Bu dönem, modernleşmenin Osmanlı seçkinlerinin vesayeti altında yürütüldüğü 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılda Cumhuriyetçi Kemalist seçkin tabakanın oluşup gelişmesine kadar uzanan süreyi kapsar. "Batı modernliği"nin yerel, kültürel ve tarihsel düzeylerdeki oluşumları dikkate alındığında, İslamiyet ile modernlik arasındaki sorunlu ilişkiler daha iyi anlaşılabilir. Batı'nın bütünsel bir dış gerçeklik olduğunu varsayarak, Batı ile İslamiyet arasındaki ilişkileri incelemek yerine, modernliğin yerli biçimleri üzerinde durmak daha verimli olacaktır. Bu da Batı'nın modernlik idealinin yerel düzeyde nasıl yeniden yorumlanıp içselleştirildiğini ve İslami hareketlerle modernist seçkinler arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini araştırmak demektir.

Batı modernleşmesinin dönüştürücü etkisi, çoğu örnekte devlet yapıları, siyasal kurumlar ve sınıai ekonomi düzeyinde incelenmiştir. Oysa modernleşmenin maddi olmayan, ama daha derine işleyen etkileri asıl kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsiyet kimliklerinde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde görülecektir. Batılı olmayan bir bağlamda modernleşme projesi çok farklıdır, çünkü tam da bu alanlarda siyasal bir "Batılılaşma" iradesi ortaya çıkar. 19. ve 20. yüzyıl

3. Alain Touraine, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

reformcularının çok kullandığı "Batılılaşma" ve "Avrupalılaşma" terimleri Batı'dan kurum, düşünce ve davranış biçimlerinin gönüllü olarak ödünç alınmasını ifade eder. Türkiye'deki modernleşme tarihi böyle bir iradi kültürel değişimin en radikal örneği sayılabilir. Birçok milletten oluşan Osmanlı İmparatorluğu laik bir ulus-devlet cumhuriyetine dönüşürken Kemalist reformcular devlet aygıtını modernleşmenin ötesine götürmüşler, halkın yaşam tarzını, davranışlarını ve günlük alışkanlıklarını etkilemeye çalışmışlardır. 1980'lerde İslamcı hareketin canlanmasıyla, tarihsel bir geriye dönüş –bu "uygarlaştırmacı" değişimin yeniden gözden geçirilmesi– ve İslamcılarla modernistler arasındaki çatışma ve gerilimi belirleyen duygusal, kişisel ve simgesel düzeylerin anlaşılması zorunlu hale gelmiştir.

Türkiye'nin modernleşme tarzı, yerli yönetici seçkinlerin kendi Batı kültür modeli anlayışlarını dayatmalarının sıradışı bir örneğidir; bu tarz, neredeyse uygarlık ölçeğinde bir dönüşüme yol açmıştır. Modernist Türk seçkinleri çok güçlü bir ideolojik pozitivizm geleneği inşa ederek laiklik, akılcılık ve uluslaşmaya yönelmişlerdir. Bu projenin gerçekleştirilmesinde pozitivist ideolojinin önermeleri hayati bir önem kazanmıştır.⁴ Birincisi, pozitivizm Batı modeline evrensel olarak sahip çıkar. Bu modeli belirli bir hristiyan din kültürünün ürünü saymadığı için, bilimsel akılcılığı esas alır. Bu değişim modelinin evrensel, akılcı, her zaman ve her yerde uygulanabilir olduğunu savunur. Bütün toplumlar günün birinde Comte'un nihai pozitivist aşamasına varacaklardır.

İkincisi, Fransız pozitivistlerinin (İngiliz liberallerinin piyasa anarşisi yerine) benimsediği "düzen ve ilerleme" düsturu, Türk milliyetçilerinin toplumsal kontrol mekanizması olmuştur. İktidardaki Kemalist seçkin için, Batı türü bir "ilerleme" sayesinde toplumda sağlanacak birlik nihai hedeftir. Bu bakımdan Cumhuriyet tarihi boyunca etnik, ideolojik, dinsel ya da ekonomik nitelikli her türlü farklılaşma çoğulcu bir demokrasinin doğal bileşenleri olarak değil, birlik ve ilerlemeyi tehdit eden, istikrarsızlığa yol açan unsurlar olarak görülmüşlerdir. Böyle bir bakış açısına sahip olunca, modernist Türk seçkinleri temelde anti-liberal olan platformlarını yasallaştırıp meşrulaştırabilmektedirler.

Norbert Elias'ın çalışmalarına⁵ başvuracak olursak Türk "medeni-

4. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul, ilk basım: İletişim, 1986; ikinci basım: Metis, 1998.

leşme" projesinin neden her şeyi kapsadığını daha iyi anlayabiliriz. Medeniyet kavramı her ne kadar teknolojiden davranışlara, dinsel düşünceye ve göreneklere kadar çok çeşitli etkenlere dayanırsa da, Elias'ın işaret ettiği gibi, aslında Batı'nın "kendinin farkındalığını" ve "üstünlüğü"nü ifade eder. Teknoloji, davranış kuralları, dünya görüşü ve Batı'yı daha "ilkel" toplumlardan farklı kılan ve ayıran bütün diğer şeyler, Batı uygarlığına üstünlük payesi verecek ve Batı kültür modelinin evrensellik taşıdığını ileri sürecektir.

Müslüman ülkelerin modernleşme girişimleri temelde Batı tecrübesine ve kültürüne göre tanımlandığında bir "medeniyet" sorunu haline gelir. Batı tarihi Rönesans'tan başlamak üzere Aydınlanma'dan geçerek Sanayi Çağı'na varan bir dizi doruğa ulaşmıştır. Bilgi Çağı'nda da egemenliğini sürdürmektedir. Bu sayede kendi yenilik alanını yaratmış ve modernleşme için bir başvuru noktası haline gelmiştir. Batı dışında yaşanan tecrübeler artık tarih yaratmamakta, tortu olarak tanımlanmakta ve yalnız Batı'dan farklı oldukları, yani Batılı olmadıkları için bir kimliğe layık görülmemektedir. Daryush Shayan'ın belirttiği gibi, Batı uygarlığının periferisinde kalan toplumlar artık "değişim karnavalı"na katılamadıkları, dolayısıyla tarih ve bilgi alanının dışında kaldıkları için "kültürel şizofreni"ye kapılmışlardır.⁶ Bu toplumların "zayıf bir tarihselliği" vardır, yani kendi ortamları içinde fazla bir yenilik yapamaz, yaratamazlar. Dolayısıyla tarihleri sürekli bir taklit ediş, modernleşme ve kabullenilen Batı üstünlüğüne göre kendi konumlarını belirleme çabasıdır. Bu çevrim içinde Doğu ile Batı'nın karşılaşması karşılıklı bir alışverişe değil, Ortadoğu örneğinde İslami kimliğin gerilemesinde görüldüğü gibi, daha zayıf olanın gerilemesine yol açar.

O halde "medeniyet" terimi, tarihi olarak görece bir biçimde Fransız, müslüman, Arap, Afrikalı, vb. kültürlerini değil, modernleşmeyi yaratan Batı'nın tarihsel üstünlüğünü belirtir. Medeniyet kavramı sürekli hareket eden, ileriye doğru giden ve ilerlemeyi kapsayan bir şeyi ifade eder. Bu bakımdan verili bir gelişme düzeyini göstermekle kalmaz, ulaşılması gereken bir ideali de içinde taşır. Ulusal farkları vurgulayan Alman *kultur* kavramının tersine, medeniyetin evrensel bir iddiası vardır; ulusal farklara aldırılmaz ve halklar arasında ortak olanı

5. Norbert Elias, *The History of Manners: The Civilizing Process*, New York, Pantheon Books, 1978, s. 3.

6. Daryush Shayan, *Yaralı Bilinç*, İstanbul: Metis, 1991.

öne çıkarır.⁷ Kendini "yayılan medeniyetin bayraktarı" olarak gören Avrupa üst sınıfının kendine yakıştırdığı imajı ifade eder, barbarlığın antitezidir.⁸ Türk modernistlerinin sürekli belirttiği gibi, reformların başlıca amacı "muasır medeniyet seviyesine", yani Batı uygarlığının düzeyine erişmektir. Tarihin ne garip cilvesidir ki Avrupalıların gözünde Türkler yüzyıllar boyunca barbarı, yani müslüman "öteki"ni simgelemiştir; şimdi de Türkler kendi "barbarlar"ını, yani önce müslümanları, ardından Kürtleri icat ederek "medeniyet" arenasına girmeye çalışmaktadırlar.

Kemalist Kadın ve Batı Terbiyesi

Medeniyet kavramı hiç de değer yargısından kurtulmuş ya da tarafsız değildir. Tersine uygarca tavır ve hareketleri benimseyenlerle barbarlığa mahkûm bütün ötekiler arasındaki güç ilişkilerini ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla Türk modernleşmesi sürecinde, "medeni" sayılanla "gayri medeni" sayılan arasındaki ayrım titiz bir incelemeyi gerektirir. "Alafranga", yani Avrupa tarzı olan her şey uygun ve değerli kabul edilirken, "alaturka", yani Türk tarzı olan olumsuz bir çağrışım kazanır ve bir bakıma aşağı görülür. Günümüzde yabancı kökenli "alaturka" sözcüğünü kendi alışkanlıklarımızı tarif ederken kullanmamız ilginç bir noktadır.⁹ Kravat takmak, yemeği çatalla yemek, tıraş olmak, tiyatroya gitmek, el sıkışmak, dans etmek, dışarıda şapka giymek ve yazıyı soldan sağa doğru yazmak ilerici ve uygar bir kişiyi belirleyen davranışlardan bazılarıdır.

Bu bireysel ideali en iyi özgür (yani Batılılaşmış) kadın imajı yansıtır. Her devrim ideal bir erkek tanımı getirir, ama Kemalist devrim için reformların simgesi ideal kadın imajıdır. Türkiye'de modernleşme projesi kadınların "kurtuluşuyla" ulusun ilerlemesini eşdeğer görür. Kamusal alana girmiş yurttaşlar olarak kadınların statüsü ve genelinde kadın hakları, Kemalist reformlar için hukuki haklar ve insan haklarını güçlendirmekten daha önemlidir.¹⁰ Modernistlere göre, ka-

7. Norbert Elias, *a.g.e.*, s. 5. 8. *A.g.e.*, s. 50.

9. "Alaturka" sözcüğü konuşma dilinde hâlâ olumsuz bir çağrışımla kullanılmaktaydı da, son yıllarda Osmanlı ve Türk damgalı şeyler gittikçe daha çok takdir edilmekte, belki de bir nostalji duyulmaktadır.

10. Bu durum bugünün Türkiye'sinde kadın haklarını çığnemenin ve laikliği ayaklar altına almanın neden seçkin tabakayı insan haklarını zedelemekten ya da demokrasi ilkesine aykırı davranmaktan bile daha fazla rahatsız ettiğini açıklamaktadır.

dınların kamu alanına katılımı peçe ve çarşafın kalkmasını, zorunlu karma eğitimi, kadınlara oy hakkının tanınmasını ve toplumsal yaşamda kadınla erkeğin kaynaşmasını zorunlu kılar.

Cinsiyetlerin kamusal alanda görünür olması ve toplumda kaynaşmasını hedefleyen Kemalist feminizm, özel ve kamusal sayılanları yeniden ve kökten gözden geçirmeye başlamıştır. Eylemleri de, kadın cinselliğinin denetim altında tutulmasına ve cinsiyetler arasında ayırma dayanan İslami ahlakın yeniden değerlendirilmesine yol açmaktadır. Modern Batı ile İslam arasındaki en derin düşünsel ve duygusal uçurumlar cinslerin ilişkilerinde ve özel/kamusal tanımlarındadır. Kadınlar hem özel ve kamusal alanların, hem de iki uygarlık arasındaki sınırların belirleyicisi olarak görülür. Kamusal yaşama katılan Kemalist kadınlar özel alanın dinsel ya da kültürel kısıtlamalarından kurtulurlar. Ama radikal bir seçimle de karşı karşıya gelirler: Kültürel anlamda ya Batılı ya da müslüman olmaları gerekir.

Öteki müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında, Türkiye'nin deneyimi, "epistemolojik kopuşu" yüzünden, yani geleneksel kişilik tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti gerçekleştirdiği için bir istisna oluşturur. Halkın çoğunluğunun kolaylıkla gündelik dinsel alışkanlıkları, geleneksel muhafazakârlığı ve modern özlemlerinde melez biçimler yaratabilmiş olmasına karşın, modernist seçkinler, değer referansları ikili karşıtlıklara bağlı olduğundan açıkça "medeni", "özgür" ve "modern" olanın yanında yer almışlardır. Bu durum, seçkinlerin değer sistemiyle halkın geri kalanının değer sistemleri arasında rakip meşruiyet zeminleri arama olgusunu ortaya çıkaran, algısal bir uyumsuzluk yaratmaktadır.¹¹ Dahası, Kemalistler söylemlerini devletin desteklediği iktidar merkezinde belirlerken, İslamcılar muhalefet yoluyla bir söylem geliştirmişlerdir.

11. Tarihsel sınıflandırma ve siyasal tecrübe açısından, Türkiye'de 1946'da siyasal çoğulculuğa geçilmesinde en ön safta yer alan Demokrat Parti'nin mirası çok önemlidir. Din ve ekonomi konularında fazlasıyla liberal sayılan Demokrat Parti, toplumun bürokrat Kemalist devletten bağımsız kesimlerine tercüman olmaktaydı. Devletle toplum arasında bir tampon işlevini görüyordu. Bölgedeki müslüman ülkelerin hiçbirinde yeri doldurulamayan bir roldü bu. Hatta Türk "özgüllüğü"nü, müslüman ülkelerin çoğunda belirli bir ölçüde taklit edilmiş olan radikal laiklikten çok, Demokrat Parti mirasının temsil ettiği ileri sürülebilir. Demokrat Parti'nin yeni bir entelektüel birikimden çok müslüman kimliğin siyasal ifadesini yarattığı kanısında olduğum için, burada Demokrat Parti mirasının bir değerlendirmesine girmedim. Yeni meşruiyet paradigmasını başlatma bakımından, 1923 ve 1983 en önemli olaylardır.

"İslam Güzeldir": Bir Meşruiyet Arayışı

İslami kültürün modernleşmeye yönelmesiyle, yaşam tarzlarında, estetik ve etik değerlerde meydana gelen altüst oluşlar toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız değildir. Toplumsal bir "farklılık" göstergesi olarak Batı beğenisi yeni toplumsal ayrımlar getirmiş, (Weberci anlamda) yeni toplumsal statü grupları yaratmış, böylece toplumsal tabakalaşma koşullarını değiştirmiştir. Sonuçta irade ve dilin ötesinde var olarak yeme alışkanlıkları, beden dili, beğeni ve benzeri şeyleri kapsayan bir mücadele arenası ya da Bourdieu'nün deyişiyle bir "habitus" ortaya çıkmıştır.¹²

Günümüzün İslami radikalizmi bu mücadeleyi abartılı bir biçimde yansıtır. "Batılılaşmış" olanı "uygar" sayma anlayışına karşıdır. İslam'ın siyasallaşması müslümanlara kendi etik ve estetikleriyle tarih sahnesine dönme gücünü, cesaretini vermektedir. Bu beden siyaseti cinsellik üzerinde denetimin (ve özdenetimin) sorunun anahtarı olduğu, farklı bir kişilik ve toplum duygusunu taşımaktadır.¹³ Dolayısıyla İslamlaşmanın en görünür simgesi olan kadınların örtünmesi, müslüman kimliğinin işaret dili haline gelmiştir. Öte yandan erkeklerin sakal bırakması, iffetli davranma kuralları, ayrıca rasgele cinsel ilişki, eşcinsellik ve içki içme gibi konulardaki yasaklar da "yaygın" ve "geleneksel" müslüman kimliğinden epey farklı olan yeni bir İslami kimlik bilincini ve İslami yaşam biçimini tanımlamaktadır. Bu gelişmede yeni olan nokta, İslam'ın yeni, çatışmacı ve kendine daha güvenen bir rolde modernlik açısından yeniden yorumlanması ve konumunun belirlenmesidir.

Geleneksel olarak kadının toplumdaki statüsü, genç kızlıktan evliliğe ve sonunda nineliğe geçişe dayalı "doğal yaşam çevrimi"ne koşut bir çizgi izler. Kadın hayatı boyunca hem bireysel seçimden, hem de siyasal güçten mahrum bırakılır. Oysa radikal İslami hareketlere katılan kadınlar, geleneksel rollerinden sıyrılarak eğitim ve meslek açısından kendi yollarını belirlerken, kişisel hayatları üzerinde bir ölçüde denetim kazanmanın yanı sıra bütün İslami yaşam biçimini siyasallaştırmaktadırlar.

Örneğin, İslami kadın kıyafeti örtünme göreneğini içerir. Ama bu

12. Pierre Bourdieu, *a.g.e.*

13. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis, 1991.

örtünmenin geleneksel vücudu kapama biçimiyle pek ortak yanı yoktur. Uysal, ailesine düşkün, anne ve eş olarak üstlendiği geleneksel rollere bağlı müslüman kadın imajından ise iyice uzaktır. Türkiye'de "türban" sözcüğü yeni İslami baş örtme biçimini belirtmek için kullanılırken, "başörtüsü" eski, daha geleneksel biçimi ifade eder. İran'da geleneksel kadın kitlesinin yanı sıra militan, eğitim görmüş ve meslek sahibi İslami kadınlar da *çador* giyer. Ama her grup bunu farklı biçimde yorumlar. Çalışan İslamcı kadınlar İslami giyim tarzını öne çıkarırlar. *Çador* güçlü bir ifade tarzı olarak giyilir; çoğu zaman vücudu bütünüyle saran, içindeki kişinin hareket etmesiyle kadınsı hatların ortaya çıkmasını önleyen bir elbisenin üstüne geçirilir. Yani gelenek abartılarak siyasallaştırılır. Geleneksel müslüman kadınlar ise *çador* konusunda daha pratik ve pragmatiktir. Onların giydiği *çador* ev içindeki giysinin üzerine çarçabuk geçirilebilen ve dışarıda işlerini gördükleri sırada tek elle kapalı tutulan bir örtüden ibarettir.

Örtülerin bu tür farklı kullanımları, gelenekle modernlik arasındaki sınırların bulanıklaşmasının örnekleridir. Modernliği daha önce tanımış olan ve modernlikten büyük ölçüde yararlanmaya devam edenler İslamcı âdetleri kendilerine göre radikal bir biçimde yeniden düzenlemektedir. Eğitimli olan ve açık kentsel mekânlarda dolaşan bu kadınların siyaset dünyasında da ağırlığı vardır. Dolayısıyla İslamcılık, müslüman kimliğin gittikçe yükselen sesidir; meşruiyet kazanma peşinde koşan bu kimlik modern dünya içinde radikalleşmekte ve siyasallaşmaktadır.

Aydınlanmacı modernlik karşısında, İslamcı hareketler diğer çağdaş Batılı sosyal hareketlerle aynı eleştirel duyarlılığı paylaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslamcı hareketler, modernizmin bastırduğu kategorilerin (kadınlar, doğa, etnik gruplar, din) sesi olan ve kimlik politikaları geliştiren siyah, feminist, çevreci ve etnik hareketlerden farklı değildir.¹⁴ Postmodern durumun ortak bir özelliği, bir taraftaki kimlik siyaseti, gruba bağlılık ve yerellik ile diğer taraftaki soyut evrenselciliğin birörnekliği arasındaki gerilimdir. Feminizmin evrenselci ve özgürleştirici iddiaları sorgulaması, kadınların farklı olup (erkeklerle özdeşleştirilen) "insan" kategorisi içinde sınıflandırılmayacağını iddia etmesi gibi, İslamcılık da (Batı ile özdeşleştirilen) "medeniyetin" İslami farklılıkları tanımayan evrenselliğinin karşısındadır.

14. Craig Calhoun (der.), *Social Theory and the Political Identity*, New York, Blackwell, 1994.

Kadınlar kendilerini feminist olarak nitelendirip kimliklerini keskinleştirirler; müslümanlar da İslamcı etiketiyle ortaya çıkarak aynı şeyi yaparlar. Egemen beyaz, Batılı erkek kültürünü reddediş ve protesto duyguları "Siyah güzeldir" deyişinde ifadesini bulur. Farklı olmanın gururunu yansıtan bu düstur, kimlik siyasetinde bir güç kaynağıdır. "İslam güzeldir" düsturu da İslami çevrelerde benzer bir potansiyel kazanmaktadır.

Beden Siyaseti: Yaşam Tarzının İslamileşmesi

Egemen Batı'dan ayrı bir kimlik elde etme arayışı ("otantik" bir İslami varoluş biçimi arayışı) hem İslam'ı uygulamanın geleneksel ve yaygın biçimlerine, hem de küreselleşme yoluyla yaşam tarzlarını homojenleştiren Batı modernliğinin çağdaş biçimlerine karşı aşırı eleştirel bir duyarlılık yaratmaktadır. İslamcı aydınlar dinin köklerine bir dönüşü, İslamiyet'in "Asr-ı Saadet" denen altın çağına, yani Hz. Muhammed dönemini arayışla şekillenen bir öze dönüş çabasını gerekli görmektedir; bunun "Batı zehirlemesi"nin üstesinden gelmek ve geleneksel yanlış yorumlamaları düzeltmek için stratejiler bulmayı sağlaması umulmaktadır.¹⁵ İslami hareketlerdeki radikalizmin kaynağı İslam'ın özgün ve temel yorumlarına dönük bu arayıştır. Yeni İslami kimlik tanımının kökünde laikliğin bastırdığı dindarlık vardır ve bu tanım modernleşmenin yıktığı geleneklerin yeniden keşfinde aranmaktadır.

Laikliğe direnen yeni İslami kimlik bilincini ortaya koymada beden siyaseti çok önemlidir. İslamcı kadınlara göre, örtünmenin erkeklerle ya da başka türden bir insan gücüne boyun eğmekle bir ilgisi yoktur. Bu tutum daha çok Allah'ın insanlar üzerindeki egemenliğini tanımayı ve egemenliğe teslim olmayı ifade eder. Kadınlar açısından İslami örtünmenin, özellikle de başörtüsünün yeniden benimsenmesi, güçlü bir kendini kabul ettirme isteğini yansıtır ve neredeyse İslamiyet'in yeniden kabulüdür. İslamcı kadınlar kendi dindarlıklarını "doğal", "her zaman varolan" ve sırf yeniden keşfedilmeyi bekleyen bir şey sayarlar. Örtünme bireysel bir eylemle İslam'ın somutlaşmasını simgelemekte ama bireyselliği içermemektedir. Manevi referanslar-

15. İlk kez İranlı düşünür Celal Ali Ahmed'in kullandığı "garbzadeği" terimi 1970'lerde İranlı genç kuşak arasında popüler hale geldi.

dan kurtulmuş ve böylece laikleşmiş modern birey karşısında, İslamcı kadınların eleştirel iddialarını ifade etmektedir.

Batı modernliğinin en önemli deneyimleri olan laikleşme ve eşitlik, müslümanlık bağlamında en özel alanlara ve toplumsal ilişkilere yönelik bir saldırı olarak yorumlanmaktadır. Eşitlik ilkesi, müslümanların aşılmaz ve doğal kabul ettiği toplumsal farklılıkların üstesinden gelmek için sarf edilen sürekli bir toplumsal çabaya meşruiyet sağlamaktadır. Yurttaşlar, ırklar, uluslar, çalışanlar ve cinsiyetler arasında eşitlik Batı toplumlarının tarihsel ve ilerlemeye dönük yolunu belirlemişti. Daha fazla toplumsal yaşam alanının manevi ve doğal tanımlardan kuşatılmasıyla birlikte, laikleşme süreci derinleşmektedir. Laikleşme ile eşitlik arasındaki bu sinerji, modern Batı bireyinin nihai ürünü sayılmaktadır.

Laik birey ile dindar birey tarafından dışavurulduğu biçimiyle vücut semiyolojisi vücuda ve kişiliğe ilişkin farklı kavramlara işaret eder. Modern birey için beden, doğal ve doğaüstü tanımların nüfuzundan gitgide kurtulmaktadır. Laikleşme çevrimi içine girmekte, böylece insan akılcılığının bilim ve bilgi yoluyla vücudu idare etmek ve ehleştirmek üzere kendi iradesini kullandığı alana nüfuz etmektedir. Genetik mühendisliği ve üremenin istendiği gibi yönlendirilmesi, bu tür üst düzeyde bilimsel müdahalelerin iki örneğidir. Ama kolesterol-den duyulan korku, sigaraya ilişkin yasaklar ve formda olma takıntıları, günümüzde erotik olmaktan çok, bilimsel arzuların etkisiyle sağlık kavramının yaşam tarzını nasıl belirlediğinin daha günlük ve sıradan örnekleridir. Cinsiyetler ve yaş kuşakları arasındaki farkların silinmesine ve yaşam çevrimlerinin yerini yaşam tarzlarına bırakmasına tanık olan modern bireyin idealleri vücut geliştirme, formda olma, zindelik ve enerjidir.¹⁶

İslamlaşma, özellikle de İslam'ın günlük yaşama uygulanması yoluyla cinsiyetler arasındaki farklılıklar titizlikle korunmakta ve kesin bir hiyerarşiye sokulmaktadır. Dişi ve erkek rolleri arasındaki sınırların bulanıklaştırılması, özellikle kadınların erkeksi bir görünüme bürünmesi günah sayılmaktadır. Bu bağlamda örtünme kadınlığın, kadına yakışır iffet ve erdemin bir özelliği haline gelir. Dahası İslami bağlamda bedenin farklı bir semantiği vardır; beden ibadetin aracıdır ve aptes, namaz ve oruç yoluyla arınır. İlahi iradeye teslim olduğunda cismani vücudun yanı sıra nefse de hâkim olunur ve arınılır.

Ama bu karşılaştırma bile, hemen hemen bütün dinlerde geçerli olan laik ve dinsel özne kavramları arasındaki fark sorunu değildir. Bu bir uygarlık sorunudur. Vücut ve kişilik kavramı, günümüzdeki İslamlaşmanın laikliğe ve eşitliğe neredeyse kaçınılmaz direnişini açıklamaktadır. Modern bireyin öncülleriyle çatışan güç ilişkileri çerçevesinde yorumlanan İslami kişilik, kendi köklerini ve temelini arayarak kendini modern bireyden farklı kılmaktadır.¹⁷

Modern toplumların bir diğer dürtüsü, Michel Foucault'nun sözleriyle "itiraf etmek", "cinsellikle ilgili gerçekleri anlatmak"tır.¹⁸ Foucault'ya göre modernliğin ortaya çıkışı, ancak, en mahrem tecrübeleri, arzuları, hastalıkları, rahatsızlık ve suçları, bir otoritenin, yargılayıp cezalandırabilecek, bağışlayıp avutabilecek bir otoritenin huzurunda alenen itiraf etme dürtüsünü (ki kökleri daha önceki dinsel âdetlerdedir) göz önüne alarak anlaşılabilir. Bu durum söylenmesi güç, yasaklanmış ve kişisel, özel alanda kök salmış her şeyin nasıl itiraf edildiğini, açık ve siyasal bir niteliğe büründürüldüğünü açıklamaktadır. Örneğin ABD'deki cinsel taciz, kötü muamele, kürtaj, tecavüz ve suç tartışmalarıyla dolu popüler "talk-show"lar itirafların yapıldığı ve "gerçekler" in arandığı birer merci işlevini görmektedir.

Mutlak gerçeğin kolektif değil, bireysel vicdanın sorunu olduğunu temel varsayım kabul eden modern Batı'nın tersine, İslam'da bu dürtü kişinin kendisini Allah'a teslim etmesi ve yaşamı boyunca cemaatin kendisine rehber olmasına izin vermesi yoluyla gerçekleşir.¹⁹ Örtünme, yaşamla sınırlı tutulması ve halkın önünde ifade edilmemesi gereken yasak ve mahrem bir alanın varlığını hatırlatır bize. Dolayısıyla İslam'ın kulu, Batı modernliğini özümlemeyi reddederek, din vasıtasıyla rasyonalizm ve evrenselciliğin bastırdığı bir belleği yeniden keşfederek kendini geliştirir ve yeniden tanımlar. Bir yaşam tarzı olarak İslam, kişiye yeni bir dayanak noktası sağlar, böylece birbirlerini tanımayan, ama aynı düşleri ve manevi bağlılıkları paylaşan bireyler arasındaki toplumsal bağları pekiştiren bir "hayali siyasal cemaat"i yeni-

17. Yaygın biçimde eleştirilmesine, sık sık itirazlara yol açmasına karşın, "köktencilik" sözcüğü zaman ve evrim bakımından bir sürekliliği öngören "gelenekçiliğe" göre burada tartışılanları daha doğru betimlemektedir.

18. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1990, c. 1, s. 61.

19. C. A. O. van Nieuwenhuijze, *The Lifestyles of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1985, s. 144.

20. Burada Benedict Anderson'ın milliyetçilik analizini esas alarak İslamcılığa uygu-

den yaratır.²⁰ İslamcılık, kutsallık potasında dövülüp işlenmiş bir cemaat yaratması açısından siyasal ideolojinin ötesinde bir şeydir.²¹

İslami Kimlik Arayışı

İslami hareketleri günümüzün öteki sosyal hareketlerinden farklılaştıran en önemli özelliklerden biri, kutsallık üzerine kurulu bir değişim stratejisine ve bir İslami ütopya vizyonuna sahip olmasıdır. Çağdaş Batılı sosyal hareketler (sosyalizm gibi) ütöpik düşüncenin totaliter doğasının büyüünden kurtulmuş olarak projelerinde kendilerini sınırlamaya, daha çoğulcu ve sivil toplumcu olmaya eğilim gösterirken, İslamcı hareketler ütöpik özelliklerini korumaktadırlar.

"Ezilenlerin ayağa kalkışı", ancak bu kalkışın kendisi baskıcı bir nitelik taşımıyorsa özgürleştirici olabilir. Kimliğin ilk gelişimi açısından zorunlu olan "farklılık", "otantiklik" ve "doğruluk" arayışının kendine özgü sınırlamaları vardır ve dayatmacı tanımlara ve dışlayıcı tutumlara yol açabilir (Örneğin, "Neyin İslami olduğuna kim karar verir?", "Gerçek müslüman kimdir?"). Bu durum "hayal edilen cemaat"ı "baskıcı cemaatçiliğe" dönüştürebilir. Batı modernliğinin yozlaştırıcı ve tahakkümcü etkilerinden kurtulmuş kucaklayıcı bir İslami kimlik arayışı, bu otoriterliği özellikle parlamaya hazır hale getirebilir. Her ütopyacı felsefede olduğu gibi, burada da çatışmaya, çoğulculuğa ve etkileşime yer yoktur. "Saf" kişi ile "bütünlükçü" cemaat arasındaki ilişki ne kadar pekişirse, İslami siyasetin kişisel tercihlere otoriter müdahalesi o ölçüde artar.

İslami kimlik ile Batı modernliği arasındaki ilişki hayati bir noktadır. Söylem düzeyinde modernlik sürekli eleştirilmekte, ama bireysel davranışlar, siyasal çekişme ve toplumsal pratik düzeyinde ikisi arasındaki etkileşim her geçen gün daha da derinleşmekte ve karmaşıklaşmaktadır. Bu olgunun çok iyi farkında olan İslami aydınlar hayal kırıklıklarını dile getirmekte, eleştiri oklarını bizzat İslamcılarının benimsediği modernlik biçimlerine yöneltmektedir. İslami pop müziği ve moda gösterileri modernliğin İslami cemaate ne ölçüde sızdığının

luyorum. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Thetford, Thetford Press, 1983 (Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis, 1995).

21. Fransız sosyolog Emile Durkheim (1858-1917) yaklaşık bir yüzyıl önce, toplumsal bağların kurulmasında ve sürdürülmesinde temel bir önem taşıyan kutsalın ve küfrün oluşturduğu iki farklı alana işaret etmekteydi.

yalnızca birkaç göstergesidir. Modernlik bağlamında İslami kimlik arayışının dönüm noktalarından biri, felsefesini modernliği reddetmekten çok kucaklamaya ilgi duyan kentlerdeki alt sınıfların özlemleriyle bağdaştırmaya çalışan Refah Partisi'nin çevreden iktidar merkezine doğru ilerleyişinde izlediği yol olacaktır.

İSTANBUL'UN İNTİKAMI

İSTANBUL, Batı dünyasıyla İslam dünyası arasında sürüp giden güç ilişkilerinin en mükemmel biçimde sahnelendiği kentlerden biridir. İstanbul, Bizans'ın olduğu kadar, 19. yüzyıldan itibaren İslam'ın gerileyiş ve Batı'nın yükseliş öyküsünü de yakından izler. Batı dünyası üstünlüğünü hissettirdikçe, Osmanlı seçkinleri de aynı ölçüde kendilerini Avrupa modeline uygun olarak çağdaşlaştırmaya çabalamışlardır. Böylelikle Tanzimat reformları dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı uygarlığı ile karşılaşmasına biçim vermiştir. Ancak bu karşılaşma, karşılıklı bir alışverişten ziyade, Osmanlı kimliğinin, hatta imparatorluğun Batı modelinin izdüşümünde çözülmesi biçiminde seyretmiştir. Ulus-devletlerin yükseliş dalgasında kurulan ulusal Türk Devleti, kendisini, Doğu âleminden vazgeçerek "Batı medeniyetine erişmek" amacıyla görevlendirecektir. Bu yeni hedefe uygun olarak, Türk ulusuna yeni bir atılım gücü vermek için İstanbul tahtından indirilecek ve Atatürk, o güne dek tanınmamış bir Anadolu kasabası olan Ankara'yı ülkenin başkenti yapacaktır. Bununla beraber, İstanbul her geçen gün daha fazla Türkiye'nin yeni tarihini simgelemeye devam edecektir. Nasıl Boğaz Asya'yı Avrupa'dan ayırırken aynı zamanda birleştiriyorsa, Türk tarihi de Batı ile Doğu arasında, modernliğin kuralları ile yerel kimlik arasında, cumhuriyet ütopyası ile Anadolu gerçeği arasında kopuşları ve sentezleri, kısacası yaratıcı bir gerilimi ifade edecektir.

İstanbul'un düşüşünü anlamak için, Kemalizm'in, her şeyden önce siyasal seçkinlerin bir uygarlıktan diğerine geçme iradesini ifade ettiğinin altını çizmeliyiz. Batı'nın vurucu etkisini, siyasal sistemler ve ekonomik gelişme açılarından araştırmak alışlagelmiştir. Oysa Türk tarihi Batılılaşmanın yaşam tarzları üzerinde, müslüman insan üzerinde biçim değiştirici gücünü açığa vurması bakımından emsalsizdir. Norbert Elias'ın yazdığı gibi, "medeniyet" deyimi, her şeyden önce

"Batı bilinci"nin, "Batılı ulusal duyu"nın ifadesidir.¹ Ve bu terim, "kişinin kendisini sunuş, davranış tarzı" ile ilişkili olup "insanın toplumsal kimliğini, konutuna yerleşme tarzını, görgüsünü, anlatımını, giyim alışkanlıklarını belirtir."² Atatürk'ün reformları, dış görünümle-re verilen simgesel önemi açıkça gösterir: Türkler saatlerini Batı'ya göre ayarlayarak zor bir sınava tabi tutulacaklar; giysilerinden, sarık, fes, şalvardan vazgeçecekler, çökeşliliktен vazgeçecekler, konutlarına yerleşme tarzlarından, düşünme tarzlarından, özellikle iki cinsiyet arasındaki davranışlarını düzenleme alışkanlıklarından vazgeçeceklerdir. Batı medeniyetinin kurucu ilkesi olan eşitlik ve kadın erkek biraradalığı, bir İslam ülkesinin toplu imge alanı içine kayacak, bilinci-ne işlemeye başlayacaktır.

Müslüman kadının siyasal, toplumsal ve bedensel görünürlüğü, reformcuların başlıca hedefini teşkil edecektir; seçilme ve oy verme hakları, kızların erkek çocuklarla birlikte eğitimi, kentsel alanlarda kadınların özgür dolaşımı, peçenin terki ve şeriatın yürürlükten kaldırılması, tüm bunlar kadınların toplumsal alana çıkışını hazırlar. Reformlara kaynaklık eden, demokrasinin ilkelerinden ziyade cinsiyetlerin eşitliğine dair ilkelerdir. Marcel Ahano'nun dikkat çektiği gibi, "yurttaş kavramına model olacak bir halk kahramanı" oluşmayacaktır ve cumhuriyetçi seçkinler, "halkın temsili ve evrensel oy hakkını geçiştireceklerdir."³ Buna karşın, kadının ev dışında görünürlük kazanması, Batı uygarlığına ait olmanın kanıtını sağlayacaktır. Uygarlık değişiminin mihenk taşı, yurttaşlık haklarından daha çok, kadın haklarıdır. Kısacası Cumhuriyet'in kahramanı kadındır.

Çünkü müslüman bir toplumda kadının yeri toplumsal örgütlenmeleri belirler, iç ve dış alan arasındaki sınırları çizer, mahrem ve namahrem arasındaki yasakları koyar. Müslüman kadın, örtünerek kadın ve erkek arasındaki ahlaki yasakları ve mahrem alanının dokunulmazlığını hatırlatır.⁴ Müslüman bir toplumda harem (ve hatta hamam), kadın cemaatinin devamını ve cinsiyetler arası ayrışımı sağlar.

1. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973, s. 11; Türkçesi: *Uygarlık Süreci*, İstanbul: İletişim, 1999.

2. A.g.e., s. 13.

3. Marcel Ahano, "L'image de la révolution française lors de la modernisation de l'Iran et de la Turquie contemporains", *CEMOTI* (Chaiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien), no. 12, 1991, s. 14.

4. Fatima Mernissi, *Le harem politique* (Le prophète et les femmes), Albin Michel, 1987, s. 119-20.

Buna karşın Cumhuriyet kadınları, peçeyi ve mahrem alanı terk ederek yeni bir uygarlık çemberine girildiğini ifade ederler. Atatürk'ün reformculuğu için hedefin, haremın gerçekte ve simgesel olarak yok edilmesi ve "erkek toplumu" üzerine kurulu bir yaşam tarzından, "iki cinsiyetli" yaşam tarzına geçiş olduğu söylenebilir. Siyasal irade yoluyla yaşam tarzları değiştirilmek istenmektedir. Genç Cumhuriyet'i kutlamak için düzenlenen balolar, yeni "alafranga" mekânları simgelemektedir. Bu balolar sırasında Atatürk işi, Batı giysileri içinde pek de Batılı gibi davranmayan seçkinlere, vals yapmaları emrini vermeye kadar götürmüştür. Cinsiyetlerin biraradalığı böylece, toplumsal örgütlenmesi kadın erkek farklılığı ve ayrımı üzerine kurulmuş bir müslüman ülkede, bir siyasal proje haline gelir.

Nitekim, toplumsal bilincimize nüfuz etmiş olan "alaturka" ve "alafranga" sözcükleri bu iki medeniyet arasındaki farkları frenk gözünden bakarak ifade eder.

Ancak hatırlanmalıdır ki, Batılılaşma ile kadınların özgürleşmesi arasında kurulan bu bağ, salt Kemalizm'in eseri değildir. Yakın bir geçmişte, Osmanlı reformcularının gözünde de çağdaş ailenin ortaya çıkması, imparatorluğun yenilenmesi ve kurtulması için bir önkoşul olmuştur. İttihat ve Terakki Fırkası'nın kurucularından biri olan Abdullah Cevdet, örtünme, kadınların ayrıma tabi tutulması, çokeşlilik ile ilgili dinsel kuralları yadsıma kalmıyor, bu kuralları imparatorluğun gerilemesinden sorumlu tutmaya kadar gidiyordu. Radikal bir Batılılaşma yanlısı olan Selahattin Asım, *Türk Kadınının Soysuzlaşması* adlı kitabında, dinsel geleneklerin bir eleştirisine girişiyor ve bu geleneklerin, müslüman kadınları "uygar yaşam"dan ayırdığını söylüyordu. Dolayısıyla Osmanlı döneminden başlamak üzere Batılılaşma hareketi, toplumsal ilerlemeyi erkek ile kadın arasında eşit haklar çerçevesinde ele almaktaydı. Tanzimat döneminden itibaren Batılı yaşam tarzı, Saray'dan, seçkinlerden, başkentten başlayarak yaygınlaşır. Batı dünyası kozmopolit İstanbul'a girer; Yahudiler, Rumlar, Ermeniler gibi müslüman olmayan ahali ve dönmeler Batılı alışkanlıkların nüfuz etmesini kolaylaştırırlar. Böylelikle Cumhuriyet Devrimi Batılılaşma adına bir kopuştan ziyade Türk milliyetçiliğinin uyanışını ve Osmanlılığın çokuluslu karakteri ile bir kopuşu temsil eder. Kendisini Osmanlı kozmopolitizminden ayrı tutma endişesiyle hareket eden Türk milliyetçiliği temellerini Anadolu kültüründe arar. Ancak bu Anadolu'luk Batılılaşma projesine uygun olarak dinsel kökenlerinden arındırılmış bulunduğundan sadece efsanevi bir temsilden ibarettir.

Çünkü Türk milliyetçiliği, İslamiyet öncesi geçmişte, bir Anadolu kültürünün arayışı içindedir ve bu yolla, Osmanlı ve müslüman kimliğinin karşıtı bir Türk kimliğini toplumsal belleğe yeniden kazandırmak ve buradan Türklük ile Batı dünyası arasında olası bir yön birliğini göstermek istemektedir.

Cumhuriyet dönemi Türk kadını imgesini işte bu Anadolucu ve halkçı milliyetçilik belirler: Kemalist kadın İslam dininin yasaklarından kurtulur, peçesini terk eder ama İstanbul kadınlarının "koketliği-ne" de düşmez! Batılılaşma modayı izlemekten ziyade, bir "ideal"i, millet için, halkın sinesinde çalışarak yararlı olma idealini dile getirir. Yakup Kadri'nin *Ankara* adlı romanı, halk ile Batılılaşma projesinin bütünleşmesini sağlayan bu yeni düşü çok iyi anlatmaktadır. Yeni başkent Ankara, bu düşün mekânıdır. Adı Selma (halk tarafından telaffuzu zor olan bir ad) olan kadın kahraman İstanbulludur, tipik bir biçimde "Batılılaşmış"tır ve dolayısıyla halka yabancısıdır. Romanın ilk bölümü, Ankara'ya gitmek üzere İstanbul'u terk edişinden dolayı hissettiği zorlukları anlatır. Kendisi, alışkanlıkları, hatta fizyonomik yapısıyla komşularınıninki arasında aşılması zor bir farklılık vardır. "Sağlık soluyan" halk kadınları arasında Selma, "ne kalçası ne de göğsü olan bir oğlan çocuğu" gibi zarif silüetli biri olarak tarif edilir. Batılılaşmanın, estetik kıstaslar üzerinde olduğu gibi yaşam tarzları üzerinde de bir etkisi vardır. Batılı bir yaşam tarzı olan İsviçreli mürebbiyeler tarafından büyütülmüş, erkeklerle bir masaya oturmaya, at binmeye, danslı akşam yemekleri düzenlemeye alışmış olan Selma, Ankara'yı, kendi zevkine göre fazla taşra bulacaktır. Ancak yavaş yavaş, alafranga yaşamının gerçekte sadece Batı'nın yüzeysel bir taklidi, halkına yabancılaşmasının bir kaynağı olduğunu keşfedecektir. Kendi kimliğine, kişiliğine, ancak Türk halkına doğru giderek yeniden kavuşacaktır. Yazara göre Türk kadını peçesini, "hafifmeşrep ve koket" olmak için değil, çalışmak ve ülkenin yeniden yapılanmasına tam anlamıyla katılmak amacıyla çıkarmalıdır. Böylece Selma, yeni başkent Ankara'yı seçerek milli ideale olduğu gibi, kendi Anadolu kökenlerine de yeniden kavuşacaktır. Ankara bir yandan, sadece efsanevi bir tarzda da olsa Anadolu halkına bağlanarak, Osmanlı kozmopolitliği karşısına dikilir. Diğer yandan, Meclis, Devlet Tiyatro ve Operası binası gibi yeni anıtlarıyla, Batılılaşma projesini biçimsel ve görsel olarak somutlaştırır. Yazara göre İstanbul giderek daha fazla kozmopolit bir keyif ve tüketim merkezi olurken, (Batı kökenli) konser ve klasik tiyatro oyunlarına yer verilen Ankara, cumhuriyetçi medeni-

yet idealinin mekânı haline gelecektir. Dolayısıyla İstanbul'dan vazgeçilmesi, Osmanlı geçmişten kopma anlamını taşıyacaktır. Türkler, İstanbul'un düşüşüyle, toplu belleklerini kaybedecekler, Osmanlı kültürü ile olan göbek bağlarını keseceklerdir. Bundan sonra, daha vurulu bir Batılılaşma, ama eşzamanlı olarak da "yaralanmış bir bilinç" söz konusu olacaktır.⁵

1950'lerden itibaren ise, çok partili sisteme geçişle birlikte demokrasinin dinamiği İslamiyet ile Batı, devlet ile toplum ve nihayet İstanbul ile Ankara arasındaki güç ilişkilerini dönüştürmeye başlar. Demokratikleşme sonucu "gerçek" Anadolu, nüfusu, kültürü ve siyasal gücü ile varlık göstermekte, İstanbul'a doğru yol almaktadır. İstanbul giderek, Anadolu'lu ve popüler karşıt-kültür tarafından istila edilecektir. Özellikle 1980 sonrasında yükselen İslamcı hareketler, arabesk müzik ve yaşam tarzları kültür yaşamında iz bırakarak, İstanbul'u içten içe kuşatır, yeniden "Doğulu"laştırırlar. 1950'lerden beri değişim zemininin topluma doğru kaymasıyla birlikte yeni tür bir "alaturka" kimlik ifade biçimleri aranmaktadır.

İslami hareketler, taşıdıkları siyasal anlamların çok ötesinde Batı medeniyeti karşısında yeni bir kimlik arayışını temsil etmektedirler. İslami hareketlerin en görünür simgesi örtünen kadın olgusu bir kez daha kadının bedeni aracılığıyla bir medeniyete ait olma iradesini sergileyecektir. Örtünme, modernleşmeden nasibini almamış Anadolu kültürünün bir uzantısı değildir. Örtünen kadınlar, geleneksel âlemi temsil etmenin çok ötesinde, kendilerine hem eğitimli hem de kentli bir çehre vererek, kısacası modern edimlere sahip çıkarak, müslüman kadın imgesine yeni bir yön vereceklerdir. İslami hareketler modernliğin kalelerinde, yani kentsel alanlarda, özellikle üniversite kampüslerinde ortaya çıkmaktadır. Müslüman eşittir cahil ve gelenekçi kişi özdeşliği, radikal İslam'ın ortaya çıkışıyla kırılmaktadır. İslami hareketlerin taşıdığı sosyolojik anlamı çok kısaca ifade etmek istersek, diyebiliriz ki İslami hareketler, medeni insan eşittir alafrangalık denklemini sorgulamakta ve modern mekânlara müslümanlığın damgasını vurmaya, estetiğini, değerlerini yansıtmaya çalışmaktadırlar.⁶

Ahlaki değerler arayan dinciliğin öbür ucunda ise arabesk müzikle ritmlenen, kebab ve lahmacunla beslenen, gazinolarca sahnelenen, karikatürlerle işlenen bir popüler kültür ifade bulmaktadır. "Bin cami-

5. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, İstanbul: Metis, 1991.

6. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis, 1991.

li ve bin gaziolu bir kenttir İstanbul": Kabare ile gece kulübünün çok özel bir karışımı, şarkılar, sarhoşluk ve sahte takıların mekânı, çok "kitch" bir yer olan gazino, kültürden yoksun olanlara, yeni zenginlere, magandalara bırakılmış bir alandır; bir sıkıntılardan kurtulma, düş kurma alanı... Ama aynı zamanda, İstanbul'a yeni ayak basmış Anadolu için modernliğe giriştir.⁷ Arabesk kültür "soysuzlaşmış" ve özgül olarak Türk olmayan bir kültürü belirttiğinden, Batıcı seçkinlerin gözünde sözcüğün kendisi bile bayağılık (ve Avrupailik yerine Arap kültürünü) ifade eder. Bu artık Kemalizm'in düşlediği türden idealleştirilmiş bir Anadolu kültürü değildir; daha Batılı bir kültür olamamıştır ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Arabesk sözcüğü giderek İstanbul Anadolu'sunun kentlileşme tarzını ifade edecektir. Arabesk önerdiği özgül kent eğlencesiyle, kent yaşamının acemilik dönemi için bir rehber görevi görmektedir. Kadın erkek bir arada eğlenerek (piyanist şantöz eşliğinde, disko ışıkları altında meyhanelerde göbek atarak) kentli olma hazzını alaturka alışkanlıklarıyla süslemektedirler. Arabesk esasında Türklük ile kentliliğin yeni bir terkididir.

Kentli seçkinlere gelince, her ne kadar bir uçta İslam diğer uçta arabesk kültürüyle zıtlık içindelerse de, onlar da "nostaljik" eğilimleriyle bu yeni kültürel iklimin bir parçasıdır. Osmanlı antikalarından İzniklere, İzniklerden giderek Anadolu ilkel (*primitif* daha seçkince olacak) sanatına duyulan estetik ilgi; alaturka mutfağın yeniden aranılan bir lezzet, bir lüks olması; Beyoğlu'nun kentsel bir şenlik örneği yapılmak istenmesi (kaldı ki Pera'nın düşüşü aslında kozmopolit İstanbul'un sonuyla paraleldir), tüm bunlar kendiyle, geçmişle barışarak modern olmak isteyen Türk toplumunun kendini ifade biçimidir. Yeni Osmanlılık gibi bir düşünce akımı da bu arayışın aydınlar arasındaki siyasal ifadesidir. Hatta yeni tür bir kozmopolitizm bile İstanbul kapılarındadır: Romenler, Ruslar, Bulgarlar, Azeriler, Gürcüler, vb. yeni kozmopolit İstanbul'un görünmeye başlayan aktörleridir.

Kısacası, Türk toplumu eski derisinden sıyrılmaktadır. Tüm toplumsal katmanlar, kendi cephelerinden gelenekleri yorumlamakta ve dönüştürmektedir. İşte İstanbul'un "rövanşı" buradadır: yerel dokular, renkler, değerler, gelenekler ile modern küresel kültür arasında bir sentezin doğum sancıları sürüp gitmektedir. Modernliğin siyasal bir iradenin eseri olduğu kadar, toplumsal bir keşif olduğu bilincimize

7. Renaud Fessaguet, "Gazino mon amour", *Autrement*, İstanbul, no. 29, Mart 1988, ss. 164-7.

yer etmektedir. Türk deneyinin damgasını vuracağı bir modernlik, "alaturka" bir modernlik kendi çehresini yaratmakta, dillenmektedir. Yani bu artık ne salt Anadolu'dur, ne evrensel değerlerin salt bir yansımasıdır. İstanbul'un potasında alaturkalık dünyalaşmaya çalışmaktadır.

FOTOĞRAF KARELERİ İÇİNDE İSLAMİ MODERNLİKLER

ÇOĞUL MODERNLİKLER projesi "Batı Modernliği"nin tek medeniyetçi anlatımlarına karşı ciddi bir meydan okumadır. Bu proje Batı modernliğinin, izlediği tarihsel ve entelektüel güzergâhın yan patikalarında bastırılmış, marjinalleştirilmiş, ya da sadece unutulmuş bazı çoğulcu özelliklerini yeniden gündeme getirmeyi denemektedir. Bu proje aynı zamanda, diğer kültür ve medeniyetlerin modernleşme deneyimlerine yeni bir okuma tarzı da getirmeye çalışmaktadır. Modernlik şu anda Batı'nın dışındaki çeşitli ortamlarda yeniden sahiplenildiği, reddedildiği, bozulduğu, ya da sadece yeniden şekillendirildiği ve üretildiği haliyle, yerleşik analiz kurallarına hem tarihsel hem entelektüel bir itiraz noktası oluşturuyor. Batı'yı merkez konumundan çıkarmak, modernlik üzerine kenardan, Batı-dışı bir perspektifle düşünmek –üstelik İslami ise bu perspektif–, modernitenin sınırlarını açığa çıkarabilir, yeni kavramsallaştırmalar üretebilir ve modernliğe ilişkin önemli sorular ortaya koyabilir.

İlk olarak diyebiliriz ki çoğul modernlikler projesi, dışlayıcı ayrımlar, ikili zıtlıklar (gelenekseller ve modernler arasında), ya da medeniyetler çatışması (İslam ve Batı arasında) şeklinde kurgulanan kategorik bir mantıktan ziyade, modernliğin birbirinden ödünç alma, kırıma ve melezlenme şeklindeki içerici dinamiklerine ağırlık vermektedir. Ancak tam tersi uçta, her şeyi kapsayan bir modernlik kavramı da kendi erozyonuna, sınırlarının çökmesine ve böylece anlamını yitirmesine yol açabilecektir.

İkincisi, modernlik modeli ile çoğulculuğu bir araya getirmeye çalışmak, kaçınılmaz olarak, farklı deneyimler arasında olduğu gibi göreceli bir kavramsallaştırmayı öne çıkaracaktır. Ne var ki her kültürel farklılık da haklı bulunamaz. Böylece biri tarihsel, diğeri değer yargılarına ilişkin, birbiriyle bağlantılı iki soru çıkmaktadır ortaya: Kültü-

rel olarak farklı modernliklerin çoğulluğu mümkün mü? Değersel açıdan daha üstün bir modernlik yaratabilir miyiz?¹ Modernliğin sınırlarını anlamaya yönelik entelektüel çabaya, modernliğin aşılması için gereken şartlara ve kültürel farklılıktaki yaratıcılık kaynaklarının keşfine ilişkin olan etik bir soru bulunmaktadır burada.

Üçüncü olarak, çoğul modernlikler yaklaşımı sosyal bilim dili tarafından ihmal edilmiş farklı yolları ve başka desenleri görme ve okuma kapasitemizi artırmaktadır. Bu yaklaşım medeniyetlerin kendine özgü niteliklerini sadece onların Batı modeline ne kadar yakınlaşmış olduklarıyla değil, aynı zamanda kendi terimleriyle analiz etmeyi amaçlamaktadır.² Daha da ötesi bu yaklaşım, modernlik pratiğini değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip önemli uzaklaşmalar anlamına gelen farklı deneyimlerin varlığının da mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bunlar modernliğin daha yüksek, "alternatif" biçimlerinin mümkün olup olamayacağı sorusunu sormaktadırlar. Bununla birlikte alternatif arayışları ve özgünlüğe yapılan bu vurgu, kolaylıkla küreselleşmiş rekabetten kendini çekmeye, milliyetçi ve köktenci bir söyleme sahip otoriter siyasal rejimlerin kurulmasına yol açabilecektir.

Bu yüzdendir ki özgünlüğün vurgulanmasıyla modernliğin küreselleşmesi arasında sürüp giden bir salınım görülüyor. Kimlikle modernlik arasındaki bu gerilim modernliğin Batı-dışı bağlamlarında daha da dikkat çekici ve dramatik bir görünüm alıyor. Burada üzerinde düşünülmesi gereken, Batı-dışı alanlarda, gelenekler ve hafızanın bir kültürel yenilenme yerine bir toplumsal drama dönüştüğü o süreç, geçmişle yüzleşme süreci üzerinde düşünülmelidir. Özgüllüğün sahiplenilmesiyle modernliğin genel prensipleri arasında, birinin diğerini yok etmesine izin vermeyen yaratıcı bir gerilim mümkün mü? Modern geçicilik ile hep-aynı-kalanı arayış arasındaki diyalektik yanyanallığı nasıl kavrayabiliriz? Çağdaş bir protesto hareketi olarak İslamcılık bizi bu soruları yeniden ele almaya davet etmektedir.³

1. Bkz. Charles Taylor ve Benjamin Lee, *Multiple Modernities Project: Modernity and Difference*, üzerinde çalışılan metin (Chicago: Center for Transcultural Studies, 1998), 10.

2. Shmuel N. Eisenstadt ve Wolfgang Schluchter, "Introduction: Paths to Early Modernities - A Comparative View", *Daedalus* 127 (3) (yaz 1998): 6.

3. İslamcılık ve İslami kavramları burada müslümanları, hem müslüman kimliğin geleneksel tanımlarına hem de modernitenin kültürel programlarına nazaran, kolektif ve çatışmalar barındıran bir kimlikle donatan çağdaş dünyadaki İslami sosyal hareketlere gönderme yapmak için birbirinin yerine kullanılmıştır.

Gerçekten de İslamcılık, Batı modernliğinin temel prensiplerinden, yani gelecek-yönelimli ilerleme düşüncesinden ve bireysel özgürleşme idealinden bir ayrılma, bir uzaklaşma olarak okunabilir. Bir anlamda Çağdaş İslamcı hareketler Aydınlanma geleneğini ve endüstriyel değerleri eleştirmeleri bakımından Batı'nın "yeni sosyal hareketler"ini andırmaktadırlar. Ne var ki yeni sosyal hareketler sivil, toplum odaklı hareketlerdir, devrimci değildirler ve içeriden –yani modernitenin tam merkezinden– eleştiri yöneltmektedirler. İslamcılık toplumu bir bütün olarak değiştirme –hayatın bütün alanlarını, inançtan cinslerarası ilişkilere, özel ile kamusal arasındaki sınırlardan, bilimsel bilgi ve yönetim prensiplerine kadar uzanacak şekilde İslamileştirme– idealini taşır. Dahası medeniyetler arası bir çatışmanın tarihsel hafızası üzerinde durmaktadır. İslamcılık, geçmiş-yönelimli bir değişimi, cinslerarası ilişkileri hiyerarşik düzenlemeyi ve benliğin dinsel emirlere teslimiyetini ararken modernliğin belli başlı özelliklerini reddetmiş olacaktır.

Paradoksal bir şekilde çağdaş İslamcı hareketler müslümanları, hem müslüman kimliğin geleneksel boyun eğişine hem de Batı modernliğinin tek medeniyetçi dayatmalarına karşı eleştirel bir konum alan kolektif bir kimlikle donatmaktadır. Bu durumda İslamcılık, müslüman öznenin, toplumsal hayatın modern alanlarına eleştirel bir girişi olarak düşünülebilir. Bunun karşılığında İslami üslubun, seslerin ve pratiklerin gündelik hayatta, şehir mekânlarında, kamusal tartışmalarda ve piyasadaki varlığı modernist projenin klasik öncüllerine, temel olarak laikleşme ve Batı-bağımlılığına karşı yeni bir meydan okuma getirmektedir. Bu makalede modernlik kenardan, sınırlarından bakarak yeniden incelenmiştir (burada sınırlar, hem mesafeye –yani Batı-dışı bağlamlara– hem de İslamcı proje yoluyla öne sürülen farklılığa atıfta bulunuyor). Daha açık ifade edecek olursam, kendileri aracılığıyla modernliğin sadece reddedildiği veya yeniden kabul edildiği biçimlerden ziyade, Batı-dışı toplumlardaki yeni dinsel söylem ve toplumsal pratikler aracılığıyla modernliğin eleştirel ve yaratıcı bir şekilde yeniden sahiplenildiği biçimleri aydınlatmaya çalışacağım.

İslamcılık Sonrası

Geçtiğimiz yirmi yıl içinde çağdaş İslamcı hareketler büyük değişimlerden geçtiler. İslamcılığın aktörleri mesleki profiller edindiler, çeşitliliklerini ve kamusal görünürlüklerini artırdılar. Bu yalnızca siyasiler ve İslamcı eylemciler için değil, mühendisler, avukatlar, entelektüeller, roman yazarları ve gazeteciler için de geçerlidir; bunların hepsi İslami değerlerin ve söylemin üretim, iletim ve yayılımına katkıda bulundular. Siyasal eylemciliğin yanında, gazetelerin, dergilerin, romanların, film ve müziğin yayım ve dolaşımıyla sanatsal ve entelektüel ifade biçimleri İslami kültürel eleştirinin alanına girdi. Yaşam biçimlerinin İslamileştirilmesi yeni İslami iletişim alanlarının (İslami radyo ve televizyon istasyonları gibi), faizsiz bankacılık gibi bankacılık sistemlerinin, moda ve turizmi de kapsayan yeni tüketim biçimlerinin oluşumuna yol açtı. Diğer bir deyişle İslamcılık yeni orta sınıfların oluşumuyla bir arada gitmekte, kendi entelektüel, siyasal ve girişimci seçkinlerini onların artan kamusal görünürlük ve ticari başarılarından yararlanarak yaratma yolunda ilerlemektedir. İslamcılığın siyasal ve devrimci ateşini kaybettiği ama düzenli bir şekilde toplumsal ve kültürel gündelik yaşam pratiklerine nüfuz etmeye başladığı İslamcılık-sonrası bir aşamadan söz edebiliriz. 1980'lerin başında modernliğin laik kaleleri olan üniversitelerdeki türban meselesiyle görünürlük kazanan İslamcılık bugün, kamusal ve kültürel yaşamın pek çok sahasına yayılmıştır. Türkiye örneğinde gözlenebileceği gibi, İslamcılar yalnızca Macintosh bilgisayarların en son modellerini kullanmakla kalmamakta, çok-satan kitaplar yazmakta, siyasal ve kültürel seçkinlerin bir parçası olmakta, seçimler kazanmakta ve özel üniversiteler kurmaktadır. Bununla kalmayıp yeni kamusal mekânlar yaratmakta, yeni kamusal görünürlükleri yerleştirmekte ve yeni müslüman yaşam tarzları ve öznellikleri geliştirmektedirler.

Sorulması gereken soru, İslam'ın modernlikle uyuşabilir olup olmadığı değil, ancak İslam ve modernliğin birbirleriyle nasıl ilişkiye girdiği, birbirlerini nasıl dönüştürdükleri ve birbirlerinin sınırlarını nasıl açığa çıkardıkları üzerinde yoğunlaşmalıdır. Ne İslam, ne de modernlik durağan bir proje olarak ele alınabilir; tam tersine bunlar insanın yorum ve eylemleri ile sürekli şekillenen, devam eden süreçlerdir. Amacım, siyasal söylem, metinleşmiş idealler ve aktörlerin kolektif isteklerine yoğunlaşmak yerine, İslamcı hareketlerin önceden

tasarlanmamış sonuçlarını gözlemlemek, Simmel'in tavsiyesine uyararak, onları "anlık görünüm" ve fotoğraf karelerinde (*momentbilder*) yakalamak. Toplumsal gerçekliğin bu parçalarında bütünün anlamını kısa bir süre için yakalayabiliriz.⁴

Radikal İslamcılığın kültürel ağırlığı siyasal programını büyük ölçüde aşmaktadır. Bu, paradoksal görünmesine rağmen, radikal İslamcılık hem dinsel tutuculuğa karşı bir direniş oluşturmakta hem de modernliğin bir eleştirisini sunmaktadır. İslami zihinsel stratejilerin modernite-eğilimli oldukları söylenebilir. Batı-dışı bir ortamda din, bireyin modern hayatta karşılaştığı problemler ışığında seçici bir şekilde yeniden benimsenmekte ve yorumlanmaktadır. İslamcılığı anlamaktaki zorluk, onun hem beslediği hem deneyimlediği son derece muğlak zaman ve benlik kavramından kaynaklanmaktadır. İslamcılık bir yandan geçmişle mitsel bir süreklilik kurmakta, değişmez ve zaman ötesi bir din ve saf benlik kavramı öne sürmektedir. Öte yandan ise İslamcılık, yeni ve güncel bir olgu olmasından dolayı zaman, gelenek ve geçmişle bir süreksizlik göstermekte, modern tecrübe ve kimliklerle karışmaktadır.

Benim önermem şudur; kadınların aracılığı, kendi üzerine düşünme, bireyleşme, medya, piyasa güçleri ve kamusal mekânlar İslam ve modernite arasındaki karşılıklı alışverişi destekleyen dönüştürücü güçlerdir. Modernliğin İslami deneyimlerinin tasvirlerini yalnızca tüketim kalıplarına ya da piyasa güçlerine uyum sağlamak olarak değil, kendi üzerinde düşünen "bireysel olarak yaşanmış deneyimler"e (Erlebnis) örnek olarak ele alıyorum. Bu şekilde, kamusal alanın laik öncüllerine itiraz eden örtülü İslamcı kadınların talepleri, genç bir İslamcı tarafından yazılmış, siyasal İslam'ın bir eleştirisini sunan otobiyografik bir roman, bir tarikatta yaşanan ve dini nikâh üzerine kamusal bir tartışmayı tetikleyen cinsel istismar olayı, İslami tatilcilere hizmet veren lüks oteller ve İslamcı bir sosyoloji öğrencisinin eleştirel iç gözlemi seçtiğim "fotoğraf kareleri" arasında yer almakta.

Radikal İslam: Ebediyet Arayarak Modernlik ile Nasıl Başa Çıkmalı?

İslamcılığın yeni aktörleri liderleri ve takipçileriyle hemen hemen bütün müslüman ülkelerde, Mısır, İran, Türkiye dahil olmak üzere, yeni

4. Bkz. David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin* (Cambridge: Polity Press, 1985): 6.

şehirleşmiş ve modern eğitime yeni katılmış toplumsal gruplardan geldiler. Genelde ortak bir yol izleyerek "İslamcı" oldular: küçük yerleşim birimlerinden şehirlere taşındıktan sonra lise ve üniversite yıllarında çağdaş İslamcı ideolojinin temellerini kuran yazarların eserleriyle karşılaştılar. Bu yazarlar arasında Pakistanlı Ebu'l Ala Mevdudi, Mısırlı Seyyid Kutup, İranlı Ali Şeriatî ve Türkiye özelinde Ali Bulaç ve İsmet Özel bulunmaktaydı. Bu yazarların ortak bir özelliği İslami "özgünlüğü" artık Batı modernliği karşısında savunma gereği duymaksızın yeniden tanımlamaya çalışmalarıydı.⁵ Batı modernliğine ilişkin bu yeni eleştirel duruş yeni kuşak İslamcılarla on dokuzuncu yüzyıldaki Muhammed Abdüh, Cemaleddin Afgani ve Reşit Rıza gibi İslami değerleri modernlikle uzlaştırmaya çalışan düşünürleri içeren kuşak arasındaki temel farkı oluşturmaktadır.

Eğer gelenekselcilik tutuculuğa, geleneklerin muhafazasına ve geçmişle olan sürekliliğe işaret ediyorsa, İslami hareketler devrimsel bir değişim ve sosyal evrimin zincirleri arasında bir kırılma yaratmayı amaçlamaları bakımından radikaldirler. Geleneği, varolan dinsel kurumları ve popüler dinsel pratikleri muhafaza etmek yerine, İslamcılık, bunları "gerçek İslam" ışığında değiştirmeyi amaçlar. İslam'ın altın çağı, ya da Asr-ı Saadet, yani Peygamberin ve onun en yakın arkadaşlarının yaşam süreci, vahyin insan toplumuna nasıl uygulanacağını gösteren ideal bir toplum modeli oluşturur. İslam'ın temel değerlerine ve idealize edilmiş bir geçmişe dönüşe çağrı, Kitabî ve rehber bir din olarak İslam'ın özgünlüğünü ve tarihselliğini yeniden onaylar. Yenileşme ve iyileştirme süreci (tecdid ve ıslah) kendisinin bilincinde olan bir yenilenme veya gelecekteki bir ütopyaya yönelik umuttan beslenmek yerine geçmişteki bir deneyimin örneğinden esinlenir.⁶ İslamcılık, gelecekte erişilecek ileri bir toplum aşaması öngören devrimci sosyalist hareketlerde olduğu gibi daha önce hiçbir zaman varolmamış ilerlemeci bir ütopya üretmez. Bundan da öte, bozulmuş geçmişi iyileştirme çabası inananların birincil sorumluluğu olarak görülür – ki bu inananların amacı insanın pratik iş görebilme imkânı, sonuca erişme kapasitesi ve refahı ile ilgilenmek değil, insanların doğruluğunu artırmak ve Tanrının arzusunu yerine getirmektir.⁷ İslami

5. Emmanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), 50-82.

6. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History", *Voices of Resurgent Islam* içinde, der. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), 32-47.

7. A.g.e., 33.

hareketler devrimcidir, fakat geçmişe yöneliktir; bu hareketler ahlaki dinsel hareketlerdir.

Yeni İslami hareketlerin radikalizmini herhangi bir şekilde anlayabilmek için zaman kavramı son derece önemlidir. İslami inancı yenileme, toplumu İslam'ın kuruluş yıllarındaki mitik bir modele uydurma arzusu yüzyıllar boyunca süren İslami devletin tarihsel biçimlerinin gözardı edilmesiyle el ele gitmektedir. Mevdudi ve Seyyid Kutup, başlangıçta İslam öncesi döneme işaret eden cahiliye kavramını günümüz müslüman toplumlarına aktararak dinsel lisan tarafından meşrulaştırılan tarihsel bir kırılmayı gündeme getirdiler. Yüzyıllar süren tarihsel İslami deneyimin yok edilmesi günümüzün İslamcı aktörlerini sürekliliğin tarihsel zincirlerinden kurtarmakta, onların alternatif bir toplum şablonunun hayalini kurabilmelerini mümkün kılmaktadır. Bir tabula rasa oluşturma arzusu İslam'ın günümüzdeki yorum ve pratiklerini niteler – bu muhafazakâr olmayan bir yönelimdir; İslami hareketlerin radikalizmini ifade eder.

İslamcılık, tarihsel süreklilikte bir kırılma yaratmayı istemesi, İslam'ın geleneksel yorum ve yorumcuların eleştirmesi, siyasal üslubu (İslami devrimcilik) ve kendi değişim kavramı (bütün olarak İslamileşme) bakımından radikaldir. Siyasal mücadele tarafından meşrulaştırılan ve devlet gücünün ele geçirilmesiyle ulaşılabilecek olan radikal değişim hedefi, modern siyasetlerin, özellikle sosyalist devrimci hareketler tarafından şekillendirilmiş olanlarının bir özelliğidir. Geçmişin reddi, siyasal harekete verilen öncelik, sisteme ilişkin bir değişim istemi bütün modern devrimci hareketlerin özelliğidir. Ancak İslamcı hareketler devrimci hareketlerden İslami geçmişle kurdukları paradoksal ilişkiyle ayrılırlar. Müslümanlar için geçmişteki ideal İslami toplumun tarihsel varlığı tarihin ilerlemeci güçleri tarafından herhangi bir tasdik görmeye ihtiyaç duymaz. Bir müslümanın bakış açısına göre İslami altın çağ bir ütopya değildir; böyle bir çağ zamanda ve mekânda varolmuştur. Bunun için geriye doğru yapılan atlayış müslümanları geçmişe dönük mitsel bir süreklilik hissiyle, değişmez ve zamansız bir din kavramıyla donatır. Öte yandan başlangıçtaki özgün İslam'ın böyle bir yeniden canlanışı güncel İslami aktörlere önceki geleneklere yönelik eleştirel bir yaklaşım sunar ve böylece onları modern çağdaş dünya ile olan uğraşlarında serbest bırakır.

Güncel İslami hareketler dinsel metinlere ilişkin bilgilerinden dolayı dinsel otorite ve meşruiyeti ellerinde tutan ulemayı ve klasik geleneği radikal bir şekilde eleştirirken yorumsamacı süreç için de alan

açmaktadırlar. Paradoksal bir şekilde radikal İslamcılık dinsel bilgi-
nin demokratikleşmesine sebep olmaktadır. Çeşitli aktörler İslam'ı
yorumlamak için talepte bulunabilirler. Kişisel, sosyal ve siyasal ha-
yatın kadınların örtünmesi, zinanın cezalandırılması, faiz, ceza ka-
nunları ve imam nikâhı gibi detaylara ilişkin konuları ulemanın tekeli
altında çözümlenen konular olmaktan çıkınakta, İslamcı kadınları da
kapsayan birbirleriyle yarışan aktörler arasında tartışma konuları hali-
ne gelmektedir. Çağdaş İslamcı kadınlar kamusal tartışma sürecinde
sadece tartışmanın konusu değil, aynı zamanda aktif katılımcıları ola-
rak bulunmaktadırlar. İslamcılığın yeni aktörleri iki çeşit eğitimsel
sermaye –dini ve laik– ile donanırken İslami üslubu kamusal tartış-
maya aktarmaktadırlar. İslamcılığın yeni aktörleri dinsel bilgiyi kulla-
nım tarzları ve aynı zamanda kültürel bir program olarak modernliği
eleştirmeleriyle yeniden otorite kazanmaktadırlar. İslamcılık yalnızca
modernlik karşısında geri çekilmek ya da İslami kaynaklara basit bir
dönüş olmaktan ziyade bu ikisi arasında karşılıklı alışveriş için bir ça-
badır.

Özet olarak, İslamcılık İslam'ın dünyasını modern zamanlarla ta-
nıştırır fakat aynı zamanda şimdiki zamanın sınırlarını ve modernli-
ğin geçici, uçucu tabiatını da açığa çıkarır. İslamcılık dinin hep süre-
gelmişliğini ve sonsuzluğun öbür dünyaya ilişkin anlamını hatırlatır.
Köktenci dinsel hareketler geleceğe yönelik bir ütopya yerine hafıza-
nın, bir altın çağın, müslümanlar için yeni bir toplumsal tasavvur kay-
nağı vadeden kirletilmemiş bir toplum modelinin yeniden keşfedil-
mesi için çağrıda bulunurlar. İslami köktencilik modern dünyadan çe-
kilmek bir yana, müslümanların kolektif ve eleştirel olarak dünyevi
işlere katılımını mümkün kılmaktadır. İslamcı projede farklı bir za-
mansal yönelim vardır. Buradaki ideal geleceğe yönelik ve tarihin
ilerlemeci güçleri tarafından onaylanmayı gerektiren anlayışla belir-
lenmemiş, geçmişe demir atmıştır. İdeal toplum müslümanlar için va-
rolmuştur: Bu bir "gerçekleşmiş ütopya"dır, takip edilmesi gereken
ebedi bir modeldir.

Kamusal Alandaki İslamcı Kadın: "Modern Mahrem"

İslamcılığın radikalleşmesi (İslam'ın temel kaynaklarına dönme ve
modernite karşısında kendini savunan bir tavır almayı reddetme anla-
mında) modernlikle gelenek arasındaki ilişkilerin sürekli yeniden çı-
zıldığı ve belirsizleştiği bir süreç oluşturur. Kadının güncel İslamcılık

içindeki yeri modernite ile kimlik, siyasal ideoloji ile toplumsal pratikler arasındaki sınırların yeniden tanımlanmasını gerektiren sürekli bir meydan okumayı gündeme getirir. Geleneksel olarak tanımlanmış rollerinde kadınlar "doğal yaşam döngüsü" ile sınırlandırılmışlardır: Bir kadın genç kız, eş, anne, büyükanne olarak kendi yaşam döngüsünü takip eder ve kendisini geleneksel namus, saygıdeğerlik ve üretkenlik değerlerine uydurarak toplumsal statü elde eder. Kadınlar eğitimde başarılı olup kamusal yaşama katılmaya başladıkça bağımsız bir kişisel yaşam alanı edinir ve toplumsal olarak kendilerinden beklenen eş ve anne rolünden mesafe alırlar. Benzer şekilde siyaset ve eğitime katılma yoluyla İslamcı kadınlar iç mekânın sınırlamalarından kurtulmakta, eğitim ve mesleki yaşamlarına ilişkin bireysel stratejiler geliştirmektedirler. Diğer bir deyişle kadınların İslamcı hareketlerdeki katılımının istenmemiş sonuçları olmuştur. İslamcı siyasetler kadınların kamusal yaşama katılımını, toplantılar organize etmelerini, makaleler yayımlamalarını, örgütler kurmalarını ve özel eviçi yaşamıyla onun geleneksel olarak belirlediği rolleri terk etmelerini mümkün kılmıştır. İslamcılık hem ideoloji hem pratikte kadınların kamusal yaşama katılımının meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. Pratikte, kadınların kamusal yaşam ve siyasetteki görünürlüğünü onların "İslami ideale" olan bağlılık ve katkılarını öne sürerek (kamusal rolleri milliyetçi proje tarafından haklı gösterilen modern laik kadınlarla olan benzerliği hatırlatarak) meşrulaştırır.⁸ İslamcılık bir yere kadar kadınların yeni edinilmiş kamusal görünürlükleri için ideolojik bir meşruiyet sağlar. Peygamber zamanında eğitimde, ticaret ve siyasette faal olan kadınlardan sürekli olarak bahsedilir, İslam'ın temel kaynaklarına gönderme yapılır ve kadının içsel mekânlardaki tecrit edilmişliğinden geleneksel popüler yorumlar sorumlu tutulur. Bunlar İslamcı kadınların ortaya çıkışını analiz eden kitabım *Modern Mahrem*'de geliştirilen bazı hipotezlerdi. Başlık bir melezeleşme önermekteydi, hem laiklerin hem de İslamcılarının şiddetle karşı çıktığı bir melezeleşme.⁹

İslamcı kadınlar daha fazla görünürlük kazanmaya başlayıp eğitim ve meslek edinmeye ilişkin arzularını gerçekleştirmek için bir

8. İslamcı ve modernist projelerdeki kamusal alanın cinsiyetli yapısı üzerine bir tartışma için bkz. "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, Metis, 2000.

9. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, Metis, 1991.

alan bulurken, kendilerini artan bir şekilde annelik ve eşliğe dair vazifeleri, onların en önde gelen ahlaki görevleri olarak kabul eden gelenek ya da yorumları eleştirir durumda buldular. İlginç bir şekilde Türkiye'de ve diğer müslüman ülkelerde bazı İslamcı kadınlar İslam'daki ahlaksallaştırıcı kadın tanımından aynı zamanda Batı feminizmine de gönderme yaparak uzaklaşmaktadırlar.¹⁰ Ataerkil baskının kapitalist sistemden bağımsız bir olgu olduğunu, İslami toplum dahil bütün toplumlarda var olduğunu öne sürmektedirler. Batı feminizmi hakkında İslamcı erkek liderlerin taşıdığı aşağılayıcı görüşleri paylaşmayı reddetmektedirler. "Feminizm, kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırır. Evde, işte, sokakta. Bundan bu kadar korkmak niye?"¹¹ diye sorarlar. Bu kadınlar kendilerine "evde eş ve anne" olarak verilen rolü reddederler ve bu rolün sadece müslüman erkeğin kendi kimliğini pekiştirmesine hizmet ettiğini öne sürerler. "Sözüm ona korumacılık erkeğin bir ihtiyacı ve kadınları baskı altında tutmanın bir yoludur" diye yazar biri. Annelik sevgisinin yüceltilmesini eleştirir ve feminist literatürden esinlenmiş biri olarak karakteristik bir şekilde şöyle yazar: "Bütün ömrünü evinde geçiren bir kadının en büyük endişesi çoğunlukla evini temiz tutmak olmaktadır... Çocuklar bir de annelerinin temizlik ve düzen tutkularının kurbanı olmaktadır."¹² Bu alıntıların önerdiği gibi İslamcı kadınlar erkeklere dayanmadan kendi kişiliklerini sağlamlaştırmak için bu tecrit edilmiş alanı terk etme haklarını talep etmektedirler.

Böyle yaparak İslam'ın bir tabusunu kırmakta, özel/evîci alandan çıkma ve çalışma haklarını talep etmektedirler. Bu, kocası ve çocuğundan bağımsız bir "özel yaşam" isteyen müslüman kadının bireyselleşmesine işaret etmektedir. Bu kadınlar, kadınların baskı altına alınmasının kaynağını Batı değerlerinde ve gelenekler tarafından kirlenilmiş bir İslam da değil, müslüman erkeklerde bulurlar. Bireysel bir şekilde kendilerini ortaya koymalarıyla kendilerine yalnızca kişisel haklarını değil, dinsel görevler ya da anneliğe ilişkin ödevlerini de hatırlatan müslüman toplulukta "fitne" yaratırlar. "İçeri" ve "dışarı" kategorilerini altüst etme ve bundan sonra topluluk içindeki cinslere dair ilişkileri bozma riskine girerler.

10. Mai Yamani, der., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996).

11. Bkz., Eylül 1987'de İslamcı günlük gazete *Zaman*'da yayımlanmış olan seri yazılar ve Göle, *Modern Mahrem*, 119-25.

12. A.g.e.

Kendi cümleleriyle "dişilik değil, kişilik" diyerek hem iffete hem bireyselle ilişkin değerlere atıfta bulunurlar; bunu yaparken aynı zamanda anne ve eş rollerinden bağımsız, fakat aynı zamanda kolektif bir hareketin aktörleri olarak, bireysel benlik tanımları ve yaşam stratejileri için otonom bir alan açarlar. İslami hareket içinde kadınların kimliğinin farklı bir bilinçle inşası için feminizm entelektüel bir kaynak vazifesi görür. Feminizm yalnızca kadın ve erkeklerin bakış açıları arasında bir sınır çizgisi oluşturmakla kalmaz aynı zamanda kadın gruplarının kendi içlerinde de, kendilerine verilmiş cinslere ilişkin geleneksel rollere ve İslamcı militanlığa sorgulamadan sahip çıkanlarla, içeriden bu rolleri eleştirerek yeni benlik tanımlamaları yaratanlar arasında bir sınır çizgisi oluşturur. Yeni kimlik tanımlamaları oluşturan bu kadınlar dinsel kaynakları yorumlamak için erkeklerle aynı haklara sahip olmayı talep eder ve feminist kaynakları referans gösterirler. Bilginin laik ve dinsel kaynaklarına yaptıkları bu ikili gönderme bu yeni kadın suretlerine entelektüel ve sosyal tanınma sağlar.

"Bütün toplumun İslamileştirilmesi" ütopyasına karşı kadınlar her şeyi kapsayan "genelleştirilmiş müslüman öteki" kategorisinin önceden belirlenmiş sınırlarını kırarak kendi öznelliklerini ve yaşam stratejilerini geliştirirler. Seyla Benhabib'in kullandığı benlik kategorilerini ele alırsak İslamcı kadınların, "somut öteki" olarak tanınmak istediklerini, erkek bakış açısını yansıtan "genelleştirilmiş evrensel" müslüman kimliğini eleştirdiklerini söyleyebiliriz. Onlar "her biri belirli yaşam hikâyelerine sahip bireyler"dir,¹³ bu şekilde bütünlükçü İslamcılık tarafından görmezden gelinen kendilerine ait farklılıklarını vurgularlar.

Kadınlar yüksek eğitime ve İslamcı politikalara katılım yoluyla kendi bireysel hedeflerini gerçekleştirmek için meşruiyet ve görünürlük kazanırlar. Ancak burada gizli bir gerilim bulunmaktadır: İslamcılık yoluyla bu şekildeki güçlenme bir paradoks taşır. Kadınlar geleneksel "yaşam döngüsü"nü terk eder ve kişisel yaşamlarını bir tercih meselesine dönüştürürler, fakat İslamcı politikaların içindeki kadınlar İslami yaşam biçimini, ahlakı ve cemaati kabullenmişlerdir. Kadınlar İslami farklılığın sınır belirleyicileri olarak İslami görünürlük için son derece önemli bir konumdadırlar. Bu şekilde İslamcılık kadınları aktif olmaya davet ederek onların bireyselleşmesine sebep olur ama ay-

13. Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge Press, 1992).

nı zamanda da onları kısıtlar. İslamcılık kamusal yaşama katılmaları için kadınlara yol açar ancak bu geçit kadınların cemaat için yapacakları katkılarla sınırlıdır. "İslami yaşam biçimi"nin siyasallaşması kadınların bireysel yaşam tercihlerine, mesleki stratejilerine ve kişisel ifade biçimlerine ket vurma potansiyelini taşımaktadır. İslamcılık müslüman kadınlara modern bir yaşam önerir fakat bu yasaklanmış bir modernliktir.

Sonuç olarak *Modern Mahrem* temelde İslamcılık –ve aynı zamanda laiklik– tarafından "yasaklanmış" fakat pratikte gerçekleşen müslüman kadının modernlik ile olan bu önemli karşılaşmasına işaret etmektedir. İslamcı kadınların giderek artan kamusal görünürlüğü İslamcı hareketler içinde bozucu bir dinamiği açığa çıkartmakta, fakat aynı zamanda İslamcılar ve laikler arasında geniş ölçekli sonuçlar doğuran bir kamusal tartışma ve siyasal mücadeleyi harekete geçirmektedir. "Türban sorunu"¹⁴ Türkiye'deki son genel seçimlerden sonra (18 Nisan 1999) yeni bir boyut kazanmıştır. Otuz bir yaşında bir bilgisayar mühendisi olan Merve Kavakçı, Fazilet Partisi'nden seçilen ilk kadın milletvekili olmakla birlikte, Türkiye'nin laik parlamentosuna –sadece birkaç saatliğine de olsa– başörtüsü takarak giren ilk kadın milletvekili oldu. Laik gelenek Türkiye de sivil ve askeri seçkinler arasında güçlü bir şekilde yerleşmiş fakat aynı zamanda şehirli, eğitilmiş orta sınıflar tarafından da içselleştirilmiş ve kadın kuruluşları tarafından hassasiyetle savunulmuştur. Böylece, üniversitelere ve parlamentoya giriş yapan herhangi bir İslami simge tehdit olarak düşünülmüş ve sonuçta yasaklanmıştır. Bu şekilde, İslam'ın modernliğin laik kalelerinde ortaya çıkmasıyla açığa çıkan sorular, müslüman Batı-dışı ortamlara dair soruların ötesine geçmekte ve ortak bir kamusal alanın ön gereklerinin çoğulcu kültürel taleplerle nasıl bir araya getirilebileceğine ilişkin daha genel bir soruyla birleşmektedir.

Özetlersek, İslamcı kadınların kamusal alandaki "modern mahrem" olarak tanımladığım varlığı birkaç anlam sunmaktadır. Mahrem, İslami kültürel ortamlarda özel alanın cinsiyetçi bir şekilde yapılmasına işaret eder. Yani iç mekân kadının alanıdır ve eviçi alanın ahlaki psikolojisi kadının kontrol edilen cinselliğine bağlıdır. Kadının

14. Olson Emelie, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly* 58 (4) (1985): 161-71. Aynı tartışma Batı'da ve özellikle Fransa'da bulunmaktadır. Bkz. Françoise Gaspard ve Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République* (Paris: Découverte, 1995).

gövdesel ve davranışsal iffeti (bu yüzden örtünmesi) cinsler arası karşılaşmaların sosyal olarak düzenlenmesi (yani cinsel ayrımcılık) ahlaki toplumsal düzenin garantileridir. Örtünme iffetli olmayı gerektirir, böylece kamusal alanda kadınların seslerinin ve gövdesel görünürlüklerinin artışı kontrol eder ve kısıtlar. Öte yandan kadınlar ve modernite arasında bir karşılaşma gerçekleşmektedir. Kadınlar, İslamcılık yoluyla görünürlüğün kamusal biçimlerini edinmekte, erkeklerle aynı şehri, aynı siyasal ve eğitimsel alanları paylaşmaktadırlar. Örtünün altında yeni bir müslüman kadın profili oluşmaktadır, cinsle ilgili tanımlamaların ahlaki psikolojisi için tehdit oluşturan bir profil. Yasaklanmış İslamcı kadın modernleştikçe bu modernlik yasaklanmakta ya da en azından sınırları muhafaza etme arzusuyla kısıtlanmaktadır. Örtünme, cinsler arası ayrımcılık, özel/kamusal mekânların hiyerarşik bir şekilde cinslere göre ayrılması; bütün bunlar İslami toplumsal farklılığın sınırlarını koruma amacı güden uygulamalardır. Daha da ötesi İslamcılık sessiz bir şekilde modernliğin kültürel programının sınırlarını da ortaya çıkarır. Benlik ve beden bireysel "bilinç"ten ziyade dinsel inanç, iffet ve cemaatin ahlaki rehberliğine boyun eğmesi – ki bunlar benliğin kamusal teşhirine, itiraf kültürüne, şeffaflık arayışına ve beden laik kavramsallaştırmalarına karşın bedenin ve toplumun dinsel kavramsallaştırmalarını sessizce ama görsel olarak ima eden farklılık işaretleridir.

Fotoğraf Kareleri

İslami Öznellik ve Bir Direniş Biçimi Olarak Aşk ve Yakınlık

Genç bir İslamcı yazar tarafından yazılmış bir roman değişen müslüman öznelliklere dair kendi üzerine daha fazla düşünen bir yaklaşıma örnek olarak verilebilir.¹⁵ Değişim, siyasal İslamcılığın açılımlanan sürecinin bir parçası olarak ele alınmıştır. Mehmet Efe tarafından yazılan roman, otobiyografik bir roman olarak düşünülebilir, bir katılımcının kendi kuşağının İslamcılığını anlatmasıdır.¹⁶ Yirmili yaşlarındaki yazar 1980 sonrası İslamcı kuşağın hikâyesini kendi yaşların-

15. Bu roman üzerine başka bir yerde daha yazmıştım. Bkz. Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir Atölye Çalışması*, Metis, 2000.

16. Mehmet Efe, *Mızraksız İlimihal* (İstanbul: Yerli Yayınlar, 1993).

daki "İslamcı" bir erkek öğrencinin sesinden anlatmaktadır. İrfan İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğrencidir. İslamcı hareket içindedir ve kendisini "müslüman, dindar, İslamcı, radikal devrimci, şeriatçı, İranlı, sufi vesaireci...lerin arasından biriyim işte"¹⁷ diye tanımlar. 1980 sonrası İslamcı hareketler içindeki öğrencilerin tipik bir temsilcisi olarak küçük bir kasabadan gelmiştir. Ailesi alt-orta sınıf, geleneksel dindar bir ailedir. İstanbul'a geldikten sonra, üniversitede İslamcı olur. (Hikâyesinin seyri dikey toplumsal hareketliliğe bir örnektir, çünkü ailesinde yüksek eğitim almaya ve şehirde yaşamaya başlayan ilk kişidir.) Bahsedilen öğrenci, siyasal İslamcı ve eylemci olarak Amerika ve İsrail karşıtı gösterilere katılır; panellere devam eder, İslamcı kitapçıları ziyaret eder ve dinin konu olduğu duruşmalara gider. Bu onun tanıdık evrenidir. Üniversite koridorlarında ve İstanbul caddelerinde İslamcı bir devrimci gibi hareket eder: "İran Devrimi'nin düşlerimize eklediği görüntülerin oyuncularını, kahramanlarını olmuştuk; koridorlarda, meydanlarda..."¹⁸ Siyasal bilinç edinme, onu aynı zamanda kızlarla olan ilişkilerinde de güçlendirmiştir:

Eskiden bir kız bir şey sorsa elim ayağım birbirine dolaşırdı. Sonraları, yani bilinçlenip... kendimi Kurtuluşun İslam'da olduğuna inanan, bunun için hayatlarım adayan insanların arasında bulunca da zaten kızlar, pek ciddiye alınacak şeyler olmadılar benim için... Başörtülü kızlar da bacılarımdılar benim. Uğrunda çabaladığım, düşünüyordum kurduğum toplumun öncüleriydiler, anneleriydiler onlar...¹⁹

İslamcı bir öğrencinin bu anlatımı Türkiye'de 1970'lerdeki devrimci solcu bir öğrencinin neredeyse aynadaki görüntüsüdür. İkisinin de ideal topluma ilişkin bir hayali, özgürleşme ve kurtulma için bir ütopyası vardır. İkisi içinde bu, toplumun radikal ve topyekün bir şekilde dönüştürülmesi anlamına gelir. Her iki durumda da bir devrimcinin hayatı gündelik yaşamın zevk ve gereklerini, karşı cinsle duygusal ilişkiyi (bir erkek ve öğrenci olarak) terk etmeyi gerektirir ve bunlar basit, önemsiz şeyler olarak düşünülür. Diğer bir deyişle kamusal idealler ve siyasal devrimcilik adına özel, yakın kimlikler ve ilişkiler terk edilir. İronik bir şekilde İslamcılık ve solculuğun erkek aktörleri kendilerini siyasal olarak cinsiyetlerine ilişkin kimliklerini bastırma ve kadın-erkek toplumsallaşmasını sadece kızkardeşlik, annelik ve yoldaşlığın kabul edilmiş sınırları içinde hoş gören cemaatsel ahlakın

17. A.g.e., 78.

18. A.g.e., 16.

19. A.g.e., 15.

baskın değerlerini yeniden üretme yoluyla güçlendirirler.

Romanın genç İslamcı karakteri toplumu radikal bir şekilde değiştirmeyi başaramaz, fakat İslamcı bir kız öğrenciye âşık olduğu zaman kendisi radikal bir değişime uğrar. Kız, yeni müslüman kadın profilinin idealleşmiş bir görüntüsüdür ve roman kahramanının kıza duyduğu aşk gencin siyasal inançlarına ve kolektif bağlılıklarına sürekli olarak meydan okur. Ona âşık olmak kişisel değişiminde, ortaya çıkmakta olan yeni müslüman benliğinde hızlandırıcı bir rol oynar.

Bu otobiyografik roman *Modern Mahrem*'de betimlenen gizli dinamikleri takip etmekle kalmaz, aynı zamanda onların ötesine de geçer, fakat önemli bir farkla. Roman, değişimi İslamcılığın bir erkek savunucusunun bakış açısıyla göstermektedir. İddialı, eğitilmiş bir İslamcı genç kıyla karşılaşan İslamcı gencin hikâyesi, sadece hareketin mantığının pasif taraftarları olarak değil, değişimin yaratıcıları olarak İslamcı kadınların rolünü çok güzel bir şekilde tasvir eder.

Kız, güncel İslamcılığın iddialı ve eğitimsel başarı arayan kadın aktörlerini temsil eder. Kızla erkek kayıt gününde karşılaşılır; İslamcılar türban yasağını protesto etmektedirler ve erkek kıydan boykota katılmasını ister. Kız, kendi bireysel kimliğini öne çıkararak cevap verir –kayıt yaptırmaya devam etmeyi tercih etmektedir– ve feminist hiciv ve eleştiriyi kullanır. Erkeklerin kadınlar adına konuşmasını ve davranmasını kabul etmemektedir: "Bana sordunuz mu eylem için. Siz erkekler nutuklar atıp, kahramanlıklar sergileyip tatmin olacaksınız, biz de orada dekor olacağız di mi?"²⁰ der. Sonra daha da ileriye gider ve İslamcılığın erkek aktörleriyle alay eder: "Mücadele etmek bir sabit fikir oldu sizde... Solculara karşı aşağılık kompleksi mi duyuyorsunuz? Bu yüzden mi telaşla çullandınız başörtümüze?"²¹

Bu İslamcı kızlardan birine âşık olmak ("köyden geleneksel, uysal bir kıyla çok daha kolay olurdu" diye şikâyet eder sonraları) gencin devrimci siyasal İslam'ı sorgulamasında çok önemli bir dönüm noktasıdır. Kız kendi eleştirileriyle entelektüel bir öncüdür. Günlüğünden alınmış cümlelerde şunları okuruz:

Ne tuhaf! Büyük bir çoğunluğumuz, oynamasını istedikleri rolü benimsemeye başladı... Koridorlarda sanki ertesi gün devrim yapacaklarmış gibi dolaşıyorlar... Hatta bazılarımız da "Müslüman erkekler çok pasif" gibi laflar da ediyor. Herkes hızla erkeksileşiyor...²² Benim elime de kitaplar tutuşturuyorlar. Bana bir savaşçı olmam gerektiğini, bir gerilla olmam gerektiğini, dünyayı de-

ğiştirecek, her şeyi kökünden değiştirecek bir savaşın yükümlülüğünü yükleyen cümleler... Küçüğüm ben. Zayıfım. Bir kızım ben. Ben bir kızım... KIZ..."²³

Genç bir kız olarak kendi kimliğine yeniden sahip çıkarken, kendisine yüklenen siyasal ve kolektif rollere direnir. İronik bir yolla kızın "zayıflığı"nı vurgulaması, özel, küçük yaşamına ve kimlik tanımlarının sınırlarına çekilmesi, İslami radikal değişim arzularını eleştirmek için yeni bir güç kaynağı oluşturmaktadır.

Kızın cümlelerinde bir yansıma bulan erkek karakter İrfan, geçirdiği değişim yolculuğunun sonunda kendisini siyasal militan İslamcılıktan uzaklaştırmak için duyduğu arzuyu yazar: "Bu parkayı çıkartmak istiyorum... Ben artık düşmanlıklarım ile değil, dostluklarım ile varolmak istiyorum... Küçük şeylerle yetinebilmek istiyorum. Evrensel şeyleri taşıyamıyorum."²⁴ Özel, "küçük" hayatın keşfi İslamcı projenin bütünlükçü doğasını sınırlamak için bir dayanak sunar. Aşk arzuyu, yakınlaşmayı ve mahrem olanı yeniden gündeme getirmektedir. Halihazırda bir kadına âşık olmak bir İslamcı için problemlidir, çünkü, İrfan'ın cümleleriyle söylersek, "Müslüman, bir kadına âşık olamaz! Müslüman ancak Allah'a âşık olur."²⁵ İlk kez kendisini de şaşırtan bir şekilde bu kadına duyduğu aşkı, "kişisel" bir konuyu arkadaşlarıyla paylaşmaya başlar. Romanın sonunda bir iş aramaya başlar ve evli bir çift olarak beraberce yaşayacakları mutluluğu hayal eder. Kendisini ona çiçekli bir elbise ve ipek başörtü alırken, onunla gündelik hayatı paylaşırken, beraber yemek pişirip kitap okurken düşler.

İslami gençlik arasında oldukça popüler olan bu romanı yorumlarken onu yalnızca İslamcılığın içeriden bir eleştirisi olarak kabul etmek meseleyi fazlaca basitleştirmek olur. Bana göre roman, İslamcı eylemcilerin kolektivist siyasal İslamcılıktan, ortaya çıkmakta olan müslüman öznelliklere doğru evrimleşmeleri sürecine tanıklık eder ve o sürece katkıda bulunur. Yazar, kendi üzerinde düşünmenin modern bir aracını –romanın bir edebi tür olarak temel özelliğini– kullanarak "müslüman"a ses verir ve onu özneleştirir. Bunu yapabilmek için İslami kimliğin kolektif tanımlarının baskısını yenmeye ihtiyacı vardır. Paradoks işte burada yatar. Siyasal İslam bir yandan müslüman aktörleri güçlendirir ve onların kimliğini şekillendirirken diğer yandan onların kendilerini ifade biçimlerine ve kendi öznelliklerine bir engel oluşturur. Roman İslamcı hareketin hikâyesini bir adım ileri-

23. A.g.e., 50-51.

24. A.g.e., 170-173.

25. A.g.e., 19.

ye götürmektedir. Yazar, başlangıçta varlığını kolektif siyasal harekete borçlu olan, fakat artık kimliğini kurgulamak için karşı olacağı bir ideolojiye ihtiyacı kalmamış, yeni ortaya çıkmakta olan müslüman özneyi sunar. Bu, müslüman kimliğin "normalleşmesi" olarak da okunabilir. Roman, "öteki" cinsle olan aşk ilişkisinin dönüştürdüğü genç bir İslamcının anlatısıdır. Öznenin oluşumunda aşkın oynadığı devrimci rol belirleyicidir. Alain Touraine'in dediği gibi:

Kendinin bilincinde olma tek başına özneyi açığa çıkaramadığı içindir ki bir bireyin içinde öznenin oluşumu, bu kadar sıkı bir şekilde öteki ile olan ilişkilere bağlıdır.... aşk ilişkisi toplumsal belirlenmişlikleri, determinizmleri yok eder ve bireye bir duruma uyum sağlamaktan ziyade, bir aktör alma, o durumu yaratma arzusu verir. Özne olarak öteki ile kurulan bu ilişki sayesinde bireyler sosyal sistemlerin işlevsel elemanları olma durumundan çıkarlar, kendilerinin yaratıcıları ve toplumun üreticileri olurlar.²⁶

Bu şekilde erkek karakterimiz siyasal İslamcılığı eleştirip sistem karşıtı direnişi terk ederken sadece basit bir şekilde modernliğin verili değerlerine uyum sağlamış olmaz. Modernliği İslam'la harmanlayarak ve benlikle arasında bir uyum oluşturmaya çalışarak yeniden benimsenir.²⁷

Roman, hem kendi üzerine düşünmenin bir ifadesi ve hem de benliğin kamudaki teşhiri olarak, modern bireyin doğuşundan ayrılamaz. Kendi üzerine düşünme ve kamuda kendini gösterme, iffetin cemaatsel değerlerinin hâkim olduğu toplumlardaki genel özellikler arasında yer almaz. Farzaneh Milani, İran edebiyatında bir edebi tür olarak otobiyografinin yokluğunun (Türk edebiyatı için de aynı durumun geçerli olduğu aşikârdır) "benlik hakkında kamusal ve özgür biçimde konuşmaya duyulan isteksizliği" kanıtladığını öne sürer; konuşmaya karşı gösterilen bu isteksizlik yalnızca "mahremleştirilmiş" olan kadınlar için değil, "kendilerine hâkim olmaları" beklenen erkekler için de geçerlidir.²⁸ Bu otobiyografik roman kamusal alanda yeni oluşmakta olan ve İslamcı harekete bir meydan okuma teşkil eden müslüman kadın-erkek öznelliklerin üzerindeki örtüyü kaldırır.²⁹ İslamcılı-

26. Alain Touraine, *Critique of Modernity*, çev. David Macey (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995), 226-227.

27. Yazar, İnternette chat yaparken tanıştığı Amerikalı bir kadınla kısa zaman önce evlenmiş bulunmaktadır.

28. Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1992), 201-2.

29. Güncel "otobiyografik sesler" in bir etnografik malzeme, benlik ve toplum kurgu-

ğın bütünlükçü idealine karşı roman, kişisel olanın kamusal tarafından gözlenmesine direnerek, yakınlık ve mahremiyet için bir alan açar. Bu yüzden, İslamcılığın "kendi kendini sınırlayan radikalizmini"³⁰ ifade eder ve İslamcı politikalara içkin olan totaliter eğilimlere karşı dengeleyici bir güç oluşturur. Başka bir söyleyişle, yasaklanmış İslami kamusal alanın sınırları müslüman kadın-erkek yakınlaşmasının araya girmesiyle içeriden bir meydan okumaya maruz kalmaktadır. Aşk kadın-erkek öznelliklerinin bastırılmasına ve kamusal alanın saflaştırılmasına karşı bir direnç oluşturmaktadır.

Bir Cinsel Skandal ve İmam Nikâhının Kaybolan Onuru

Siyasal İslam yalnızca eleştirel öznellikler ve romantik aşk tarafından değil, aynı zamanda imam nikâhının kötüye kullanımı ile de meydan okumalara uğradı. Yeni şehirleşmiş ve eğitilmiş gençlik arasındaki cinsel dürtülerle rasgele ilişkiler ve bununla beraber gelen yeni tanışılmış bireysellikle karıştırılan teşhircilik, özel televizyon kanalları arasındaki reyting savaşları tarafından alevlendirilen kamunun röntgencililiğine eklenince dinsel ahlaki talepler için patlayıcı bir karışım oluşturdu. "Dini" bir tarikatta Ocak 1997'de ortaya çıkan ve medya kanallarının yoğun ilgisiyle gündemi işgal eden cinsel skandal, bir tabu olan dinsel evlilik konusunu kamunun dikkatine taşıdı.

Laikliğe ve Kemalizme yönelttiği radikal eleştirileriyle tanınan ve takip edilen bir Aczimendi tarikatı lideri İstanbul'da bir apartman dairesinde polis tarafından genç bir üniversite öğrencisi, bir takipçi olan Fadime Şahin ile aynı dairede beraberken tutuklandı. Bu ânı "canlı" olarak yayımlayan yatak odasındaki televizyon kameralarının önünde dini nikâhları olduğu iddiasında bulundu. Böyle yaparak öncelikle kendisi ve kız arasında haram veya yasak hiçbir şey olmadığını (İslam hukukunda erkeklerin çokeşliliğine izin verildiği için) ima etti. İkinci

ları, geleneklerin açığa çıkışı, dağılmış olan kimliklerin tekrar toplanışı ve kültürel eleştiri olarak nasıl okunacağı, analiz edileceği ve yorumlanacağı üzerine bir yazı için bkz. Michael M. J. Fisher, "Autobiographical Voices (1, 2, 3) and Mosaic Memory: Experimental Sondages in the (Post) Modern World", *Autobiography and Postmodernism*, der. Kathleen Ashley, Leigh Gilmore ve Gerald Peters (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1994).

30. "Kendini sınırlayan radikalizm" kavramı Jean Cohen ve Andrew Arato tarafından Batı'daki yeni sosyal hareketlerin çoğulcu yönünü tanımlamak için kullanıldı. Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992), 493.

olarak bir tabuyu kırdı ve laik Türkiye'de yasaklanmış olan dinsel evlilikleri ve İslam hukukunu kamuda meşru göstermeye çalıştı.

Hiç beklenmedik bir şekilde –çünkü buradaki mesele bir genç kızın "namusunu kaybetmesi" meselesi sayıldığından o kızın utanması ve kamunun gözünden kaybolması beklenirdi– kız, bir dinsel evliliğin varlığını yalanlayarak kendi adına konuşmaya karar verdi. Kendisinin aynı zamanda bir "dinsel kurtarıcı" veya "baba" diye güvendiği başka bir tarikat lideri tarafından da istismar edildiğini açıkladı. İslami kıyafetiyle hemen her gün başka bir televizyon kanalına çıkarak kendisini dinsel tarikatların kurbanı olarak gösterdi. Erkek İslamcılarla tartışırken son derece iddialı ve saldırgan davranarak, dinsel ve modern simgeleri harmanladı. Sürekli olarak kendi iki kültürel sermaye kaynağına gönderme yaptı: Bir üniversite öğrencisi olarak modern, eleştirel tartışma mantığına hâkimdi; dindar bir kişi olarak da İslami ahlaki söyleme aşınaydı. İnsanlar onun utanmadan yaptığı itirafları, kendini ortaya koyuşu, çekici görünüşü ve özellikle gözyaşlarından öfke krizlerine varan tiyatroya performansı ile hayrete düştü.

Skandal, kadınların cinselliğinin ve kamuda kendilerini ortaya koyuşlarının altüst edici gücüne bir kez daha işaret etmesinin yanı sıra birkaç meseleye daha ışık tuttu: Haram ile helal, gelenek ile modernlik, özel yaşam ile kamusal ve aktör ile kurban olma arasındaki sınırların yer değiştirmesine işaret etti. Fakat hepsinden önemlisi bu skandal ile daha önce bastırılmış konular olan çokeşlilik ve dinsel evlilikler kamusal sahaya taşındı. Dini nikâh konusu, yalnızca İslamcılar ve laikleri değil, İslamcıları da birbirleriyle karşı karşıya getirdi. Muhafazakâr dini liderler dini nikâhın toplumsal olarak tanınmış cinsel rolleri muhafaza etme işlevini gördüğü geleneksel ortama karşın, modern, bağımsız ortamlarda serbest, rasgele ilişkileri örtmek üzere yeniden ortaya çıkışını şaşkınlıkla karşıladılar. Yalnızca muhafazakâr dini liderler değil, siyasal İslamcılar da kendi pozisyonlarını belirlemede zorlandılar dinsel evliliğin aleyhine tavır takındılar. Tartışmaya, bu durumu İslamcı hareketlere karşı kendi yapmış oldukları eleştirileri haklı çıkaran –yani kadınların kötüye kullanıldığını kanıtlayan– bir örnek olarak gören laik feministler de katıldılar. İslamcı kadınlar da hem paneller hem de gazete yazıları yoluyla ateşli bir şekilde tartışmanın içinde yer aldılar. Bazı İslamcı kadın yazarlar çok eleştirel bir konum aldılar ve laik devlete karşı olan siyasal mücadelelerinde çokeşliliği ve dinsel evliliği araçsallaştıran müslüman erkekleri suçladılar. Yazarlardan biri son derece alaycı bir şekilde erkeklerin ikinci

bir eş seçtikleri zaman bu kadının her zaman ilkinden daha genç, güzel ve daha eğitilmiş (İslamcı çevrelerde yukarıya doğru sosyal hareketliliğin bir işareti) bir kadın olduğunu savundu. Yazar aynı zamanda okuyucusuna İslam'ın da çekeşliliğinin ancak yetimler, dul kadınlar ve ihtiyaç sahibi yaşlı kadınlar söz konusu olduğunda haklı gösterilebileceğini hatırlattı. İslamcı kadın kuruluşları genç kızları gizli bir imam nikâhını kabul etmemeleri ve önce tek hukuksal evlilik biçimi olan resmi nikâhı yaptırmaları konusunda uyardılar. Geleneksel pratiklerin bir parçası olan imam nikâhı siyasal İslamcılar için onların laik toplumsal sisteme karşı çıkışlarında kullandıkları bir meseleye dönüştü; ve konu, eleştirel bir şekilde laikler, dini liderler, siyasal İslamcılar ve bizzat kadınlar tarafından tartışıldı. Bu tartışma, İslamcılar, dindarlar, örtülü kız öğrenciler arasındaki dile getirilmeyen mutabakatı bozdu ve yeniden düzenledi. Laik cumhuriyet seçkinleri tarafından 1926'da uygulamaya konulan resmi evlilik beklenmedik bir şekilde, öncelikle İslamcı kadınların kendileri için bir bireysel tercih meselesi haline geldi. Şaşırtıcı bir dönüşümle İslamcılık, modern, eşitlikçi değerlerin yerleşmesine yardım etti.

Kamusal Mekân Kamusal Alanla Mücadele Ediyor: İslami Yaşam Tarzı Meselesi

Ekonomik liberalizmle beraber kültürel liberalizm laik Türklerin, fakat bundan daha dramatik bir şekilde İslami bir yaşam tarzı arzularının gündelik yaşamlarını değiştiriyor. İslamcı medya örgütlerinin kuruluşu –televizyon kanalları, radyolar ve gazeteler– İslami kültürel eğlenme biçimlerini filmlerde, romanlarda, müzik ya da tiyatrodan olsun yaygınlaştırıyor. İslami bir hizmet sektörü, İslami bir tatil biçimi için sağladığı kolaylıkların reklamını yapan lüks oteller sunuyor; bu oteller ayrı plajlar ve alkolsüz içkiler sunuyorlar. İslami kıyafet ve moda gösterileri, İslami sivil toplum kuruluşları, İslami vakıflar, İslamcı girişimcilerin kuruluşları ve İslamcı kadın platformlarının hepsi hareketli ve hızlı bir sosyal varlığa işaret ediyorlar. Bu örnekler yeni İslamcı orta sınıfların oluştuğunu ve bu sınıfların, siyasal yolların, kültürel iletişim ağlarının, hizmet sektörünün ve yeni tüketim kalıplarının edinilmesi yoluyla yukarıya doğru sosyal hareketlilik kazandığını gösteriyor.

Caprice Hotel adlı (ismin Fransızca yazıldığına ve kelimenin kendisinin İslami saflığa son derece yabancı olduğuna dikkat etmek gere-

kiyor) Türkiye'nin batı kıyısında yer alan, muhafazakâr bir girişimcinin sahibi olduğu yeni ve lüks bir otelin popülaritesi konuyu örnekleyen bir durum oluşturuyor. Otel, kendilerine "resmi" ve laik olana karşılık gelmeyen alternatif bir alan yaratmaya çalışan yeni dindar orta sınıfların oluşumunu örnekliyor. Caprice Hotel İslami kurallarla uygunluk içinde bir yaz tatili sunuyor: Namaz saatlerine dikkat ediliyor ve otelin "bar"ında sadece alkolsüz içkiler sunuluyor. Erkekler ve kadınlar için ayrı plajlar ve yüzme havuzları bulunuyor; herkese açık bir "ortak plaj" da bu plajın sadece ailelere ayrıldığını ima ediyor. Her iki cins için de mayolar otelin "butik"inden satın alınabiliyor.

Otel, İslamcıların tüketimin, zevkin, ürünün, mal ve mülk edinmenin –piyasa ekonomisi tarafından dikte edilen küresel ve yerel kalıpların– cezbedici gücüne karşı bağışlıklarının olmadığını gösteriyor. Boş zamanı "İslamileştiren" piyasa sisteminin dönüştürücü gücünün altını çiziyor. Fakat "yaşam tarzı" yalnızca moda eğrilerinin basit bir yansıması olmadığı için Caprice aynı zamanda piyasa güçlerine boyun eğmenin ötesine geçen bir önem kazanıyor.

Öncelikle bu yaşam tarzı onu eleştiren ve böyle bütünleştirici ve uyumcu stratejileri İslamcı hareketin Batılı tüketim değerleri ve yaşam biçimiyle kirletilmesi olarak yorumlayan İslamcı entelektüeller arasında kamusal bir tartışmayı başlatır. Ancak yeni oluşan orta sınıfların pek çok üyesi için "tatil", "çalışmayı" takip eden doğal bir ihtiyaçtır; Batılı karakterinden dolayı da herhangi birinin terk edilmesi gerekmez. Öte yandan laik kamuoyu "kamuya açık" plajlar üzerine böyle bir İslami tasalluta müdahale etmek ve onu yasa dışı kılmak için harekete geçmişti.

İkinci olarak farklı kamusal alanlardaki İslami katılım, hemen her yerde örtünme ve mekânsal ayrımcılık konusunu sorunsallaştırmaktadır. Eğitim kurumları, toplu taşımacılık, eğlence ve spor mekânları, sanat, kültür ve medya, İslamcılık tarafından haram ve helal, mahrem ve görünür arasındaki sınırların sorunsallaştırıldığı mekânlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü olarak İslamcılık hem müslüman ülkelerde hem de Avrupa ülkelerinde homojen, laik ve özgür yurttaşlar arasındaki iletişimin liberal demokratik sahası olarak kamusal alan fikrine meydan okumaktadır. İslami kamusal alan(lar)ın yapılanması çoğulculuğa işaret edebilir. Ancak bu aynı zamanda daha geniş ölçekteki kamusal alanın parçalanmasına ve bağlayıcı özelliğini yitirmesine sebep olabilir. Ya da bütünleştirici, millî, fakat sınırlı bir katılımın sağlandığı kamusal

alanı otoriter araçlarla –İslamcı, milliyetçi ya da laik– güçlendirebilir. Her halükârda demokrasi farklı kültürel programlar arasında bir arada yaşamanın yollarını bulmaya ve mekânları –üniversite sınıflarını, parlamento sıralarını, plajları, konser salonlarını, şehir mekânlarını– paylaşmaya bağlıdır.

Son olarak kamusal alan kavramına karşın kamusal mekân kavramı özel olarak İslamcı siyasetleri anlamakta faydalıdır. Çünkü benliğin, beden ve gündelik yaşamın İslamileşmesi, cinsler ayırımına dayanan ve İslami gereklere göre düzenlenmiş bir mekân gerektirir. Evrensellik iddiasında bulunmak, küreselleşmek, modern teknolojik araçları ve iletişim sistemlerini kullanmak siyaset ve topluma yönelik açık kavramları paylaşma arzusunun göstergeleri değildir. Fakat İslami ahlak, hayali mekânlardan ziyade cinsler arası toplumsallaşmanın gerçekleşmekte olduğu görsel fiziksel mekânlarda daha fazla önem kazanır. Özgürlük ve demokrasinin sınırlarını belirleyen, soyut yurttaşlık haklarından çok kadınların görsel, işitsel ve bedensel varlığıdır.

Sosyolojinin İslamileştirilmesinden İslam'ın Sosyolojisine

Bir İslamcı tarafından yazılan, İslamcı bir günlük gazetede yayımlanmış "İslamcı Bir Sosyoloğun Hal-i Pür Melali" adlı makale modernlik ve İslam'ın değişen benlik kavramsallaştırmalarının eleştirel bir incelemesini sunmaktadır.³¹

Yazar bize siyasal İslamcı olmasıyla başlayan ve bir sosyolog olmasıyla sona eren kişisel yolculuğundan söz etmektedir. İslamcıların çifte anlam içeren ilişkilerinin ve bir bireyin modernlik ile olan ilişkisinin dökümünü yapan makale, modernliğin siyasal İslam veya din adına tamamen reddedilmesinin benlik tanımlamalarında, mesleki hayatta ve gündelik yaşamda ortaya çıkardığı karmaşıklıkları ele alır.

Makale, *Modern Mahrem*'in İslamcı entelektüeller arasında ortaya çıkardığı tartışma etrafında şekillenir. Tanınmış bir İslamcı entelektüel olan Ali Bulaç İslamcılar ve modernite arasında önemli bir etkileşim ve melezleşme olduğu tezini şiddetle reddeden bir eleştiri yazmıştı. Bulaç, iki dünya arasındaki mutlak ayrışmayı belirginleştirmek için kitabın başlığını *Modern ve Mahrem* olarak değiştirmeyi önermişti. Ona göre İslamcı kadınlar ve modernliğin bu şekilde ayrılması,

31. Kenan Çayır, "İslamcı Bir Sosyoloğun Hal-i Pür Melali", *Yeni Şafak*, 28 Haziran 1997.

İslam'da ve İslam'ın modernite ile karşılaşmasında nelere izin verilebileceğinin daha net bir dökümünü verecektir. Genç İslamcı yazar başlangıçta onun tavsiyesine uymaya çalışır. Fakat saflığa davet eden kendi İslami ideali ile çevresinde gözledikleri ve kendi yaşam deneyimi arasında ikiye bölünür. İslami moda gösterileriyle, kendisinin sinema ve tiyatroya duyduğu ilgiyle, yaz tatilleri için yeni edindiği zevkle şaşırmış olarak müslümanların artık kendilerine izah edemedikleri pek çok şey olduğu sonucuna varır. Bir zamanlar "dünyayı değiştirmeye aday" olan genç "düşüncenin en güçlü eylem" olduğunu söyler ve makalesinde "öz eleştiri"ye davet eder. Bize artık modernite kelimesinin kendisini korkutmadığını ve artık bir devrimin radikalizmine ya da dünyadan bir sufi gibi tamamen çekilme imkânına inanmadığını söyler. "Bu kadar farklı dünyalar ve insanlarla iletişime girmenin" getirdiği kendi "saflığını yitirme"sinden bahseder. Kendisini "sosyolojiyi İslamileştirmek" yerine "İslam'ın sosyolojisini" yaparken bulur: "Modern mesleğim kimliğimle kaynaşıyor. Araya "ve" koymadığımı kabul ediyorum. Modern İslami ilişkilerin ılışarak, uzlaşarak şekilleneceğini düşünüyorum. Ve itiraf ediyorum. ılışmış bir müslüman sosyologum ben. Ve sözcüğünü kullanmayan."

Sonuç

Siyasal İslam müslümanları kolektif bir bilinç ile donatır ve onları, modern siyasal dili kullanmaya, modernliğin kentsel ve kamusal mekânlarında yer almaya ve iletişim araçlarına sahip olmaya muktedir hale getirir. İslamcılık özellikle eğitim imkânlarına, piyasa ekonomisine ve özel medyaya girişin mümkün olduğu ortamlarda, karşılığında çoğulcu ve açık bir toplumda çalışacak olan kendi orta sınıflarını, profesyonel seçkinlerini, girişimcilerini ve eleştirel entelektüellerini yaratır. Bununla birlikte İslamcı politikalar bu katılımcı sürece kısıtlamalar getirmeye çalışarak sınırları koruma amacını da gütmektedirler. Sınırların korunması ile katılımcı mantık arasındaki dinamikler nasıl işleyecektir?

İslami geleneklerden uzaklaşma, modern topluma katılım ve İslamcı aktörlerin bireyselleşmesi hareketin demokratik ve piyasa yapıları içinde yoğunluğunu kaybetmesine sebep olabilir ve sonuç olarak İslamcı projenin alternatif toplum iddialarına son verebilir. Diğer yandan İslami farklılığın ve saflığın vurgulanması ve sınırların muha-

fazası modernliğin reddine ve otokratik rejimlerin kurulmasına yol açabilir. Bu pratikleri alternatif yollar ve modernlikler üzerine düşünmek için önümüzü açacak bir birlikte yaşama, melezleşme ve karşılıklı alışveriş süreçlerine dönüştürme yolları var mıdır? Batılı ve İslami benlik ve modernlik kavramlaştırmaları, iffet ve gerçek, inanç ve laiklik, topluluk ve birey, tutuculuk ve tüketimcilik arasında bir karşılıklı değişim –örneğin bir karşılıklı alışveriş– olduğuna dair herhangi bir gösterge var mıdır? Modernliğin bu iki farklı medeniyetsel edimleri birbiriyle konuşabilir, etkileşime girebilir ve birbirinden öğrenebilir mi? Modernitenin eleştirileri onun sınırlarını açığa çıkarır ve aynı zamanda modernitenin tekrar güçlenmesi için yeni kültürel kaynaklar ortaya koyabilir. Alain Touraine, moderniteyi özneleşme ile akılcılaşmanın ve piyasayla özdeşleşmiş bir toplum ile geleneklere ya da dürtülere indirgenmiş toplumsal aktörlerin arasında parçalanmış, bölünmüş bir durumda olmakla eleştirir.³² Bir bileşim yaratmaktaki başarısızlık kolaylıkla teknokratik güce veya kültürel köktencilige yol açabilir. Modernite, kendi merkezlerinden yeniden üretimini ve yenilenmesini garantileyen kendini düzeltici bir mekanizmaya sahiptir. O zaman kenar ve köşelerdeki hikâye nedir? Modernleşen Batı dışı toplumlar ya küresel piyasa güçlerine ya da yerli köktencilige boyun eğme arasında bir seçim yapmaya mahkûm mudurlar?

Bu makalede seçilmiş olan fotoğraf kareleri modernitenin kenarındaki –burada hem modernliğin Batı merkezlerinin hem de İslamcı hareketin kenarına işaret edilmektedir– eleştirel yeniden edinim biçimlerine tanıklık etmektedir. Bu fotoğraf karelerinin gerçekten marginal olduğu ve İslamcı hareketi temsil etmediği düşünülebilir. Örtülü kız öğrencilerin hikâyeleri, İslamcı bir yazar, bir tarikattaki cinsel skandal, yaz tatilleri için İslami bir otel ve bir müslüman sosyolog – bunların hepsi ilk bakışta önemsiz görünebilir. Ancak tam da bu önemsiz ve birbiriyle bağlantısızmış gibi görünen ipliklerle yeni bir vizyon dokumayı tasarlıyoruz. Bu fotoğraf kareleri İslamcı politikalar ve onun modernlikle olan karşılaşmasında önemli meseleleri açığa çıkarmaktadır – kadınların örtünmesi İslami farklılığa işaret etmekte fakat aynı zamanda modern görünürlükleri eleştirmektedir; kadın-erkek arasındaki yakınlaşmalar İslami hareketin radikalizminin kendisini sınırlandırmasına sebep olmakta; dini nikâh konusu İslamcı mutabakatı parçalayıcı bir güç olmakta; görsel kamusal mekânlar toplumcu kont-

32. Touraine, *Critique of Modernity*.

rol ya da hoş görücü çoğulculuğun yeni siteleri olmakta; İslamcı entelektüellerin kendi üzerlerine düşünmeleri katılımcı mantıkla sınırların korunmasına ilişkin zor soruya tanıklık etmektedir. Siyasal çoğulculuk, piyasa mantığı, kamusal tartışma ve iletişim ağları İslami aktörlerin yeni öznellikler, yaşam stratejileri ve kamusal mekânlar geliştirip modernitenin laik programlarıyla etkileşime girdiği araçlar yaratmaktadır. Dinamik bir sosyal hareket olarak İslamcılık laik aktörlerle etkileşiminde ve modernite ile karışmasında kendisini dönüştürür, her ne kadar bu dönüşüm onun niyeti ve bizim moderniteye ilişkin imajımızın dışında olsa da.

İslamcılık, dinsel sınırları belirleme noktasında toplumsal ilişkilerin görsel, bedensel ve ahlaki olarak düzenlenmesine öncelik verir. Batı'daki laiklik öncesi kamusal alanda da, görünen ve görünmeyen arasındaki gerilimli ilişkiler ve bedenın zaman ve mekândaki düzenlemeleri öne çıkmıştı.³³ Bu bakımdan İslamcılık kamusal alanın laik tanımına karşı açık bir meydan okuma ve bu bedensel düzenleme unsurunu tekrar gündeme getirmek için bir çaba. Fotoğraf kareleri bedene ve göze ilişkin olanın önemini yeniden üretmek için yöntemsel bir geçit. Bu kareler İslamcılığın hikâyesinin farklı bir versiyonunu ve onun modernliği asimetrik bir şekilde yeniden ürettiğini anlatıyor.

33. Richard Sennet, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, New York: W. W. Norton and Company, 1994.

BATI-DIŞI MODERNLİK: KAVRAM ÜZERİNE

BATILI olmayan toplumların modernlik deneyimleri yeni bir iddia taşıyabilir mi? İki yönlü bir iddiadan söz ediyoruz: Birincisi modernliğin, ikincisi ise bilginin üretimine ilişkin. Tabiatıyla, bilgi somut toplumsal tarihten ve beraberinde gelen iktidar ilişkilerinden kopuk değildir. Ama Batı-dışı modernlik, toplumsal gelişim beklentilerine tercüman olduğu için, bu pratiğin kavramsallaştırılmasının da kendi içinde ayrı bir iddia taşıdığını unutmamak gerekir.

İlk elde akla gelen soruları şöyle sıralayabiliriz. Batı dışında kalan toplumların gelişme iddiası nasıl bir güzergâh izleyecektir? Batı gelişme çizgisinin (ki bu kabaca Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'yı içine alıyor) dışında kalmış toplumlar ekonomik bir güç oluşturabilecek gelişmişlik düzeyine erişebilirler mi? Yoksa örneğin yakın geçmişteki "Asya Pasifik mucizesi"nin sonuçta yarattığı hayalkırıklığı, Batı dünyası dışında farklı ekonomik merkezlerin çıkmakta olduğu tezini çürütmüş müdür? Kaldı ki, ekonomik gelişme doğrudan yeni bir modernliğin habercisi midir? Farklı yerel dokular ve kültürel havzalar kendilerine "özgün" değerler silsilesiyle alternatif modernlik biçimleri yaratmakta mıdır? Japon modeli ya da Asya değerleri buna bir örnek teşkil edebilir mi? Yoksa "Asya değerleri" söyleminin aslında bir kurmaca olduğunu ve bütün yaptığının sadece görünüşte Anglo-Amerikan liberal düşüncesine meydan okumak olduğunu mu düşünmeliyiz? Bu tür farklılık iddiaları (ki buna İslami değerleri de ekleyebiliriz), Batı karşısında kendisine alternatif değerler atfetmek isteyen Üçüncü Dünyacı tepkinin yeni bir versiyonu ve sonuçta modernleşmenin daha milliyetçi bir tezahürü müdür? Daha da ötesi, küreselleşen modernliğin tektip bir model olduğunu, hatta kaçınılmaz bir biçimde er geç kendi (yönetim, yaşam, bilgi, estetik, etik, sanat, cinsellik) modelini arzulattığını ve yaygınlaştırdığını mı söylemeliyiz?

Son senelerde polemik yaratmış ve tartışma zeminini genişletmiş iki farklı tez, yukarıdaki sorulara verdiği cevapla birbirinden ayrılıyor. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi, liberal dünya görüşünün ve piyasa ekonomisinin modern dünya içerisindeki zaferini işlemekte ve bunun sonucu olarak farklı görüşler arasındaki çatışmanın sona erdiğini ve sanayi toplumları arasında benzeşme ve homojenleşmeye yol açtığını ileri sürmektedir. Samuel Huntington'ın tezi ise tersine, küreselleşme sürecinin farklılaşma ve hatta "medeniyetler arası çatışma"ya götürdüğü üzerinde durmaktadır. Esasında her iki tezi bir arada ileri sürmek mümkün; bir yandan liberal piyasa ekonomisinin kuralları küreselleşirken, öte yandan alternatif kimlik-kültür arayışlarının yükseldiğini söyleyebiliriz. Ancak her iki tez de Batı-merkezli olduğu için, bizim "iddia" arayışlarımıza yönelik olarak pek aydınlatıcı olamıyorlar. Liberalizmin zaferi tezi zaten bir iddianın varlığını bile geçersiz kılıyor. Çatışma tezi ise farklılaşma çizgilerini ya da arayışlarını en azından Batı açısından sakıncalı, hatta bir tehdit olarak algılıyor, bu nedenle de modernlik ve Batı-karşıtı hareketlere indirgiyor. Huntington tezinin bu kadar yankı bulmasının bir nedeni de küreselleşen modernlik karşısında gösterdiği Batı-merkezli duygusal ve nostaljik tepkidir. Huntington, Batı ile modernlik arasında özdeşlik ilişkisi kalmadığını, diğer toplumların da modernleştiğini, ama Batılılaşamadıkları için modern sayılamayacaklarını ileri sürmektedir. Hatta yazara göre Batı'nın dışında bir modernlik olamayacağına göre bu toplumlar potansiyel çatışma kaynağıdır ve aşılamayacak bir medeniyet farklılığını temsil ederler. Huntington, Batı modernliğinin evrensel ve ilerlemeci ideallerini terk ederek, kendi coğrafyasına ve kabuğuna çekilmesini savunmaktadır. Batıcıdır, ama Batı'yı başkaları için model olmaktan çıkarmak istemektedir. Başka toplumların modernlikten nasibini almalarını küçümsemekte, Batı'nın modernlik üzerindeki tekelinin kalkmasına içerlemektedir. Medeniyetler çatışması tezi bugünkü Batı ve modernlik arasındaki ilişkinin değişmesi karşısında Batı içerisinden verilen politik açıdan tepkici ve bakışı geçmişte takılı kalmış bir tezdır.

Yaklaşımlar her ne kadar birbirinden farklı da olsa ortak saptama modernliğin küreselleşmekte ve yerelleşmekte olduğudur. Yani Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta, yeni kültürel havzalarda yerleşmekte, değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır. "Batı-dışı modernlik" kavramı çok yönlü bu güzergâhı izleme, görme, dillendirme

iddiası taşımaktadır. Hatta diyebiliriz ki bu güzergâhın farkına var-
 racak yeni görme ve anlatım biçimleri, dil grameri gerekecektir. Bu
 nedenle bu yazının amacı sosyal bilimsel iddiayı ön plana çıkarmak-
 tır. Toplumu yeniden kurmaktan ziyade toplumu yeniden anlamaya
 yönelik bir kavramsallaştırma girişimidir bu. Toplumsal-tarihsel id-
 dia sosyal bilimsel olandan bağımsız değildir. Ancak bu yazı birbirele-
 rini karşılıklı beslemelerinin ötesinde, bilimi ve sanatı, yani dili olma-
 yan toplumsal bir deneyimin gerçeklik kazanma şansı nedir diye sora-
 rak denklemi öteki ucundan okumayı yeğlemektedir. Ansiklopedisiz
 bir Aydınlanma Çağı, resimsiz bir Rönesans, sosyolojisiz bir Sanayi
 Toplumu, romansız bir modern Birey, antropolojisiz bir Sömürgeci-
 lik, medyasız bir İletişim Toplumu düşünebilir miyiz? Toplumun
 kendi kendini bilim ve sanat yoluyla anlamasıyla –ki buna kültür di-
 yebiliriz– kendi kendini üretmesi ve hatta aşması arasında yakın bir
 bağ vardır. Eser ile eylem, analiz ile oluşum, bilinç ile gerçeklik ara-
 sında bulunan hem farklılık hem bağlılık gibi.

Batı-dışı modernlik kavramı, tarihsel-toplumsal iddiayı, hatta üto-
 pik bir biçimde toplumun yeniden tasavvurunu ön plana çıkartabile-
 ceği için bunları hatırlatmak istedim. Özellikle Batılı-olmayan top-
 lumlarda Batı-dışı modernlik kavramı, "üçüncü yol" gibi, daha çok al-
 ternatif arayışların izdüşümünde (yanlış) anlaşılıyor. Varolan karma-
 şık, eklemlenmiş bir süreci okuma biçiminden ziyade, var olması ar-
 zulananın kurgulandığı bir tartışma içinde zemin buluyor kendine.

Çoğulcu modernlik, alternatif modernlikler, yerel modernlik ya da
 benim kavramsallaştırmaya çalıştığım gibi Batı-dışı modernlik kavra-
 mı, değişen modernlik deneyimi ve tanımları üzerine, farklı coğrafya
 ve kültürlerin konumundan bakarak yeniden düşünme uğraşısının bir
 parçasıdır. Bu uğraş aynı zamanda sosyal bilimlerin üzerine temellen-
 diği görme ve anlatım biçimlerini sorgulamaktadır. Modernliğin kül-
 türlerüstü tektip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları
 bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmişlerdir. Tek güzergâh-
 lı, kültürdışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-
 merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirlerine tekabül etmişler-
 dir. Bugün modernliğin kavramsallaştırmasına ilişkin eleştiriler sos-
 yal bilimi temellendiren düşüncelerin, varsayımların, kuramların da
 sorgulanmasına yol açmaktadır. Sosyal bilim analizleri, modernlik ol-
 gusunu, homojenleştiren, tek merkezli bir güç olarak görmekle yetin-
 mayerek, merkezkaç güçleri, farklılıkları anlamaya yönelmektedirler.
 Bilim anlayışı da bu değişime eşlik etmekte ve evrenselci ve mekân-

dışı nesnel bilim anlayışını geride bırakarak kültür ve bağlam içinden konuşmaya öncelik vermektedir.

Batı-dışını kavramsallaştırma çabası aynı zamanda sosyal bilimlere dönüştürmektedir. "Sosyal bilimleri açmak" (Gulbenkian Komisyonu) ya da "sosyal bilimleri yeniden düşünmek" farklı kültürlerle açılmayı, kenarda bırakılmışları tarih yazımına geri döndürmeyi (kadın ya da *subaltern* çalışmaları gibi), disiplinlerarası (ki bu daha çok sosyal bilimlerin sanatla barışmasını ifade etmektedir) arayışları, yorum-samacı felsefeye geri dönüşü (öznelliği tarih yapımında yeniden öne çıkarmayı) ve postmodern söylemleri (tekçi modernlik anlatımlarından, kronolojik tarih yazımlarından vazgeçen anlatımları) birlikte getirmektedir. Kısacası sosyal bilimler "öteki"lere, Batı-dışına, Doğu'ya, kadına açıldıkça, tarih-toplum yazımını farklılık ve çoğulculuk ilkesi ışığında yeniden düşünmektedir.

Kavramlar üzerinde yeniden düşünerek konunun kuramsal ince-liklerinin daha iyi farkına varabiliriz.

Çoğul modernlikler kavramı, tek güzergâhlı, kültürcü modernlik anlatımı yerine, modernliğin çok güzergâhlı ve kültür-bağımlı yeni bir okumasını getirmek istemektedir.¹ Hatta Batı modernliğinin kendi içindeki farklılıklarını gün ışığına çıkararak, tekçi bir modernlik anlatımını, Batı'nın merkezinden eleştirmekte, Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürmektedir. Bu yaklaşım, modernlik anlatısını farklı kültürlerin ve tarihsel çizgilerin ışığında zenginleştirmektedir. Ancak çoğulculuk üstüne olan vurgu ister istemez farklı deneyimler arasındaki göreceliği ön plana çıkartmakta ve modernliğin ülkeler arasında yarattığı iktidar ve alt-üst ilişkilerini ikinci plana itebilmektedir.

Bir diğer soru, modernleşme ile modernlik kavramları arasındaki tanım farkına ilişkin olabilir. Modernlik evrenselliği içermektedir. Modernleşme ise farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır. Başka bir deyişle modernleşme zaten kendi içinde çoğuldur, diye düşünebiliriz. Fransa'nın Jakoben sanayi modernleşmesi ile İngiltere'nin piyasa ekonomisine dayalı liberal modernleşme modelleri farklılık taşımaktadır. Ancak modernlik tanımı ile ülkelerin modernleşme tarihleri bire bir kesişmemektedir. Modernliğe çoğulcu ve göreceli bir yaklaşım sadece Batı-merkezci yak-

1. "Multiple Modernities in an Era of Globalization", World Congress of the International Institute of Sociology, Tel Aviv, Temmuz 11-15, 1999.

laşımları değil, aynı zamanda modernlik kavramının taşıdığı evrensellik iddiasını da anlamsız kılabilir.

Alternatif modernlik kavramı bir yandan Batı modernliğini referans noktası olarak almakta, öte yandan "alternatif" modernlik arayışlarına meşruluk zemini hazırlamaktadır. Modernliğin tanımını değiştirebilecek yeni deneyimlerin varlığı varsayımına dayanmaktadır. Alternatif modernlik, farklı kültürel güzergâhlarla yetinmeyip, fark yaratma, varolan modernlik modelini aşma sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda yeniliğin taşıyıcılığını yapabilir. Ancak beraberinde topyekûn sistemik bir değişim anlayışı getirme zaafiyeti taşıması da mümkün. Alternatif kavramı bir yandan Batı modernliğinin eleştirisi, hatta reddi, öte yandan daha siyasal, istence bağlı, gönüllü bir değişim modelini akla getirmektedir. Halbuki modernlik olgusu siyasal aksiyona tabi olmayan daha karmaşık, çok katmanlı, çok aktörlü ve melezlenmeyle gelişen bir serüvendir. Öte yandan, alternatif kavramı "otantik" bir farklılık arayışını da beraberinde getireceği ölçüde zorlayıcı, dayatıcı fikir ve eylemleri de beraberinde getirebilir.

Yerel modernlik kavramı, Batı-merkezli modernlik okumalarından çıkıp çevreye, ötekine, tikel pratiklere yöneltmekte, bizi yeni melezlenme şekillerini anlamaya yaklaştırmakta ve sosyal bilimsel lisan tarafından kavramsallaştırılmamış, dillenmemiş bir alana sokmaktadır. Ancak bu olguları "yerel" etiketiyle takibe almak Batı-merkezli bilgi modellerini aşamamak anlamına da gelecektir. Hangi toplumsal pratiklerin, kültürel kimliklerin evrenselliği taşıdığına, hangilerinin yerel ile sınırlı olduğuna hangi kıstasa göre, kim karar verecektir? Modern toplum ile insanların mobilitesi (hareketliliği, akışkanlığı) birbiriyle doğrudan ilişkilidir ve, Talal Asad'm eleştirdiği gibi insanlardan "yerel" olarak bahsetmek, onların bir yerle bağlı ve sınırlı olduklarını, yani köklerinden bağımsızlaşıp, akışkanlık kazanıp, kozmopolit ve evrensel (yani tüm dünyaya ait ve tüm dünyaya sahip) olmadıklarını, olamayacaklarını ima etmektedir (Asad, 1993: 11).

Batı-dışı modernlik kavramı ise Batı'yı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktır, yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine işaret etmektedir.

Batı-dışı toplumları ikinci el bir modernite anlatısıyla çözümlemek yerine, Batılı olmayan toplumları modernite sorunsalının merkezine taşıyarak, yalnızca bu toplumlar üzerine "yerel" bilgi üretmekle kalmayıp, modernliğin kendisine yeni bir okuma, dahası sosyal bilim-

lere eleştiri ve açılım getirebiliriz. Nitekim Immanuel Wallerstein'in sosyolojik kültüre meydan okuma (Wallerstein, 1998) olarak saydığı konulara –medeniyet farklılıkları, zaman kavramı ve kadın merkezli bilgi temaları gibi– Batı-dışı modernlik perspektifinin yeni bir sosyolojik kültürün yaratılması anlamında katkıda bulunabileceğini söyleyebiliriz.

Batı-dışı modernlik kavramını kullanmam kuşkusuz diğer kavramsallaştırmaların dışlanması anlamında okunmamalıdır. Hatta tersine Batı-dışı modernlik kavramını daha iyi anlamının yolu diğer kavramlarla ilişkilendirmek ve birbirine eklemlenmektir. Her kavramın kendi içinde sınırları olmakla beraber, her biri farklı kuramsal açılımlar getirmektedir. *Çoğul modernlikler* yaklaşımı tekçi ve kültür-dışı modernlik anlatımlarının aşılmasını sağlamakta; *yerel modernlik* mekân, zaman ve kültür bağımlı, modernliğin daha bir içerden yerli okumasını yapmakta; *alternatif modernlik* kavramı ise varolan modernlik modelini aşabilecek, yeni bir modernlik tanımı ve oluşumu olup olamayacağını sorgulamaktadır. *Batı-dışı modernlik* kavramı modernliğin çoğul, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir. Ancak bu kavram da kendi içinde sorunlar taşımaktadır. Birincisi Batı-dışı deyince Batı-karşıtı ya da modern olmayan toplumlar akla gelmektedir. Modernleşme ile Batılılaşmanın on dokuzuncu yüzyıl boyunca özdeş olduğu hatırlanırsa, modernlik olgusu ile Batılaşma istencini birbirinden ayırmanın zorluğu, hatta sınırları ortaya çıkar. Burada kavramsallaştırılmaya çalışılan Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeniden besteleme biçimleridir, yoksa modernliğin dışında kalmaları ya da karşıtı olmaları değil. Kavramın en önemli zayıf noktası Batı modernliğini sorgulamadan bütünlüklü bir kategori olduğunu varsaymasıdır. Batı'nın dışından Batılı olmayan toplumların tarih ve bireylerinin gözüyle bakıldığında Batı modernliği çok şey ifade etmektedir ve zaman içinde değişim geçirmekle birlikte, tanımlanabilir. Ancak Batı'nın içerisinden bakıldığında, hatta Batılı olup Batı'nın periferisinde kalan toplumlar için kavram pek anlam taşımayacaktır. Batı modernliğinin çoğulcu çözümlemeleri de buna eklenirse, "Batı modernliği" tanımının hem zaman içinde, hem farklı ülkeler zaviyesinden bakıldığında gösterdiği değişim ve farklılık, kavramın işlerliğini zorlayacaktır.

Batılı olmayan modernlikler kavramıyla açmaya çalıştığım kuramsal zemin, 1) Batı modelinin merkezden kaydırılması, 2) ilerlemeci zaman anlayışından eşzamanlı modernlik anlayışına geçilmesi,

3) eksik yerine ekstra modern olanın gözlemlenmesi, ve 4) Geleneksel yerine geleneksizleşme tezleri üzerinde temellenmektedir.

1. Merkez-dışı Batı

Demek ki Batılı olmayan toplumlara özgü modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için perspektif değiştirmemiz gerekiyor: Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilmek. Batı-dışı kavramı Batı'nın karşısında olma halinden ziyade Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini anlamayı hedefliyor. Tekrar edersek, Batı-dışı kavramı Batılı olmayan ama modernliğin etki alanına girmiş toplumlara işaret ediyor, yoksa modernliğin dışında kalma durumuna değil. Zaten modernleşme tarihi bunu konu edinmiştir. Ama Batı-dışı modernlik kavramı, daha da ötesine, yani Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerinin sadece edilgen değil, aynı zamanda üretken olabileceği varsayımına açılıyor. Modernlikle Batı arasındaki özdeşlik ilişkisinin kırılması beraberinde alternatif çoğul modernlik modelleri sorusunu getiriyor. Modernliğin farklı coğrafi ve kültürel havzalarda yeniden şekillenip şekillenemeyeceği üzerine düşünmeye zorluyor bizleri.

Modernliği Batılı olmayan toplumların merceğinden yeniden okumaya kalktığımızda, ilk olarak bu toplumlar arasında Batı-dışı modernlik kavramını meşru kılacak ve modernliğin yeni bir okumasını yapmamıza olanak sağlayacak bir müştereklik olup olmadığı çıkıyor karşımıza. İkincisi de modernlik ve Batı birbirinden ayrıştığında, modernlik tanımının sınırları nedir sorusu ve beraberinde getirdiği modern kavramının aşınmaya uğraması.

Batılı olmayan ülkelerin ortak bir özelliği, Batı modernliğini kendi deneyimlerini anlamakta referans noktası almalarıdır. Kendi tarihlerini, toplumsal pratiklerini, standart koyucu olarak kabul edilen Batı modernlik modeli karşısında dikey olarak çözümlemekte, konumlandırmaktadırlar. Nitekim coğrafi mesafelerin algılanışı da bundan etkilenmekte, simgesel olarak Batı coğrafyasını yakın, komşu ülkeleri uzak tasavvur etmektedirler. Batı-dışı modernlik kavramı, Batılı olmayan ülkeler arasında yatay ilişkilendirmelere, çapraz okumalara davet etmektedir. En çok ikinci sınıf Batı olarak tanımlanmış bu ülkelerin toplumsal pratiklerinin birbirleriyle karşılaştırılması, birbirlerine tercüme edilmesi ve iletilmesi durumunda yeni bir görünürlük ve dil kazanabilecek olmaları entelektüel olarak sosyal bilimlere yeni bir

fırsat, hatta meydan okuma sunmakta, Batı ile Batı-dışı arasındaki bilgi-iktidar ilişkilerini sınamaktadır.

2. Eşzamanlı Modernlik

Modernlik dünya toplumları arasında ortak bir deneyim varsaymış, ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tabi tutmuştur. Modern olanlar ile gelenekseller, medeniler ile barbarlar, gelişmişler ile geri kalmışlar, merkezdekiler ile periferidekiler, "geriden gelenler" anlamında bir kronolojik zaman farklılığına ve hiyerarşik konumlandırmaya tabi tutulmuşlardır. Modernleşmekte olanlar, gelişmekte olanlar, yarı-periferidekiler gibi ara kategoriler listeye eklenmiş, ama kronolojik ve hiyerarşik farklılaşma analizlerin temel taşı olarak kalmıştır.

Modernlik ilerlemeci görüşle birlikte işlev kazanmış ve farklı toplumların kaderini birbirine bağlamıştır. İlerlemeci felsefe az gelişmiş, geleneksel toplumların da modernitenin güzergâhını takip edebileceği inancında toplumları birleştirmiştir. Az gelişmişlik kuramları bu iyimserliği paylaşmamışlar ve az gelişmişliğin gelişmişliğin sonucu olarak ortaya çıktığını (Andre Gunder Frank), sömürü ve egemenlik ilişkilerinin belirleyiciliğini açığa vurarak ilerlemeci bakış açısını eleştirmişlerdir. Ancak kronolojik zaman anlayışını ve hiyerarşik konumlandırmayı, az gelişmişlerin optiğinden bakmakla birlikte yeniden üretirler.

Kısacası modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve "ötekiler"i, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar, yani "çağdaş" olmayanlar olarak tanımlar. Batı "öteki"yle ilişkisinin tanımına ideolojik bir zaman kavramı atfeder ve aralarındaki farklılığı zaman ve mekân içinde mesafe olarak kurgulayarak, Batılı olmayanlara "çağdaş", kendisiyle "eşzamanlı" olma hakkı tanımaz (Fabian, 1983). Modern zamanlara ayak uyduramamış olmak Batılı olmayan toplumların da bilincini yaralamıştır (Shayegan, 1991). "Muasır medeniyet seviyesine erişmek" ya da yeni Türkçeyle "çağdaşlaşmak" modernlikle aralarındaki kapatılamayan mesafeyi ve özlem ilişkisini dile getirmektedir. "Çağdaş" sözlük anlamıyla bugünkü zamana ilişkin, eşzamanlı anlamına gelmekle beraber, Türk modernleşmesi bağlamında hep ileriye doğruyu işaret eder ve Batı modernliğiyle özdeşlik taşır. Batı toplumlarıyla eşzamanlılığı çağrıştırmadığı gibi tersine geleceğe ilişkin ilerlemenin yönünü ve değerlerini belirler. Örneğin

1983 sonrasında üniversitelerde ortaya çıkan İslamcı başörtüsü talebini "çağdaş giyim" olmadığı gerekçesiyle yasaklamak buna bir örnektir. Başörtüsü dinsel ve geleneksel kültürün uzantısında, ilerlemenin karşısında ve geçmişe dönük değerlerin, çağdaş giyim anlayışı ise Batılı modern değerlerin taşıyıcılığını yapmaktadır. Batılı toplumlar, bilimin, etiğin, estetiğin evrensel doğrularını, böylelikle modernliğin kıstasını belirlemekte ve kendilerine diğer toplumların da kabul ettiği bir çağdaşlık atfedebilmektedirler.

Tabiatıyla modernliğin kronolojik zaman ve hiyerarşik konumlandırması yalnızca bir anlatım kurgusu, ya da egemenliğini meşrulaştıran bir ideoloji değildir. Modernlik Batılı toplumların kültür, bilim ve eylemleriyle şekillenmiş, bunun dışında kalanlar ise modernliğin tarihinin yazımında zayıf ve kenarda kalmışlardır. "Zayıf tarihsellik", Batılı olmayan toplumların modernlikle aralarında kurdukları yaralı, ama bağımlı ilişkinin adıdır.² Batı modernliğinin dışında, kenarında, gerisinde kalan toplumlar kendi kültür ve tarih güzergâhlarının yolunda evrilerek değil, ancak o yolu arkalarında bırakarak ilerleyebileceklerine, yani modernleşebileceklerine inanmışlardır. Gerek Batıcı modernleşmeci, gerek solcu gelişmeci siyasal hareketlerin ortak noktası geçmişle bağı koparmaya yönelik devrimci ve ilerlemeci değişim anlayışlarıdır. Devrimci sil baştan söylem ve eylemleri, modern tarihselliği zayıf toplumların geçmişlerinden kopmak ve "yeni"yi yakalamak istencini ifade eder. Zaman kavramına dönersek, diyebiliriz ki bu toplumlar "şimdiki zaman"larıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış toplumlardır. Bu yüzden kendilerini gelecekte (sosyalist ütopya) ya da idealleştirilmiş geçmişte (İslamcı altın çağ, ya da mitolojik milliyetçilik) yeniden kurgularlar.

Ancak bugün modernite Batılı olmayan toplumların tarihine, toplumsal muhayyilesine, düşünce biçimlerine, kolektif eylemlerine hatta bireylerinin davranış ve arzu biçimlerine kadar nüfuz etmiştir. Gönüllü modernizasyon hareketleri ve küreselleşmenin getirdiği mal, kültür ve insan dolaşımı modernliğin Batı toplumları dışında yeniden üretilmesine neden olmuştur. Modernlik artık sadece Batılı (Avrupa ve Amerika anlamında) toplumların tekelinde değildir. (Nitekim hangi Batı sorusunun cevabı bu nedenle karmaşılaşmaktadır.) Ancak

2. *Zayıf tarihsellik* kavramını, az gelişmişliğin ekonomiyi sınırlı olmayan kültürel ve kolektif muhayyile düzeyinde izdüşümünü anlatabilmek için ilk defa *Mühendisler ve İdeoloji* kitabımda kullanmıştım. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, ilk basım İletişim, 1986; Metis, 1998.

modernite Batılı olmayan toplumların toplumsal, siyasal ve bireysel pratiklerinin dışında değil demek, bu toplumların modern oldukları tezini ileri sürmemize de yetecek zemin hazırlamaz. Ama moderniteyi eşzamanlı bir biçimde yaşadıkları tezi, bu toplumları okuma alışkanlıklarımızı değiştirecek, sosyal bilimlere yeni bir alfabe kazandırabilecektir.

Modernlik anlatımlarının ideolojik zaman anlayışı, yani gelişmiş Batı dışındaki toplumların zamanın gerisinden geldikleri, ancak ilerlemeci felsefe ve tekçi modernlik anlayışına uygun olarak onlarla aynı güzergâhı takip etmeleri gerektiği görüşü, bilgiyi de belirlemiştir. Şöyle ki Batı'nın dışındakiler zaten Batı'ya tabi olduklarından "bilinmeye" gerek duyulmazlar. Zaten geçecekleri aşamaları ve çizecekleri yolu Batı önceden yaşamıştır ve bugün bilmektedir. Modernlik ve "avant-garde", yani öncü entelektüel profili birbirlerini tamamlarlar. Entelektüel, toplumun bir adım ilerisinde, öncü konumdadır. Batılı entelektüel, sosyal bilimci, feminist, Batılı olmayan toplumlar karşısında her zaman bir "bilen", bir "öncü" konumundadır. Batılı olmayan toplumlar yeterince saygınlığı olan bir merak ve bilgi konusu değildirler. (Bu küçümseme ironik bir biçimde Batılı olmayan entelektüellere de sirayet etmiş, kendi toplumları üzerine çalışan sosyal bilimcilere "yerli", "taşralı" konumu atfedilerek hafif yukarıdan bakılmıştır.) Ancak Batılı olmayan toplumlar Batı'nın dışından kendilerine bir "öteki" konumu atfedip, Batı modeline siyasal ve bilimsel bir meydan okuma oluşturunca bu durum değişir; İslamcılık örneğinde olduğu gibi. İslamcılık Batı'nın ötekine duyduğu, korku, ilgi ve başkalaştırmayı pekiştirmektedir. İslamcılık Batı'nın politik, bilimsel ilgi kaynağı olmakta, hem de en çok modern bilgi ideolojisinin klişelerinin yeniden üretildiği bir örnek oluşturmaktadır. İslamcılık "çağdaş olmayan" zaman kavramına geri yollanmakta ve ancak "ortaçağ", "fundamentalizm", "köktendincilik" kavramlarıyla ele alınabilmektedir. İslamcılığın modernlikle eşzamanlı bir deneyim olduğu varsayımı ve örneğin yeni sosyal hareketler paradigması içinde İslamcılığa yaklaşılabileceği, sosyal bilim ve modernlik anlatılarına sığmamaktadır.

Batı-dışı modernliklerin kavramsallaştırılabilmesi için önşart, bilgi üretiminde eşzamanlılık bilincidir. Batılı olmayan toplumların modernliğin ürünü olduğu kadar modernliği ürettikleri tezine, yani toplumsal pratiklerinin merak ve bilgiye değer bir yenilik tohumu taşıdıkları fikrine açılabilmenin önkoşulu, bu pratikleri modern zamanların içinden görmek ve onları zaten bilindiği varsayılan geçmiş dehliz-

lerin karanlığına, ya da yok olmaya mahkûm "geçici", yani önemsiz kategorisine mahkûm etmemektir. Sosyal pratiklerin eşzamanlığı, bilginin merkez/Batı tekeline kırdığı gibi Batı aydınınının da "avant-garde" ayrıcalığını kaldırmaktadır.

3. Ekstra Modernlik

Ancak her ne kadar analiz perspektifimizi Avrupa-merkezli bilgiden ve tek güzergâhlı modernlik anlayışından çoğul modernliklere doğru genişletsek de, Batı ile Batı-dışı toplumlar arasında tam bir simetriden, tam bir göreceli farklılıktan söz etmek mümkün değildir. Eşzamanlılık, eş gerçeklikler anlamına gelmemelidir. Eşzamanlılık modernitenin paylaşılan bir olgu olduğuna, ancak farklı konumlarda ve farklı biçimlerde yansıma bulduğuna, çarpıtıldığına ya da yeniden şekil bulduğuna işaret eder. Çoğul modernlik kavramı yerine Batı-dışı modernlik kavramının kullanımı, asimetrik yönleri daha iyi aydınlatmaktadır çünkü konumlar arasındaki farklılıklara, iktidar ve güç ilişkilerinin tanımlanmasına olanak sağlamaktadır. Çoğul modernlikler kavramı tekçi gelişim modellerinin eleştirisini yapar; ancak Batılı olmayan toplumları yalnızca göreceli farklılıklar tezinden hareketle anlamak, güç, egemenlik, iktidar ilişkilerini yadsımak anlamına gelecektir. Bir kere Batı-dışı toplumların tarihsel güzergâhları, toplumsal muhayyileleri, politik kurumları, bilim anlayışları Batı'nın yörüngesinde yol almıştır. Batı-dışı toplumların ortak özelliği Batı modernliğine olan bu bağımlılıklarıdır. İster sömürgeciliğin zorlaması altında, ister gönüllü modernizasyon aracılığıyla, bu toplumların tarihi Batı'nın izdüşümünde yeniden yazılmıştır. Zayıf tarihsellik, nitekim bu bağımlılığı, ekonomik ilişkilerin ötesinde kavramsallaştırmayı amaçlamıştır; Batı bağımlılığının toplumsal muhayyile ve toplumsal eylem üzerindeki izdüşümünü tasvir edebilir. Modernliğe öykünme, yani Batıcılık, ya da modernist tutum Batı-dışı toplumların ortak özelliğidir. Batı modernliğinin –zaman ve mekâna bağımlı olarak– nasıl tekrar kurgulandığı, Batılı olmayan aktörler tarafından Batı modernliğinin hangi özelliklerinin seçilerek diğerlerinin gözardı edildiği asimetrik modernlik üzerine ipuçları verecektir. Batı-dışı toplumlarda modernlik, Batı ile simetri ya da tam bir dışardalık ve farklılık içerisinde değil, ama yarattığı ekstra modernlik diyeceğimiz, aşırı modernlik ya da modernlik fazlasında anlaşılabilir.

"Ekstra modernlik" Batılı olmayan toplumların modernlik istenci-

ni dile getiriyor. "Ekstra"yı hem (Batı'nın) dışında hem fazladan anlamıyla düşünebiliriz. Batılı olmayan toplumları geri kalmış (zaman açısından) ve Batı'ya yetişememiş, böylelikle bir şeylerin gerisinde kalmış bir "eksik modernlik" olarak tanımlamaya alışkınız. Bazı alanlarda modernlik fazlası olabileceğini tasavvur edemeyiz (Şerif Mardin'in, Tanzimat dönemi modernleşmesindeki "aşırı Batılılaşma" tezi bu yönde bir ilk teşhistir: Mardin, 1992). Modernliğin fetişleştirilmesi, gösterişçi bir tutkuya dönüşmesi Batı-dışı modernliğin bir özelliğidir. Din değiştirenlerde görüldüğü gibi, yüzünü modernliğe dönenlerin de aidiyetlerini sergilemeye, ispatlamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Batı-dışı modernliğe "ekstra" nitelemesini eklerken, aynı zamanda olağandışı, alışlagelmişin dışında, şaşırtıcı tarafları olabileceğini, yani "bilinmeye" değer olduğunu, yani bilgi üretimine yönelik bir iddia taşıdığını söylemek istiyoruz. Batı'nın ardı sıra, onun izleri üzerinde yürüyen bir eksik modernlik perspektifi yerine, Batı'nın güzergâhından farklı bir yol takip eden ve böylelikle kimi alanlarda ekstra modernlik çizgisi geliştiren toplumların okunması, modernlik üzerine olan kuramsal analizlerimizi değiştirmeye zorlayacaktır bizi. Yani başta dediğimiz gibi Batılı olmayan toplumları modernlik ile aralarındaki mesafeyle ölçmek, yargılamak yerine, modernliği Batılı olmayan toplumların ekstra modernlik pratiğinde yeniden sınamak, yeniden düşünmek kuramsal açıdan daha ilginç ve verimli olacaktır.

Ekstra modernlik kavramı bugünkü toplumsal pratiğin daha zengin bir okumasını yapma fırsatı verecek, hatta yeni bir farkına varma hali, göz açılması durumu getirebilecektir. İlerlemeci tarih tezi ve eşzamanlılığın inkârı, örneğin kadınlara ilişkin şöyle bir varsayımdan yola çıkar: Eğer kadınlar Batı'da bile ayrımcılığa uğruyorlarsa, Batı'nın gerisinde kalmış toplumlarda olsa olsa bu ayrımcılık daha da fazladır. Ayrımcılık kavramının cinslerarası egemenlik ilişkilerini tanımlamakta pek de aydınlatıcı olamayabileceği, ya da kadınların farklı bir güzergâh izleyebileceği, hatta Batı'daki hemcinslerinden bazı alanlarda daha "ileri" bir konumda olabileceği, bu perspektif içinde kalındıkça anlaşılamaz.

Ekstra modernlik, Batı-dışı toplumların bazen daha merkezi, daha "öncü" olabileceği varsayımına açıktır – ki bu da modernliğe yeni bir okuma getirecektir. Örneğin kamusal alan, Batı toplumlarında başlangıçta işçi sınıfı ve kadınları dışlayarak, bir burjuva alanı olarak kurulmuştur (Habermas, 1991). Batı'dan farklı olmak üzere, birçok müslüman ülkenin modernleşme projesinde ise kadınlar merkezi bir ko-

numda yer almışlar, hatta kamusal alanın sınırlarının temel taşıını oluşturmuşlardır (Göle, 1997). Bu bağlamda, kadınların kamusal görünürlüğünün, yurttaşlık ve kadın haklarının, Türk modernizminin belkemiğini teşkil ettiğini öne sürebiliriz. Türk modernleşme projesinde kadınlara yüklenen ve onların da yüklendikleri bu ilerlemeci ideal, kadınların kamusal alandan dışlandıkları, seçme ve seçilme haklarının verilmediğı birçok Batılı ülkenin tarihsel modernleşme güzergâhından farklı bir sürecin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Cumhuriyetçi Çin'de kadınlar modern aile tarzının ve yaşam biçimlerinin pratiğe geçirilmesinde merkezi bir rol oynamışlardır. Leo Ou-fan Lee'nin göstermiş olduğı gibi, 1930'ların başında ve 1940'lar-da şangay'da kentsel ve modern bir yaşam tarzı orta ve üst sınıf kentli kadınların taşıyıcılığını yaptıkları yeni roller ve değerlerle –çekirdek aile, domestik hijyen, fiziksel sağılık, çocuklara verilen önem, modayı takip etmek gibi– ve eviçi alışkanlıkları dönüştürmeleriyle mümkün olmuştur (Lee, 1996).

Ekstra modernlik perspektifi, yalnızca aktörleri ve pratiklerini değıl, aynı zamanda tarihsel değışimi yönlendiren kavramları, toplumsal muhayyileyi (Castoriadis, 1975) de ele almalıdır. Batı modernliğini oluşturan kavramların, öteki toplumlara taşındıklarında hem abartılı bir şekilde yaşama geçtiklerini, hem de yeni bir muhteva kazandıklarını görüyoruz. Milliyetçilik, laiklik, eşitlik gibi Türk toplumsal muhayyilesine nüfuz etmiş kavramlar buna bir örnek. Laiklik Batı kökenli bir gelişimin sonucunda ortaya çıktığı için, Batılı olmayan toplumların, özellikle de müslüman toplumların, az gelişmiş modernlik tezine uygun olarak, daha az laik olması beklenir. Ancak örneğin Türkiye'deki laiklik olgusu ancak ekstra modernlik perspektifiyle anlaşılır kılınabilecektir. Çünkü hem toplumsal muhayyileye nüfuz etmiş, hem de Batı laikliğinin bire bir yansıması olarak okunamayacak kadar da özgün bir ifade biçimi bulmuştur. Devlet, asker ve siyasal seçkinlerin üçgeninde hapsolmamış, sivil toplum örgütlenmelerine de damgasını vurmuş, bu nedenle de ideolojinin sınırları içinde kalmayıp, toplumsal muhayyile diyebileceğimiz düşünce ve eylem alanına sirayet edebilmiştir. Hatta bir tür laiklik "fazlasından" söz etmek mümkündür, ki bu da laiklik ile demokrasi arasında bir ikilem oluşmasına ve bu karşıtlığın kolayca birincinin lehine sonuçlanmasına yol açabilmektedir. Kısacası laiklik toplumsallaşmakta (sivil toplumun, toplumsal muhayyilenin bir parçası olmakta) ancak sivilleşmekte zorlanmaktadır.

Hindistan deneyiminden laiklik olgusuna baktığımızda ise (ki sekülerizm kullanılmaktadır), laikliğin, farklı dinler arasında barışı simgelediğini, çoğulculuğun ve demokrasinin garantörü olduğunu gözlemleyebiliriz.

Ayrıca kavramların hangi dilde, kültürel havzada, tarihsel süreçte nasıl kullanıldıklarının ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir analizi yapılmamıştır. Koselleck'in Batı toplumları için yaptığını yapmak (bir çeşit "Begriffsgeschichte"), yani kavramların tarihini yazmak (Koselleck, 1997) Batı-dışı toplumların modernleşme tarihlerini kültürel bağlamda ve karşılaştırmalı olarak anlamamıza katkıda bulunacaktır.

4. Geleneksizleşme

Batı-dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkün. Geleneksel toplum klişesinin aksine, bu toplumların geleneksizleştirildikleri söylenebilir. Gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin (Türkiye, Çin) etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olmaktadır. Hindistan, kendi geleneğiyle arasındaki bağları sahiplenmiş, hatta bunu sömürgecilığe direnişin bir biçimi haline dönüştürmüştür. Türkiye ve Çin gibi ülkelerde ise, geçmişin radikal biçimde reddi, "yenilikçilik" ideolojisinin, "yeni hayat" arayışlarının temelini oluşturmuştur.³

Gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya gözardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş, ya da yasaklanmıştır. Sonuç olarak da modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü olmamıştır.⁴ Gelenekler, değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerisine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş ya da müzeleştirilmiştir. Eğer var olmayı sürdüren gelenekler varsa, sistemin kenarında kalmak suretiyle mümkün olmuştur bunlar. Batı-dışı ortamlarda, gelenek ve modernlik birbirleriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir tekabül yet gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

Gelenek ve modernlik arasında radikal kültürel bir kırılma olarak gönüllü modernizasyon projesi ve ikisi arasındaki sessiz bir arada va-

3. Çin'deki kültürel modernlik üzerine, geçmişten radikal kopuş ve "acımasız unutulmuş" için bkz. Chan, 1989.

4. Ayrıca bkz. Mustafa Armağan'ın çalışmaları, 1995, 1998.

roluő, kentsel mekâna ve kaotik zaman bilincine yansımaktadır. Kronolojik bir zaman boyutunun olmadığı, üst üste, yan yana farklı zamana ait pratiklerin karşınıza bir anda çıkıp sizi őaşırtacağı akordsuz bir zaman ve kaotik bir mekân düzenlenmesidir içinde yaşadığımız dekor. Ackbar Abbas'ın Hong Kong için tasvir ettikleri İstanbul için de söylenebilir:

... değişimin belirli bir yönünün bulunmadığı, değişik zamanlar ve hızların koőuőtuęu bir mekân... kronoloji kavramının ve birbirini takip eden tarihsel zaman kavramının zayıflaması sonucu eski ve yeninin kolaylıkla birbirinin çağdaőı olduğu, sürekliliklerle süreksizliklerin yan yana var olabildiğı ve pre-modern ve postmodern oluşumların birbirlerinin varlığını kabul etmeye zorlanmadan el ele tutuőtukları... (Abbas, 1994: 448-9).

Kentsel alanın kullanımı da gelenekle modernlik arasındaki uyumsuzluğun altını çizmektedir. Kırathane, kahvehane geleneğiyle, küresel yaşam biçimlerinin nüfuz alanında son on senedir gelişen İstanbul "café"leri arasında da benzer bir görmezden gelme durumundan, hatta kör ve sağır bir ilişkiden söz edebiliriz. Geleneksel kahvehaneler İstanbul'da hâlâ orada burada, modern Türk gözüne görünmeden, yerel cemaat yaşamının sınırları içinde unutulmuş bir şekilde, geçici modern heveslere dirayet göstererek, kâğıt, okey, tavla oynanan, politika muhabbeti yapılan, futbol seyredilen, böylece bir tür sosyalizasyonun sağlandığı erkek mekânları olarak varlıklarını sürdürmektedir. Son yıllarda İstanbul'da mantar gibi türeyen "café"ler ise erkeklerle kadınların sosyalizasyonu için kamusal mekânlar olarak modern yaşam tarzını simgelemektedirler. Akőamüstü geç saatte barlara, gece ise canlı müzikli mekânlara dönüşmektedirler. Türk kahvehaneleri ile "café"ler arasında, ne lisan düzeyinde ne de genel isim olarak (ikincisinin okunuőu Fransızcadır) hiçbir tür süreklilik bulunmamaktadır. Türk kahvesi bile modern "café"lere taşınmamış, onun yerini *ekspresso* ve *cappucino* almıştır. Yerel alışkanlıklarla küresel yaşam tarzları arasındaki etkileşim genelde tek yönlü gelişmekte, örneğin geleneksel olarak "isimsiz" olan mahalle kırathaneleri küresel zamana ayak uydurarak "café" tabelaları asmaktadırlar.

İç mekânların kullanımı da benzer bir süreç izlemektedir. Geleneksel alışkanlıklarla modernliğin fetiő nesnelerinin biraradalığı, bunların eviçi mekânlarda birbirleriyle neredeyse hiçbir ilişkiye sokulmaksızın yan yana kullanılmalarıyla gerçekteőmektedir (Ayata, 1988). En mütevazı sosyal sınıflar arasında bile, örneğin düğünler için bir zorunluluk sayılan büfeli bir yemek masası, zorunlu tüketim

biçimlerinin bir parçasını teşkil etmektedir. Ancak birçoklarının yaşamında yemek masası hâlâ misafirlere ayrılmakta, aile, yemeklerini yerde oturarak yer masası etrafında yemektir.

Hong Kong ve İstanbul, çok farklı tarihsel güzergâhlardan gelmelerine rağmen, Ackbar Abbas'ın deyiimiyle, "gözden kaybolmanın kültürü" (Abbas, 1994: 444) üzerinde birleşmektedirler – ki bu da yeni bir kimlik icadının temelini oluşturabilir.

Bugünkü İslamcı hareketler de geleneğin geri gelmesinden çok, modernizasyonun bir ürünüdürler. Dahası, yeni İslamcı aktörlerin geleneklerle bağlantısı oldukça zayıflamıştır. Çoğunluğu modern eğitimden gelmekte, profesyonel eğitim ve bilgileri din bilgilerinin önüne geçmektedir. "Köktencilik" (fundamentalizm) olarak etiketlenen radikallikleri, geçmişe, İslam'ın Kuran'da anlatılan ve peygamber zamanında uygulanan, Asr-ı Saadet dönemindeki köklere dönme arzusunu ifade etmektedir. Ancak bu dönüş gelenekle bir süreklilik arz etmemektedir. Tam tersine, özdeki kaynaklara verilen referans, bugüne değin kuşaktan kuşağa aktarılmış (onların gözünde çarpıtılmış) geleneksel pratikleri ve İslam'ın yorumlarını eleştirmek için kullanılmaktadır. İslamcılık modernizmin eleştirisinden çok, boyun eğen, pasif ve geleneksel olarak mütalaa edilen verili müslüman kimliğinin eleştirisi olarak okunabilir. İslamcı hareketlerin de, toplumun geleneksizleşme sürecine katkıda bulunmaları ironik bir durum teşkil etmektedir.

İslamcı kadınların örtünme biçimi de gelenekler ve modernlik arasındaki uyumsuzluğun diğer bir belirtecidir. Örtünme müslüman kimliğinin, ama aynı zamanda coğrafi kültürel farklılıkların hatırlatıcısı durumundadır. Ancak, yeni İslamcı örtünmenin dokusu, rengi ve formu açısından geleneksel örtünmeyle ilgisinin olmamasının yanı sıra, neredeyse ülkeler, yöreler arası farkların ötesinde bir tür modern İslamcı örtünme üniforması oluşmuştur.

Bu nedenle de Batı-dışı toplumlarda gelenekle modernlik arasındaki ilişkiler bizi şaşırtmaya devam edecektir. Modernist geleneksizleşme projesinin sonuna daha çok yaklaştığını ve küreselleşmenin yerel yaşam tarzlarını yuttuğunu düşündüğümüz sırada, geleneğe yönelik yeni bir ilgi, unutulmuş tatlar, geçmiş nostaljisi umulmadık bir anda ve biçimlerde yeniden karşımıza çıkıvermektedir. Horgörülen "ala-turkalık" değer kazanmakta, hatta İslamcılık böyle bir tebdili kıyafetin örneği olmaktadır. Bu, geçmişe dönüşten ziyade, bugün içinde geçmişini yeniden kurgulayarak, öznellik ve modernlik arasında, belki hiçbir zaman elde edilemeyecek bir harmoni (ideal) arayışıdır.

Kaynakça

- Abbas, Ackbar (1977), *Hong Kong, Culture and the Politics of Disappearance*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
- (1994), "Building on Disappearance: Hong Kong Architecture and the City", *Public Culture*, No. 6.
- (1999), "'Yamuk' Mekânları Okuma Stratejileri Üzerine", Söyleşi: A. Abbas, A. Suner, H. Nalçaoğlu, *Defter* 38, ss. 71-87.
- Armağan, Mustafa (1995), *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul.
- (1998), "Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya", *Doğu Batı*, yıl 1, sayı 2, Şubat-Nisan.
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Londra.
- Ayata, Sencer (1998), "Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim*, sayı 42, Yaz 1988.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Ed. du Seuil; Türkçesi: *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Marksizm ve Devrimci Kuram*, çev. Hülya Tufan, 1997, İletişim, İstanbul.
- Chan, Ching-kiu Stephen (1989), "Beyond the Cultural Dominant: For a Textual Politics in Modern China", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 19 (2), Aralık, ss. 125-63.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.
- Göle, Nilüfer (1997), "Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, 10 (1), ss. 61-81.
- Habermas, Jürgen (1991), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press (Türkçesi: *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev.: Tanıl Bora, Mithat Sancar, 1997, İletişim, İstanbul).
- Ou-fan Lee, Leo (1996), "The Cultural Construction of Modernity in Early Republican China: Some Research Notes on Urban Shanghai", Second International Symposium on Cultural Criticism at Chinese University of Hong Kong, *Cultural Politics of Cosmopolitanism: Critiques of Modernity in the Non-Western Contexts*'te sunulan tebliğ, 4-6 Ocak 1996.
- Shayegan, Daryush (1991), *Yaralı Bilinç*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel (1998), "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science", *14th World Congress of Sociology*'deki başkanlık konuşması, Montreal, 26 Temmuz 1998; Türkçesi: "Sosyolojinin Mirası, Sosyal Bilimin Vaadi", *Bildiğimiz Dünyanın Sonu* içinde, İstanbul: Metis, 2000.

Nilüfer Göle

Melez Desenler

"Cumhuriyet'in orta ve kentli sınıflara nüfuz etmesiyle birlikte muhafazakârlık ve milliyetçiliğin değişim geçirdiğini görüyoruz. Benzer bir biçimde, müslümanlar da modernlik ve laiklik ile karma desenler oluşturuyorlar. Her iki tarafın da melezlenmeye, aralarındaki farklılıkların azalmaya başladığı bu süreçte, yeni saflık arayışlarının, yeni sınır muhafızlarının ve yasak tanımlarının oluştuğuna da tanık oluyoruz. Melezlenmeye karşı tepki verenlerin 'küçük farklılıklardan' beslendiği unutulmamalıdır: Düşmanlıklar uzaktaki yabancıya değil, yanı başındakine, giderek kendisine komşu olan, hatta aynı alanı paylaşmakta olan, aynı dili konuşan (ama küçük bir farklılık da taşıyan) gruplara yöneltilir. 'Öteki', yabancı olan değil, fazla yakına gelerek saflığı bozma tehdidini yöneltendir. Nitekim melezlenme kavramının bu kadar negatif değer yüklü olması da, köklerin belirsizleşmesi, sosyal bozulması gibi kaygılara yol açan bir saflık kaybını dile getirmesindendir. Ama melezlenme aynı zamanda birbirinden etkilenme, öğrenme ve karşılıklı bağımlılığı dile getirdiği ölçüde, birarada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu olarak da ortaya çıkıyor. Melez Desenler saflık arayışları ve karmalaşma arasındaki bu tür gelgitler üzerine bir eskiz, yazı tarzıyla da karma bir deneme..." –Nilüfer Göle.



Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-294-9



Metis Yayınları
www.metiskitap.com