

Bir Unutuluş Serüveni: İslamcılık, Post-İslamcılık ve Siyasal Üzerine Notlar

Sümeyye Sakarya

Öz: İslamcılığın sonu veya post-İslamcılık iddiaları, 1990'ların başından beri İslamcılığın en popüler yorumu oldu. Bu yorumlar bir yandan İslamcılık çalışmalarının temel araçlarını sağlarken diğer yandan da öne sürülen her alternatif İslamcılık okumasının ilk muhatabını da oluşturdu. Ancak otuz yıl sonra bile her fırsatta post-İslamcılardan ziyade İslamcılığın sonunu ilan etmeleri, bu iddiaların İslamcılığı yorumlamadaki başarısızlığını göstermektedir. İslamcılığın daha derin ve kapsamlı bir okumasının imkânlarını sorgulamayı ve sunmayı amaçlayan bu makale, öncelikle Asef Bayat'ın ve büyük ölçüde de Olivier Roy'un kavramsallaştırmaları üzerinden bu iddiaları sunmakta ardından da değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, bahsedilen iddiaların, varolanşeyler, kurallar, gelenekler, düzenlemeler ve kurumlar gibi ontik (siyaset) şeylere odaklanarak varoluş koşullarını ve anlaşılabilirliği ilgilendiren ontolojik (politik) olanı unuttuğunu iddia etmektedir. Son olarak bu unutuluşu literatürün ana sorunu olarak belirleyen makale, Salman Sayyid'in İslamcılık kavramsallaştırmasını Heidegger ile diyaloga sokarak ontolojik (politik) bir çalışma için araçlar önermektedir. Bu anlamda makale, bir deneyim olarak İslamcılığın analizini sunmaktan ziyade böyle bir analiz çerçevesini geliştirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Post-İslamcılık, İslamcılık, Kemalizm, siyasal ayırım, ontolojik ayırım, Salman Sayyid.

Abstract: The end of Islamism or post-Islamism arguments have been the most popular interpretation of Islamism since the early 1990s. As a result, they provide the primary tools for studying Islamism and have become the first encounter and challenge for every alternative reading. However, that these still repeat the end of Islamists rather than post-Islamists at each opportunity after three decades demonstrates the failure arguments have had in construing Islamism. This paper aims to question and present the possibilities of a more profound and comprehensive reading of Islamism by initially presenting and then evaluating these arguments through the conceptualizations of Asef Bayat and Olivier Roy in particular. This evaluation maintains that these arguments have forgotten the ontological (political), which relates the conditions of existence and intelligibility, by focusing on the ontic (politics), which considers beings, rules, conventions, arrangements, and institutions. Lastly, by identifying this oversight as the main problem of the literature, the paper proposes the tools for an ontological (political) study by placing Salman Sayyid's conceptualization of Islamism into the conversation with Heidegger. In this sense, rather than offering an analysis of Islamism as an experience, the paper attempts to advance the framework for such an analysis.

Keywords: Post-Islamism, Islamism, Kemalism, political difference, ontological difference, Salman Sayyid.

* Bu makalenin çeşitli aşamalarındaki katkılarından dolayı A. Sakarya'ya, Prof. Dr. L. Tokat'a ve özellikle de Prof. Dr. S. Sayyid'e teşekkür ederim.

@ Doktora Öğrencisi, Leeds Üniversitesi. sssa@leeds.ac.uk

https://orcid.org/0000-0002-5738-0222

© İlmî Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0683
insan & toplum, 2022.
insanvetoplum.org

Başvuru: 07.11.2021
Revizyon: 16.04.2022
Kabul: 17.05.2022
Online Basım: 19.06.2022

Giriş

İflas, çöküş, gerileme, son ya da “post” gibi başlıklar her ne kadar değişse de arka arkası kesilmeyen bu ölüm beyannameleri, İslamcılığın dönüşümünün en popüler yorumu oldu. İlginçtir ki ne zaten ölmüş olan İslamcılar tekrar tekrar ölmekten yoruldu ne de otuz yıldır hiçbir fırsatı kaçırmayan tellallar ilanını yinelemekten. İslamcılığın değişimini bir başarısızlık olarak yorumlayan Olivier Roy (1992), *Siyasal İslam'ın İflası*'nı ilk defa 1992'de ilan etti. Henüz çok geçmemiştir ki 1996'da Asef Bayat (1996), benzer gerekçelerle İran'da *Post-İslamcı Toplumun Gelişi*'ni duyurdu. Zamanla diğer isimlerin de katılımıyla ana akıma dönüşen bu “post-İslamcılık” okumaları (Bayat, 2013b; Kepel, 2006), İslamcılarının “kendilerinden beklenen” şekilde hareket etmediği her aksiyonda bir daha gündem oldu. Mesela; Arap Baharı'nda göstericilerin ümmet, İslam devleti ya da şeriat yerine seçimler, demokrasi ve insan haklarından bahsetmeleri sonrasında gelen İslamcı aktörlerin de bu söylemi devam ettirmeleri, bu analistlere göre İslamcılığın sonunu tasdiklemektedir (Al-Arian, 2020; Roy, 2012). Benzer şekilde 2019 İstanbul Yerel Seçimlerini AK Parti adayının kaybetmesi de İslamcılığın bitişi olarak değerlendirildi (Ayoob, 2019; FRANCE 24, 2019). Hülasa post-İslamcılık açıklamalarına göre zaten yıllar önce biten İslamcılık her seferinde yeniden bitmekteydi. Bu özet haliyle bile bir çelişki olduğu aşikâr olmasına rağmen post-İslamcılık okumaları, geçen zaman içinde ne etkisini yitirdi ne de birkaç isim hariç (Aktay, 2013; Burgat, 2005, 2020; Sayyid, 2007) ciddi bir eleştiri aldı.

Popülerlikle eleştiri azlığını beraber düşündüğümüzde İslamcılık tartışmalarına mezkûr çelişkinin bir incelemesiyle başlamak yerinde olacaktır. Zira öne sürülen her alternatif İslamcılık okumasının, içeriğinden bağımsız olarak ilk muhatabını bu yorumlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla böyle bir inceleme, alanın daha verimli tartışmalara açılması için gerekli görünmektedir. “İslamcılar (artık) İslamcı değil” şeklinde özetleyebileceğimiz çelişkinin içeriğine baktığımızda iki ihtimal karşımıza çıkar: Ya bir türlü ölemedikleri için İslamcılar yürüyen ölümlerdir ya da bu yorumcular İslamcıları/İslamcılığı anlayamamaktadır. Birinci ihtimali bir büyülü gerçeklik mütalaası olarak bir kenara bıraktığımızda elimizde sadece ikinci ihtimal kalır. Bu ihtimalin analizi, İslamcılığın kavranmasını engelleyen faktörleri de ortaya çıkaracağından daha doğru ve kapsayıcı bir İslamcılık okumasını da mümkün kılacaktır. Bu metindeki nihai amaç da böyle bir okumanın imkânlarını sorgulamak ve sunmak olduğu için öncelikle Bayat'ın ve büyük ölçüde de Roy'un çalışmaları üzerinden post-İslamcılık iddiaları değerlendirilecektir. İddiaların temel probleminin İslamcılığın varoluş koşulları ve anlaşılabilirliği ile ilgili olan ontolojik (siyasal) tabiatını unutup varolanşeyler, kurallar, stratejiler ve kurumlar gibi ontik (siyasetle ilgili) meselelere odaklanılması olduğu öne sürülecek ve Salman Sayyid'in çalışmalarının Heidegger ile

diyaloğa sokulması üzerinden ontolojik/siyasal bir İslamcılık okuması önerilecektir. Ancak metnin kısıtlı amacı İslamcılığın serüvenini açıklamaktan ziyade bunu mümkün kılacak araçları ve çerçeveyi sunmak olduğu için metin büyük ölçüde var olan araçların eleştirisi ve alternatifleri üzerinden inşa edilecek ancak bu araçların kullanıldığı detaylı bir İslamcılık tecrübesi analizine yer verilemeyecektir.

Post-İslamcılık İddiaları

“Post-İslamcılık” tabirini ilk olarak 1996 yılında Asef Bayat kullandı (1996). Bayat’ın Humeyni sonrası İran’ı anlamak için türettiği kavram en basit haliyle, mevcut İslamcı hükûmetten memnun olmayan ve demokrasi, toplumsal cinsiyet eşitliği, bireysel haklar ve dinin¹ devletten ayrılması gibi taleplerle ortaya çıkan toplumsal hareketlere işaret ediyordu (Bayat, 1996; 2013a, s. 9). İlerleyen zamanlarda İran dışı tecrübeler için de kullanılarak İslamcılık tartışmalarının temel referans noktası haline gelen kavramı Bayat hem bir durum hem de bir proje olarak tanımlamaktadır. İlk versiyonuyla İslamcılığın kendini tüketmesi durumunu ifade eden post-İslamcılık, bir proje olaraksa “İslamcılığı, sosyal, siyasal ve entelektüel alanlarda aşmanın sebeplerini ve usullerini kavramsallaştırmayı ve bunların stratejisini oluşturmayı amaçlayan bilinçli bir teşebbüstür” (Bayat, 2013a, s. 26). Bu tespiti yaparken Bayat, İslamcılığı din ve mükellefiyet birleşimiyle özdeşleştirirken post-İslamcılığın şiarının dindarlığa ve haklara olan vurgusu olduğunu söyler. İslamcılığın din ve mükellefiyet takıntısının arkasında, iyiliği emretme ve kötülükten menetme düsturu yatmaktadır. Doğal olarak da, bu gayeyle hareket eden İslamcılar insanları “hakları olan vatandaşlardan ziyade mükellefiyetleri olan bir tebaa” olarak görmektedirler (Bayat, 2013a, s. 5). Bu amacı gerçekleştirmenin en etkin aracı da devlet gücü olduğundan İslamcılık özellikle İslam devletiyle ilişkilidir. Bayat, İslamcılığı her ne kadar “bir tür ‘İslami düzen’ kurmaya çalışan ideolojiler ve hareketler” olarak tanımlasa da İslam’ın bu düzendeki merkeziliğini içerikten ziyade şekil üzerinden ölçer. Post-İslamcılık okumalarının tipik bir özelliği diyebileceğimiz bu şekilciliğin (formalizm) bir sonucu olarak da (Burgat, 2020, ss. 204-206),² bahsedilen İslami düzeni “Müslüman toplumlarda ve topluluklarda bir din devleti, şeriat hukuku ve ahlaki kurallar” şeklinde tasavvur eder. Tüm bu değerlendirmelerin sonucunda da İslamcılık tartışmalarını “devletle bağlantı İslamcı siyasetin anahtar özelliğidir” şeklinde sonuçlandırır (Bayat, 2013a, s. 4). Bayat’ın

- 1 Metin boyunca “din” kavramı büyük çoğunlukla İngilizcedeki “religion”ın karşılığı olarak kullanılmıştır.
- 2 Burada esas olarak Laclau’nun şekilcilik/formalizm tanımını kullanıyorum (Laclau, 2012, ss. 69-71). Ancak post-İslamcılık tartışmalarında şekilciliğin daha geniş ancak daha detaylı bir analizi için Burgat’ın metinde referans verdiğim çalışmasına bakılabilir.

“iyiliği emredip kötülükten menetmek” düsturundan hareketle İslamcılık-devlet-din-mükellefiyet arasında kurduğu zorunluluk ilişkisi, post-İslamcılığa geldiğimizde ortadan kaybolur. Din yerini dindarlığa bırakırken mükellefiyet (görev) de yerini haklara bırakır. Ancak Bayat’ın dindarlık ve hak vurgusuyla tanımladığı post-İslamcılık okumasında İslam sadece bir inanç olarak değil “kamusal alanın bir oyuncusu” olarak da önemli bir yere sahiptir (Bayat, 2013a, s. 26). İslam’ın yeri konusundaki bu yorum, Bayat’ın post-İslamcılık tanımını Roy ve Kepel gibi isimlerinkinden ayıran temel unsurdur. Zira Bayat, post-İslamcılık projesinin laik, İslam karşıtı veya İslam dışı (un-Islamic) olmadığını iddia ederken diğerleri bunun aksini söyler.

Olivier Roy, İslamcılığı, Bayat gibi bir İslam devleti kurma amacına indirgeyip “dinî ve siyasal olanın birleşmesi” şeklinde tanımlarken post-İslamcılığı, Bayat’tan farklı olarak yeniden-İslamleşme (*re-Islamization*) sürecinde dinin özelleşmesi üzerinden değerlendirir (Roy, 2004, s. 3). Kavram 1996 tarihli olmasına rağmen Roy’un içerik bakımından post-İslamcılık ilanı 1992’ye, *Siyasal İslam’ın İflası*’na kadar götürülebilir. Bayat’ın katkısı görece daha kavramsal iken Roy’un bu analizleri, sonraki İslamcılık tartışmalarının dolayısıyla da bu metindeki tartışmaların esasını oluşturur. Kitapta Roy özet olarak siyasal İslam’ın hedeflerini gerçekleştirmediği için değiştiğini ve bunun da bir iflas olduğunu öne sürer:

İslamcılık, Ortadoğu’nun siyasal manzarasında önemli değişiklikler yapmadı. Siyasal İslam güç sınavını da veremiyor. (...) Fakat, başlangıçtaki ivmesini yitirdi. “Sosyal demokratlaştı”. Artık daha farklı bir toplum ya da daha parlak bir gelecek modeli sunmuyor. Bugün, herhangi bir Müslüman ülkedeki herhangi bir İslamcı siyasal zafer geleneklerde ve hukukta sadece yüzeysel değişiklikler üretecektir. (...) İslamcılık tarihsel olarak bir başarısızlıktır: ne İran’da ne de Afganistan’ın kurtarılmış bölgesinde yeni bir toplum kurulabilmiştir. İslamcılığın iflası, Cezayir FIS (İslami Selamet Cephesi) gibi partiler iktidara gelmeyecek değil, fakat bu partiler yeni bir toplum yaratamayacak demektir. (...) Siyasal İslam, artık jeostratejik bir faktör değildir; olsa olsa bir toplumsal olgudur. (...) İslamcılığın artık devrim ve İslam devleti kapısını kapattığını düşünüyorum. Geriye kalan sadece retoriktir (Roy, 1994, ss. ix-xi).

Türkiye’deki AK Parti iktidarına veya 2011 Arap Baharı’ndaki Nahda veya İhvan faktörlerine rağmen Roy, İslamcılarının artık “jeostratejik faktör” olmadığını ve iflas ettiği yönündeki iddialarını ısrarla tekrar etmeye devam etmiştir (Roy, 2004, 2012, 2020). Bu çabalarla Roy’un post-İslamcılık analizleri de gittikçe daha anlaşılabilir ve girift bir hale bürünmüştür. Roy’a göre yeniden İslamleşme süreci, İslamcılığın iflasının bir delilidir. Yeniden İslamleşme, dindarlığın daha bireysel bir hale gelmesi sonucu dinin bireyselleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu süreçte kolektif kimlik, gelenek, haricî otorite veya “olağan dinî otoriteler (ulema ve İslamcı liderler)” meşruiyetini kaybetmiştir. Genç nesil, dinlerini internetten ve akran gruplarından

öğrenmekte ve eski nesli ve onların İslam anlayışını eleştirmektedirler. “Din giderek daha da fazla kişisel tercih meselesi haline gelmektedir.” Dindeki bu çeşitlenmenin ve bireyselleşmenin bir sonucu da dinin siyasetten ayrılması olmuştur (Roy, 2012, s. 10). Bu noktada Roy, siyasal İslam’ın iflasını ilan ederek post-İslamcılığı sunar. Zira kendisi, İslamcılığı, “sadece şeriatı dayatarak değil, öncelikle siyasal eylem yoluyla bir İslam devleti kurarak, gerçek bir İslam toplumunu yeniden kurma iddiasında bulunan siyasal İslâmî fundamentalizmin bir çeşidi” olarak tanımlamaktadır. Bu durumda da “İslamcılar, İslam’ı salt bir din olarak değil, toplumun tüm yönlerini (siyaset, hukuk, ekonomi, sosyal adalet, dış politika vb.) yeniden şekillendirmesi gereken bir siyasal ideoloji olarak görmektedir” (Roy, 2004, s. 58). Bu kavramsallaştırmasıyla Roy, İslamcılığı, devlet ve devletle ilgili eylemlerden ibaret gördüğü bir “siyasal” tanımına indirgemektedir. Şu anda şahitlik ettiğimiz şey bu tanıma göre siyasal olmayan ve bireyselleştirilmiş bir din anlayışı olduğu için de İslamcıların iflas ettiği sonucuna varmaktadır. Zira Müslümanlar devleti İslamileştirmekten ziyade -toplumun- bireysel ve manevi dindarlığından bahsetmektedirler. Ayrıca dindarlığın çeşitlenmesi de bu başarısızlığın bir göstergesidir. Çünkü İslam devleti iddiası, İslam ya da İslam’ın kamusal ifadesi üzerinde tekel sahibi olma iddiasıdır.

Roy bu süreci ve durumu, post-İslamcılık olarak değerlendirmektedir. Ne var ki bu giriftlik ve çelişiklik, Roy’un direkt verdiği post-İslamcılık tarifinde de mevcuttur. Mesela; *Globalised Islam* (Küreselleşen İslam) kitabının 3. sayfasında şöyle demektedir: “İslamcı mit dinî ve siyasal olanın birleşmesiydi; post-İslamcılıksa, ilgili aktörlerin (fundamentalistler ve laikler) taleplerine rağmen, her iki alanın da özerk olması anlamına gelir” (Roy, 2004, s. 3). Ancak hemen bir sonraki sayfada şöyle söyler: “Post-İslamcılık, laik bir toplumun doğduğu anlamına gelmez. Esas olarak o, siyasalın özerkliğinin, iktidar mücadelesinin, millî veya etnik çıkarlar mantığının, ve siyasetin dine üstünlüğünün yeniden tasdik edilmesidir” (Roy, 2004, s. 4). Bu iddialara göre eğer siyasalın veya siyasetin, din üzerinde bir üstünlüğü ya da özerkliği varsa yine de dinin özerkliğinden (sayfa 3’teki gibi) veya ikisi arasındaki mutlak bir ayrılıktan bahsedebilir miyiz? Bir tezat olmasına rağmen bahsedebiliyorsak bile ikinci alıntıdaki din ve diğerleri (iktidar mücadelesi, etnik çıkarlar, siyasal/siyaset vd.) şeklindeki karşılaştırmaya bir kaynak sağlayabilir miyiz? Bu ve benzeri sorular Bayat’a da yöneltilebilir. Fakat derli toplu bir değerlendirme sağlamak adına bu açıklamaları ortak problemleri üzerinden ele almak daha yerinde olacaktır.

Siyasalın Unutulmuşu

Bu okumalardaki temel sorun ontolojik/siyasal olan sebep yerine gündelik-siyasete dair (ontik) olan semptomlara odaklanılmasıdır. Bir diğer ifadeyle, siyasalın

unutulması esas sorunu teşkil etmektedir. Bu unutuşun literatürde farklı biçimleri mevcuttur. Araştırmacıların Batı’da üretilmiş olguların ve araçların evrenselliğini iddia ettiği Avrupamerkezci pozitivizm ise bunlardan en yaygın olanıdır. Post-İslamcı eserlerin çoğunda bu problem, İslam ve siyasetin kavramsallaştırılmalarında belirginleşir. Avrupa’daki tecrübenin belirli bir anlatısına dayanan araştırmacılar, din ve siyasalın/siyasetin birbirinden ayrı olduğunu ve bu ayrılığa laiklik denildiğini öne sürerler. Ardından da pozitivist bir yaklaşımla bu olguların, araçların ve tecrübenin evrenselliğini iddia ederler. Böylece iki varsayım oluşur: “İslam bir dindir (*religion*)” ve “din ve siyaset birbirinden ayrılabilir”. Devamındaki tüm İslamcılık tartışmaları da bu iki varsayım üzerinden sürdürülür. Roy, İslamcıların “ikili doğaları” nedeniyle “siyasal pratikle (siyaset) dinî vaazı (dâva) ilişkilendirdiklerinden” bahseder (2020, s. 170). Yani Roy için siyaset ve din zorunlu olarak ayrıdır. Roy’un mezkûr post-İslamcılık tanımında da benzer bir ayırım görülmektedir. Millî/etnik çıkarlar, iktidar mücadelesi, siyasal ve siyaset arasında bir denklik ilişkisi kuran Roy, bu grubun karşısına da dini koyar. Bir diğer ifadeyle din, denklemin bir kutbunu oluştururken diğer kutupta birbirlerinin muadili kabul edilen “siyasal” unsurlar zinciri vardır. Aynı denklik zinciri, Roy’un “millîleşme” tartışmasında da mevcuttur: “İslamcı hareketlerin ‘millîleşmesi’, tesadüfen, genel bir fenomenle uyumludur: İslam bizatihi hiçbir zaman baskın bir stratejik faktör değildir. Dini boyut, her ne kadar bilahare bir meşrulaştırma ve harekete geçirme söylemi sağlasa da, her zaman daha temel olan etnik ve millî unsurlara katkıda bulunmuştur” (2004, s. 70). Bir başka deyişle millî ve etnik unsurlar, siyasal ve stratejik faktörler daha temel meseleler iken din-İslam-zorunlu olarak onlardan ayrı ve ikincil bir unsurdur. Benzer bir ikilem Bayat’ta da vardır: Post-İslamcılığın özelliklerinden birisi “dinin devletten ayrılması” talebidir (2013a, s. 9) ve “post-İslamcılık İslam karşıtı değil, bilakis dinin yeniden-laikleştirilmesi eğilimini yansıtmaktadır” (1996, s. 45). İlginçtir ki Bayat, “post-İslamî”yi (*post-Islamic*) ve “post-İslamcı”yı (*post-Islamist*) birbirinden ayırır. Bayat’a göre “post-İslamcılık, her ne kadar din işlerinin devlet işlerinden ayrılmasını destekleyen bir laikleşme sürecini ifade etse de” ima ettiği şeyin “İslam inancından laikliğe doğru bir değişim olmadığını” söyler (2013a, s. 25).

Bu varsayımlar, İslamcılığın analizini engelleyen bazı çıkmazlar barındırır. İlk olarak bu varsayımlar, amaçlarına hizmet etmeye yetecek kadar siyasal ya da siyaset tanımı yapmamaktadırlar. Mesela; Roy’un iddia ettiği gibi din ve devlet arasında zorunlu bir farklılığı ya da birbirini dışlamayı kabul etsek bile “millî”nin ve “etnik”in sahip oldukları için “siyasal”a denk sayıldıkları ancak “din”de eksik olan özelliğin ne olduğu hakkında bir açıklama bulunmamaktadır. Aynı şekilde dini, millî ve etnikten daha az siyasal yapan şey de müphem bırakılmıştır. Zira Roy, kendisine millî ve etniği dahil ederken dinîyi dışlamamızı sağlayacak bir siyasal veya siyaset tanımı

yapmamaktadır. İkinci olarak bu belirsizlik, İslam ve din (*religion*) ilişkilendirmesini de giriftleştirmektedir. Çünkü bu varsayımlar, İslam ve siyaset ilişkisini, İslam'ı Batı deneyimine atıfta bulunarak bir din (*religion*) kabul ederler.

Bir din (*religion*) olarak İslam meselesi, Bayat'ta daha da karmaşıklaşır. Zira kendisinin post-İslamcılığı "dinin yeniden laikleştirilmesi" olarak sunması ve buna verdiği örnekler, sorunu çözmekten ziyade çetrefilleştirmektedir. Bayat, "İslam inancının", tıpkı iddiasına göre İslamcılarının da inandığı gibi, din ve siyaset ayırımının imkânsızlığı anlamına gelebileceği ihtimalini hesaba katmamaktadır. Başka bir deyişle Bayat, "dinin yeniden laikleştirilmesi" fikrinin bir tezat olması ihtimalini düşünmez. Bu ihtimal bizi, bir din olarak İslam tartışmasında daha öncelikli bir soruya götürür: Tartıştığımız meselelerin, insanların -İslamcılar- edimleri ve bu edimlerin diğer insanlar -Roy, Bayat gibi analistler- tarafından yapılan açıklamaları olduğunu hesaba katarsak tartıştığımız şey ontolojik bir kategori olarak İslam değil (eğer insan için erişilebilir olan böyle bir kategori varsa) İslam'ın bu insanlara ne anlam ifade ettiği ve bu anlamdan kaynaklanan ve kaynaklandığı varsayılan şeylerdir. Öyleyse kimin İslam anlayışı daha fazla önem arz etmektedir: İslam'ın İslamcılar için ne anlama geldiği mi yoksa araştırmacılar için ne ifade ettiği mi? Bu hususta, yorumcular okumalarında ve tanımlamalarında tutarlı oldukları sürece bunun bir sorun teşkil etmeyeceği iddia edilebilir. Sonuçta araştırmacıların yapmaya çabaladığı şey, İslamcılığı ve İslamcıları anlamaktır. Bu durumda, akıllarında ne olduğunu veya eylemlerinin arkasındaki mantığı anlamadan, aktörleri ve eylemlerini anlamak nasıl mümkün olabilir? Tabii ki bu bir niyet ya da akıl okuma veya aktörlerin İslam hakkında söylediklerini onaylama anlamına gelmez. Ancak Bayat'ın İslam olduğunu düşündüğü şeyle İslamcılarının İslam olduğunu düşündükleri şeyin birbirinden farklı iki şey olduğu anlamına gelir. Bayat yaptığı çalışmanın İslamcılığı ve İslamcıları anlayıp açıklamak olduğu iddiasındaysa bu durumda İslamcılarının İslam hakkında ne düşündüğü, Bayat'ın İslam hakkında ne düşündüğünden çok daha mühim olacaktır. Ne yazık ki Bayat bu noktayı göz ardı etmektedir. İslamcılık ve post-İslamcılık farkını, mükellefiyet-hak ayrımı üzerinden inşa etmesi de bu durumun bir ispatı niteliğindedir. Zira bu ayrımı yaparken mükellefiyet ve hak arasında birbirini dışlayıcı bir ilişki farz eder. Ne var ki burada "iyiliği emredip kötülükten menetme" şiarından hareketle yükümlülüğü vurgulayan bir olgu olarak İslamcılığa ulaşması oldukça düz ve indirgemeci bir mantıktır. Düz bir mantıktır zira başka yorumların da varlığından bahsetmesine rağmen bu düsturu başka hiçbir şekilde yorumlamaz ve diğer yorumları hesaba dahi katmaz. "İyiliği emredip kötülükten menetme"den "mükellefiyetleri olan bir tebaa"ya olan doğrudan bağlantıyı nereden ve nasıl kurduğunu aydınlatmaz. Aynı şekilde İslamcılarının iyiliği emredip kötülükten menetmenin ancak özgürlükle mümkün olduğuna veya yalnızca hür insanlar için geçerli olduğuna dolayısıyla da ancak ve

ancak hür ve hak sahibi insanların mükellefiyetleri olabileceğine inanmalarının neden imkânsız olduğunu da açıklamaz. Bayat, İran’da başörtüsünün zorunlu hale getirilmesi gibi örneklerle bu eleştirilere cevap vererek kendi iddiasını savunabilir. Fakat bu durumda da genel olarak zorunlu eğitimin veya diğer kılık kıyafet uygulamalarının neden aynı minvalde değerlendirilmediğini ya da değerlendirilemeyeceğini göstermesi gerekecektir. Hepimizin bildiği işyeri kıyafet yönetmelikleri, neden bu yönetmelikleri getiren otoritelerin, insanları “mükellefiyetleri olan bir tebaa” olarak gördüğü şeklinde yorumlanmasını gerektirmez? Bayat’ın yaklaşımındaki indirgemecilik ve dar görüşlülük, “camilerin yıkılması” konusundaki tahlillerinde de barizdir:

Post-İslamcılık, ‘otoyollar inşa etmek için camileri yıkmaktan çekinmeyiz’ sözüyle özetlenebilir. Post-İslamcılık, adanmış Müslümanlar arasında bile, tam da böyle, rasyonelleştirme şeklinde bir ruh halini ifade eder. Bu hal, laik gerekliliklerin kabul edilmesinde, rijitliklerin esnemesinde, dinî hakikatin tekelinin yıkılmasında ve kutsalın dünyevî olana (profan) zemin hazırlamasında kendini göstermektedir. Elbette Ayetullah Humeyni de İslam Devletini “mutlaklaştırdığında” benzer görüşler dile getirmişti. Fakat, onun camileri yıkması daha yüce bir kutsal uğruna meşrulaştırılmıştı, laik bir amaçla değil (Bayat, 1996, s. 46).

Bayat’ın bu değerlendirmesi ikili bir mantığa dayanmaktadır. Tıpkı Roy’un din ve siyaset/millî/etnik kutupları gibi Bayat da İslamcı ve post-İslamcı olmak üzere iki denklik zincirinden oluşan bir ikilik inşa eder. İslamcı denklik zinciri, cami, adanmış Müslümanlar, rijitlik, dinî hakikat, kutsal, İslam devleti ve daha yüce bir kutsal uğruna meşrulaştırma arasında kurulmuştur. Post-İslamcı zincir ise otoyollar, rasyonelleştirme, laik gereklilikler, dünyevî ve laik bir amaç gibi unsurlardan oluşmaktadır. Ayrıca post-İslamcılık zincirinin varlığı, İslamcılık zincirinin yokluğuna ve reddine bağlı olduğu için aralarındaki ilişki salt bir farklılık veya ikilik ilişkisinin ötesinde bir düşmanlık ilişkisi olarak tezahür eder. Zira İslamcı kimlik, post-İslamcı kimlikten sadece farklı değil varlığıyla post-İslamcı kimliğin sınırlarının kapanmasını ve tamamlanmasını önleyerek bu kimliğin kendisini gerçekleştirme veya kendisi olma ihtimalini de ortadan kaldırır. Başka bir deyişle İslamcılığın mevcudiyeti, post-İslamcılığın mevcudiyetini imkânsız kılmaktadır. İslamcı ve post-İslamcı kimlikler, iki farklı kimlik olarak eş zamanlı bir şekilde var olamazlar zira bir post-İslamcı sadece bir İslamcı, İslamcı olmayı bıraktığında meydana gelebilir.³ Dolayısıyla post-İslamcılık iddialarını savunabilmek için Bayat bu iki zincir arasındaki zorunlu birbirini olumsuzlamayı kanıtlamalıdır. Mesela; otoyolların ve amaç olarak otoyol inşasının laik ve İslam dışı olduğunu ve İslamî olamayacağını göstermelidir. Belki

3 Denklik, farklılık ve düşmanlık kavramlarının daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Laclau, & Mouffe, 2001.

de (post-)İslamcılar, karşılaştırılan beldede otoyolun bir camiden daha öncelikli bir ihtiyaç olduğunu, halka daha fazla hizmet edeceğini ve halka hizmetin de Allah'a hizmet olduğunu düşünmektedir. Bu gerekçelendirmeye göre de tıpkı Humeyni örneğindeki gibi caminin yıkılması caminin yıkılmamasından “daha yüce bir kutsal” olur. Aynı şekilde rasyonelleştirmenin mecburen laik ve dünyevi olduğunu ve kutsal olamayacağını ispatlamalıdır. Ek olarak “daha yüce bir kutsal uğruna” yapılan meşrulaştırma da irrasyonel olmak zorundadır. Benzer örnekler çoğaltılabilir. Bu örneklerde ve Roy’un din-siyaset kutuplarına ilişkin örneklerinde ortak olan şey, bahsi geçen kategorilerin -İslam, siyaset, siyasal, İslam devleti, laik, kutsal, dünyevi- bazı ontik tezahürlerine indirgenmeleri ve sabitlenmeleridir. Böylelikle bir “alan” olarak İslamcılığın ve post-İslamcılığın Varlıkları, onların belirli bazı unsurlarının Heidegger’e referansla, bazı varolanşeylerinin mevcudiyetine indirgenmektedir. Bu indirgemeci sabitleme, Roy’un Arap Baharı analizlerinde de görülür. Eylemcilerin ümmet, İslam devleti veya şeriat yerine insan hakları, demokrasi ve seçimlerden bahsetmelerini Roy, Arap Baharı’nda Müslümanlığın ve İslam’ın var olmadığını gösterdiğini ve bu yokluğun da İslamcılığın sonu iddiasını doğruladığını ileri sürer (Roy, 2012). Avrupa merkezci pozitivistizminin neticesinde Roy, “siyaset”i Batı’da gözlemlediği ve evrenselliğine inandığı bazı eylemlere indirgemektedir. Böylelikle de protestoların Cuma namazı vakitlerine göre ayarlanmasını eylemlerin bir parçası olarak saymaz. Zira siyasal olmanın tek yolu, Batı’da siyasal olarak tasavvur edilen her ne ise onu yapmaktır ve Müslümanların İslam’la ilgili tasarrufları siyasal sayılamaz. Bu anlamda Roy, Avrupamerkezci pozitivistizmi aracılığıyla siyasalı belirli bir tür siyasete ve İslam’ı da bir dine (*religion*) indirgemekte ve sabitlemektedir. Bu tutum sonucunda siyasalın, İslam’ın ve İslamcılığın, bazı ontik tezahürlerin(d)e -seçim, İslam devleti veya şeriat gibi- özelleştirilemeyecek ontolojik doğasını gözden kaçırmaktadır.

Avrupamerkezci pozitivistizmi takiben literatürde siyasalın unutulmasının bir diğer biçimi de ampirizmdir. *Küreselleşen İslam*’ın giriş bölümünde Roy, “olgulara ve verilere sahip olduğumuzda” neredeyse her şeyi anlayabilir ve açıklayabiliriz der. Bu sebeple de kendisi, “Suudi Arabistan’daki Selefî şeyhlerin” “sıklıkla alıntılanan, tartışılan ve dağıtılan” yayınları, “Paris’teki birçok Müslüman kitapçıdaki en-çok-satanlar listesinden bir kitap” veya “başka internet sitelerinde ve maillerde yüzlerce link verilen bir internet sitesi” gibi “ampirik olarak ilgili kaynakları” toplar (Roy, 2004, s. 7). Yani Roy, siyasal İslam’ı anlamak ve teorize etmek için ampirik bir yaklaşım kullanmaktadır. “Ampirik yaklaşım” ise “düşüncenin dışında” bir varlığı olduğuna inanılan “somut olguların”, “teorinin gerçekliğini sınamak için” kullanıldığı bir yaklaşımdır (Laclau, 2012, s. 59). Roy’un “olguları ve verileri” ve “ampirik olarak ilgili kaynakları” İslamcılığın iflası tezini doğrulamak ve diğer alternatif tezleri geçersiz kılmak için kullanması bu ampirik yaklaşımın bir örneğidir.

Ampirik yaklaşımın geçerliliği, ikili bir varlık anlayışını varsaymaktadır: Bir tarafta kavramlar, bilgi ve fikirlerden oluşan bağımsız bir zihin dünyası diğer tarafta maddi, somut şeylerden oluşan, zihinden bağımsız gerçek bir dış dünya. Bir önermenin geçerliliği veya doğruluğu da bu ikisi arasındaki uygunluğa bağlıdır. Bu açıdan ampirik yaklaşımın geçerliliği, (doğruluğun) uygunluk kuramının (*correspondence theory of truth*) -en azından metafizik ya da olguya dayalı (*fact-based*) gibi bazı versiyonlarının- geçerliliğini gerektirir. Metafizik versiyonuna göre “bir yargı dışsal gerçekliğe uygun olduğu zaman doğrudur.” Benzer şekilde Moore ve Russell’in öne sürdüğü olguya dayalı uygunluk kuramına göre de “bir inanış, kendisine uygun (karşılık gelen) bir olgu olduğunda doğru ve kendisine uygun (karşılık gelen) bir olgu olmadığında yanlıştır” (David, 2020). Roy’un İslamcılık analizleri ikili varlık anlayışının ve uygunluk kuramının dikkat çekici örneklerini sergilemektedir. Metodolojik tercihlerini tartışırken kendisi şöyle der: “Aşına olduğumuz birçok farklı İslam(lar) (liberal, fundamentalist, muhafazakâr), bir gerçeklikten ziyade bir inşadır -özellikle de fikirlere değil de bir bireyin yaşamına bakıldığında” (Roy, 2004, s. 9). O halde Roy’a göre gerçeklik, bir inşa olamaz. Gerçeklik ve inşa (edilmiş olan) arasındaki fark, “fikirler” ve “yaşam” arasındaki fark gibidir. Bir fikrin, “birçok farklı İslam(lar)” fikrinin doğruluğu “gerçekliğe”, “yaşama” uygunluğuna bir diğer deyişle, tekabül edip etmemesine bağlıdır.

İslamcılık tartışmaları açısından uygunluk kuramı, ikili varlık anlayışı ve onların sosyal/siyasal bilimlerdeki sonucu olan ampirik yaklaşım, neden bir sorun teşkil etmektedir veya etmekte midir? Bu ikili varlık anlayışı ve mutlak doğruluk arayışı şüphecilik akımının ve “Varlık”ın unutulmasının bir neticesidir. Şüphecilik ve “Varlık”ın unutulması sosyal bilimlerde ne tür problemlere sebep olmaktadır? Daha net ifadesiyle Roy’un ikili varlık anlayışı ve ampirizmi, neden İslamcılığın anlaşılmasını ve açıklanmasını engeller? Bu soruları bazı farazi tartışmalar üzerinden ele alabiliriz. Farz edelim ki zihnimizden bağımsız bir dış dünya var. Bu dünyaya zihnimizden, düşüncelerimizden, inançlarımızdan özetle kendimizden bağımsız olarak erişebilir miyiz? Bu haliyle mesele, inançlarımızı ve teorilerimizi test edebileceğimiz bağımsız olguların, bir dış dünyanın ve gerçekliğin var olup olmadığıyla ilgilenen şüpheli sorgulama değildir. Bilakis asıl mesele, zihnimizden, kapasitemizden ve becerilerimizden bağımsız olarak böyle bir uyum ve uygunluk/mütekabiliyet testinin nesnel ve tarafsız bir testin var olma olasılığıdır. Böyle bir dış dünyanın var olup olmadığından tamamen bağımsız olarak inceleyebileceğimiz şeylerin yalnızca kapasitemiz dahilinde bizim için ulaşılabilir olan şeyler olduğunu düşünürsek böyle bir tarafsız test, “her şeyi bilen” (omniscient, alim-i külli şey) olmadığımız sürece imkansızdır ki her şeyi bilen olmamız da zaten böyle bir testi gereksiz kılacaktır. İnsan olarak sınırlılığımız ve tarafsız/nesnel bir testin imkânsızlığı da veri, olgu,

gerçeklik veya vaka, her türlü inceleme nesnesinin zorunlu olarak bir zihinsel süreç sonucunda inşa edilmesi demektir zira görmediğimiz bir resmi analiz edemeyiz. Görmemiz de kapasitemize ve şartlarımıza bağlıdır (çıplak gözle mi, gözlükle mi, kamerayla mı; renk bilgimiz ve ışık, açı ve renk körlüğü gibi faktörlerle ilişkili olarak renkleri ayırt edebilme becerimiz gibi). İnceleyeceğimiz resim öyle ya da böyle bizim inşa ettiğimiz bir resim olmuş olacaktır ve bu dış dünyada, bizden bağımsız -başkaları için- mevcut olan resimle aynı resim de olmayabilir. Bu kaçınılmazlık ya da mecburiyet, inşanın sınırları ve kaos sorununu gündeme getirebilir o halde herkes, mümkün olan her araçla her şeyi inşa edebilir mi? Bu sorunun problemi, bir resim gözler yerine kulaklarla, renkler yerine ses frekanslarını referans alarak, gözlük yerine işitme cihazı kullanarak veya ortamın ışığı yerine akustiğini ayarlayarak mı incelenmelidir veya incelenemez mi sorusuyla aynıdır. O halde bir resmi geleneksel işitme, koklama ya da tatma araçlarıyla (kulak, burun, dil, işitme cihazı, tatlar, kokular gibi) ne ölçüde inceleyebiliriz veya incelemeliyiz sorusunun cevabı, inşanın sınırları sorusuna da cevap olacaktır.

İslamcılık tartışmalarına bu cevapların etkisi düşünüldüğünde, ampirik yaklaşımın işe yaramazlığını ve çözümden çok problemin bir parçası olduğunu görürüz. Roy örneğinden gidersek “liberal, fundamentalist, muhafazakâr” İslamlar olgusundan -resimdeki mor, siyah ve yeşil çiçekler- bahsetmek için öncelikle bize liberalin, fundamentalistin, muhafazakârın ve tabii ki İslam’ın ne olduğunu söyleyen ve onları fark etmemizi sağlayan bir teorik çerçeveye -bir renk skalası, göz ve “resim”in tanımı gibi- ihtiyacımız vardır. Roy’a göre İslam’ın bir din (*religion*) olduğunu -özellikle resim için değil ama işitsel sanatlar için üretilmiş bir araç- ve Roy’un analizlerini de Hıristiyanlığa -bir şarkı- kıyasla yürüttüğünü hatırlarsak İslamcılığın -bir resim- “ampirik olarak ilgili kaynaklar”ından olgular inşa etmek için kullandığımız şeyin Avrupamerkezci bir çerçeve -şarkının geleneksel araçları- olduğu ortaya çıkar. Roy’un sürekli demokrasiye ve laikliğe referansla açıklamalarda bulunması da bu Avrupamerkezçiliğin bir göstergesidir. Mezkûr pozitivistlikle bir araya geldiğinde bu Avrupamerkezçilik, Roy’un, bahsedilen olguların ve bu olguları üretirken kullandığı araçların -yöntembilim ve kavramlar gibi- evrenselliğini iddia etmesine sebep olur: Din (*religion*) ve siyaset/siyasal ayrıdır, bu ayrıma laiklik denir ve bunlar evrensel olgulardır. Bu akıl yürütme sonucunda da Roy’un çıkarımı çok nettir: “Kavramsal başarısızlıklarının ötesinde, İslamcı hareketlerin geri çekilmesinin ana nedeni, siyasallaşma süreciyle laikleşmiş olmalarıdır. Siyasal mantık, dini olana önyak olmak yerine ona galip gelmiştir” (Roy, 2004, s. 61). Buna göre siyasal olmanın tek yolu, Batı bağlamında siyasal sayılan neyse onu yapmak olduğu için Müslümanların İslam’la ilgili eylemleri siyasal sayılamaz. Bir başka deyişle, renklerini işitemediğimiz için resmi -siyaset, ontik tezahürler-, bir sanat eseri -siyasal, ontolojik- kabul edemeyiz. Çünkü

-evrensel olarak- bir sanat eseri olmanın tek yolu bir işitsel eser olmaktır tıpkı bir şarkı -bir diğer ontik tezahür- gibi. Böylelikle de ampirizm araştırmacıların siyasala kör kalmasına neden olarak İslamcılığın yerinde ve tutarlı okumasını engellemiş olur. Zira “Varlık”ın unutulmuşu, araştırmacıların tüm varoluşu, sadece kendi bilimsel gözleri için mevcut olana indirgemeye yöneltmiştir.

Siyasal olana körlüğün esas problemi, İslamcılarının var olup olmadığı meselesidir. Post-İslamcılık yorumcularına göre bu aktörler kendilerine salt İslamcıdan başka bir isim verilmesini gerektirecek bir dönüşüm yaşamışlardır. Yeni(neo)-İslamcı, post-İslamcı, ılımlı İslamcı ya da Müslüman demokratlar, bu aktörlere verilen isimlerden sadece birkaçıdır. Fakat günümüz aktörleri bu yeni isimlerle anılırken geçmiş aktörlerden “eski” İslamcılar olarak değil bilakis İslamcılar olarak bahsedilmektedir. Güncel aktörler için “İslamcı” isminin terk edilişi de siyasal kimlik meselesini tüm bu tartışmaların merkezine oturtur. İslamcılar Avrupamerkezci pozitivizm veya ampirizm yoluyla siyasallaşma faillüğünden -eylemi ve yetisi- mahrum bırakıldıklarında bile (bkz. Roy’un Arap Baharı yorumları) bu dönüşen şartlarda kimliklerinin sürekliliğini sağlayabilecek bir geçmişe veya isme sahip aktörlerdir. Failliklerinden mahrum edilmeleri ya da failliklerinin yorumcuların körlükleri sonucu reddi zorunlu olarak aktörlerin kaybolması anlamına gelmez. Aktörlerin pasif alıcılar veya kendileri dışındaki bazı süreçlerin ürünleri oldukları anlamına gelir. Ancak isimleri değiştirdiğimizde, kimliğin sürekliliği bir soruna dönüşür: Haklarında tartıştığımız bu aktörler kimlerdir, ne zaman ve nereden gelmişlerdir, bu aktörler ve İslamcılar arasında nasıl bir bağlantı vardır? Roy, neden (post)İslamcıları hem nevi şahsına münhasır siyasi aktörler hem de İslam’la ilişkilendirerek ele almaktadır? Eğer İslam’ın iddia ettiği gibi bu aktörlerin siyasetinde (artık) bir rolü yoksa bu aktörleri post-İslamcı yerine milliyetçi olarak da tartışabilirdi. Fakat kendisi (post)İslamcıda ısrar ettiğine göre (post)İslamcı ve milliyetçi siyasal aktörler arasında Roy’un siyasal aktörler olarak milliyetçi yerine İslamcılar hakkında geniş bir literatür üretmesini gerektirecek kadar da olsa bir fark olması gerekir. Özellikle de Roy’a göre İslam’ın siyasal bir faktör olmadığını ve olamayacağını düşünürsek böyle bir fark elzemdir. Başka bir deyişle, Roy’un ve Bayat’ın iddia ettiği gibi bu aktörlerin geçirdiği dönüşüm, İslamcılar olarak geçirilmiş bir dönüşüm değil de İslamcılıktan post-İslamcılığa olan bir dönüşümse bu aktörlerin siyasal kimliklerinin sürekliliğini sağlayan şey nedir ki post-İslamcılık yorumcuları bizzat aynı aktörlerin ölümünü, aktörleri laiklerden, milliyetçilerden ya da Kemalistlerden post-İslamcı adlandırmasıyla ayırarak tekrar ve tekrar ilan etmektedir?

Siyasalin unutulmuşu meselesi burada tekrar gündeme gelmektedir. İslamcılardan bahsederken söz konusu olan siyasal kimliklerdir çünkü mezkûr yorumcuların da belirttiği gibi analiz ettiğimiz şey “siyasal İslam”ın aktörleri ya da onların “siyasallaşma

süreci”dir (Roy, 2004, s. 61). “Siyasal İslam”ın “siyasal”ını unutmaları neticesinde de post-İslamcılık analistleri, İslamcılarını siyaset üzerinden değerlendirmişlerdir. Böylece de argümanlarını, kendi kafalarındaki bir İslamcılık tarihinin 5N1K’sını sağlayarak inşa etmeye çalışmışlardır. Bu araştırmacıların eserlerine baktığında okuyucu, pek çok isim, tarih, olay, bu isimler tarafından bu olaylarla ilgili yapılmış açıklamalar ve bu olayların genellikle “verilerle” desteklenmiş olan analizlerine rastlayacaktır. Pozitivizmin ve ampirizmin sonucu olarak Avrupamerkezci bir çerçeveye içinden inşa ettikleri olgularla ve verilerle bir literatür oluşturmuşlardır (Volpi, 2010, ss. 1-20). Özetle post-İslamcılık okumaları, siyasete ve ontik olana odaklanmış ve İslamcılığın siyasal/ontolojik bir değerlendirmesini sunamamışlardır. Siyasal/ontolojik olanın unutulması da bahsedilen çelişkilere sebep olarak İslamcılığı anlamalarına engel olmuştur. İslamcılığın hakkıyla anlaşılması için öncelikle siyasalın/ontolojinin hatırlanıp geri çağırılması ve bu geri çağırma aracılığıyla da bir İslamcılık okuması inşa etmek gerekir.

Siyasalın Geri Çağırılışı

Şüpheliğin ve “Varlık”ın unutulmasının sosyal bilimlerde ampirizme ve (Avrupamerkezci) pozitivizme neden olduğu bunun da İslamcılık çalışmaları özelinde siyasalın unutulduğu şeklinde tezahür ettiği ifade edildi. Bu durumun neden bir problem teşkil ettiği ve İslamcılığın anlaşılmasını nasıl engellediği de post-İslamcılık okumalarının çelişkileri üzerinden gösterildi. Siyasalın ne olduğunu, nasıl geri çağırılacağını ve bu geri çağırmanın İslamcılık çalışmaları için sağlayacağı imkânlarla ise değinilmedi. Siyasalın geri çağırılışı, “Varlık”ın hatırlanışının bir sonucu ve bu hatırlanış da büyük ölçüde 20. yüzyılın vahşetinin bir neticesi olarak ortaya çıktığı için hikâyeye 19. yüzyıl sonlarından başlamak genel bir çerçeve sağlamak açısından yerinde olacaktır.

Dünya çapında bir felaketin habercisi kabul edebilecek bu dönem Müslümanlar için 1800’lerin ikinci yarısından itibaren ilk ayak seslerini duyurmaya başlamıştı. 1700’lerin sonundan beri artan Avrupa müdahalesi, 1869’da Süveyş Kanalı’nın tamamlanmasıyla Avrupa lehinde bir dönüm noktasına geldi. 1900’e gelindiğinde Müslüman nüfusun yaklaşık %80’i sömürge altındaydı. Sadece Osmanlı İmparatorluğu, Afganistan, Fas, İran ve Arap Yarımadasının bazı bölgeleri bağımsızdı (Schulze, 2002, ss. 15-25). Birinci Balkan Harbi (1912-13) ve I. Dünya Savaşı’nın (1914-1918) Müslüman toprakları -Müslimistan- üzerinde şiddetli bir yıkıma sebep olmasıyla (350.000 zayıf ve çeşitli sebeplerle milyonlarca sivil ölümü) Müslümanlar kendilerini bir faciyanın içinde buldu (Schulze, 2002, ss. 40-41). I. Dünya Savaşı Avrupa’yı harabeye çevirmişti. Resmî rakamlara göre Fransa, nüfusunun %3,4’nü, Almanya %3’ünü ve

Türkiye (Osmanlı) %3,7'sini kaybederken toplam ölüm 8 milyon civarında olup savaşa katılan kuvvetlerin nüfusunun aşağı yukarı yüzde 1'ine tekabül ediyordu (Ferguson, 1998, ss. 295-299). Bu sayıların toplum içindeki etkileri savaşın diğer sonuçlarıyla birlikte düşünüldüğünde yaşananın dünya çapında bir travma olduğu aşikârdı. Bu travmanın birinci elden şahitlerinden olan dönemin Osmanlı Sadrazamı Said Halim Paşa, olan bitene 1918 yılında şöyle bir not düşmüştü:

Bugünkü medeniyetin bütün ruhunu ve içyüzünü anlamak için, Dünya Harbi'ni doğuran sebepleri hatırlamak, medenî milletlerin birbirlerini mahvetmek için kullandıkları tahrip vasıtalarını gözönüne getirmek ve gösterdikleri -şimdiye kadar işitilmemiş- vahşeti, şiddeti düşünmek kâfidir. Dört senedir bu korkunç sahnenin içinde bulunuyoruz. Bu sahne bize, pek az bulunur bir talâkatle şunları öğretiyor: «Millî bencillik esasına dayanmakla iftihar eden bugünkü medeniyet, en müthiş bir vahşetin, yeni ve zararlı seklinden başka birşey değildir... Bu medeniyet fevkalâde gelişmiş bir san'atın eşsiz bir eseridir. Bu san'at insanlara, şimdiye kadar görülmemiş bir mükemmellikte olarak bütün vasıtaları hazır etmiştir. İnsanlar ise bu sâyede en ilkel hislerini teskine, en zararlı temâyülleri tatmine muvaffak oluyorlar. Üstelik bu vahşî his ve temâyülleri tasavvurun üstünde bir dereceye vardiıyorlar.» (Said Halim Paşa, 1973, s. 224).

Said Halim Paşa gibi devrin İslamcı bir münevverinden geldiği düşünülünce böyle bir değerlendirme aslında çok da şaşırtıcı olmayabilir. Fakat benzeri eleştirilerin Avrupa'daki ayak sesleri, dağılmakta olan bir imparatorluktan Almanya'dan da duyulmaktadır. Modern Batı metafiziğinin, Kartezyen epistemolojinin ve şüphecilüğün, laikliğin, Aydınlanma'nın, liberal Avrupa milliyetçiliğinin ve modern teknobilimsel medeniyetin problemleri Almanya'da bu yılların tartışma konuları olmaya başlamıştır (Harrington, 2016). Ancak Batı asıl faciayı henüz yaşamamıştır. 1929'da Büyük Depresyon'la başlayan felaketler silsilesi, yükselen diktatörlükler, iç savaşlar, II. Dünya Savaşı derken tarihte eşi benzeri görülmemiş bir vahşete ve katliama dönüşmüştür. Yeni radar sistemleri, bombalar, gaz odaları ve konsantrasyon kampları gibi modern bilimin ve teknolojinin imkânları, önceki savaşlarla karşılaştırılmayacak bir tahribatı mümkün kılarak sadece birkaç yıl içinde 35-60 milyon arasında bir ölüme neden olmuştur (Royde-Smith & Hughes, t.y.). 20. yüzyılın gittikçe kötüleşen şartları, Batı'da modern teknobilimsel uygarlığın ve onun “temellerinin” sorgulamasını arttırmıştır. Bu sorgulamalarda Heidegger ve Wittgenstein, sonraki tartışmaların odağını belirleyen iki ana şahsiyet olmuştur. İkisi de Batı geleneğindeki temelciliği (*foundationalism*), ikili varlık görüşünü ve epistemoloji-merkezçiliği bir başka deyişle insanlık durumunun temsiliyetçi (*representationalist*) anlayışını hem eleştirmiş hem de yapıbozuma uğratmıştır. Bunların yerine anlamın bağlamla inşa edildiği bir bütüncül yaklaşımı öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre dilimizde ve eylemlerimizde tezahür eden bir ön anlayış dünyayla etkileşimimiz için bir zemin sağlamaktadır.

Bu süreçteki şartlar sürekli değiştiği için dünyamız ve var olan şeyler hakkındaki anlayışımız da sürekli değişmektedir. Dolayısıyla sabit, mutlak bir nihai zeminden/temelden bahsetmek mümkün değildir ve bu da ikili bir varlık anlayışını, birbirinden bağımsız bir zihin-beden ikiliğini imkânsız kılmaktadır. Wittgenstein bu iddiaları gündelik hayat varsayımlarını tartışarak sunarken, Heidegger siyasalın unutulmuş meselesinde de faydalanabilecek, “Varlık”ın Batı felsefesindeki serüvenine odaklandığı bir soykütüğe analizi geliştirir (Guignon, 1990).

Soykütüğe göre Otuz Yıl Savaşları, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, Kilise otoritesi ile sosyal, siyasal düzenin artarak sorgulanması gibi tecrübeler, bilginin geleneksel kaynakları ve ortak inançlar hakkında bazı şüpheleri tetikleyerek 16.-17. yüzyıl Avrupa dünya görüşünde tedrici bir değişimle birlikte şüphecilik akımının doğuşuna neden olmuştur (Guignon, 1983, s. 21). Dış dünyanın varlığından şüphe eden şüphecilik akımı, bu elimdeki şey gerçekten kalem mi, eğer öyleyse bunu nasıl bilebilirim, bu konudaki bilgimin -yani zihnimdeki inancın, imajın ya da temsilin- doğruluğunu nasıl kanıtlayabilirim gibi sıradan inançlarımızın doğruluğunu sorgulamıştır. Bu da şüpheliyi tüm bu bilginin üretilmesi ve gerekçelendirilmesi için evrensel olarak geçerli bir açıklama ve mutlak, nihai bir temel arayışı içine sokmuştur. Günlük hayatını bir şekilde sürdürebilmek için bile şüpheli, inançlarının doğruluğunu rasyonel olarak kanıtlamak zorundadır. Böylece bilgi teorisi -epistemoloji-, yaşadığımız ve şahitlik ettiğimiz dünyanın doğru bir temsilini (bilgisini) üretmenin yolu olarak insan yaşamının merkezi haline gelmiştir. Şüpheciliğin bu akıl yürütmesi başka noktaları da beraberinde getirmektedir. İlk olarak, bu akıl yürütme bahsettiğimiz ikiliği varsaymaktadır: Birbirinden bağımsız iç/dış, zihin/beden veya özne/nesne şeklinde iki dünya mevcuttur (Guignon, 1983, ss. 11-14). İkinci olarak, dış dünyanın (kalemin) varlığı, onun özne (ben) için mevcut olmasına bağlı olduğundan tüm varoluş “mevcudiyete” indirgenir. Mevcudiyet metafiziği de -ki Heidegger’e göre modern Batı düşüncesinin temel hatasıdır- yokluğu ve farkı anlamsız kılar. Bu anlamsızlık, şüphecilerin epistemolojiyi önceleyip sabit, mutlak bir temel aramalarının da esas sebebidir. Bu temele ve onun bilgisine kesin olarak sahip olmadıkları takdirde hayat parçalanır, yıkıma uğrar ve biter. Kişi kendi insanlık durumunu dahi idrak edemez ve anlamlandıramaz hale gelir; yaşamını yönetemez ve yönlendiremez. Bu tartışmalara binaen şüpheciliğin doğal sonucu olarak Heidegger iki çağdaş eğilim saptar. Bunlardan ilki, öznelciliğin ve bireyciliğin yükselişidir. Kartezyenizmin zihni (*mind*) keşfi (Düşünüyorum, öyleyse varım) ve ikili varlık anlayışı özneyi her şeyin merkezine koyar çünkü dış dünya ancak öznenin zihni ve tecrübesi aracılığıyla var olur. Böylelikle de öznenin içsel deneyimi tek mesele haline geldiğinden bireysel özne, kozmos ile herhangi bir zorunlu bağa sahip olmaksızın kendi kendine yeter ve bizatihi vardır. Kısaca bireysel özne, “kıyâm bi-nefsihi”dir. İkinci eğilim ise teknolojik

olandır: Bu öznel bireycilik, öznenin kendisini gerçekleştirme için tüm varlığı onun hizmetine verir. Bilim ve teknoloji de tüm varlığı anlaşılabilir ve erişilebilir kılarak öznenin varlık üzerinde bu hâkimiyeti elde etmesini sağlayabilir. Heidegger, modern dünya görüşünün bu araçsal akıl yürütme olduğunu söyleyerek modern dönemi “teknoloji çağı” olarak adlandırır (Guignon, 1983, ss. 17-20).

Teknolojik dünya görüşü, 20. yüzyılın vahşetini açıklar niteliktedir. Said Halim Paşa'nın deyişiyle bu dünya görüşü, insanların “en ilkel hislerini teskine, en zararlı temayüllerini tatmine muvaffak” olmak için “insanlara, şimdiye kadar görülmemiş bir mükemmellikte olarak bütün vasıtaları hazır etmiş” ve “fevkalade gelişmiş bir san'at” yani teknoloji ve “şimdiye kadar işitilmemiş” bir vahşet ve şiddet şeklinde tezahür etmiştir. Heidegger'in bahsettiği dünya görüşünün toplumsal versiyonu da diyebileceğimiz “millî bencillik esası” da tüm bunların kaynağıdır. Paşa bu dünya görüşünün Müslimistan'da hegemonyaya dönüşmesini görece kadar yaşamadığı için (1921 de vefat etmiştir) onu yalnızca Batı medeniyetine atfeder. Ancak Paşa'nın ölümünün üzerinden henüz çok geçmeden bu dünya görüşü Müslimistan'da da yerleşmeye başlar. Paşa'nın vaktiyle eleştirdiği ve Müslümanların halinin en büyük mesulü gördüğü “Batı taklitçiliği” (1973, s. 68), sömürge sonrası rejimlerle birlikte ana akım haline gelir. Rasyonalizm, bilimin üstünlüğü, laiklik ve milliyetçilik gibi Aydınlanma fikirleri, bu yeni rejimler için yol gösterici ilkeler olur. Bu değerleri hayata geçirmek ve benimsetmek için de Batı kanunlarının kabul edilmesi, eğitimin Batılılaşması, toplumsal ve siyasal hayatta laik, tek tip bir ulus inşa etmeye yönelik düzenlemeler yapılması gibi bazı reformlar gerçekleştirilir. Bu reformların başlıca amacı; İslam'ın siyasal hayatın merkezinden çıkartılmasıdır. Zira Avrupalı olmayanla kalan mekânsal ve zamansal ilişkiyi sürdüren temel unsur, bir din (*religion*) olan İslam'dır. Tıpkı Avrupa laikleşmesinde olduğu gibi İslam'ı özel hayata sınırlayarak bu Müslüman ülkeler Doğulu geçmişleri ve komşularıyla bağlantılarını koparabilirler. Dolayısıyla da bu rejimler, İslam'ı siyasal otoriteden ayırmaya yönelik stratejiler izlerler. Zira bu stratejiler, modern laik bir ulus icat edebilecekleri bir boşluk yaratabilir. Sömürgecilik sonrası Müslüman rejimlerindeki bu benzerlikleri tespit eden Bobby Salman Sayyid (1997), Kemalizmi bu rejimleri tanımlamak için bir aile benzerliği (*family resemblance*) kavramı olarak geliştirir. Zira 1920'lerde başlayan inkılapları ile yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin Kemalist rejimi sonraki rejimler için bir emsal teşkil eder. Bu inkılaplardan halifelik kaldırılması bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu ilga, İslam ve siyasal otorite arasındaki bin küsur yıllık ilişkiyi sekteye uğratarak Kemalizmin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Kemalizmin zamanla Müslimistan'da hegemonya haline dönüşmesi de İslamcılığın doğuşuna sebep olmuştur. Zira Kemalist oyundan memnun olmayan ve İslam merkezli bir siyasal düzen arzulayan aktörler, İslamcı olarak ortaya çıkmışlardır.

İslamcılığın bu şekilde tanımlanmasının yapılacak analizler açısından bazı sonuçları mevcuttur. İlk olarak, İslamcıları Kemalizme cevap olarak tanımlamak, İslamcı kimliği büyük ölçüde hilafet sonrasıyla sınırlar. Ancak bu sınırlama, ontolojik bir sınırlamadan ziyade pragmatik ve sezgiseldir. Çünkü Kemalizmin teknolojik dünya görüşünün Müslimistan'daki aksanı olarak kavramsallaştırılması, İslamcılığı 19. yüzyıl pan-İslamcılığının bir devamı olarak okumaya imkân verir.⁴ Zira o dönemin pan-İslamcı akımları da teknolojik dünya görüşünün krizleri sonucu patlak vermiştir. Mesela Said Halim Paşa'nın Batı taklitçiliğine olan eleştirileri ve kurtuluş olarak da İslam'ı merkezine alan, "hayatın gerçeklerine" (1973, s. 59) uygun bir düzen önermesi, Paşa'nın İslamcılığın bir öncüsü olduğunu gösterir. Bu bağlamda Paşa'nın eserlerinde sıklıkla bahsettiği yeni aydın zümre de Kemalizmin bir öncüsüdür: "Bu aydın sınıf, batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş, aşırı bir batı hayranlığına müptela olmuştur. Milli kurtuluşumuzun çaresini, kendisinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedir" (1973, s. 97). 19. yüzyılla olan bu bağlantıları dolayısıyla da Sayyid'in Kemalizm ve İslamcılık tanımları, bu fenomenlerin sınırlarını mutlak bir şekilde sabitlemekten ziyade yapılmakta olan analizlerin kapsamlarını belirlemektedir.

İslamcılığın bu şekilde tanımlanmasının ikinci sonucu olarak, kavramların geçmişle ve Batı'yla olan bu bağlantıları aynı anda hem makro hem de mikro analize işaret eder. Mikro analiz, Müslimistan'daki ve Müslimistan'ın belirli kesimlerindeki "hayatın gerçekleri"nden gelmektedir. Makro analiz ise kavramların, bahsedilen dünya görüşüyle ve bir bütün olarak Müslimistanla olan ilişkilerinin neticesidir. Başka bir deyişle Sayyid'in İslamcılık tanımı, birbirlerine kıyasla makro ya da mikro sayılabilecek farklı analiz düzeylerini mümkün kılmaktadır. İslamcılığın teknolojik dünya görüşüne bir tepki olarak tanımlanması, onun bu dünya görüşünün "öteki" olarak çalışılmasına imkân verir. Bu açıdan meseleyi Batı ve bakiyesi (Batılı olmayan) eksenini üzerinden düşündüğümüzde, İslamcılık kavramının analiz düzeyi tüm dünya olur. İslamcılık, Batıya karşı direnen Batılı olmayanın Müslimistan aksanı olur. Böylelikle Müslimistan düzeyi, dünya düzeyinin makro oluşuna kıyasla görece bir mikro düzey sağlar öte yandan Müslimistan'ın bir yerindeki "hayatın gerçekleri" diğerinden farklıdır. Nasıl ki Güney Asya, Afrika'yla ya da Orta Doğu'yla bizzat

4 Literatürde "İslamcılık" ya da "İslamcı" bu dönemi de kapsayacak şekilde kullanılmasına rağmen (Büyükkara, 2018; Kara, 2020), Hilafet'in kaldırılışının Müslümanlar ve Müslüman siyasal düşüncesi üzerindeki hayati etkisini vurgulamak adına pan-İslamcılığı tercih ediyorum. Zira pan-İslamcılar için merkez kabul edilip iyileştirilebilecek ya da etrafında birleşilebilecek bir oluşum -Hilafet- bulunmaktadır. Hatta ilk olarak Avrupalılar tarafından kullanılan kavramın hem sözlük anlamı hem de dönemin fikirleri açısından da en yakın karşılığı İttihad-ı İslam görüşü ve terimidir (Kara, 2020, s. 31; Özcan, 1997, s. 24).

aynı süreçleri tecrübe etmediyse ulus devletler de aynı bölgelerde olsalar bile benzer ama farklı süreçlerden geçmişlerdir. Tüm bu çeşitli birimler, makro ve mikro olma bakımından farklı analiz düzeylerine tekabül eder. Bu örnekler daha mekânsal iken benzer şekilde analiz düzeyleri zamansal olarak da uygulanabilir. Zira Kemalizmin ve İslamcılığın farklı dönemleri, farklı şartları beraberinde getirecektir. Bunun neticesinde de Kemalizmin ve İslamcılığın nitelikleri mekân-zamana göre değişebilecektir. Mesela; İslam devleti talep etmek zorunlu bir İslamcılık vasfı değil şartlara bağlı bir İslamcılık vasfı olacaktır. Tarihsellik olarak bağlamsallık diyebileceğimiz bu ikinci sonuç, Sayyid'in kavramsallaştırmasının bir diğer neticesine götürür: Eğer aktörler zamana ve mekâna göre farklılık gösteriyorsa onları serüvenleri boyunca nasıl teşhis edebilir ve anlayabiliriz? Başka bir ifadeyle, bu aktörler sürekli bir dönüşüm içindeyken İslamcılığın dönüşümünü nasıl takip edebilir ve açıklayabiliriz? Bu sorunların cevabı mutlak olarak sabit olmayan ama kimliğin sürekliliğini sağlayabilecek kadar istikrarlı ve sabit bir İslamcılık tanımı gerektirmektedir. Sayyid'in tanımının üçüncü özelliği ise böyle bir İslamcılık okumasını mümkün kılmaktadır. Zira Sayyid, İslamcılığı, İslam'ın siyasal düzendeki yeri hakkında Kemalizmle kurduğu düşmanlık ilişkisi üzerinde tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Sayyid, siyasal/ontolojik bir İslamcılık analizi sunmaktadır.

Literatürün büyük bir kısmı siyasal unutup siyasete odaklandığı için Sayyid'in İslamcılık okumasını asıl istisnai kılan şey, bu siyasal analizdir. Siyasal-siyaset ayırımı (siyasal ayırım), Heidegger'in ontolojik ayırımın siyasal düşüncedeki yansımasıdır. Ontolojik ayırım, "Varlık" ve "varolanşeyler" ayırımına tekabül eder. Her ne kadar "Varlık her zaman bir varolanşeyin Varlık'ı" (Heidegger, 1962, s. 29) olsa da, "bir varolanşeyin Varlık'ı, bir varolanşey değildir" (Heidegger, 1962, s. 26). Dolayısıyla geleneksel anlamda "tanım" varolanşeyler için kullanıldığından "Varlık" tanımlanamaz (Heidegger, 1962, s. 23). Öte yandan "Varlık" mecburen bir varolanşeyin "Varlık"ı olduğu için "Varlık"ın anlamına varolanşeyler aracılığıyla erişebiliriz. Heidegger'e göre sahalarına bağlı olarak varolanşeyler bütünü, dil, tarih, doğa gibi konu alanlarının sınırlarını belirleyen çalışma bölgeleri oluşturur. İlgili bilimsel araştırmalar da bu konu alanlarına odaklanır ve bu konu alanlarına karşılık gelen araştırma nesnelere ve temalar olarak -kabaca bu alanların sınırlarını belirleyerek- onları konu alanı olarak var etmiş olur. Heidegger'e göre bir alanın "Varlık"ının bölgesi hakkında sahip olduğumuz "ön bilimsel tecrübelerimiz ve yorumlarımız" zaten bu konu alanının temel yapısını biçimlendirmeye başlamıştır bile. "Bu şekilde ortaya çıkan 'temel kavramlar', bu alanı ilk kez somut olarak izhar etmek için yakın ipuçlarımız olmaya devam eder" (Heidegger, 1962, s. 29). Bir başka deyişle Heidegger, bilimsel/pozitif/ontik araştırmalara sıfırdan başlamadığımızı, tecrübelerimizle ve yorumlarımızla gelen dünyeviliğimizden dolayı zaten bu tür bir temele/zemine sahip olduğumuzu iddia

eder. Bu aslında bizi alanın temel kavramlarıyla donatan bir “ön araştırmadır” yani bir nevi aşinalık. Ancak alanın kendisi de “varolanşeylerin kendilerinin bölgesinden” doğduğu için bu ön bilimsel araştırma sadece “bu varolanşeylerin Varlık’ının temel haline ilişkin bir yorumu”ndan ibarettir. Dolayısıyla alanın bu ilk, ön bilimsel araştırması, kavramları da “temellendirilmiş” kılar ve bize “Varlık” hakkında bazı fikirler verir (Heidegger, 1962, s. 30). Pozitif/ontik araştırmalar genellikle veri toplama ve malumat biriktirme eğiliminde olsa da bir alandaki gerçek “hareket” ve ilerleme, alanın temel kavramlarına ve oluşumuna/yapısına meydan okunduğunda gerçekleşir. Bir bilimin “temel kavramlarındaki krizin” altından kalkabilme kabiliyeti ise o bilimin seviyesine bağlıdır. Bu tarz krizler, bir araştırma ile onun nesnesi arasındaki ilişkiyi yani bilimin temellerini sarsmaktadır (Heidegger, 1962, s. 29). Bir diğer ifadeyle böyle bir kriz, bilimin “Varlık”ıyla ilgilidir. Pozitif bilimlerin, varolanşeylere odaklanan ontik araştırmalarının aksine ontolojik bir araştırma “Varlık”a dolayısıyla da bu tarz krizlere, temellere, varoluşun ve anlaşılabilirliğin şartlarına odaklanır. Ancak Heidegger, ontolojik bir çalışma yapmak için öncelikle “Varlık”ın gerçekten ne anlama geldiğini bilmemiz gerektiğini söyler. Dolayısıyla da “Varlık”ı anlamak, varolanşeyleri anlamak ve bu anlaşılmanın çerçevesini oluşturan bilimleri/alanları anlamak için bir gereklilik haline gelir.

Heidegger, Parmenides’ten başlayarak “Varlık” ve “varolanşeyler” arasındaki bu ayırımın unutulduğunu ve bu unutuluşun da “Varlık”ın “mevcudiyet”e indirgenmesi şeklinde olduğunu öne sürer (Guignon, 1983, s. 15). Bu unutuluş aslında “Varlık”ın unutulduğu şeklinde olmuştur: “Varlık’ın unutulduğu varlık ve varolanşeyler arasındaki farkın unutulmasıdır” (Heidegger, 1984, s. 50). Heidegger, modern Batı düşüncesinde “Varlık’ın unutulmasının” tarihini Parmenides’in “çünkü düşünme ve varlık aynı şeydir” önermesine dayandırır. Düşünmek/bilgi ve varlık/gerçeklik arasındaki ilişkinin analizinin zamanla modern Batı felsefesinin öncelikli amaçlarından biri haline geldiğini iddia eder. Sonraları “metafizik” veya “bilginin ontolojisi” olarak adlandırılan “bilginin teorisi” bu amaçla oluşturulmuştur (Heidegger, 1984, s. 81). Ardından Berkeley’in Descartes’in metafiziğini yeniden yorumlamasıyla “Varlık” “temsil ediliyor olmak”la eşitlenir ki burada temsil, algılanmak olarak kabul edilmektedir. “Varlık”ın düşünme ile aynılığı da bu şekilde “nesnelerin nesnellığının” “temsil eden zihin”de inşa edilmesine yani düşünülmesine bağlı hale gelir. Varlık ve düşünme arasındaki ilişkinin bu yorumuyla da Parmenides’in önermesi, modern gerçeklik ve gerçekliğin bilgisi doktrinlerinin bir öncüsüne dönüştürülmüş olur (Heidegger, 1984, s. 82). Batı’da “Varlık”ın unutulmasının bu hikâyesi, şüphecilik ve teknolojik dünya görüşünün, ontolojik ayırımın unutulmasıyla birlikte veya ondan kaynaklı olduğunu gösterir. Şüphecilerin ontolojik ayırımını unutulması ise “Varlık”ın, ontolojik olanın unutulduğu şeklinde olmuştur. “Varlık”ı ortadan kaldırarak tüm varoluşu,

varolanşeylere yani ontığe indirgemişlerdir. Sonra da bilginin ve bu varolanşeyler hakkında bilgi üretmenin teorisi olarak epistemoloji; varlığı, varoluşu, dünyayı ve yaşamı anlamının tek yolu haline gelmiştir. Belirli bir varolanşeyler alanının yöntemi, evrensel olarak uygulanabilir bir yöntemeye dönüşmüştür ve sosyal araştırmalar da bundan nasibini almıştır.

“Varlık”ın unutulmasının siyasal düşüncedeki tezahürü ise ontolojik bir kategori olan siyasalın unutuluşudur. Bu unutuluşun eleştirileri ise Heidegger’i takiben mutlak ve nihai bir temelin imkânsızlığını iddia eden temelcilik karşıtlığı (*anti-foundationalism*) şeklinde ortaya çıkmıştır. Temelcilik karşıtları, siyasalın veya toplumun tam olarak gerçekleştirilmesinin ve sınırlarının kapatılmasının imkânsız olduğunu dolayısıyla da ontığın mecburen sürekli tamamlanmamış, eksik ve daima temellenme ve kurumsallaşma sürecinde olduğunu iddia eder. Burada bir ontolojik kategori olarak “siyasal”, temellenme ve kurumsallaşma süreci ile anlarına tekabül ederken siyaset ve toplum, kurumlar, düzenlemeler, kurallar gibi daha geleneksel şeylerle ilgilidir (Marchart, 2007). En basit haliyle bu ayrımı Sayyid’in oyun-kavga benzetmesiyle açıklayabiliriz. Siyaset, aktörlerin kurallara göre oynadığı bir oyunken siyasal, aktörler bu kuralları çiğnediğinde ortaya çıkan kavgayı benzer (Sayyid, 2014). Bunu Heidegger’in alanlar ve temellerindeki, temel kavramlarındaki krizler meselesi gibi düşünebiliriz. Bir bilim, yeterince kurumsallaşmış ve sabit bir varolanşeyler bölgesine ve araştırma metotlarına sahip olduğunda bir oyun gibi sorunsuzca kurallara göre işler. İlgili aktörler de -bilim insanları- beklenen sonuçları elde etmek için neyi nasıl yapacaklarını bilerek hareket eder. Bu “ontik araştırma”, bir oyunun kendi sınırları içinde incelenmesidir. Oyun için varolanşeylerle sınırlı olmak zorundadır zira oyunun temellerini, temel kavramlarını ve metodunu sorgulamaz ve sorgulayamaz. Ancak bir araştırma bu sorgulamayı yapmaya başlarsa oyunun “Varlık”ını da sorgulamaya başlamış demektir. Bir diğer ifadeyle, ontolojik çalışmaya dönüşmüştür ve oyunun bu krizin ne kadar altından kalkabileceği konusundaki “kabiliyeti” (Heidegger, 1962, s. 29) de oyunun seviyesini belirleyecektir. Oyun, çatışmayı yönetebilecek kadar kurumsallaşmış ve hegemonik değilse veya çatışma, oyunun kurallarını değiştirebilecek kadar köklüyse gerçek bir “hareket” meydana gelir. Bu hareketin düzeyi, belirli kuralların değiştirilmesinden oyunun hatta belki de “Varlık”ının değiştirilmesine kadar varabilir.

Krizler, Sayyid’in kavgayı benzettiği siyasala tekabül etmektedir. Zira Schmitt’in tanımını yeniden yorumlayarak Sayyid, siyasal, bir kuralın çiğnenmesi üzerinden bir dost-düşman ilişkisinin doğması olarak tanımlar ve Sayyid için aktörler bu kavgayı kuralları ya da oyunu değiştirmek için girmektedirler (2014). Mesela; İslamcılar, Kemalist oyunu/düzeni İslami bir oyunla değiştirmek için kavga etmektedirler. Bu

açından da siyasal aktörler olarak İslamcılarını veya siyasal bir oluşum olarak İslamcılığı anlamak için oyundan ziyade kavgaların incelenmesi gerekmektedir. Bir oyunda aktörler, hedefledikleri sonuca (seçim kazanmak, kanun değiştirmek gibi) ulaşmak için stratejik olarak kurallara göre oynarlar. Yani aktörler özellikle de oyuna karşı olanlar, kimliklerini illa da ifşa etmez hatta çoğunlukla edemez. Dolayısıyla aktörlerin oyundaki eylemleri her zaman siyasal kimlikleri veya hayal ettikleri oyun hakkında bir ipucu veremez. Öte yandan kavgalar, kimliğin açığa vurulduğu anlar olduğu için aktörler ve arzuladıkları yeni düzen -oyun- hakkında bize bazı bilgiler verebilir.

Sonuç

İslamcılığın sonu ya da post-İslamcılık iddiaları son yılların en popüler İslamcılık analizi haline gelmiş olmasına rağmen belirli istisnalar hariç çok fazla eleştiriye tabi tutulmamış ve büyük ölçüde kabul görmüştür. Ancak bu ölüm ilanlarının ilk olarak 1990'larda yapıldığını ve aynı aktörlerin -İslamcı- sonunun düzenli olarak tekrar edildiğini hesaba kattığımızda analizlerin İslamcılarını anlamakta yetersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira yıllar önce ölenler İslamcı ise şimdi sonu ilan edilenlerin İslamcı değil post-İslamcı olmaları gerekmektedir. Bu da bahsi geçen analizlerin bir siyasal olgu olarak İslamcılığı anlamakta ve açıklamakta başarılı olamadıklarını gösterir. Bu başarısızlığın temelinde, ontolojik olan siyasalın unutulduğu sonucu ontik olan siyasete odaklanılması yatmaktadır. Post-İslamcılık okumalarında çoğunlukla Avrupamerkezci pozitivizm ve ampirizm şeklinde zuhur eden siyasalın unutulduğu, din (*religion*), siyasal ve İslamcılık gibi olguların bazı geçici çoğunlukla da Avrupalı tezahürlerine indirgenmesine ve sabitlenmesine neden olmaktadır. Mesela; din (*religion*) olgusu Hıristiyanlık tecrübesine, siyasal Avrupa'daki formuna, İslamcılık da 1970'lerdeki İslam devleti ve şeriat söylemine yani şimdiden farklı bir bağlamdaki tezahürüne sabitlenmektedir. Sonra da ikili bir varlık anlayışı sonucu (zihin-beden) ampirik bir yaklaşımla İslamcılığı düşünceden bağımsız bir halde var olduklarına inandıkları bu olgularla ve verilerle okumaya kalkışmaktadırlar. Ancak bu durum değişen şartlar altında bir yandan dönüşürken diğer yandan sürekliliğini sağlayan olguların yani İslamcılığın "Varlık"ını -ontolojisini- anlamalarına engel olmaktadır. Bu ikili varlık anlayışı da şüphecilik akımının ve "Varlık"ın unutulmasının bir neticesi olduğu için çözüm, "Varlık"ın hatırlanmasında daha doğru bir ifadeyle geri çağırılmasında yatmaktadır.

Siyaset teorisi ve İslamcılık özelinde konuştuğumuzda, "Varlık"ın geri çağırılışı siyasalın geri çağırılması demektir. Zira siyasal-siyaset ayrımı, Heidegger'in ontolojik ayrımının bir yansıması olarak ortaya çıkar. Ontolojik ayrıma göre Varlık (ontolojik) ve onun tezahürü ya da mevcudiyeti diyebileceğimiz varolanşeyler (ontik) birbirinden

ayrıdır. Siyasal-siyaset bağlamında bu ayrım, Salman Sayyid'e referansla kavga-oyun örneği ile düşünülebilir. Ontik olan siyaset bir oyun gibi düzene, kurallara, stratejilere, mevcut olana ve kurumlara işaret ederken ontolojik olan siyasal, bir kavga gibi bu oyunun kırılma, kriz ve değişim anlarına dolayısıyla da oyunun varoluş şartlarına tekabül eder. Siyasalı geri çağırarak "siyasal" olguları ve kimlikleri kavgalar veya kırılma anları, daha net ifadesiyle de dost-düşman ilişkileri üzerinden okumayı gerektirir. Sayyid'in İslamcılık kavramsallaştırması da bu geri çağırılışın bir sonucudur. Sayyid'e göre İslamcılık, Kemalizm'in İslam'ı siyasal ve soysal hayatın merkezinden silmesine karşı olarak İslam'ı merkez alan bir düzen -oyun- kurmak amacıyla ortaya çıkmış bir projedir. Özetle, Kemalist hegemonyadan ya da oyundan memnun olmayan aktörler oyunu değiştirmek istemişler ve bunun neticesinde de İslamcı bir pozisyon ve kimlik oluşturmuşlardır. İslamcılığın bu şekilde siyasal bir ilişki yani dost-düşman ilişkisi üzerinden kavramsallaştırması, İslamcılık ve herhangi bir tezahürü -İslam devleti, şeriat, demokrasi karşıtlığı gibi- arasındaki her türlü mecburiyet ilişkisini ortadan kaldırarak onun zaman-mekân açısından değişen şartlara ve bu bağlamdaki dönüşümüne rağmen hem makro hem de mikro düzeyde sürekliliğini dolayısıyla da analizini mümkün kılmaktadır. Zira bağlama yani oyunun şartlarına göre İslam'ı merkez alan bir düzen kurma hayalinin yolu, dile getirilişi, araçları, stratejisi hatta bu düzenin ne olduğu bile değişebilir ve zikredilen ontolojik/siyasal İslamcılık kavramsallaştırması bu bağlamların tamamında İslamcılığı teşhis etmeyi ve değerlendirmeyi mümkün kılar. Tek yapılması gereken, İslam'ın toplumsal-siyasal hayattaki yeri etrafında çıkan kavgaların izini sürmek ve bu iz sürümü, bağlamı daha doğru değerlendirebilmek adına geriye dönük olarak hikâye etmektir. Bir diğer ifadeyle İslamcılarının serüveni hakkında Roy ve Bayat gibi İslamcılarının oyunun kurallarına uyarak tekrar ettikleri demokrasi, laiklik veya seçim gibi beyanlarına bakarak değil ancak kavgalarının izini sürerek fikir sahibi olabiliriz.

An Odyssey of Oblivion: Remarks on Islamism, Post-Islamism, and the Political


Sümeyye Sakarya


Introduction

The end of Islamism or post-Islamism arguments have been the most popular interpretation of Islamism since the early 1990s. As a result, they provide the primary tools regarding the study of Islamism and have become the first encounter and challenge for every alternative reading of Islamism. However, that they still repeat the end of Islamists rather than post-Islamists at each opportunity after three decades demonstrates the failure arguments have had in construing Islamism. This paper aims to question and present the possibilities of a more profound and comprehensive reading of Islamism by initially presenting and then evaluating these arguments through the conceptualizations of Asef Bayat and Olivier Roy in particular. This evaluation maintains that these arguments forgot the ontological (political), which relates the conditions of existence and intelligibility, by focusing on the ontic (politics), which considers beings, rules, conventions, arrangements, and institutions. Lastly, by identifying this oversight as the main problem of the literature, the paper proposes the tools for an ontological (political) study by placing Salman Sayyid's conceptualization of Islamism into the conversation with Heidegger. In this sense, rather than offering an analysis of Islamism as an experience, the paper attempts to advance the framework for such an analysis.

@ PhD, Leeds University, ssssa@leeds.ac.uk

 <https://orcid.org/0000-0002-5738-0222>

 © İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0683
insan & toplum, 2022.
insanvetoplum.org

 Received: 07.11.2021
Revision: 16.04.2022
Accepted: 17.05.2022
Online First: 19.06.2022

Post-Islamism Arguments

Although the concept of post-Islamism was coined by Bayat (1996) to explain the transformation of Islamism in Iran, the idea can be traced back at least to *The Failure of Political Islam* by Roy (1992), if not further. Despite their slight differences, both scholars, like other proponents of post-Islamism, argued that Islamists had given up on ideas like Islamic state and sharia, and their gradual involvement in a system they'd once opposed by engaging with elections, democracy, or secularism had demonstrated the failure and end of Islamism. Therefore, we are in a post-Islamist era.

Forgetting the Political

The main problem of these readings is that, by reducing the identities to their ontic manifestations, they forget the ontological and thus political nature of Islamism. In the context of Bayat (1996) and Roy (1994, 2004, 2020), this oversight mostly takes two main forms as Eurocentric positivism and empiricism. As a result of the former, assuming the universality of the tools, frameworks, or data produced in the European context, they essentialize identities such as religion, politics, political, and Islamism into their temporary and mostly European manifestations and then attempt to construe the experience of Islamism through these. For instance, they reduce and fix *deen* [religion] to the Christian experience, the political or politics to their practices in Europe, and Islamism to its rhetoric in the 1970s (i.e., Islamic state and sharia) as a manifestation possessing a different context than the current one. Afterward, they attempt to read Islamism through these facts and data they believe to exist independently of thought using an empirical approach stemming from a dual understanding of existence (mind-body). However, such an approach prevents them from understanding the Being (i.e., ontology) of Islamism that maintains its continuity on the one hand while transforming under changing conditions on the other.

Recalling the Political

Heidegger (1962) explained this dual understanding of existence as a consequence of skepticism and the forgetting of Being. Therefore, the solution lies in remembering Being, or stated more accurately, in recalling it. When considering political theory and Islamism, the recalling of Being corresponds to the recalling of the political. This is because the distinction between the political and politics emerges as a reflection of Heidegger's ontological difference. According to the ontological difference, Being

(ontological) and beings, its manifestation, and presence (ontic) are separate from each other. In the context of political difference, this distinction can be considered through the analogy of fight and game referring to Salman Sayyid (2014, pp. 94–95). While politics (the ontic) refers to order, rules, strategies, presence, and institutions like a game, the political (ontological) is akin to a fight and corresponds to the moments of rupture, crisis, and change and then to the conditions of the game's existence. Therefore, recalling the political requires reading political (ontological) phenomena and identities through ruptures or breaking moments, or more precisely, through friend-enemy relations. This is because Sayyid, by revising Schmitt's definition, defined the political as the eruption of an enemy-friend distinction over breaking a rule.

Sayyid's (1997) conceptualization of Islamism builds on this "recall". According to him, Islamism is a project that emerged to establish an order (i.e., a game) centered on Islam as a response to how Kemalism had dislocated Islam from the center of political and social life. In other words, actors who were not satisfied with the Kemalist hegemony or game wanted to replace the game with an Islamicate game. As a result of this desire, an Islamist position and identity emerged. This conceptualization of Islamism has some implications for the analysis of Islamism. Initially, theorizing Islamism as a response to Kemalism restricts the Islamist identity to post-Caliphate politics. However, this restriction is a heuristic rather than ontological one. This is because these definitions of Islamism and Kemalism draw the scope of the analysis at hand rather than the fixed frontiers of the phenomena. Secondly, this flexibility alludes to a contextual analysis which is both macro and micro. Micro-analysis derives from the "realities" of Muslimistan and its specific regions or nation-states. Macro-analysis stems from its affinity with the Muslimistan scale. In other words, this definition posits different levels of analysis that are macro or micro with respect to one another. Furthermore, while these examples are territorial, the same levels can be applied temporarily. Different eras supply different contexts for Kemalism and Islamism. As a result, their certain features alter through contexts such as space and time, enabling an analysis focusing on different time scales. This historicity as a contextuality takes us to another implication of Sayyid's contextualization: If the actors differ with time and space, how can we identify and construe them through their odysseys? Said another way, how can we explain the transformation of Islamism while these actors change constantly? This enquiry requires a definition that is not just fixed but also stable enough to ensure a continuity of identity. The third feature of Sayyid's definition allows us to conduct the following investigation: defining Islamism through its antagonistic relationship with Kemalism over the place of Islam in public life. In other words, Sayyid proposed a political/ontological analysis. This analysis demonstrates that a proper understanding of Islamists as political actors and then

Islamism as a political phenomenon requires the examination of the fights rather than the game, because game players mostly act strategically by following the rules to win without necessarily disclosing themselves, while fights are the moments of disclosure where actors give clues about themselves.

Conclusion

Such an ontological/political conceptualization of Islamism eliminates all necessary relationships between Islamism and its manifestations, such as the Islamic state, sharia, and opposition to democracy. Hence, this enables both its continuity and also its analysis at various levels despite its changing conditions in terms of time-space and its transformation in this context. This is because the way, expressions, tools, and strategy of the dream of the establishment of an order centered on Islam, even what this order can change according to context, and the mentioned ontological/political conceptualization of Islamism still make possible identifying and evaluating Islamism in all of these contexts.

Kaynakça | References

- Aktay, Y. (2013). The "ends" of Islamism: Rethinking the meaning of Islam and the political. *Insight Turkey*, 15(1), 111-125.
- Al-Arian, A. (2020, Aralık 25). *Arab Spring: The end of political Islam as we know it*. Middle East Eye. <http://www.middleeasteye.net/big-story/arab-spring-end-political-islam-as-we-know-it> adresinden erişilmiştir.
- Ayoob, M. (2019, Temmuz 12). *The beginning of the end of Erdogan?* The Strategist. <https://www.aspistrategist.org.au/the-beginning-of-the-end-of-erdogan/> adresinden erişilmiştir.
- Bayat, A. (1996). The coming of a post-Islamist society. *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 5(9), 43-52.
- Bayat, A. (2013a). Post-Islamism at large. In A. Bayat (Ed.). *Post-Islamism: The changing faces of political Islam* (pp. 3-35). Oxford University Press.
- Bayat, A. (2013b). *Post-Islamism: The changing faces of political Islam*. Oxford University Press.
- Burgat, F. (2005). *Face to face with political Islam*. IB Tauris.
- Burgat, F. (2020). *Understanding political Islam*. T. Hill (Çev.). Manchester University Press.
- Büyükkara, M. A. (2018). *Çağdaş İslâmi akımlar* (7. Baskı). Klasik.
- David, M. (2020). The correspondence theory of truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/ruth-correspondence/> adresinden erişilmiştir.
- Ferguson, N. (1998). *The pity of war*. Allen Lane The Penguin Press.
- FRANCE 24. (2019, Haziran 23). *Erdogan's party suffers historic defeat in Istanbul mayoral re-run*. France 24. <https://www.france24.com/en/20190623-erdogans-party-loses-controversial-mayoral-run-istanbul> adresinden erişilmiştir.
- Guignon, C. (1983). *Heidegger and the problem of knowledge*. Hackett Publishing Company.

- Guignon, C. (1990). Philosophy after Wittgenstein and Heidegger. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50(4), 649-672.
- Harrington, A. (2016). *German cosmopolitan social thought and the idea of the West: Voices from Weimar*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. J. Macquarrie ve E. Robinson (Çev.). Blackwell Publishing.
- Heidegger, M. (1984). *Early Greek thinking: The dawn of western philosophy*. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi (Çev.). Harper & Row.
- Kara, İ. (2020). *Türkiye'de İslâmçılık düşüncesi 1: Metinler kişiler* (4. Baskı). Dergâh Yayınları.
- Kepel, G. (2006). *Jihad: The trail of political Islam*. A. F. Roberts (Çev.). IB Tauris.
- Laclau, E. (2012). The specificity of the political. E. Laclau (Ed.). In *Politics and ideology in Marxist theory: Capitalism, fascism, populism* (pp. 51-81). Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). Beyond the positivity of the social: Antagonisms and hegemony. E. Laclau, & C. Mouffe (Ed.). In *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (2. Edition) (pp. 93-148). Verso.
- Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
- Özcan, A. (1997). *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924* (C. 12). Brill.
- Roy, O. (1992). *L'échec de l'islam politique*. Seuil.
- Roy, O. (1994). *The failure of political Islam*. C. Volk (Çev.). Harvard University Press.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new Ummah*. Columbia University Press.
- Roy, O. (2012). The transformation of the Arab World. *Journal of Democracy*, 23(3), 5-18.
- Roy, O. (2020). The failure of political Islam revisited. M. N. M. Osman (Ed.). In *Pathways to contemporary Islam: New trends in critical engagement* (pp. 167-179). Amsterdam University Press.
- Royde-Smith, J. G., & Hughes, T. A. (t.y.). *World War II-Costs of the war*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/event/World-War-II> adresinden erişilmiştir.
- Said Halim Paşa. (1973). *Buhranlarımız*. D. M. Ertuğrul (Ed.). Tercüman.
- Sayyid, B. S. (1997). *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Zed Books Ltd.
- Sayyid, S. (2007). Islam (ism), Eurocentrism and the world order. *Defence Studies*, 7(3), 300-316.
- Sayyid, S. (2014). *Recalling the caliphate: Decolonization and world order*. Hurst.
- Schulze, R. (2002). *A modern history of the Islamic world*. A. Azodi (Çev.). I.B. Tauris.
- Volpi, F. (2010). *Political Islam observed*. Hurst and Company.