

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Asef Bayat

POST-İSLAMCILIK

SİYASİ İSLAM'IN DEĞİŞEN YÜZÜ

Asef Bayat



POST-İSLAMCILIK
SİYASİ İSLAM'IN DEĞİŞEN YÜZÜ



LİTERA
YAYINCILIK

LİTERA
YAYINCILIK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranney.org>

ASEF BAYAT

Tahran doğumludur. 1977'de Tahran Üniversitesi'nin Siyaset ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nden mezun olan Asef Bayat, Kent Üniversitesi'nde doktorasını yaptı. Halen Illinois Üniversitesi'nde, Sosyoloji Bölümü'nde Küresel ve Uluslararası Çalışmalar alanında sosyoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. Daha öncesinde ise uzun yıllar Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde sosyoloji ve Ortadoğu çalışmaları derslerini vermiş ve Modern Dünyada İslâm Çalışmaları Uluslararası Enstitüsü'nde akademik direktörlük ve Leiden Üniversitesi'nde Modern Ortadoğu Toplumu ve Kültürü kürsüsünde başkanlık yapmıştır. İlgili alanları din ve siyaset, kentsel toplumsal hareketler, kentsel mekân ve siyasettir. En son yayınlanan eserleri arasında Being Young and Muslim (Genç ve Müslüman Olmak, 2010) ve Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East (Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Orta Doğu'yu Nasıl Değiştiriyor, 2013) yer almaktadır.

POST-İSLAMCILIK

SİYASİ İSLAM'IN DEĞİŞEN YÜZÜ



LİTERA YAYINCILIK

İSTANBUL - 2016

www.literakitap.com

Litera – 165

Tarih – Araştırma-22

POST- İSLAMCILIK-
SİYASİ İSLAM'IN DEĞİŞEN YÜZÜ

Asef Bayat

Editör: Betül Duman

Tercüme: Emek Ş.Ataman

Kapak Tasarım: Ayşe Saltabaş

İç Düzen: Minyatür Ajans

Baskı: Ofis Matbaa

Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.

Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi No:19 B blok Z-1
Topkapı-Zeytinburnu/ İstanbul Tel. 0212 576 47 15

Copyright© Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa
Araştırma Org. San. Ltd. Şti. 2016

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim
ve Piyasa Araştırma Org. San. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının
izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de
olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik
ortamlarda yayınlanamaz.

İstanbul-2016

Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sk. No: 3 34134 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 522 86 90 - Faks: 0 (212) 522 86 90

internet satış: www.literakitap.com

web: www.literakitap.com

e-mail: litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog record

POST- İSLAMCILIK

SİYASİ İSLAM'IN DEĞİŞEN YÜZÜ

1. İslam ve Siyaset. 2. İslam-20. Yüzyıl. 3. İslam-21. Yüzyıl. 4. Bayat, Asef.

ISBN 978-605-9925-71-6

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

POST-İSLAMCILIK

SİYASİ İSLAM'IN DEĞİŞEN YÜZÜ

Derleyen
Asef Bayat

Tercüme
Emek Ş. Ataman



LİTERA YAYINCILIK

İSTANBUL - 2016

www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

Türkçe Basım İçin Önsöz	9
Önsöz.....	11
Katkıda Bulunanlar.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM: Giriş

Genel Anlamda Post-İslamcılık / <i>Asef Bayat</i>	21

İKİNCİ BÖLÜM: İçeriden Gelen Eleştiriler

Post-İslamcı İran'ın Oluşumu / <i>Asef Bayat</i>	61
Alaturka Post-İslamcılık / <i>İhsan Dağı</i>	107
İslam ve Türk Muhafazakârlığının Kırılması / <i>Cihan Tuğal</i> ..	155
Fas Post-İslamcılığı / <i>Sami Zemni</i>	185
Endonezya'da Post-İslamcı Siyaset / <i>Noorhadi Hasan</i>	213

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İkilemdeki Değişim

Mısır ve İstikrarsız İslamcılık / <i>Asef Bayat</i>	249
Hizbullah'ın İnfitahı (Açılma Politikası): Post-İslamcı Bir Dönüş Mü? / <i>Joseph Alagha</i>	321

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Dışarıdan Gelen Eleştiriler

Pakistan'daki Post-İslamcı Gruplar: İslamcı Yan Ürünler ve Onların Çelişkili Gidişatları / <i>Humeira Iqtidar</i>	341
Suudi Arabistan ve Post-İslamcılığın Sınırları / <i>Stephane Lacroix</i> ..	367

BEŞİNCİ BÖLÜM: Post-İslamcılık, Daima?

Sudan’da İslamcılık: Öncesi, Sonrası ve Arası / <i>Abdelwahab El-Affendi</i>	397
Suriye’nin Alışılmadık “İslamcı Eğilimi”:Siyasi Reformcular, Ulema ve Demokrasi / <i>Thomas Pierret</i>	421

Bilim insanı ve dost, Nasr Hamed Abu-Zaid anısına.

Türkçe Basım İçin Önsöz

1996 yılında İslamcı eğilimler arasında “post-İslamcılık” olarak adlandırdığım yeni bir eğilimi araştırmaya ve bu kavramı formüle etmeye başlamamın üzerinden neredeyse 20 yıl geçti. Bu süreçte ve yeni gelişmeler ve buluşların ışığında, bu eğilim üzerine olan ampirik bilgimi artırmaya ve “post-İslamcılık” kavramını yeniden ele alıp keskinleştirmeye çalıştım. Bir düzine akademisyenin yardımı ile birlikte oluşturduğumuz bu kitap, bu konudaki en son çalışmamdır.

Ortaya çıktığından beri “Post-İslamcılık” kavramı din ve siyaset alanında, özellikle de siyasal İslam alanında çalışan akademisyenler ve aktivistler arasında oldukça canlı tartışmalar yarattı. İlginç olan, bu tartışmaların öncelikle Avrupa’da başlaması ve daha sonra özellikle Endonezya, Malezya, Fas ve İran gibi Müslüman vatandaşların çoğunlukta olduğu ülkelere kaymasıdır. Kısa bir süre önce bu kitabın Arapçasının yayınlanmasından sonra, Basra Körfezinde bulunan Arap ülkelerinde ilginç tartışmalar ortaya çıkmaya başladı. Fakat görünüme göre post-İslamcılık ile ilgili en hareketli tartışmalar Türkiye’de ortaya çıktı. Bu kitabın Türkçe basımının yayınlanmasının “post-İslamcılık” fikri ve pratiklerinin araştırılması ve anlaşılması için yeni bir hammadde sağlayacağını umuyorum.

2000’li yıllarda Türkiye’deki AK Parti yönetimi post-İslamcı siyaset için bir “model” olarak gösterilse de, post-İslamcılık fikri ve pratiği için çeşitli zorluklar da ortaya çıkarmıştır. Öncelikle “post-İslamcılığın” çelişkilerine dikkat etmemin sebebi, AK Parti’ye dair gözlemlerimdir (aynı zamanda İran’da 1997-2004 yılları arasındaki reformcu hükümet de bu gözleme dâhildir). Kitapta öne sürdüğüm üzere temel çelişkilerden bir tanesi, bir tarafta post-İslamcı etik du-

yarlılık veya dindarlık, diğer tarafta ise kişisel özgürlükler, cinsiyet hakları veya sanatsal ifadeler arasındadır. Post-İslamcıların büyük çoğunluğu ekonomik liberalliği tercih etse de (ve bu yüzden sosyal adalet konusunda çok fazla tartışmaya yol açsa da), dindar topluma olan bağlılıkları vatandaşların yaşam tarzı, cinsel tercihler, sanatsal ifadeler ve toplumsal cinsiyet üzerinden yapılan talepler gibi kişisel haklar ile çatışmıştır. Tüm bunlar seçimli demokrasiye tamamen bağlı kalınmasına rağmen yaşanmıştır. Diğer bir deyişle post-İslamcılık, Türkiye’de “illiberal bir demokrasi” oluşmasına yol açmıştır.

İkinci olarak, son yıllarda AK Parti yönetimi, Erdoğan’ın gazetecileri ve özgür basını baskı altında tutması, eleştirel akademisyenlere gözdağı vermesi ve muhalefete çok daha az hoşgörülü davranması gibi faaliyetlerle giderek artan bir otoriter tavra bürünmüştür. Erdoğan, şu anda, Türkiye’de başkanlık sistemini yaşama geçirerek daha fazla yürütme yetkisi almaya çalışmakta. AK Parti yönetiminin son dönemdeki tavırları ile hem bir kavram hem de bir yönetim şekli olarak “post-İslamcılık” fikri arasında nasıl bir ilişki bulunmakta? Bazı gözlemciler, AK Parti yönetiminin tavrını “post-İslamcılığın” başarısızlığı olarak görürken, bazıları otoriter tavrın post-İslamcılıktan türediğini söylemişlerdir. Ben bu ikisi arasında pek bir bağlantı göremiyorum. Erdoğan’ın otoriter tavrının post-İslamcı bir eğilimden değil, tam aksine bu fikirden ayrılmasından kaynaklandığı savunulabilir – ve bu gelişme yerli ve yabancı güçlerin iktidar partisinin hegemonyasına meydan okuduğu bir durumda ortaya çıkmaktadır. Bu, Türkiye’de dinin, demokrasinin ve sosyal adaletin bugünü ve yarını ile ilgili farklı bir tartışmanın parçası olabilir. Litera Yayıncılık’a, bu kitabı Türk okuyucularla buluşturduğu için minnettarım.

Asef Bayat
Champaign, Illinois,
Mart 2016

Önsöz

Günümüzde, “Arap Baharının” “İslamcı bir kışa” döndüğüne dair bir endişe giderek artmaktadır. Eğer durum böyleyse, Müslüman dünyasında yeni bir dini radikalleşme dalgasının eşliğinde miyiz? 1979 yılında İran devrimi ile başlayan İslamcılığın yürüyüşü, 2011 Arap devrimleri ile yeni bir ivme mi kazandı? Bu kitap, Endonezya’dan Fas’a uzanan coğrafyada, Müslüman çoğunluğun yaşadığı on ülkede hazırlanan çalışmalar ile Müslüman dünyasının, siyasi İslam’ın içerideki ve dışarıdaki güçler yüzünden geçirdiği önemli dönüşümü dikkate alarak, aslında “post-İslamcı” bir yolun başında olduğumuzu ileri sürmektedir. Şüphesiz Tunus, Türkiye veya Fas’ta olduğu gibi Müslüman dünyasında birçok dini parti çeşitli seçim zaferleri kazandı ve hükümet oldu. Peki, her “İslami” parti veya hareket mutlaka “İslamcı” mıdır?

İslamcılığın siyasi ve ahlaki bir proje olması hakkında çok fazla konuşulurken, özellikle siyasi İslam’ın tamamen başarısız olduğunu söyleyenleri dışarıda bırakırsak, değişen çizgisine dair çok az şey söylenmiştir. Akademik ve siyasi çevrelerde İslamcılığın dönüşüm sancıları çektiğine olan inanç giderek daha çok kabul görmesine rağmen, değişimin doğası, yönü ve çeşitliliği ile ilgili çok az şey bilinmektedir. Ayrıca İslamcı çizginin çeşitliliğini ölçmek ve Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlardaki demokratik düzene ne gibi etkileri olduğunu araştırmak için uygun bir karşılaştırmalı çerçeve bulunmamaktadır.

Birkaç yıl önce, İslami siyaset içerisindeki farklılaşmaları araştırmak ve demokratik bir yönetim için gereklerinin altını çizmek amacıyla İran ve Mısır’da 1970 ile 2005 yılları arasındaki dini si-

yaseti karşılaştıran bir çalışma yapmıştım. *Making Islam Democratic* (İslam'ı Demokratikleştirmek, 2007) adındaki çalışmanın temel amacı İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı sorusunun cevabını bulmaktı. Bir İslam devleti kurmak için İslam'ı siyasi bir proje olarak kullanan İslamcılığın demokratik düzeni sahiplenmesinin olası olmadığı, post-İslamcılığın ise bunu yapabileceği ve yaptığı sonucuna vardım.

“Post-İslamcılık”, vatandaşların yükümlülüklerine vurgu yapan İslami politikalardan farklı olarak dindarlık ve haklar, inanç ve özgürlük, İslam ve serbestliğin birleşimi ile nitelendirilmektedir. Medeni ve dini olmayan bir devlet içerisinde dindar bir toplum oluşturarak İslamcılığı aşma girişimidir.

Post-İslamcılığa ilişkin ilk formülüm 1990'ların sonundaki İran İslam Cumhuriyeti deneyimine dayanıyordu fakat Türk İslamcılığının Adalet ve Kalkınma Partisi ile yaşadığı dönüşüm de bu eğilimi desteklemektedir. Ancak post-İslamcı eğilimin Müslüman dünyasındaki diğer toplumlarda yarattığı etkinin büyüklüğüne ve bu kavramsallaştırmanın farklı İslami hareketler arasındaki çeşitli dönüşüm örüntülerini nasıl açıklayacağına dair sorular cevapsız durumdadır. “Post-İslamcılık” kavramının Avrupa’da olduğu kadar Türkiye, Sudan, Endonezya ve diğer ülkelerdeki akademik ve politik çevrelerde heyecanlı tartışmalara yol açtığının farkındaydım. Müslüman dünyasında post-İslamcılık olasılığını araştırmak için 2009 yılında Hollanda’nın Leiden kentinde Modern Dünyada İslam Çalışmaları Enstitüsü’nde (International Institute for the Study of Islam in the Modern World - ISIM) uluslararası bir konferans tertitledim. Bu konferans, Endonezya’dan Fas’a uzanan değişik Müslüman ülkelerde post-İslamcılığın izlerini tartışmak ve ortaya çıkarmak için din ve siyaset üzerine çalışan bir düzine bilim insanını bir araya getirdi.

Konferans sonucunda, İslami hareketlerin ve rejimlerin izledikleri yollara, son otuz yılda nasıl dönüşüm geçirdiklerine, hangi yönlerde hangi sebeplerle saptıklarına ve hangi alternatif eğilimleri yarattıklarına ışık tutan ve bu kitapta derlenen çalışmalar ortaya çıktı. Elde edilen sonuçlar İslamcılığa statik bir algı olarak bakmama-

mız gerektiğine, bunun yerine kendi içsel dinamikleri ve dışsal ve uluslararası zorunluluklar sebebi ile dönüşen dinamik bir oluşum olarak bakılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Buna ek olarak, İslamcılığın, nasıl kendi eylemlerinin bir sonucu olarak, kendilerini alternatif düşünce ve eylem eğilimleri ile ifade eden güçlü yan ürünler ortaya çıkardığını öğrenmekteyiz.

Bu kitap, İslamiyet'in Müslüman ülkelerdeki tarihsel dönüşümüne ait taze ve karşılaştırmalı çıkarımlar sunarken, bu tür dönüşümleri İslamcılığın günümüzdeki genel eğilimlerine ilişkin anlamlı yorumlar sunabilecek daha geniş analitik bir perspektif oluşturmak için kavramsallaştırmaya çalışmaktadır. Kitaba katkıda bulunan yazarların Müslüman toplumlar üzerinde yaptıkları zengin çalışmalara dayanarak, "İslami politikalar" bir alternatif oluşturan ve bu politikalarından ayrılmayı temsil eden, İslam'ı demokrasi ile uyumlu hale getirme sözü veren "post-islamcılık" kavramını tekrar ele almaya çalışıyorum.

Bu projenin başarılı bir şekilde sonuçlanması için birçok arkadaşım ve meslektaşım bana yardımcı oldu. Dennis Janssen, Marlous Willemsen ve ISIM çalışanları Leiden konferansının düzenlenmesinde yardımcı oldular; katkıda bulunanlar tartışmalara katılabilmek için çok uzak yerlerden geldiler, diğer katılımcılar tartışmacı olarak veya lojistik konularda katkıda bulundular. Oxford Üniversitesi Yayınları'ndaki editörüm Cynthia Read projeyi beğendi ve yayınlanması konusunda bana cesaret verdi. En fazla teşekkür borcum olanlar bu kitaba katkıda bulunan yazarlardır: konferansa katılanlar ve daha sonra çalışmalarını yollamaları istenenler. Kaliteli çalışmaları post-İslamcılıkla ilgili tartışmayı zenginleştirdi ve konu ile ilgili anlayışımızı değiştirdi. Bu kitabı, aramızdan "zamansız" ayrılığı ile birçoğumuzu gerçek bir boşlukta bırakan dostum, İslam âlimi Nasr Hamed Abu-Zaid'in anısına adamak istiyorum. Sesi ve bilgeliği bu tedirgin zamanlarda ciddi biçimde özleniyor.

Katkıda Bulunanlar

Joseph Alagha Beyrut-Lübnan'da bulunan Haigazian Üniversitesi'nde siyaset bilimi hocasıdır. Yayınları arasında *Hizbullah's DNA and the Arab Spring* (Hizbullah'ın DNAsı ve Arap Baharı) (2012), *Hizbullah's Identity Construction* (Hizbullah'ın Kimlik İnşası) (2011), *Hizbullah's Documents* (Hizbullah'ın Belgeleri) (2011) ve *The Shifts in Hizbullah's Ideology* (Hizbullah'ın İdeolojisiindeki Kaymalar) (2006) yer almaktadır.

Asef Bayat Illinois Üniversitesi'nde Küresel ve Uluslararası Çalışmalar alanında sosyoloji profesörüdür. İlgi alanları din ve siyaset, kentsel toplumsal hareketler, kentsel mekân ve siyasettir. En son yayınlanan eserleri arasında *Being Young and Muslim* (Genç ve Müslüman Olmak) (2010) ve *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Orta Doğuyu Nasıl Değiştiriyor) (2013) yer almaktadır.

İhsan Dağı Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler profesörüdür. İnsan hakları, insan hakları ve dünya siyaseti, Türkiye'de demokratikleşme, İslam ve siyaset alanlarında yayınları bulunmaktadır.

Abdelwahab El-Affendi Westminster Üniversitesi (Londra) Demokrasi Çalışmaları Merkezi'nde okutman, aynı merkezde Demokrasi ve İslam Programı koordinatörüdür. Aynı zamanda Küresel Belirsizlikler Programı Araştırma Kurulu (İngiltere) üyesidir. "Güvensizlik, Demokrasi ve Şiddet" başlıklı araştırma projesinde çalışmaktadır. *Who Needs an Islamic State* (Kimin İslam Devletine İhtiyacı Var Ki?) (2008) ve *About Muhammad: The Other Western Perspective on the Prophet of Islam* (Muhammed Hakkında: İslam'ın

Peygamberine İlişkin Diğer Batı Perspektifi) (2010) eserlerinin yazarıdır.

Noorhaidi Hasan siyasi İslam araştırmacısı ve Endonezya Yogyakarta Sunan Kalijaga İslam Üniversitesi'nde İslam ve siyaset doçentidir. Aynı üniversitede Hukuk Fakültesi dekanlığı görevini sürdürmektedir. Endonezya'da ve güneydoğu Asya'daki diğer Müslüman ülkelerde siyasal İslam'a ilişkin kitaplar ve makaleler yazmıştır.

Humeira Iqbal Londra'da bulunan King College'da Siyasal İktisat Bölümünde öğretim üyesidir. *Secularizing Islamists? Jamaat-e-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Urban Pakistan* (İslamcılar Laikleştirmek? Pakistan'daki İslam Cemaati ve Dava Cemaati Örnekleri) (Chicago Üniversitesi, 2011) kitabının yazarıdır.

Stéphane Lacroix Paris Uluslararası İlişkiler Okulunda siyaset bilimi yardımcı doçenti, Kahire'de bulunan Centre d'Études et de Documentation Économiques, Juridiques et Sociales'da misafir araştırmacıdır. Araştırmaları Suudi Arabistan ve Mısır'da siyasal İslam'a odaklanmaktadır. En son kitabı *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*'dır (İslam'ı Uyandırmak: Günümüz Suudi Arabistan'ında Dini Çekişmelerin Siyaseti) (Harvard Üniversitesi Yayınları, 2011).

Thomas Pierret Edinburgh Üniversitesi'nde çağdaş İslam eğitimcidir. *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution* (Suriye'de Din ve Devlet: Darbeden Devrime Sünni Ulema) (Cambridge Üniversitesi Yayınları) kitabının yazarı ve *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices* (İslam Etnografyaları: Ayin İcraları ve Günlük Pratikler) (Edinburgh Üniversitesi Yayınları, 2012) kitabının editörüdür.

Cihan Tuğal Berkeley Üniversitesi'nde sosyoloji doçentidir. *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi) kitabı Stanford Üniversitesi Yayınları tarafından 2009 yılında basılmıştır. Türkiye ve Mısır'da refah ve İslami hayırseverlik üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Sami Zemni Gent Üniversitesi (Belçika), Çatışma ve Gelişme Çalışmaları Merkezinde siyaset ve sosyal bilimler profesörüdür. Aynı yerde Orta Doğu ve Kuzey Afrika Araştırma Grubunun eşgüdümünü sağlamak ve grubun yöneticiliğini yapmaktadır. Francqui araştırma kurulu başkanıdır (2012–2015). Uzmanlık alanı siyasal İslam’a referansla Orta Doğu ve Kuzey Afrika bölgesinde siyasettir. Ayrıca göç, bütünleşme, ırkçılık ve İslamofobi konularında da yazıları bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Genel Anlamda Post-İslamcılık

Asef Bayat

Arap Baharının sivil ve laik hamlesine rağmen birçok kişi bölgede İslami radikalleşmenin yeniden doğuşuna ilişkin kaygılarını dile getirdiler. Değiştirilen rejimleri ve sağ görüşlü Amerikalı ve İsraili politikacıları destekleyenlerle birlikte Batı dünyasındaki “uzman gruplar” günümüzdeki ayaklanmaları emekleme sürecindeki İslami diriliş olarak görme eğilimindedir. Dolayısıyla tanınmış oryantalist yazar Bernard Lewis, Arap diktatörleri yerinden eden popüler devrimler olduktan sadece birkaç hafta sonra Orta Doğudaki Müslümanların “özgür ve adil seçimlere” ve demokrasiye hazır olmadıklarını iddia etmiş, umut edebilecekleri en iyi şeyin şeriata dayalı bir şura¹ olduğunu söylemiştir. Devrimlerin yaşandığı Arap bölgesinde “yeniden dirilen İslam” paniği dini partilerin – Tunus’ta Nahda Hareketi (Hizb al-Nahda), Mısır’da Müslüman Kardeşler ve Işık Partisi (Salafi Hizb al-Nour), Fas’ta Adalet ve Kalkınma Partisi – 2011 yılı sonbaharında yapılan genel seçimlerde büyük zaferler kazanması ile daha da artmıştır.

En azından kısa erimde, yıllarca laik ve antidemokratik rejimler tarafından bastırılan İslami hareketin toplumsal güçler tarafından yeniden canlandırılma olasılığını yabana atmamak gerekir. Aslında otokrasilerin ortadan kaldırılması her türlü fikrin ve hareketin – gerici, ilerici, dini, laik – ortaya çıkması için gerekli toplumsal ve siyasi alanı yaratmaktadır. Arap Baharını yaşayan toplumlarda Selefi grupların beklenmedik görünürlüğü, bireysel özgürlükler, sanatsal dışavurum ve cinsiyet hakları konularında bir erozyon oluşmasına karşı

bir kaygı yaratmıştır. İttifakların yeniden belirlendiği ve yeniliklerin yaşandığı bu tür dengesiz zamanlarda, demokratik bir düzenin hayata geçeceğinin garantisi yoktur. Her şey devrimin ortaya çıkardığı sayısız siyasi gücün – bilinen veya bilinmeyen, eski veya yeni – hegemonya için verdiği gergin ve aralıksız mücadeleye dayanmaktadır; aynı zamanda alaşağı edilen rejimin kalıntıları ve onların yerli ve yabancı müttefiklerinin nasıl davranacaklarına da bağlıdır.

Fakat Arap ayaklanmaları ile özdeşleştirilen “dini saltanat” kaygısı “İslami” olan her şeyi hoşgörüsüzlük, kadın düşmanlığı ve otoriterlik ile eşleştirme alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısı “İslami hareketleri” o ya da bu şekilde, Humeyni tarzı ruhani rejimlerle veya Taliban tarzı totaliter rejimlerle eşleştirmekte, “İslami hareket” ve “siyasi İslam” kategorileri içerisinde çok farklı eğilimler olduğunu görmezden gelmektedir. Problemin diğer yüzü ise kavramsaldır. Dinden esinlenen birbirinden çok farklı eğilimleri “İslami” olarak niteleyerek bir araya toplayan fakat kavramın² herhangi bir tanımını yapmayan talihsiz bir akım bulunmaktadır; sakallı veya cübbeli her Müslüman erkek, türbanlı her kadın, dini bir kurumda çalışan her birey İslamcı olarak nitelenmektedir. Açıkçası ana akım medyada kaygıya sebep olan dini partilerin çoğu (Tunus’ta Nahda Hareketi (Hizb al-Nahda), Fas’ta Adalet ve Kalkınma Partisi, Türkiye’de iktidarda olan Ak Parti) aslında İslamcı değildir; bu partiler İslami olduklarını söyleseler de tartışmaya açık bir şekilde “post-İslamcı” olarak nitelenebilirler. Bu metin küresel ölçekte “post-İslamcılık” tartışmasına ayrılmıştır. Çalışmamda son otuz yılda İslamcılığın dönüşümünü inceleyerek, Müslüman toplumlardaki söylemsel ve stratejik değişimlere olan etkilerinin altını çiziyorum. Özellikle post-İslamcılık kavramını, bu kitapta yer alan ve Müslümanların çoğunlukta olduğu Endonezya’dan Fas’a kadar farklı coğrafyalarda yer alan toplumları inceleyen on bir çalışmada sunulan tarihsel analizlere referansla yeniden ele alıp keskinleştirmek istiyorum.

Giriş

İslamcılık

Fakat “İslamcılığı” nasıl anlıyoruz? İslamcılığı bir tür “İslami düzen” yaratmayı amaçlayan ideolojiler ve hareketler olarak tanımlıyorum – din devleti, şeriat kanunları, Müslüman toplumlardaki ahlak kuralları gibi. Devlet ile olan birliktelik siyasal İslam’ın önemli özelliklerindendir. Bu özellik onu Tebliğ Cemaati (Jama‘at-i Tabliq-i İslami) gibi apolitik, devlet gücünü elinde tutmakla ilgilenmeyen fakat Müslümanlar arasında ruhani bir uyanışı hedefleyen uluslararası bir hareketten ayırır. İslamcılığın temel ilgisi ideolojik bir cemaat oluşturmaktır; sosyal adalet, fakirlerin yaşam standartlarının yükseltilmesi bu stratejik hedeften sonra gelir.³

İslamcıların devlet gücünü ellerinde tutmak istemesi “iyiliği emretmek, kötülükten men etmek” prensibinden gelmektedir. Bu geniş Kuran hükmü muğlâktır ve “iyilik” ve “kötülüğün” nasıl tanımlanacağı, kimin emredeceği veya men edeceği ve bunu nasıl yapacağı ile ilgili çok farklı yorumlar bulunmaktadır. Tarihsel olarak İslam hukuku uzmanları veya Müslüman fanatikler doğruyu emretme ve kötülüğü men etme hakkını kendilerinde görmüşler ve şarap, fuhuş veya şarkı söylemek yasaklanmıştır. Fakat günümüzde, modern hareketler ve devletler (İran ve Suudi Arabistan gibi) bu role bürünmüşlerdir. O zaman İslamcılar, devlet gücünü sadece kendi hükümdarlıkları için değil aynı zamanda Müslüman toplumlarda “iyiyi” emredecek ve “kötüyü” yok edecek olan en güçlü ve etkili kurum olarak gördükleri için kontrol etmek istemektedirler. Bunun bir sonucu olarak İslamcıların normatif ve yasal perspektifleri insanların yükümlülüklerine onların haklarından daha fazla vurgu yap-

maktadır; bu açıdan insanlar hakları bulunan vatandaşlardan daha çok yükümlülükleri bulunan öznel olarak görülmektedir.

Fakat İslami hareketler stratejik hedeflerine ulaşmak için çok farklı yöntemler izlemektedirler. Reformcu eğilim nihai olarak İslam devleti kurmayı istemekte fakat bunu aşamalı olarak, barışçıl bir biçimde ve mevcut anayasal çerçeve içerisinde yapmayı arzulamaktadır. Bunlar Humeria İqtidar'a göre "seçim yanlısı İslamcılardır". Bu grup şiddet kullanımına karşıdır ve demokratik prosedürleri kullanarak ulus-devlet içerisinde hareket etmeyi istemektedir; profesyonel kurumlar, STKlar, camiler ve dernekler yolu ile sivil toplumu harekete geçirmeye odaklanmışlardır. Mısır'da ortaya çıkan Müslüman Kardeşler ve Cezayir, Sudan, Kuveyt ve Ürdün'deki kuvvetleri bu eğilimi temsil etmektedir; Pakistan'daki Cemaati İslâmiyye (Jama'at-e Islami) ve Türkiye'de bulunan Milli Görüş de aynı eğilime sahiptir. Müslüman Kardeşler ile ilişkilendirilen birçok grup, toplumun İslamileştirilmesi sayesinde devletin de uzun erimde İslami bir hale geleceğini ummakta, sivil toplum üzerinde Gramsci'ye dayanan ahlaki ve siyasi hegemonya kurma stratejisini benimsemektedir. Fakat hukuki alan içerisindeki siyasi yapılarla olan işbirlikleri, Olivier Roy'un Avrupa'daki sosyalist partilerin kapitalizme karşı olmak yerine sistemin içinde çalışmayı tercih etmesine gönderme yaparak belirttiği, hareketlerin "sosyal demokratikleşme" çabasını gerekli kılmaktadır. Ürdün, Fas ve Endonezya'daki İslami partilerin kendilerine Avrupa Sosyal Demokrasisinin izlediği reformcu yola benzer bir yol çizdiği söylenebilir⁴.

Mısır'daki Cemaat-i İslami (Jama'a al-Islamiya), Cezayir'deki İslami Selamet Cephesi (Front Islamique du Salut), Endonezya'daki Laskar Cihat Mücahitleri (Lashkar Jihad), Pakistan'daki Kurtuluş Partisi (Hizb al-Tahrir) ve Laşkar Tayyibe (Lashkar-e-Tayyaba) gibi devrimci veya militan eğilimler, devlet kurumlarına, Batılı hedeflere ve gayri Müslim sivilere karşı şiddete başvurmakta, Leninist tipte bir dirilişle devlet gücünü ele geçirmeyi ve toplumsal düzenin yukarıdan aşağıya doğru İslamileşmesini ummaktadırlar. Bu tür militan İslamcılık, günümüzde egemen olan El-Kaide gibi gruplarla anılan cihat eğilimlerinden farklıdır. Militan İslamcılık kendi ulus

devletleri içerisinde hareket eden ve laik ulus devleti hedef alan siyasi hareketleri temsil ederken, çoğu cihatçı örgüt fikir ve eylem bazında ulus ötesidir ve genellikle “yozlaşmış Batı” veya “dinsizlerden” oluşan toplumlar gibi oldukça soyut hedeflerle mücadele etme amacı ile apokaliptik “etik hareketleri” temsil eder⁵. Birçok cihatçı için mücadelenin veya cihadın kendisi, kendi içerisinde bir amaç olur. Bu yol üzerinde hem hedeflerine hem de kendilerine (intihar bombacıları) aynı biçimde aşırı şiddet uygularlar.

1990’ların sonundan beri şahit olduğumuz küresel olaylar (Balkanlardaki etnik savaşlar, Çeçenistan’daki Rus hâkimiyeti, Batı Şeria ve Gazze’deki İsrail işgali, Batı dünyasında 11 Eylül olayları sonrasında yaşanan anti-İslam hassaslığı) Müslümanlar arasında güven-sizlik ve bir tür kuşatma altında olma hissi yaratmıştır. Bu durum zaman içerisinde insanların dini kimliklerini ve topluluk bağlarını kuvvetlendirmiş, bireyci, dağınık ve dinginci * (quiteist) Selefilik eğilimi olan Tebliğ hareketinin oldukça iyi organize olmuş “apolitik” İslam’ından farklı olan yeni bir tür “aktif dindarlık” ortaya çıkarmıştır. Olivier Roy’un “neo-köktenciler” olarak isimlendirdiği, bu tür bir dindarlığın taraftarları, bir İslam devleti kurmayı değil kendilerini kurtarmayı ve yükseltmeyi, aynı zamanda da aynı misyonu başkalarının kafasına sokmayı hedeflemektedirler. Mevcut hali ile bu eğilim tanım olarak “İslamcı” değildir fakat pratikte İslamcı ahlaki duyarlılıklara destek olabilir.

Modernist yorumlar İslamcılığı, Batı tarzı modernleşmeye karşı çıkmak için ittifak oluşturan “geleneksel” Müslümanların (örneğin ulema veya ruhban sınıfı, tüccarlar veya kentsel yoksullar) bir hareketi olarak görmektedir. Fakat elimizdeki kanıtlar İslamcılığın farklı toplumsal gruplardan – geleneksel ve modern, genç ve yaşlı, erkek ve kadın, zengin ve fakir – destek aldığını göstermektedir. İslami hareketlerin çekirdeğindeki destekçiler modern, eğitilmiş fakat genellikle yoksullaştırılmış orta sınıflardan – profesyoneller, devlet memurları, üniversite öğrencileri ve mezunları – gelmektedir. Kentsel yok-

* Quietist-Dinginci, siyasi iktidarın uygulamalarına destek olmayan, siyasi beklentisi bulunmayan ve bu yönde faaliyet göstermeyen, tarafsız ve sessiz kalmayı benimseyenler için kullanılan bir kavramdır (Çong).

sulların ve gecekondualarda yaşayanların “özlerinde olan dindarlık”, toplumsal ayrımcılık ve aidiyet hisleri sebebi ile İslamcılığın doğal müttefiki olduğuna ilişkin popüler fikir abartılıdır. Gerçekten de İslami hareketler ile kentsel yoksullar arasındaki ilişki karşılıklı olarak faydacıdır. Kentsel yoksullar somut faydalar (hizmetler, yardım veya sosyal korunma) karşılığında, laik ve sol görüşlü gruplara verdikleri destek gibi İslamcılara da pragmatik destek verirler⁶. Diğer taraftan, bazı liderler ruhban sınıfından gelse de (İran’da Ayetullah Humeyni, Lübnan’da Hasan Nasrullah, Mısır’da militan Jebha ulemaları gibi), Müslüman dünyasındaki İslami liderlerin büyük çoğunluğu modern eğitim ve mesleklerden gelen aktivistlerdir. Aslında geleneksel dinginci din adamlarının çoğunluğu “ruhani dünyayı” ve ulemanın onun içerisindeki yerini siyasallaştırdığı ve dünyevileştirdiği için İslamcılığa karşı çıkmaktadır. El-Affendi’nin İslamcılığı özellikle “bu dünyacılıkla” açıklayarak geleneksel ulemanın “öbür dünya” görüşünden ayırmasının sebebi budur.

Farklılıklarına rağmen İslamcılar genel olarak dini bir dil ve kavramsal çerçeve kullanır, muhafazakâr toplumsal alışkanlıkları ve toplumsal düzeni tercih eder, ataerkil düzeni benimser, farklı fikir- lere ve yaşam tarzlarına karşı hoşgörüsüz tavırlar takınırlar. Onların ki, haklara fazla bağlılığı olmayan, dindarlık ve yükümlülüğün karışımına dayanan bir ideoloji ve harekettir — post-İslamcı dünya görüşünden onları ayıran da budur.

Post-İslamcılık Nedir?

1995 yılında, “The Coming of a Post-Islamist Society (Post-İslamcı Bir Toplumun Oluşumu)” adında bir makale yazmıştım (1996 yılında yayınlandı)⁷. Bu makalede, Humeyni sonrası İran’da önemli toplumsal eğilimlerin, siyasi perspektiflerin ve dini düşüncelerin toplanmaya başlamasını ve bu eğilimin 1990’lı yılların sonlarında “reform hareketine” dönüşmesini tartıştım. Deneme niyetindeki makalem sadece toplumsal eğilimler ile ilgiliydi çünkü hükümet seviyesinde “post-İslamcı” olarak nitelendirebileceğim pek bir şey yoktu. Gerçekten de orijinaliyle kullanıldığında post-İslamcılık

sadece İran İslam Cumhuriyeti'nin gerçeklerine uygundu ve diğer toplumlarla uyuşmuyordu. Fakat kavramın özündeki ruh İslam'ın içeriden ve dışarıdan (fikirler, yaklaşımlar ve pratikler) yaşadığı dönüşüme işaret ediyordu.

O günden bu yana, Avrupa'dan ve farklı ülkelerden önemli gözlemciler kavramı betimleyici olacak şekilde olsa bile Müslüman dünyasındaki militan İslamcılarının tavırlarındaki ve stratejilerindeki genel değişime referansla kullandılar.⁸ Post-İslamcılık kelimesi bu erken dönem kullanımında, analitik bir kategoriden çok tarihsel bir kategori olarak, “belirli bir zamanı” veya “tarihi bir safhanın sonunu” temsil etmiştir. Olivier Roy'un iyi bilinen *The Failure of Political Islam* (Siyasi İslam'ın Başarısızlığı) kitabı tam olarak bir dönemin kapandığını ve yeni bir dönemin başladığını haber vermektedir. Dolayısıyla kavram, bir bakıma eksik kavramsallaştırmasından, bir bakıma da hatalı yorumlanmasından kaynaklanarak, nahoş tepkilere sebep olmuştur. Bazı eleştirmenler İslamcılığın sonunun geldiğine ilişkin vaktinden evvel yapılan genellemeleri yerinde bir hareketle reddederek⁹ değiştiği gözlenen şeyin siyasi İslam olmadığını (örneğin siyaseti İslami bir çerçevede yapmak), sadece belirli bir “devrimci” versiyonu olduğunu savunmuşlardır.¹⁰ Bazıları da hatalı bir biçimde, post-İslamcılığın farklı bir gerçekliğe işaret etmediğini, basitçe İslamcı siyasetin bir biçimi olduğunu savunmaya devam etmişlerdir.¹¹

Orijinal ifademde post-İslamcılığın hem bir durumu hem de bir projeyi temsil ettiğini belirtmiştim. İlk hali ile post-İslamcılık, belirli bir deneme aşamasından sonra, İslamcılığın bir zamanlar ateşli savunucuları arasında bile çekiciliği, enerjisi ve kaynakları tükenmiş bir siyasi ve toplumsal duruma işaret ediyordu. İslamcılar egemenliklerini kurumsallaştırmak isterken söylemlerinin hatalarını ve eksikliklerini farkettiler. Sürekli devam eden deneme yanılma yöntemleri, küresel faktörler veya ulusal gerçekliklerin zorlaması ile birlikte sorulara ve eleştirilere açık bir çerçeve oluşturdu. Sonuç olarak sistemi devam ettirmek için gösterilen çaba, onun altında yatan prensiplerden vazgeçilmesine yol açtı. İslamcılık hem kendi içsel çelişkileri hem de toplumsal baskılar yüzünden kendini yeniden keşfetmek zorunda

kaldı fakat bunu niteliksel değişim pahasına yaptı. 1990'lı yıllarda İran'daki dini ve siyasi söylemdeki inanılmaz değişim bu eğilime bir örnek teşkil etmektedir.

Post-İslamcılığı sadece bir durum olarak değil aynı zamanda bir proje, toplumsal, siyasi ve entelektüel çevrelerde baskın hale gelen İslamcılığı aşmanın rasyoneli ve yöntemini kavramsallaştırmak için bilinçli bir çaba olarak görmüştüm. Fakat post-İslamcılık bu açıdan anti-İslamcı veya laik değildir. Daha çok dindarlığı ve hakları, inançları ve özgürlüğü, İslam'ı ve serbestliği birleştirmeye çalışan bir gayreti temsil etmektedir. İslamcılığın temelinde yatan prensipleri, sorumluluklar yerine haklara, tekil otoriter görüş yerine çoğulculuğa, sabit kutsal metinler yerine tarihselliğe, geçmiş yerine geleceğe vurgu yaparak tamamen değiştirmeyi hedeflemektedir. İslam'ı bireysel tercihler ve özgürlüklerle (değişen ölçeklerde), demokrasi ve modernite ile birleştirerek bazılarının "alternatif modernite" olarak adlandırdığı kavrama ulaşmak istemektedir. Post-İslamcılık dünyevi ihtiyaçları, katı ve değişmez kurallardan özgürleşmeyi, dini doğruların tekeli kırımayı kabul ederek ifade edilir. İslamcılığın din ve sorumluluğun birleşimi olarak tanımlandığını, post-İslamcılığın ise dindarlık ve haklara vurgu yaptığını belirterek çalışmamı sonuçlandırmıştım. Fakat post-İslamcılık medeni ve dindar olmayan bir devlet tercih etse de, din için kamusal alanda aktif bir rol öngörmektedir.

İran'da, Irak'la yaşanan savaşın sona ermesi (1989), Ayetullah Humeyni'nin ölümü ve Başbakan Rafsancani yönetiminde savaş sonrası yeniden inşa programları benim "post-İslamcılık" olarak tanımladığım hareketin başlangıcını oluşturmuştur. İran'daki post-İslamcılık, büyük bir hareket olarak önemli toplumsal ve entelektüel eğilimler ve hareketlerde somutlaşmıştır. Genel olarak demokrasi, kişisel hak ve özgürlük, hoşgörü ve cinsiyet eşitliği ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını isteyen gençler, öğrenciler, kadınlar ve entelektüellerin dini açıdan yaramıcı söylemleri ile ifade edilmiştir. Fakat bu gruplar dini hassasiyetlerini tamamen bırakmayı reddetmişlerdir. Sıradan bireylerin günlük direnişleri ve mücadeleleri din alimlerini, ruhani elitleri ve siyasi aktörleri önemli paradigma de-
 gisi

şimlerine mecbur bırakmıştır. Çok sayıda eski İslam devrimcisi eski fikirlerinden vazgeçmiş, dindar bir devletin hem dine hem devlete tehlike teşkil ettiğini savunmuşlardır. Bir anlamda İslam devleti hem içeride hem dışarıda devletin laikleşmesini isteyen fakat toplumda dini ahlakın sürdürülmesinin gereğine vurgu yapan muhalifler yaratmıştır.

Post-İslamcılığın bu formülasyonu açıkça İran'a dayanmaktadır. Peki diğer Müslüman ülkelerdeki post-İslamcı eğilimler ne büyüklüktedir? Bu kavram farklı yerlerde uygulanabilir mi? Bu kitap-taki çalışmalar Müslümanların çoğunlukta olduğu on ülkede (İran, Mısır, Endonezya, Türkiye, Sudan, Lübnan, Fas, Suudi Arabistan, Suriye ve Pakistan) İslamcı politikaların son otuz yılda nasıl değiştiğine dair ayrıntılı araştırmalar sunmaktadır. Sonuç, İslamcılığın çeşitli biçimleri, dereceleri ve yönlerindeki değişen dinamikleri tasdik eden karmaşık, çok yönlü ve heterojen geçmişleri içermektedir. 1980'li yıllardaki İslam Devrimi diğer Müslüman toplumlardaki benzer hareketleri cesaretlendirmek için nasıl bir araç olduysa, İran'ın post-İslamcı deneyimi de benzer şekilde bazı İslamcı hareketlerde ideolojik kaymalara sebep olmuştur. Peki, içsel dinamikler ve küresel güçler, 1990'lı yılların başlarından itibaren Müslüman dünyasındaki tekil hareketler arasında post-İslamcı bir dönüşüme ne kadar katkıda bulunmuştur? Bu çeşitli geçmişler post-İslamcılığı kavramsallaştırma konusunda bize nasıl yardımcı olabilir?

İçeriden Gelen Eleştiriler

Şüphesiz daha önce ortaya koyduğum post-İslamcılık fikrinin dayandığı yer olan İran İslam Cumhuriyeti'nin kendine özgü özellikleri vardı: İran tam teşekküllü bir İslam devleti tarafından yönetilmekteydi; Yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen İslamlaşma süreci birçok çevrede görüş ayrılığına sebep olurken, devletin "kalkınma" siyasaları, istemeyerek de olsa post-İslamcı bir çerçeve içerisinde demokratik politikalar isteyen ve bunun için baskı yapan modern özneler yaratmıştı. Fakat post-İslamcılık İran'a özgü değildir. Birçok Müslüman toplum çeşitli derece, biçim ve yönlerde post-

İslamcı yolu deneyimlemiştir. 1980'li yıllarda Türk İslamcılar İslam'ı, toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik alanları İslam devleti yolu ile düzenlemesi gereken bir ideoloji olarak düşünüyorlardı. Onlara göre Müslümanlar demokrasi, laiklik, milliyetçilik, kalkınma ve bireysel özgürlükler gibi Batılı fikirlerden kurtarılmalıydı. Fakat 1990'lı yılların sonlarında İslamcılar bu fikirleri bir kenara bıraktılar. Bunun yerine dindar öznelere yerini sağlama alabilecek modern bir politika arayışına girdiler. Dolayısı ile İslam devleti kurmak yerine, Kemalist devlet karşısında demokrasi, çoğulculuk ve laikliği derinleştirmeyi seçtiler. Sürpriz olmayan bir biçimde İslamcıların şiddetle savunduğu konulardan – insan hakları, çoğulculuk ve demokrasi – yararlanacak olanlar yine kendileriydi (3. kısma bakınız).

Türk İslamcılığı, 1970 yılında Milli Nizam Partisi'ni kuran Necmettin Erbakan tarafından yönlendirilen Milli Görüş hareketinde somutlaşmıştır. Bu parti banka faizlerine, Avrupa Ekonomik Topluluğuna üyeliğe karşı çıkmış, “İslam'dan ilham alan bir medeniyeti” tercih etmiştir. “Laiklik karşıtı” olduğu için yasaklanan Milli Görüş hareketi daha popülist ve Batı karşıtı tavırları ile Milli Selamet Partisi'ni kurmuş, 1980'deki seçimde öne çıkmıştır. Askeri darbe ile baskılanan parti, 1983 yılında daha radikal bir duruş ve Refah Partisi ismi ile yeniden kuruldu. 1991 genel seçimlerinde toplam oyların yüzde 17'sini alarak altmışbeş milletvekili çıkardı. Bu önemli başarı istikrarlı bir “sosyal demokratikleşme” sürecinin başlangıcını oluşturdu. Refah Partisi dindar olmayan gruplar ile yoksulluk gibi dinle doğrudan ilişkisi olmayan konularda işbirliği yapmaya başladı. Fakat 1994 yılında yapılan yerel seçimlerde İstanbul ve Ankara dâhil olmak üzere belediyelerin büyük çoğunluğunu ele geçirmesi laik çevrelerde şok etkisi yarattı ve 1995 genel seçimlerinde tüm laik partileri bozguna uğrattı. Ordu, medya ve yargının desteklediği laik güçler İslamcı eğilime karşı amansız bir kampanya başlattılar. Devlet kurumlarında başörtüsünü yasakladılar, İmam Hatip Liselerine karşı sert önlemler aldılar, dini faaliyetleri sıkı gözetim altına aldılar. Refah Partisi kapatıldı ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan tutuklandı.

İhsan Dağı'ya göre, İslamcılarının pozisyonlarını "ılımlı" bir noktaya çekmelerinin sebebi bu laik muhalefettir. Refah Partisi'nin yerini alan Fazilet Partisi demokrasi ve Avrupa Birliği yanlısı bir söylem izlemiştir. Fakat esas atılım 2001 yılında parti kongresinde yenilikçi Abdullah Gül'ün geleneksel lider Necmettin Erbakan'a meydan okuması ve Parti'nin lideri olmak için delegenin desteğini kazanması ile yaşanmıştır. Fazilet Partisi yine çöktürüldü ve İslamcılar dağıldı; yenilikçiler ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) etrafında birleşerek 2007 genel seçimlerinde yüzde 47 oranında oy almayı başardılar. AK Parti halen Türkiye Cumhuriyeti'ni yönetmektedir. Yönetimi sırasında Türkiye'de demokratik alanı genişletmiş, askerin siyasete müdahale etmesini sınırlamış, ölüm cezasını kaldırmış, Kürtçe yayın yapılmasına izin vermiş, Yunanistan-Türkiye arasındaki gerilimi azaltmıştır. Son on yıldaki istikrarlı ekonomik büyüme ile birlikte, Türkiye, Orta Doğu'da demokratik yönetim için bir örnek haline gelmiş, Erdoğan Arap devrimcilerinin kahramanı olmuştur. Erdoğan, 2011 yılı Eylül ayında yaptığı Mısır ziyareti sırasında Müslüman Kardeşleri dini değil laik demokratik bir devleti kabul etmeleri yönünde teşvik etmiştir.

İhsan Dağı'ya göre bu yöntem Türklerin post-İslamcılığa giden yolunu temsil etmektedir. Peki, gerçekten öyle mi? Cihan Tuğal, bu kitapta, siyasal iktisat yaklaşımını benimseyerek AK Parti'nin post-İslamcı bir değişimi temsil etmediğini, daha çok kalkınma, demokrasi, Türk milliyetçiliği, vatandaşların ve yöneticilerin dindarlığı gibi kavramların karışımı olan Türk muhafazakârlığının kırılması olduğunu öne sürmektedir. Tuğal'a göre Türkiye'deki İslamcılık, hem devletin sanayi politikalarına hem de emek gücüne karşı çıkan il bazındaki küçük girişimcilerin ideolojisini yansıtmıştır. Bu ideoloji dindar bir dil ve Batı karşıtı düşüncelerle var olmuş, birçoğu büyük kentlerdeki gecekondu alanlarında yaşayan muhafazakâr köylü, çiftçi ve esnafın ilgisini çekmiştir. Erbakan bu ideolojiyi somutlaştırmıştır. Tuğal'a göre AK Parti'nin temsil ettiği post-İslamcılık değildir (dindarlık ve hakların, inanç ve özgürlüğün karışımı olarak nitelendirilen); daha ziyade, en önemli temsilcisi Nurcu Gülen hareketi olan muhafazakâr dindar sınıfların, Milli Görüşün İslamcılığına, laik-

liçe ve dinin devlet tarafından kontrol edilmesine karşı yükselişini temsil etmektedir. Dini ideolojiyi bir kenara bırakırsak, AK Parti, İslamcılığın itirazlarını milliyetçi bir muhafazakârlık, serbest piyasanın küreselleşmesi, sınırlı çoğulculuk ve dinin araçsallaştırılması gibi özellikleri olan neo-liberal bir yönetsellik ile sönümleyerek, Türkiye’de “pasif devrimi” somutlaştırmıştır.

Türkiye’den gelen iki örnek de açık bir şekilde İslamcılıktaki temel bir değişimi ve hatta İslamcılıktan ayrılmayı göstermektedir. Ayrıştıkları nokta İslamcı AK Parti’nin gerçekten demokrasiyi kabul edip etmemesidir. Dağı, Türk İslamcılığında AK Parti’nin demokratik ve post-İslamcı bir kaymayı somutlaştırdığını gösterirken, Cihan Tuğal partinin otoriter baskısına vurgu yapmaktadır. Gerçekten de muhalif yazılar yazan gazetecilerin hapse atılması, Kürt milliyetçilerine karşı hoşgörüsüzlük, kamusal alanda laik davranış ve yaşam tarzına karşı giderek artan sınırlamalar AK Parti’nin otoriter tavrı ile ilgili önemli kaygılar uyandırmıştır¹². Fakat bu tür baskıcı politikalar AK Parti’nin dini duyarlılıkları ile ilgili olmak zorunda değildir. Laik hükümetler de, AK Parti örneğinde olduğu gibi, ekonomik başarı, bölgesel güç kazanımı, zayıf muhalefet nedeniyle özellikle kendilerine olan güvenleri tavan yaptığında bu tür antidemokratik davranışlar sergileyebilirler. Fakat daha sonra tartışacağım üzere, demokratik mekânın post-İslamcı genişlemesi, bireysel hak ve özgürlüklerin değeri karşısındaki ikircikli tutumu ile çelişki yaşamaktadır. Kısaca belirtecek olursak, AK Parti’nin demokratik mekânı genişletmesi ordunun siyaset üzerindeki kontrolünü azaltmış ve kendi büyümesine yardımcı olmuştur. Fakat aynı demokratik alan, aynı zamanda AK Parti yönetimine karşı, Kürtler gibi, çeşitli güçlerin sesini yükseltmesine yol açmıştır.

Fas’ın dindar siyasetinin gidişatı bir takım benzerlikler göstermektedir. Fas’taki radikal İslam’ın kökleri, birçok örnekte olduğu gibi Soğuk Savaş dönemine uzanmaktadır. Ülkedeki radikal İslam, Sovyetler Birliği ve genel anlamda komünizm ile bir tutulan laik Sol’a karşılık vermek için devlet tarafından desteklenmiştir. Dolayısıyla, 1970’li yıllarda Kral 2. Hasan, Sami Zemni’nin çalışmasında öne sürdüğü gibi büyüyen sol hareketi engellemek için ulema ile

birlikte çalışmıştır. Daha da önemlisi rejim, faaliyetlerini genellikle üniversitelerde yapan Abdulkerim Muti'nin İslami Gençlik Hareketini (Chebiba Islamiyya) desteklemiştir. Fakat bu tür grupların aktivizmi genelde rejimin isteklerinin ötesine geçer; rejimin kendisini de hedef alır. Fas hükümeti buna yanıt olarak militanları toplamaya başlayınca, hareketin lideri yurtdışına kaçmış ve bir devrim planlamaya devam etmiştir. Fakat geride kalanlar kendi şiddet içerikli stratejilerinin ve radikal görüşlerinin getirilerini sorgulamaya başlamıştır. Hareketin içerisinde meydana gelen son bir kırılmadan sonra çıkan “yenilikçi” bir eğilimden yasal parti siyasetine geçilmiştir. Eski militan liderlerden bir tanesi “[1980’li yılların başlarındaki] İslam devleti kurma fikrinden. gerçeklik ile daha pozitif bir ilişkisi olan yeni bir anlayışı oluşturma fikrine geçtik” demiştir. Benkirane gibi eski İslamcılar Tevhit ve İslah Hareketini (*Harakatal-Tawhid wa İslah*) kurarken rejimin önüne çıkardığı engelleri aşmayı başarmış, daha sonra eski partilerle koalisyon içinde Adalet ve Kalkınma Partisi’ni (Parti de la justice et du développement veya AKP) kurmuşlardır. AKP şiddeti reddetmiş, anayasayı ve kralı Müminlerin Emiri olarak tanımıştır. Giderek artan popülaritesi ile AKP 2002 yılında yapılan seçimlerde 42 milletvekili çıkararak Parlamentodaki 3. büyük parti olmuş, 2011 seçimlerinde ise birinci olarak Benkirane’yi başbakan yapmıştır. AKP kendisini resmi olarak “İslami referanslı” bir parti olarak tanımlamamaktadır fakat “İslamcı akımın” bir üyesidir.

Fas’ta İslamcılarının yaşadığı dönüşümün şüphesiz kendine has özellikleri vardır; çünkü Fas’taki İslamcılar Türkiye’de olduğu gibi dini projelerini devletin muhalefeti ve siyasi zorunluluklar dâhilinde “idare edebilmek” için tadil ettiler. Fakat bu süreç içerisinde perspektiflerinde paradigmatik bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimi somutlaştıran AKP, Fas’ı post-İslamcı bir yola sokmuştur. Sami Zemni’nin gösterdiği gibi AKP İslam Devleti fikrini aşmıştır; bunun yerine adaletin İslami değerlere saygı ile garanti altına alındığı bir toplumsal düzen yaratmayı amaçlamaktadır. Bu süreçte insanların sadece “yükümlülüklerini” vurgulamak yerine “haklarını” ve seçimlerini tanımaktadır. İslah ve Tecdid Cemiyeti müsamaha gösterilen fakat yasadışı bir parti şeklinde hayatına devam eden bir İslami par-

ti olsa da ve zaman zaman şeriat kanunlarını ve demokratik sistem içerisinde “seçilmiş bir halifenin” yeri olduğunu savunsa da, söylemi oldukça belirsizdir ve yoruma açıktır. Fas’ın anayasal monarşi düzenine bağlılığını açıklamıştır. Pragmatizm aktivist yetiştirmesi, çeşitli programlar hazırlaması ve Faslı siyasi aktörlerle birlikte çalışması sebebi ile Şeyh Yasin’in - güçlü ve yasadışı - Adalet ve İhsan Hareketine (al Adle wal- Ehsan) dahi nüfuz etmiş gözükmektedir.

Endonezya’daki radikal İslam, İslami hareketlerin özellikle hükümet bazında sert muhalefetle karşılaştığı (bu sebeple izledikleri yolu değiştirdikleri) Türkiye ve Fas’tan farklı olarak Suharto’nun devrilmesinin yarattığı siyasi boşlukta gelişmiştir. Fakat elde edilen sonuç Türkiye ve Fas örneklerine oldukça benzer olmuştur. Noorhaidi Hasan’a göre Suharto’nun Yeni Düzen rejiminin 1998 yılı Mayıs ayında devrilmesi, dünyadaki en büyük Müslüman ülke olan Endonezya’da görece serbestlik ve demokratikleşme hareketine sebep olmuştur. Takip eden toplumsal ve siyasi reform hareketleri demokratikleşme ve adem-i merkezîyetçiliğin yolunu açmış ve bu da Endonezya’da İslami bir devlet kurmak için mücadele veren radikal İslamcıların kamusal alanda aktifleşmesine yardımcı olmuştur.

Müslüman Kardeşler (MK), Selefiler ve Kurtuluş Partisi (Hizb al-Tahrir) destekçi kazanmış, yeni kurulan şiddet yanlısı Endonezya Mücahitleri, Kutsal Savaş Konseyi, İslami Koruyucular Cephesi, Laskar Cihat Mücahitleri ve Cemaati İslamiyye kamusal alanda gösteriler düzenlemiştir. MK ve Selefi gruplar şeriatı barışçıl bir biçimde getirmeyi seçerken, militanlar kafelere, gazinolara, genelevlere saldırarak cihat çağrısı yapma yolunu seçmişlerdir. Kurtuluş Partisi Endonezya’da İslam halifeliği kurmayı tercih etmiştir.

Fakat militan İslamcıların şiddet içeren stratejileri işe yaramamış, on yıl sonra şeriatı devlet seviyesinden ziyade bireysel seviyede isteyen barışçıl dava prensibine geçiş yapmışlardır. Aslında Endonezya adem-i merkezîyet siyasaları militan İslamcıların, yerel seçimlerde başarı kazandıktan sonra bazı İslami kanunlara ait ilkeleri hayata geçirmelerini olanaklı kılan siyaset alanına girmesini sağlamıştır.

Bu durum genel anlamda, çoğu post-İslamcının büyük ölçüde katkı verdiği İslami “ıslamlılık” sürecinin başlangıcı sayılır.

Endonezya’daki militan İslamcılık birçok Müslüman aktivisti ve düşünürü telaşa düşürmüştür çünkü radikalleşmenin İslam, toplum ve siyasete verdiği büyük zararı görmüşlerdir. Dolayısıyla farklı, post-İslamcı bir strateji önererek durumu telafi edebilmek için öne çıkmışlardır. Liberal İslam Ağı, Vahit Enstitüsü, Kültür ve Beşeriyet Eğitim Enstitüsü gibi açık sözlü gruplar militanların savunduğu İslam yerine “gerçek” İslam’ı göstermek için girişilen kampanyada başı çekmişlerdir. Bu önemli gruplar radikal İslam’ın demokrasiyi reddetmesi, siyasetin içerisine inançları dâhil etmesi ve inançları siyasallaştırarak bozması yüzünden telaşa kapılmışlardır. İslam inancını destekleme ve yayma arzusunda olsalar da, aynı ölçüde din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrı tutulduğu laik bir devletin devamlılığını sağlamayı da istemişlerdir.

Bu ideolojik mücadelenin sonucu Refah ve Adalet Partisi’nin (Partai Keadilan Sejahtera, RAP) kurulması olmuştur. Refah ve Adalet Partisi, merkezinde İslam devleti olan siyasi bir ideoloji ile İslam’ı eksiksiz bir yaşam sistemi olarak gören paradigmadan ortaya çıkmıştır. 1999 yılında yapılan seçimlerde başarı kazanamayan parti önemli değişikliklere gitmiştir. Bu süreçte milli ve demokratik bir söylem benimsemiş, siyasi kazanımlardan çok ahlaki reformlara odaklanmıştır. Refah ve Adalet Partisi, tıpkı Malezya’daki Halkın Adaleti Partisi (People’s Justice Party) gibi doktrinel ilgisini İslam devleti kurmaktan, adalet, iyi bir yönetim ve insan hakları açısından tanımlanan ve İslam’ın gerçek hedefi olarak gösterdikleri şeriat üzerine yoğunlaştırmıştır.¹³ Parti ilerleyen dönemde laik devlet prensibinin liberal demokrasinin bir önkoşulu olduğunu kabul etmiştir. Endonezya devletinin laik bir biçimde tasarlanmasını kabul etmiş, İslam’ın demokrasi ile uyumlu olduğunu savunmuştur. Bu yeni vizyonu ile Refah ve Adalet Partisi kendisine olan desteği 1990 yılındaki yüzde 1’den 2009 yılı genel seçimlerindeki yüzde 8’e kadar artırmıştır; bu oy oranı ile Demokrat Parti ve diğer iki laik rakibinden sonra dördüncü sırayı almıştır.

Şüphesiz, temsili demokrasi Endonezya'da 1998 yılından sonra İslamcılığın büyümesi için gerekli olan alanı yaratmıştır. Fakat demokrasinin gelişmesi ile birlikte İslamcılık, demokratik süreçlerle kenara itilmiştir. Şeriat yanlıları kişisel dava yolunu seçmiş, seçimlere giren dindar partiler marjinal olmalarına rağmen Endonezya demokrasisinin vazgeçilmez parçaları haline gelmişlerdir. Seçimlere katılmış, bazen kazanmış bazen kaybetmişlerdir fakat her zaman gelecekteki seçimler için kampanyalarına devam etmişlerdir. Hasan'a göre bu durum Endonezya'daki post-İslamcı modeli temsil etmektedir.

Karasızlıktaki Değişim

Devrim sonrası Mısır, bazı yönlerden Suharto sonrası Endonezya'yı andırmaktadır. Mısır'daki İslami partiler Endonezya'da olduğu gibi daha görünür oldular ve bu partilerin sesleri daha gür çıkmaya başladı. Endonezya'da seçilen yol, Mısır'daki İslamcılık, özellikle de Müslüman Kardeşler için olası bir geleceği yansıtabilir mi? Mısır'da İslamcılığın gidişatı bize bazı ipuçları sunabilir. 2011 yılı Eylül ayında, Tayyip Erdoğan Mısır'ın dini değil laik bir devlet olmasını dileğini söylediğinde Müslüman Kardeşler'in bazı liderleri rahatsızlıklarını belirtirken diğerleri özellikle de gençler desteklerini gösterdiler. Görüşler arasındaki bu ikilem Mısır'daki İslamcılık içerisinde bulunan hem ideolojik devamlılığı ve hem de söylemsel değişimi yansıtmaktadır. Mısır'da İslamcılık, burada ele aldığım gibi, 1980'lerde zirvede olduğu dönemde örgütler, eylemler ve sempati-zanlardan oluşan geniş bir kesimden müteşekkildi. Merkezde yenilikçi MK, etrafında militan cihatçılar ve İslami Cihat örgütü, İslamcı öğrenciler, kadınlar ve meslek odaları bulunuyordu. Bu İslamcılık muhafazakâr bir ahlakı, popülist söylemi, ataerkil eğilimi ve Kutsal Kitaba bağlılığı kabul ediyordu.

Bu hareket 1990'lı yılların başlarında, dava (da'wa) ve dernek çalışmaları ile sivil toplumun geniş bir kesimini etkisi altına almıştı ve devlet kurumlarında kendisine yer açmak için çalışmalara başlamıştı. Mısır'ın laik düzenini yerinden oynatmayı başaramasa da,

İslami hareket toplum ve devlet üzerinde önemli izler bıraktı. Her yere yayılan İslamcılık karşısında çaresiz kalan Mısır toplumunun temel aktörleri (entelektüel çevreler, yeni zenginler, el Ezher ve yönetici elitler, vb.) muhafazakâr bir ahlak anlayışı ve yerlilik etrafında birleşerek eleştirel sesleri, yenilikçi dini düşünceleri ve demokratik dönüşüm taleplerini marjinalleştirdiler.

Fakat küresel ve bölgesel dinamikler, Soğuk Savaşın sona ermesi ve demokrasi ve sivil toplumun sesinin yükselmesi, post-İslamcı Hateminin iktidara gelmesi ile birlikte Mısır'ın İslamcı hareketi önemli değişiklikler yaşamıştır. Militan ve şiddet yanlısı gruplar (al-Gama'a al-Islamiya) silahlarını bırakmış, şiddet eylemlerini bitirdiklerini belirtmiş, İslam ideolojisini bir kenara bırakmadan barışçıl dava (da'wa) için yasal siyasi bir parti olarak çalışacaklarını duyurmuştur. MK lideri Mustafa Meşhur "çoğulculukla" ilgili olarak ilk defa 1997 yılında demeç vermiş, "genç liderler" demokrasi, sivil toplum, hesap verebilirlik kavramlarını kullanarak Muhammed Hatemi'nin "İslam demokrasisi" kavramını tercih etmişlerdir. Bazıları hatta kadınların ve azınlıkların haklarından da bahsetmiştir. Bu yeni söylemle 2005 Kifaye (Yeter) hareketi daha da derinleşmiş, 2011 Mısır devriminden sonra eskiler ile yeni liderler arasında fikir ayrılıkları hareketi tamamen sarmıştır. Muhammed Bedii ve Mahmut Esat tarafından yönlendirilen eski liderler muhafazakâr İslamcılar olarak yollarına devam ederken Abdul-Moneim Ebul Futuh gibi isimler tarafından temsil edilen genç liderler Türkiye'deki AK Parti çizgisine yaklaşarak 1990'lı yılların sonlarında Müslüman Kardeşler'den uzaklaştırılan Merkez Partisi'ne (Hizb al-Wasat) daha yakın bir pozisyona geldiler. Merkez Partisi İslami şura yerine modern demokrasiye öncelik vermiş, dinde çoğulculuğu kabul etmiş, cinsiyet karmasını olumlamış, kadınların kamusal alanda yüksek mertebelere gelmesini ve ideolojik çeşitliliği savunmuştur. Hristiyan bir aktivist olan Refik Habip grubun en önemli ideologlarından biridir.¹⁴ Mısır devriminden sonra, birçok genç MK aktivisti post-İslamcı görüşe yaklaşmış ve bu sebeple örgütten atılmış veya uzaklaşmışlardır. 11 Eylül olayları sonrasında İslamcılığın dünya çapında (İran, Taliban ve El-Kaide'nin öncülüğünde) yaşadığı kriz, Arapların Filistin'in özgürlük mücade-

sine yardım etmek isteyen milliyetçi politikalarının başarısızlığı, yeni iletişim teknolojilerinin ve sosyal medyanın hızla yayılması, Mısır'da genel olarak post-ideolojik ve post-İslamcı yönelimde olan yeni bir kamuoyunun oluşmasına sebep olmuştur.

2011 yılı Ocak ayındaki devrim “özgürlük, adalet ve haysiyet” çağrıları ile birlikte bu yeni vizyonu somutlaştırmıştır¹⁵. Bu şartlar altında MK örgütü yeni ortaya çıkan hassasiyetleri hesaba katmak zorunda kalsa da, geçmişteki bakış açısının sistematik bir değerlendirilmesini yapamamıştır. Bunun bir sonucu olarak yeni pozisyonları, geçmişte sahip oldukları fikirlerin ciddi bir müzakeresinden çok, olayların onları getirdiği noktadır. Dolayısıyla MK'in din konusunda yürüttüğü siyasetteki sistematik olmaktan uzak değişimleri pragmatik ve bölük pörçük bir yaklaşım olarak nitelendirmek doğru olacaktır. Fakat temsili demokrasinin olduğu bir sistem içerisinde çalışmaya devam etmesi, Müslüman Kardeşlerin belki de Türkiye'de AK Parti'nin, Endonezya'da RAP'ın, Fas'ta AKP'nin geçirdiği değişim gibi daha düzenli bir değişim geçirmesini sağlayabilir. Eğer bu gerçekleşmez ise olası ayrılımlar ve aşınmalar MK'in ideolojik gücünü azaltacaktır. Her iki durumda da özgürlükler, kişisel haklar, cinsiyet eşitliği veya azınlıkların korunması gibi konular hakkındaki tartışmalar verimli sonuçlar verebilir.

Türkiye ve Fas'taki laik hassasiyetler ve muhalif tavır, Mısır'da yeni hassasiyetler ve nesiller arası değişim ile birlikte İslami hareketleri yeni bir rota çizmeye itmiştir. Lübnan'da ise mezhep farklılıkları Hizbullah'ın değişen ideolojisinde önemli rol oynamıştır. Joseph Alagha'nın çalışması Hizbullah'ın nasıl 1980'li yıllardan bu yana Humeyni'nin Velayet-i Fakih prensiplerine bağlı olan bir hareketten Lübnan'daki siyasi yapıya entegre olmuş bir siyasi partiye dönüştüğünü anlatmaktadır. Hizbullah'ın Lübnan'da bir İslam devleti kurma fikri pratikte muvatana (vatandaşlık) kavramı ile terk edilmiştir. Bu kavram gayrimüslimlerin tüm haklarının tanınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hizbullah, Lübnan'da yaşayan Hristiyanları vergiye bağlamayı düşünen dışlayıcı bir hareketten onlarla ortaklıklar kuran ve son dönemlerde Hristiyan benzerlerinden destek gören siyasi bir oluşum haline gelmiştir. Hizbullah'ın

siyasi ideolojisindeki bu değişim, muhalif kanattan olup eski fikir-
lere bağlı kalmasına rağmen Şiilerden çok az destek gören Subhi
El-Tufeyli gibi yöneticileri öfkelenmiştir.

Hizbullah'ın İran'daki islami devlet ve Suriye'deki Baas Reji-
mi ile güçlü ittifaklar kurduğu bir gerçektir; bu ittifakların sebebi
daha çok kişisel çıkarlardır. Aslında, İran'daki tüm yöneticileri, ye-
nilikçi olsun veya olmasın desteklemişlerdir. Hizbullah, 1990'lı yıl-
ların sonlarında, iktidarda olan Hatemi'yi desteklemiş, fakat Hatemi
2009 yılında yapılan hileli seçimlerde yenilikçiler ve post-İslamcıları
bir araya topladığı halde eski görüşlerinden taviz vermeyenlerin ya-
nında yer almıştır. Hizbullah, 2011 yılında devrimci muhalefeti aşırı
güç kullanarak şiddetle bastıran Beşar Esad'ın rejimini desteklemek-
ten çekinmemiştir. Bu siyasi tutumların sebebi partinin ideolojik
prensiplerinden çok reel politika ve kişisel çıkarlardır.

Peki, Hizbullah ne tür bir “post-İslamcı” örgüttür, tabi gerçekte
öyleyse? Hizbullah, en iyi tahminle post-İslamcılığın retorikten
ziyade pratik yönünü tercih eden yüzüdür; Lübnan toplumu ve ta-
rihinin karmaşık gerçekliğinin sıkıştırması ile siyasalarında değişim
geçirmiştir. Hizbullah gerçekten de çok mezhepli ve çok etnikli bir
ülke içerisinde hayatına devam etmeyi seçerek İslam devleti fikrin-
den vazgeçse de velayet-i fakih fikri hemen ortadan kaybolmamıştır.
Aslında Hasan Nasrullah, Hizbullah'ın sürdürdüğü siyasi fikir (*al-
fıkr al-siyasi*) ile tadil ettiği siyasi program (*al-barnamaj al-siyasi*)
arasında ayırım yaparak bu ikilemle mücadele etmeye çalışmıştır.
Kısaca söylemek gerekirse Lübnan'ın çok mezhepli yapısı İslam
devletini istense bile savunulamaz yapmıştır. Dolayısıyla 2004 yı-
lında Hizbullah'ın “ruhani lideri” Ayetullah Muhammed Hüseyin
Fadlallah'a Lübnan için en iyi yönetim şeklini sorduğumda katego-
rik bir feragat yapmıştı – “ kesinlikle velayet-i fakih değil”. Alagha'ya
göre gerçekte, Hizbullah'ın 2009 yılında ortaya attığı ve hiçbir şe-
kilde velayet-i fakih'e veya İslam devletine referans verilmeyen mani-
festo tam anlamı ile Lübnanlaşmasını göstermektedir.

Dışarıdan Gelen Eleştiriler

Türkiye, Fas, Mısır ve Lübnan deneyimlerinde İslamcı hareketlerin kendileri, paradigma kısıtları, dış baskılar ve toplumlarındaki gerçeklikler ile karşı karşıya geldikleri için değişimler (fikirde ve/veya pratikte) yaşamışlardır. Pakistan ve Suudi Arabistan örneklerinde ise belirli post-İslamcı gruplar, militan ve dışlayıcı İslamcılığın topluma ve inançlarına vereceğini düşündükleri ürkütücü zararları telafi etmek ve etkisiz hale getirmek için ortaya çıkmıştır. Birçoğunun İslamcı bir geçmişi yoktur. Onların ki bir özeleştirmeden çok, genel anlamda söylemsel olarak ait oldukları ailenin eleştirisi yani aynı dini dili kullandıkları diğer İslamcılarının eleştirisidir.

Humeira Iqtidar'nın titiz çalışması uzun bir tarihi olan Cemaati İslâmiyye'nin (Cİ) hem militan hem de kapsayıcı eğilimlere yol açtığı Pakistan'daki din siyasetinin karmaşık manzarasına ihtiyaç duyulan ışığı tutmaktadır. Pakistan'daki İslamcılığın birçok kolu arasında Cİ en güçlü gruptur. Efsane Ebu'l A'lâ el-Mevdudî tarafından kurulan Cİ, General Ziya'nın İslamcılık projesinde önemli pay sahibi olmuş ve o günden bu yana tahakkümünü sürdürmüştür. Fakat Cİ bir cihatçı, şiddet yanlısı veya devrimci bir hareket değildir; Müslüman Kardeşler gibi Pakistan'ın seçimleri benimsemiş İslamcılığını temsil eder. Fakat toplumu ve devleti İslamileştirmek için devleti kontrol altına almayı hedeflemektedir. Bu açıdan hala İslamcıdır. Cİ'nin özündeki prensiplerin çok azı değişmesine rağmen, bazı bireyler ve gruplar Cİ'den ayrılarak kendi fikirlerini ve teşekküllerini oluşturmuşlardır. Ayrılıkçılar iki farklı ve birbirine zıt yön seçmişlerdir. İlk eğilim Kaşmir'de etkili olan ve El Kaide'ye yakınlaşan radikal ve militan gruplardır; özellikle Dava Cemaati ve onun militan kanadı ile Laskar Tayyibe. Dava Cemaati hayatına şiddet içermeyen, yardım ve bağışlara dayanan bir aktivizm ile başlasa da, Pakistan'daki A.B.D girişimlerine tepki sebebi ile militan ve şiddet yanlısı bir yöne kaymıştır. Militan Selefiler Afgan Savaşı bağlamında zaten ayaklanmışlardı fakat Pakistan Servislerarası İstihbarat Kurumu tarafından aranmaktaydılar.

Cİ'den ayrılan birçok grup tam olarak artan dini radikalleşme sebebi ile bir taraftan Javed Ahmed Ghamidi'nin temsil ettiği modern anti-İslamcı kola, diğer taraftan Cİ'nin eğilimine yakın daha dindar kola (Tablighi Jama'at İslami) ayrılmıştır. Kuran âlimi ve Mevdudi'nin eski çalışma arkadaşı olan Ghamidi, 1970'li yılların sonlarında Mevdudi'nin yükümlülükler üzerine vurgu yapan teolojisini eleştirdiği için Cİ'den ayrılmıştır. Bir süreliğine Başbakan Müşerref'in "aydınlanan ılımlılık" yolu ile laikleşme programıyla birlikte anılmış, cihat ideolojisi ve İslamcılar tarafından yönetilen bir devlet fikri ile şiddetli biçimde mücadele etmiştir. Ferhat Haşimi tarafından kurulan El-Huda Enstitüsü benzer bir rota çizerek bireysel dindarlığı seçmiş, toplumun genelinde yaşanması istenen değişim için bireysel fikirlerin ve davranışların değişmesi gerektiğini savunmuştur. Toplum içerisinde özellikle kadınlar ve varlıklı kesimler arasında büyük popülarite kazanan El-Huda kolları Kanada, Avustralya ve Amerika Birleşik Devletleri'ne uzanan uluslararası bir harekete dönüşmüştür. "Liberal" İslamcı eğilimlerin tamamı, kapsayıcı İslam'ı ve mantıklı düşünce ve inancı birleştiren etik davranışları öğütlemektedir. Geleneksel siyaset ile bağlarını kopartan bu eğilim İslam dinine bağlı olmaya devam etmek isteyen fakat kendilerini günlük pratikleri ve milletlerinin selameti için radikal İslamcılıktan uzakta konumlayan eğitilmiş, kentli ve varlıklı kesimlere çekici gelmektedir.

Yükselişte olsa da, bu kapsayıcı ve modern İslamcı akımlar, büyümesi Pakistan'ın jeopolitik pozisyonu, Afganistan, Taliban, "Terörle Mücadele" ve izinsiz bir biçimde yapılan A.B.D müdahalesi ile haklı çıkarılan radikallerin hegemonik pozisyonu karşısında kırılgandır. Gerçekten de özgürlük, seçme hakkı ve hoşgörü gibi kavramları içeren kapsayıcı İslam'ın büyümesine bu davetsiz emperyal müdahale engel olmaktadır çünkü bu değerler kolayca Batı'nın, Amerika Birleşik Devletleri'nin ve emperyalizmin değerleri olarak gösterilmekte ve reddedilmektedir.

Benzer muhafazakâr söylem Suudi Arabistan devleti ve ulema tarafından kullanılmış ve geçtiğimiz on yıl içerisinde Suudi Arabistan'da "İslami liberal" eğilimin büyümesine engel olmuştur.

Bu kitapta Stéphane Lacroix tarafından aktarılan bu akım 1990'lı yılların başlarında, bastırılan Şahva hareketinin (Uyanış hareketi) – Vahhabilik ve Müslüman Kardeşlerin fikirlerinin bir karışımı – Prens Abdullah'ın destek verdiği entelektüel anlamda açıklık politikası bağlamında bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu akımın üyeleri – profesörler, hâkimler, gazeteciler, meslek sahipleri ve STK aktivistleri – birbirlerinin hareketlerini internet, basın ve STK'lar üzerinden takip ederek, Burayda, Riyad ve Cidde'de her hafta tartışmalar tertipletiler. Bu üyelerden bazıları Arabistan'da İslami devrim çağrısı yapan fakat daha sonra demokrasi, insan hakları ve çoğulcu rejimi tercih etmiş olan eski İslamcılardı. Bu grup özellikle Suudilerin “siyasi gericiliğinin” sebebi olarak görülen Vahhabilik ideolojisini değiştirme çağrısı yaptı. Grup, 11 Eylül olaylarının sonrasında 2002 yılı Nisan ayında yayınlanan manifestoda, Batı dünyası ile barış içinde yaşama kararı almıştır. Bir yıl sonra, seçilmiş bir parlamento, anayasa, güçler ayrılığı ve temel özgürlükler için siyasi bir reform, talep etmiştir. Arabistan yarımadasında yeni bir post-İslamcı hareket böylece oluşmaktaydı.

Fakat bu tür fikirler ve talepler Suudi otoritelerin ve Vahhabi ideologların bakış açısına göre çok radikaldi. Sonuç olarak Suudi otoriteler “İslami liberalleri” “terörist” olmakla suçladı ve birçoğunu hapse attı. Fakat halka açık yapılan yargılamalarda, suçlananlar mahkemeleri ifade özgürlüğü için yapılan toplantılara çevirdiler; hapisten çıktıktan sonra da toplantılar düzenleyerek, yenilikçi açıklamalar yaparak, manifestolar hazırlayarak faaliyetlerine kaldıkları yerlerden devam ettiler. Bazı aktivistler Suudi Medeni ve Siyasi Haklar Derneği'ni kuracak kadar ileri gittiler; 2011 yılındaki Arap Baharı esnasında da Suudi Arabistan'ın ilk siyasi partisini – İslami Ümmet Partisi – kurdular. Fakat Lacroix'nin gösterdiği üzere, yeni doğan bu hareketin gücü abartılmamalıdır.

Hareket, zaman içerisinde gücünü kıran ciddi sınırlamalarla karşı karşıya kalmıştır. 2004 yılında, geniş çaplı tutuklamalar ve gözetim altında tutulma sebebiyle grubun müdafaa yetenekleri azaltılmıştır. Grubun demokrasi çağrısı, Kralın Arap devrimleri sırasında Suudi vatandaşlara sunulan 36 milyar dolarlık reform paketinin (ü-

ret artışları, sosyal yardımlar, sübvansiyonlar) yanında büyük yankı uyandıramamıştır. Hareket başlangıç aşamasında da örgüt içerisinde ideolojik ve stratejik anlaşmazlıklar yüzünden zarar görmüş – örneğin siyasi reforma mı dini reforma mı öncelik verileceğine ilişkin tartışmalar – ve gruba karşı sempatisi az olan güçlü Suudi ulemasından destek alamamıştır. Son olarak, eğilimin elindeki fırsat aynı zamanda engeli olmuştur. Akım Kraliyet otoritesi içerisindeki – Prens Abdullah ve Prens Salman arasındaki – rekabetin yarattığı siyasi boşluktan yararlanmıştır. Fakat Prens Abdullah desteğini çekince – çünkü grup onun fikirlerine göre çok radikal bir pozisyon almıştır – İslamcı liberaller kenara itilmiştir.

Fakat bu hareketin sonu anlamına gelmemektedir. Arap Baharının yaşanması, Suudi vatandaşların arasında ortaya çıkardığı heyecan dalgası ve yönetim kademesinde yaşanan korku Krallığın siyasi teolojisinin kırılganlığını ortaya çıkarmıştır. Gerçekten de, Suudi gençlerin, kadınların, entelektüellerin ve aktivistlerin kamuya açık forumlarda, sosyal medyada ve sokaklarda fikirlerini açıklamaları ve savunmaları, her yerde belirtilen hoşnutsuzluklar ve alışılmışın dışında yaşam tarzlarının İran'ın post-İslamcı dönüşümüne öncülük ettiği 1990'lı yılların başındaki İran'ı hatırlatmaktadır. 2011 yılının yaz aylarında yapılan bir ankete göre Suudilerin %71'i "demokrasi-nin en uygun yönetim şekli olduğuna" katılmaktadır; bu oran 2003 yılında %58'di. 2003 yılında ankete katılanların %70'i "şeriatın önemli olduğuna" inanırken, 2011 yılında bu oran %30'a düşmüştür.¹⁶ Suudi akademisyen Madawi el-Rasid 2011 yılı Şubat ayında okuyucularına bir uyarı yaparak toplumun tabanının hızlı bir şekilde değiştiğini, Suudilerin büyük sürprizlere hazır olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷

Mütemadiyen Post-İslamcılık?

Buraya kadar bahsettiğim post-İslamcı hareketler ve eğilimler, son yıllarda Müslüman toplumlarda hüküm süren mevcut İslamcı politikaların dönüşümünden ve/veya eleştirisinden doğmuştur. Fakat Sudan ve Suriye örnekleri post-İslamcılığın 2000'li yıllara ait bir

olgu olmadığını göstermektedir. Tarihi çok daha öncelere gitmektedir. Abdelwahab El-Affendi, ilgi çekici çalışmasında (11. kısım) belirli post-İslamcı eğilimlerin Sudan'da, küresel İslamcılığın 1980'li ve 1990'lı yıllardaki hâkimiyetinden çok daha önce geliştiğini göstermektedir. Aslında Sudan'da modern İslamcı hareketler (Hasan el-Turabi liderliğindeki hareket gibi) zaten var olan bir "post-İslami durumun" içine doğdular. El Affendi, Sudan'da post-İslamcılığın tarihini sömürge karşıtı Mehdi hareketinin tüm tarikatların ve Hanefi, Şafii ve Şii gibi fıkıh mezheplerinin gereksiz olduğunu, dini otorite olarak Mehdi hareketinin bulunduğunu açıkladığı on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar araştırmaktadır. O'na göre, İngiliz sömürge güçlerine karşı oluşan bu hareket, 1979 yılında İran'da yaşanan yüz yıl önce Sudan'daki İslam devrimini temsil etmektedir. Mehdicilik o dönemde Sudan'ın ilk gerçek İslami hareketiydi. Hareket, yaşanan tüm heyecana rağmen Mehdi'nin ölümünden sonra düşüşe geçmiştir (aşırılıkları ve sahte kehanetleri ortaya çıkmıştır). Onu izleyen dönemde, İslam'ın daha sessiz ve ruhani bir oryantasyon için dizginlendiği ve siyasi teolojinin reddedildiği şartları yaratan, toplumun büyük kısmının gözlerinin açıldığı bir noktaya gelmiştir. Mehdi'den sonraki bu şartlar "aynı zamanda sömürgeci düzen ve modernleşme karşısında ortaya çıkan zorluklarla mücadele edebilme için İslamcı ideolojinin yeniden gözden geçirilmesini ve düşünülmesini sağlamıştır". Dolayısıyla "Mehdicilik" en son oğlu Sayed Abdel Rahman tarafından çok farklı bir "post-İslamcı" anayasa ile yeniden diriltirilmiştir. El-Affendi'ye göre bu yeni "neo-Mehdicilik" "post-İslamcılığın mükemmel bir örneğidir".

Sudan yirminci yüzyılda, zaman zaman ayrıldıkları İslamcı hareketlere paralel bir biçimde ilerlemesini sürdüren çeşitli post-İslamcı söylemler ve hareketlere tanık olmuştur. Örneğin, 1953 yılında İslamcı Grup (daha sonra İslamcı Sosyalist Parti adını almıştır) İslamcı Özgürlük Hareketi'nden ayrılarak oluşmuştur. Bu hareketten daha etkili olan bir başka akım Cumhuriyetçi Kardeşlerin "yeni İslamcılık" hareketidir. Bu grubun mesajı "tasavvuf prensipleri ile özgürlükler, ekonomik adalet ve sosyal anlamda eşitlik prensiplerinin bir birleşimidir."¹⁸ Bu eğilim, 1985 yılında dininden döndüğü iddia-

sı ile hakkında verilen ölüm cezası, askeri diktatör Cafer Numeyri'yi alaşağı eden popüler devrimi tetikleyen efsanevi Mahmut Muhammed Taha tarafından yönetilmiştir. Taha Mekke İslam'ını ve onun özgürlük, eşitlik ve insan hakları ile ilgili düşüncelerini savunmuştur. Taha'nın fikirleri yaşamaya devam etmiş, siyasi ve dini lider Hasan el-Turabi'nin son yıllardaki pragmatik ve modern yaklaşımı ile yeniden güçlenmiştir. 1989 yılında General Beşir'in yaptığı askeri darbe bu tür fikirleri saf dışı etse de, rejimin baskıcı tutumu yine aynı fikirlere hayat vermiş ve "post-İslamcı" bir Sudan için tartışmaları alevlendirmiştir.¹⁹

Sudan'ın erken dönem post-İslamcılığı mevcut Mehdi geleneğinin bir eleştirisi olarak ortaya çıktıktan sonra Mahmut Taha ve arkadaşları tarafından aralıklarla geliştirilirken, Thomas Pierret'e göre Suriyeli Müslüman Kardeşler "her zaman" "post -İslamcı" olmuşlardır. 1949 yılında Fransızların geri çekilmesinden sonra kurulan MK 1963 yılındaki Baas darbesi ile sonlanana kadar Suriye'nin liberal politikalarında önemli rol oynamış, Baas döneminden önce, MK üyeleri seçimle oluşturulan parlamentolarda yer almış ve bakanlık yapmışlardır. Onların programı anayasaya saygı duymayı, cumhuriyetçi sistemi korumayı, insan hakları ve serbest seçimleri korumayı vurgulamış ve "insanları" "en yüksek otorite" olarak görmüştür. Grup sosyalist fikirlere sahip çıkmaktan geri durmamış, siyasi kanadını "İslami Sosyalist Cephe" olarak isimlendirmiştir. MK diğer siyasi güçleri "İslam'ın devletin dini olması" konusunda ikna etmeye çalışmış ama başarılı olamamıştır; fakat ideolojik olarak esnek bir pozisyon benimsemiş, "hukukun temel kaynağı olarak fıkıh" -Orta Doğu'daki birçok laik anayasada bulunan ortak özellik- benimsemiştir.

Bu benzersiz "ılımlılık" Suriyeli Müslüman Kardeşleri diğer Arap ülkelerindeki benzerlerinden ayırdığı için ilgi çekicidir. Pierret çeşitli faktörler öne sürmektedir. MK, kentli, burjuva ve eğitimli oy tabanı ile bilinçli ve görece küçük bir gruptu (oyların yüzde onundan daha azını almıştır). Daha önemlisi, üyelerin Suriye siyasi yapısına entegre olması onları siyasi müzakere ve esneklik normları konusunda bilinci hale getirmiş ve bu durum aktivistlerin par-

lamentoyu sömürgecilik karşıtı mücadelenin bir kalesi olarak gördüğü bir döneme denk gelmiştir. Yine de grubun ideolojik olarak Müslüman Kardeşlerin, özellikle de bu hareketin temellerini atan Hasan el-Benna'nın fikirlerine bağlı kalıp kalmadığını görmek önem taşımaktadır. MK resmi olarak bir İslam devleti kurma veya şeriat uygulama fikrini reddetmiş midir? Veya grup "İslam devleti" fikrini sürdürmüş fakat Lübnan'daki Hizbullah örgütü örneğinde olduğu gibi üyeleri özgürlükçü Suriye siyasetiyle bütünleşerek fikirlerini bir kenara mı bırakmıştır? Nasıl olursa olsun 1963 yılındaki Baas darbesinden sonra her şey değişmiştir. MK'nin 1964 yılında yasadışı ilan edilmesi rejime karşı uzun soluklu hareketleri artırmış, radikalleşen bir MK'nin önemli rol oynadığı 1979-1982 "İslam ayaklanmasını" tetiklemiştir. 1982 yılında Hama'daki vahşi müdahale ile MK tamamen ezilmiştir. MK'den geriye daha açık bir biçimde devrimci ve çoğulcu fikirleri benimseyen, çoğunluğu sürgüne gönderilen ve dağıtılan aktivistlerin aralarındaki şebeke kalmıştır. Böylece, Hafız Esad'ın ölümünden sonra MK barışçıl demokratik bir değişimi desteklemiştir. Londra'da 2006 yılı Ocak ayında yapılan bir röportajda, MK lideri Ali Sadreddin Beyenuni "İslam cumhuriyeti değil, medeni, demokratik bir devlet" kurulması çağrısı yapmıştır.²⁰

MK yerine, ruhani alanın koruyucusu olan ulema, toplumu ve siyaseti "İslamlaştırma" ve laik değerlere karşı mücadele etme görevini almıştır. Bu amaç uğruna din okulları kurmuş, hayırsever dernekler oluşturmuş, cami şebekeleri yaratmıştır. Ulema herkese açık bir şekilde İslam devleti kurulması ve şeriatın geçerli kılınması için çağrı yapmıştır; onlara göre bu hedefler tabandan gelen İslamlaşma ile gerçekleştirilecektir. "İlımlı Müslüman Kardeşler" ile "radikal muhafazakâr ulema" arasındaki bu önemli tezat günümüze kadar gelmiştir. Lübnan başbakanı Refik el-Hariri'nin 2005 yılında öldürülmesini takip eden politik ortamda, MK'den geriye kalanlar açıklık adına laik ve liberal kanadı desteklemiştir. Fakat ulema muhafazakâr gündeminde ısrarcı olmuş ve rejimi üstü kapalı bir biçimde desteklemiştir. Sadece 1980'li yıllarda ve 2011 yılında yaşananlar gibi rejimin sivillere karşı aşırı güç kullandığı büyük krizler ulemanın taraf tutmasına, eleştirel ulema ve rejim ile ona destek karşılığında çeşitli

imtiyazlar almak üzere anlaşma yapan sadık ulema arasında ayrışmalara yol açmıştır.

Aslında son yıllarda bazı post-İslamcı düşünceler oluşmaya başladı. Bu düşünceler Muhammed Şahrur gibi gerçeğin İslam'ın temel metinlerinde değil insan aklının gelişiminde aranması gerektiğini savunan dini entelektüellerin yazılarında belirtilmektedir. Benzer bir biçimde, parlamenter Muhammed Habeş İslam'ın selamet kavramını tekeline almasına karşı çıkarak dini azınlıkların haklarını korumak için ortaya teolojik bir sav atmıştır. Habeş, 2000 yılında Hafız Esad'ın ölümünü takip eden kısa dönemli "Şam Baharı" esnasında din aktivistleri arasında demokratikleşmenin en önemli savunucularından olmuştur. Son olarak, alışlagelmişin dışındaki din adamlarından olan Şeyh Muhammed el-Gazali vaazlarına liberal değerleri ilave ederek İslami öğretilerini kadın hakları gibi konuları içine alacak şekilde genişletmiştir. Fakat bu yenilikçi görüşler, ulema tarafından olduğu kadar, kendisini eleştirel dini düşüncelerin açabileceği demokratik alana karşı muhafazakâr dindarlığı sömürerek koruyan rejim tarafından da saldırıya uğramıştır. Dolayısıyla Pierret, Suriye'de post-İslamcı bir dönüşümün sadece ulemayı zayıflatarak mümkün olabileceğini savunuyor; çünkü ulema, Baas rejiminin bir müttefiki olarak demokratik ve kapsayıcı bir İslam'ın her şekilde ifade edilmesine karşı çıkıyor. Yeni bir post-İslamcılık, dini bir reform sadece Baas rejiminin kalıntılarından yükselebilir.

Post-İslamcılığı Yeniden Canlandırmak

Bu farklı anlatılar İslami hareketlerin değişim için izleyebileceği tek bir yol olmadığını, önlerinde farklı seçenekler bulunduğunu göstermektedir. İran'ın post-İslamcılık deneyimi iktidardaki İslamcı siyasetçilerin vatandaşların temel ihtiyaçlarını karşılama konusunda başarısız olduğu fikri ile gelişmiştir. Türkiye'deki İslamcılık kendisini ülkenin siyasi gerçeklerine ve Avrupa içerisindeki konumuna uymak için "uyarlamıştır". Fas ve Endonezya'da (İran ve Türkiye örneklerindeki gibi) İslami partiler ülke siyasetinde rol kapabilmek için İslamcı geçmişlerini bilerek geride bırakmışlar. Mısır'daki Müslüman

Kardeşler ve Lübnan'daki Hizbullah kararsız yöntemler kullanmışlardır. Bu hareketler, kendi ortamları ve bölgelerindeki olaylar ve jeopolitik gerçekler tarafından şekillendirilmiştir fakat ideolojilerini sistematik bir biçimde yeniden değerlendirmemişlerdir. Mısır'da Müslüman Kardeşlerin eski üyeleri "İslamlaştırma" gündemini sürdürürken, gençlik kolları post-İslamcı bir bakış açısına yönelmişlerdir; Lübnan'da Hizbullah retorikten çok pratikte değişimler geçirmiştir. Suudi Arabistan'da ve Pakistan'da post-İslamcı gruplar İslamcılığın topluma ve inançlara zarar verdiği noktalar olarak gördükleri konuları düzeltmek için uğraşmışlardır. Son olarak Sudan ve Suriye örnekleri 1970'li yıllardan beri görülen küresel İslamcı hareketlerdeki artıştan çok önce bazı post-İslamcı eğilimlerin olduğunu göstermektedir. Bu eğilimlerin ve hareketlerin çoğunluğu Soğuk Savaş sonrası ortaya çıkan, sivil toplum, demokrasi ve reform kavramlarının küresel anlamda geçerli olduğu bir siyasi iklimde doğmuştur.

Anlatılar aynı zamanda post-İslamcı deneyimlerin biçim, derinlik ve yaygınlık konularında da değişken olduğunu göstermektedir. Fakat her biri vizyonda bir kaymaya işaret etmektedir. Örneklerin tamamında post-İslamcılık, dini gerçeklikte tekel oluşturma, dışlama ve yükümlülüklere vurgu ile tanımlanan İslamcı ideolojik paketten, muğlaklığın, dahil edilmenin ve prensiplerde ve pratikte esnekliğin kabul edildiği yöne doğru, önemli söylemsel bir değişim veya pragmatik bir ayrışışı ifade etmektedir.

Şüphesiz post-İslamcılık, İslamcı paradigmadaki söylemsel ve/veya pragmatik bir kırılmayı temsil etmektedir. Fakat yönelim bazılarının hatalı bir biçimde belirttiği gibi "post-İslami" değil post-İslamcıdır. Diğer bir deyişle, İslami inanıştan ayrılarak laik bir anlayışa geçişten bahsetmiyorum ki post-İslamcılık din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını desteklemektedir. Ben bunun yerine, post-İslamcılığın daha farklı, kapsayıcı, İslam'ın kamusal alanda önemli bir inanış ve aktör olarak kalmaya devam ettiği, İslami ideoloji paketini kıran karmaşık bir süreçten bahsediyorum.

Dolayısıyla bazı gözlemcilerin bu yeni dini siyaset türünün sadece biçim anlamında farklı olduğu ve aslında daha geniş çaplı İsla-

mi paradigmanın bir kolu olduğu yönündeki iddiaları temelsizdir. ²¹ Göstermeye çalıştığım üzere, son otuz yıldaki İslamcı hareketler bir biçimde ya farklı bir dini projeye dönüştüler ya da nitelik olarak farklı bir projenin başlamasına önyak oldular. Sonuç olarak görece birbirinden farklı söylemsel zümreleri ve hareketleri “İslamcı” diyerek aynı yerde toplamak en hafif deyimini ile özensizliktir. İhsan Dağı tarafından İslamcılığın Türkiye’deki dönüşümünü tanımlamak üzere önerilen “adaptasyon” gibi bir kavram bile sürecin hakkını verememektedir çünkü bir kırılmadan çok bir devamlılığa işaret etmektedir. “İslamcılığın başarısızlığını” onaylamayan çeşitli gözlemciler gibi Dağı da Türkiye örneğinde post-İslamcılığın, İslamcılığın başarısızlığı sonucunda değil, onun adaptasyonu sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Eğer adaptasyon, bu bağlamda belirli gerçekliklerle başa çıkmak ve onlara uymak için belirli temel prensiplerden vazgeçmek ve yenilerini seçmek ise, o zaman bu durum eski paradigmanın uygulama konusunda başarısız olduğunu ve değişmesi gerektiğini gösterir. AK Parti, İran’da Mir Hüseyin Musavi gibi “yenilikçilerin” Ayetullah Humeyni gibi İslamcılardan, Sudan’da Mahmut Taha gibi isimlerin post-İslamcılığının, Mehdi hareketinin dışlayıcı İslamcılığından ayrılması gibi Milli Görüşten niteliksel bir ayrılmayı temsil etmektedir.

Bu demektir ki “seçimli (electoral) İslamcılık” ile post-İslamcılık karıştırılmamalıdır. “Seçimli İslamcılık”, Müslüman Kardeşler, bugün Mısır’da bulunan Cemaat el İslami, Pakistan’daki İslam Cemaati gibi şiddet veya devrim yerine siyasi sisteme girerek yasal prosedürleri takip eden, sistemin bir parçası olan ve toplumu ve devleti İslamileştirmek için aşama aşama ilerleyen bir strateji güden yenilikçi İslamcı hareketleri anlatmaktadır. Entegrasyonun getirdiği zorunluluklar siyasi iklimi dayalı olarak “İslamcılarını” İslamcı görünüşlerini pratikte aşmalarına sebep olabilir. Suriyeli Müslüman Kardeşler gerçekte İslami fikirlerini ikinci plana atıyorlar da Pakistan’daki İslam Cemaati bunu yapmamıştır. Seçimli İslamcılık “uluslu” olabilir fakat post-İslamcı değildir. Post-İslamcılık yasal bir statü kazanmaktan ve seçime girmekten daha fazla bir şeydir. <https://rantey.org>

Ve belki de bu sebeple post-İslamcılığı “ılımlılık” üzerinden anlamaya çalışmak, onun belirleyici özelliklerini görmemizi engellemektedir. İlimli kelimesi ile ilgili problem onun tanımlayıcı doğasındadır. Bu terim analitik gücü olmadığı için, değişimin dinamiklerini ve yönünü gösteremez. Bu yüzden de “radikalleşme” halinden uzaklaşma seviyesini (nasıl bir ayrılma olduğunu değil) ifade ederken oldukça göreceli bir kavram olarak kalır. Böyle bir göreceli çerçevede bir kişinin “ılımlı” algısı bir diğersinin “radikal” algısı ile aynı olabilir.

Daha analitik gözlem yapanlar post-İslamcılığı “liberal İslam” veya “İslami liberalizm” ile aynı görme eğilimindedir. Eğer “liberal İslam” İslam’ın, modern demokrasi, dini olmayan bir devlet, düşünce özgürlüğü ve insani gelişimi kapsayacak şekilde yeniden yorumlanması ise, bu durum post-İslamcı düşünce ile gerçekten paraleldir.²² Fakat “post-İslamcılık” yansıttığı şeylerden daha fazlasını ifade etmektedir; bu kavram aynı zamanda neyin aşıldığını da gösterir: başka bir deyişle farklı bir şeyin eleştirisidir. Dolayısıyla post-İslamcılık, yansıttığı fikirlerin ötesinde, bu fikirlerin kökeninin, gelişiminin ve ilişkilerinin İslamcı politikalarla olan alakası ile de iş-tigal eder. Eğer “liberal İslam” İslam’ın “özelleştirilmesini” ifade ediyor ise, o zaman post-İslamcıların kast ettiği şey bu değildir. Onlar dini olmayan medeni bir devleti savunurken, dinin kamusal alanda var olmasını, toplumda dindarlığın oluşmasını istemektedirler. Son olarak, liberal İslam bireysel haklara ve özgürlüklere saygı duyan bir İslam’a işaret ediyor ise, o zaman post-İslamcı politikalar ile liberalizm arasındaki ilişkiyi gözden geçirmemiz gereklidir. Bu ilişki denenmemiş bir yolu göstermektedir; post-İslamcı proje, büyük bir arzu ile desteklediği kamusal alandaki din ile ne kadar bireysel özgürlüğün sağlanabileceğini hali hazırda kararlaştıramamıştır. Bugüne kadar sadece yenilikçilerin yönetimindeki İran (1997–2004), AK Parti yönetiminde Türkiye ve İslamcı Nahda Hareketi Partisi yönetiminde Tunus post-İslamcı yönetimin çeşitli biçimlerini tecrübe etmiştir. Bu örneklerde bireysel özgürlüklerin (azınlık hakları, cinsiyet hakları, düşünce, din ve yaşam tarzı özgürlükleri) ele alınış biçimleri büyük çeşitlilik göstermektedir. İranlılar Muhammed Hatemi yönetimindeki İslamcı hükümet ile daha “özgür” hissettikleri-

ni söylese de, kadınların giyim kuşamları, yaşam stilleri, düşünce ve din özgürlükleri (örneğin Bahailik inancı) aynı şekilde kalmıştır; bununla birlikte bu konular tartışılmaya başlamıştır. Türkiye’de AK Parti örneği daha başarılı görünse de kamu ahlakı (kamusal alanda alkol tüketimi ve Ramazan ayında kamusal alanda yiyecek satılması ve tüketilmesi), “kültürel üretim”, internet kullanımı ve bilimsel kurumlar üzerindeki denetimin arttığına dair bilgiler AK Parti’nin etik standartları ve liberal değerler arasında bir çelişki olduğunu göstermektedir.²³ Tunus’taki Nahda Hareketi Partisi’ni değerlendirmek için oldukça erken olsa da mevcut belirtiler bireysel özgürlükler konusunda tetikte olduklarını göstermektedir. Fakat parti sözcüsünün 2012 yılı Ocak ayında belirttiği üzere, “ifade özgürlüğü ve dini hassasiyetler arasında çizgi yakın zamanda çizilmeyecektir”.²⁴ Fas’ta ise Sami Zemni’nin açıklamaları yönetimde olan AKP’nin “özgürlükler” ve “İslami değerler”, vatandaşların talepleri ve ahlaklı bir siyaset oluşturma amaçları arasındaki çelişkiyi çözmekteki kararsızlığını göstermektedir. Sonuç olarak post-İslamcı etik ve liberal değerler (aralarındaki çatışmanın boyutuna göre) bir çeşit “hoşgörüsüz demokrasi” ile çözümlenmekte, seçimli demokrasi özgürlüklerin bir kısmını zapt ederek ilerlemektedir. Bu gerilim tabi ki sadece post-İslamcı siyasete özgü değildir. Batı demokrasilerinin gelişiminde de bazı bireysel özgürlüklere sınırlamalar getirilmiştir (eşcinsel evlilik, cinsiyet eşitliği, vatandaşlık hakları gibi). Fakat seçimli demokrasi sürdürülebilirse bu özgürlükler ile ilgili tartışmaları başlatabilir ve bu özgürlüklere ilişkin alanı genişletebilir.

İslamcılığın dışlanma ve otoriterlik, post-İslamcılığın içirme ve demokrasi ile ilişkilendirilmesi, bazı eleştirmenlerin post-İslamcılık ile ilgili tanımlarını normatif olarak nitelemesine yol açtı.²⁵ Bu noktada iki tartışma önemlidir. İlk olarak benim post-İslamcılık kavramım “ilerici Müslümanların” görüşlerine odaklanmakta ve muhafazakâr İslamcı görüşleri dışarıda bırakmaktadır; ikinci olarak İslamcılık bir “problem”, post-İslamcılık ise bir “çözüm” olarak sunulmaktadır. Bu yorumlar, daha önceki tanımlamalarım büyük çoğunlukla İran İslam Cumhuriyeti deneyimi üzerine olduğu ve kavramın bazı yanlış algılanan noktalarına dayandığı için mantıklıdır. Gerçekten de çeşit-

li ülkelerden toplanan ve bu kitapta sunulan geniş çaplı veriler bu tür endişelere yanıt verebilecek daha net bir post-İslamcılık kavramı oluşturulmasına yardım etmektedir. İlk olarak, “post-İslamcılığı” yükümlülükler üzerine kurulan siyasal İslam’ı önemli ölçüde aşan bir görüş olarak ele alıyorum. Bu yüzden bireysel muhafazakâr dindarlık ve son yıllarda yaygınlaşan Selefi türü dindarlık post-İslamcı bir kaymaya işaret etmemektedir. Bu bireysel dindarlık ne siyasal İslam’dan ciddi bir ayrılmadır, ne de onun sonuçlarını düzeltmek için bir alternatiftir. Meşguliyeti daha ziyade otoriter bir dini düzeni oldukça muhafazakâr bir yönde tanzim edebilecek ahlaki bir bireyin inşası ile ilgilidir. Aslında Olivier Roy tarafından önerilen “neo-radikalleşme” sıfatı, haklara odaklanan “post-İslamcılıktan” çok bu tür dini eğilimler için geçerlidir.²⁶

Diğer taraftan, bu eğilime ilişkin araştırma yapmam için bana ilham veren şey post-İslamcı projenin özgürleştirici potansiyeliydi (yani Müslümanların kendi inançlarına bağlı kalması fakat kapsayıcı ve demokratik idealleri sahiplenmesi olasılığı). Fakat post-İslamcılığın kolay anlaşılır ve kapsayıcı bir proje olmadığı da ortaya çıktı. Henüz yargılamak için çok erken olabilir fakat bu modelin kendi gerilimlerini yarattığına dair emareler bulunmaktadır; ekonomik liberallik ve serbest piyasa ile uyumlu olsa da, bireysel özgürlükler konusunda post-İslamcı dini ahlak ve liberal toplumsal değerler arasında bir çelişki gözlenmektedir. Her halükarda bu manada oluşturulan “İslamcılık” ve “post-İslamcılık”, değişimi, farklılığı ve değişimin kökenini gösteren kategoriler olarak işe yaramaktadır. Fakat gerçek dünyada, birçok Müslüman birey veya grup bu iki söylemin farklı yönlerine aynı anda eklektik bir biçimde uyabilir. Post-İslamcılığın gerçek bir eğilim olarak ortaya çıkması, hiçbir şekilde İslamcılığın sonu olarak anlaşılmamalıdır. İslami tecrübeden ciddi bir ayrılma, farklı bir söylem ve siyasetin doğuşu olarak görülmelidir. Gerçekte, hem İslamcılığın hem de post-İslamcılığın aynı anda çalışmasına şahit olabiliriz. Bu durum, belki de, post-İslamcılık terimindeki post ön ekinin tarihsel anlamını yeniden düşünmemiz gerektiğini ve ona daha analitik bir öz atamamız gerektiğini göstermektedir. Çünkü bu terim evrimsel olmayan süreçleri, eşzamanlılığı, karışımı ve tarihsel

bakışla geçmişî anımsamayı içermelidir. Daha önce de belirttiğim gibi günümüzde küresel anlamda post-İslamcılığın yükselişine şahitlik etsek de, Sudan'da yirminci yüzyılın başlarında görülen neo-Mehdicilik gibi bazı post-İslamcı hareketler 1980'li ve 1990'lı yıllarda görülen İslamcılığın dünya çapındaki hâkimiyetinden önce ortaya çıkmışlardır. Bazı gözlemciler Muhammed Abdu gibi isimlerle ilişkilendirilen bazı hareketlerin post-İslamcılığı çağrıştırdığını iddia etmişlerdir. Buna ek olarak İran'dakine benzer sadece birkaç hareket İslam devleti ile yapılan denemeler sonucunda ortaya çıkmıştır; birçoğu toplumdaki İslamcı söylem ve aktivizmden önemli bir kayma sonucunda ortaya çıkmış, bazıları da mevcut İslamcı eğilimlerin din ve siyaset üzerindeki etkilerini düzeltmek amacı ile oluşmuştur. Bu sebeple post-İslamcılık terimindeki post önekini sadece tarihsel bir belirteç olarak değil, içeriden gelen bir eleştiriyi ve "önemli bir ayrışma" göstermek için kullanıyorum. Dolayısıyla post-İslamcılık siyasal İslam'dan önemli bir ayrılık olarak anlaşılabilir. Yükümlülük merkezli ve dışlayıcı siyasal İslam'ın dindar bir toplum içerisinde yönetilen sivil/laik bir devleti tercih eden, haklara odaklı ve kapsayıcı bir siyasete doğru evrilmesini tanımlamaktadır. Post-İslamcılık İslamcı bireyin veya diğerlerinin kabul ettiği İslamcılığın bir eleştirisi halini alabilir; tarihsel olarak İslamcılıktan sonra gelebilir veya onunla birlikte aynı anda var olabilir; günümüzde olduğu kadar geçmişte de görülebilir.

Fakat post- önekinin analitik çıkarımından bağımsız olarak, post-İslamcı deneyimin tarihsel iç içe geçmişliğini görmezden gelemez. Böyle yaparak sübjektivizmin kaygan zemininden kurtulmuş oluruz. Basitçe söyleyecek olursak, post-İslamcılık yoktan var olmaktadır; tarihsel bir zemini bulunmaktadır. El-Affendi'nin iddia ettiği üzere, post-İslamcı neo-Mehdicilik hareketi yakın dönemdeki (1980'li ve 1990'lı yıllar) İslami hareketlerden çok daha önce ortaya çıkmıştır fakat bu hareket 1880'li yıllardaki Mehdcilikten ciddi bir ayrılıştır ve o dönemdeki tecrübelerin üzerine kurulmuştur. Aynı dönemde, post-İslamcı olarak nitelemek zor olsa da, Muhammed Abdu, Batılı sömürgecilik ile mücadele edip yine Batıdan gelen ve Müslüman gelenekçilerin karşısında bir şey sunamadığı modernite

karşısında durabilecek ve onunla bağdaşabilecek bir “İslami yenilikçilik” hareketi oluşturmuştur. Günümüzde, tamamen farlı bir küreselleşme döneminde, Müslüman dünyasında– insanların demokratik haklarını umursamadığı ve çiğnediği için meşruiyet krizi ile yaralanmış durumda olan – İslamcılığın demokrasiyi ciddiye alan ve toplumda dini hassasiyetleri destekleyen yeni bir siyasete yol verdiği bir döneme girmektedir. Çalışmalarımız çağdaş popüler hareketlerin post-ideolojik, sivil ve demokratik bir karaktere büründüğü post-İslamcı bir Müslüman dünyanın geldiğini haber vermektedir. İran’daki Yeşil Hareket ve Arap Baharı bu post-İslamcı dönemdeki popüler hareketleri temsil etmektedir.

Notlar

1. Bernard Lewis, David Horovitz’in yaptığı görüşme, Jerusalem Post, 25 Şubat 2011.
2. Bknz. John M. Owen, “*Why Islamism Is Winning*,” New York Times, 6 Ocak 2012; makale içerisinde “İslamcılığın” ne olduğuna ilişkin hiçbir şey bulunmamaktadır.
3. Bu bölüm büyük ölçüde Asef Bayat’ın “*İslamcı Hareketler (Islamic Movements)*” yazısına dayanmaktadır; David Snow, Donatella della Porta, Bert Klandermans & Doug McAdam (eds.), The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements içerisinde, (New York: Wiley-Blackwell, 2013).
4. Olivier Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
5. Faisal Devji, *Landscapes of Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).
6. Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Palo Alto: Stanford University Press, 2010), 171–184.

7. Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique: Critical Middle East Studies* (Hamline University, Saint Paul) 9 (Fall, 1996):43-52.
8. Olivier Roy'un "Le Post-Islamisme" (*Revue du Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 85-86 [1999]: 9-30) çalışması, Roy'un post-İslamcı eğilime ilişkin bilgi verdiği makalelere giriş niteliğindedir. Reinhard Schulze post-İslamcılık kavramını, "postmodern İslamı" İslamcılığın artan sayıdaki yeniden yorumuna ve yerelleşmesine bağlı olarak giderek parçalı hale gelen bir dünya görüşü olarak tanımlamakta kullanılmaktadır; bkzn. Reinhard Schulze, "The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism," George Stauth (ed.), "Islam: Motor or Challenge of Modernity" içerisinde; *Yearbook of the Sociology of Islam* 1 (1998):187-198. Gilles Kepel, *Jihad: The Trial of Political Islam* (ikinci baskı [Londra: I.B.Tauris, 2002], 368) çalışmasında terimi, demokrasi ve insan hakları adına radikal, cihatçı ve Selefi prensiplerden ayrılan İslamcılarının yeni bir yönelimi olarak tanımlamaktadır. Diğerleri terimi kavramsallaştırmakta yetersiz kalmaktadır. Aralarındaki tek istisna Farhad Khosrokhavar'ın Abdülkerim Soruş gibi İran'daki "post-İslamcı entelektüellerin" görüşlerini değerlendirirken kavramı kullanma yöntemidir. Bknz. Farhad Khosrokhavar, "The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter Century," *Thesis Eleven* 76, no.1(2004).
9. Bknz: Diaa Rashwan, "Wishful Thinking, Present and Future," *Al-Ahram Weekly*, Feb, 7-13,2002.
10. Bknz: Alain Roussillon, "Decline of Islamism or the Failure of Neo-Orientalism?" [Farsça], *Goft-o-gu* (Tahran) 29 (Fall, 2000):163-185.
11. Bknz: Salwa Ismail, "The Paradox of Islamist Politics," *Middle East Report* 221 (Winter, 2001): 34-39. Ayrıca Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam* (Londra: I. B. Tauris, 2003), 180-181 çalışmasına da bakınız. Olivier Roy

çok yakın bir zamanda post-İslamcılık için “yeniden İslamlaşmanın özelleştirilmesi” terimini kullanmıştır. Bu terim bireyselleştirilmiş “neo-radikalleşmeye” referans vermektedir. Bknz: O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (Londra: Hurst and Co., 2004), 97. Benim bu terimi kullanma yöntemim tamamen farklıdır.

12. Bknz: Berna Turam, “Turkey under the AKP: Are Rights and Liberties Safe?” *Journal of Democracy* 23, no. 1 (Ocak 2012):109–118.
13. Halim Rane, “The Political Sociology of Maqasid in Contemporary Islamic Thought” (Orta Doğu çalışmaları Derneği’nin yıllık toplantısında sunulan makale, San Diego, 20 Kasım 2010).
14. Mısır Devriminden hemen sonra, Mısır siyasetinin İslamcı ve İslamcı olmayan gruplar arasında giderek kutuplaştığı dönemde, Hizb al-Wasat bu iki grubun ortasındaki pozisyonundan ayrılarak, siyasi kazanımlar için Müslüman Kardeşlere yaklaşmıştır (Mecliste 8 koltuk kazanmıştır). Bu ortaklığın al-Wasat’ın ideolojik duruşunu etkileme durumu henüz belirlenmemiştir.
15. Asef Bayat, “The Post-Islamist Revolutions,” *Foreign Affairs*, 26 Nisan 2011. 2011 yılı Kasım ayında yapılan bir ankete katılan Mısırlıların %75’i “sivil bir devleti” “din devletine” tercih etmekteyken sadece %1’lik bir oran “askeri bir rejim” istediğini belirtmiştir. *Al-Masry al-Yaum*, 12 Kasım 2011.
16. Mansoor Moaddel, Arland Thornton, Stuart Karabenick, Linda Youg- De Marco & Julie de Jong, “*The Arab Spring: What It Represents and Implications for National Security*,” basılmamış anket sonuçları (veriler Mısır, Lübnan, Irak ve Suudi Arabistan’dan toplanmıştır), Ocak 2012; bir özeti Mansoor Moaddel, “What Do Arabs Want?” <http://mevs.org/files/tmp/ArabSpring.pdf>. adresinde görülebilir
17. Madawi al-Rasheed, “Yes, It Could Happen Here,” *Foreign Policy*, 28 Şubat 2011.

18. Muhammad Mahmud, “*Sufism and Islamism in the Sudan*,” Eva Evers Rosander & David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* içerisinde (Londra: C. Hurstand Co. Publishers, 1997), 182.
19. Sudan’daki post-İslamcılık ile ilgili bilim insanları arasındaki bir tartışma için bkznz: <http://africanarguments.org/2008/06/26/post-islamism-questioning-the-question/>.
20. Roy McCarthy, “*We Would Share Power, Says Exiled Leader of Syrian Islamist Group* (Suriyeli İslamcı Grubun Sürgündeki Lideri İktidarı Paylaşabiliriz Dedi)” *Guardian*, 26 Ocak 2006.
21. Bknz. Graham Fuller, *The Future of Political Islam* (London: Palgrave Macmillan, 2004); Ismail, “Paradox of Islamist Politics.”
22. “Liberal İslam”a ilişkin bkznz. Charles Kurzman, “*Liberal Islam: Prospects and Challenges*,” *Middle East Review of International Affairs* 3, no. 3 (Sept. 1999):11–19.
23. Howard Eissenstat, “Turkey: A Repressive Model for the Middle East?” *Human Rights Now (blog)*, 19 Dec 2011, <http://blog.amnestyusa.org/middle-east/turkey-a-repressive-model-for-the-middle-east/>.
24. Anthony Shadid’in, “Tunisia Faces Balancing Act of Democracy and Religion,” *New York Times*, Jan 30, 2012 çalışmasında alıntılanmıştır.
25. Bu kitap içerisindeki El-Affendi’nin çalışmasına ve Ben Soares ve Filippo Osella’nın *Journal of the Royal Anthropological Society* içerisindeki (15 May 2009):9) “İslam, Politics, Anthropology,” çalışmasına bakınız.
26. Bu eğilim ile ilgili iyi bir değerlendirme için bkznz. Roy, *Globalised Islam*.

İKİNCİ BÖLÜM

İçeriden Gelen Eleştiriler

Post-İslamcı İran'ın Oluşumu

Asef Bayat

İran'ın yakın tarihindeki bir ironi, 1979 yılında yaşanan İslam Devriminin güçlü bir İslami hareketten değil, böyle bir hareketin oluşmamasından kaynaklanmasıdır; öyle ki 1990'lı yılların ortalarında devrim yukarıdan aşağı doğru bir İslamlaştırma sürecini o kadar yoğunlaştırmıştır ki Müslüman dünyasındaki en önemli post-İslamcı hareketlerden bir tanesinin doğumuna sebep olmuştur.¹ Bu bölümde, devrimden bu yana İran'da yaşanan sosyo-politik değişimin arkasındaki mantığı, İslamcı rejimin ahlaki ve siyasi temellerini sarsan Yeşil Hareketin yükselişi sırasında doruğa çıkan post-İslamcılığın bu değişimin hem motoru hem de somutlaşmış hali olarak ortaya çıktığını vurgulayarak tartışıyorum. Temelde öğrenciler, kadınlar, gençler ve dini entelektüeller, devlet çalışanları, meslek sahipleri tarafından desteklenen post-İslamcılık, kamusal alan, gençlik kültürü, öğrenci hareketleri, cinsiyet eşitliği, devlet ve dini düşünce üzerine yeni bir bakış açısı ile ifade edilen yeni bir toplum ve siyaseti ilan etmiştir. Post-İslamcı projenin kalbinde cumhuriyetçi idealler ve dini ahlakın bir karışımı, siyasi misyonu olan “demokrasi” ile birlikte yer almaktadır. Post-İslamcı cumhuriyetçilik kendi açıklarını ve çelişkilerini anlayan bir devrime olan inancın yitirilmesine bir yanıtı. Birçok vatandaşın bireysel haklarını, cinsiyet eşitliğini, kamusal yaşama anlamlı bir biçimde katılabilme olanağını inkâr eden din siyasetine karşı oluşan geniş çaplı muhalefeti somutlaştırmıştır. Reform ortaya çıkan popüler güçlerin ve toplumsal hareketlerin siyaseti ve dini düşünceyi demokratikleştirmek, din işleri ile devlet işlerini birbirinden ayırmak için benimsediği strateji olmuştur.

İslamlaştırma

1979 yılının 11 Şubat'ında Tahran Radyosu İran Devrimini coşkulu bir sevinçle açıklamış, 2500 yıllık bir monarşinin bitişini ilan etmiştir. Zafer günü on sekiz ay süren büyük gösterilerin, şiddetli çatışmaların, genel grevin ve sayısız siyasi manevranın bitiş noktasıydı. Fakat devrimin başlangıcı çok daha öncesine uzanmaktaydı; gerçekten de devrimin kökleri, ülkenin modernleşme sürecine girdiği 1930'lu yıllardan bu yana devam etmekte olan yapısal değişimlerde görülebilir. Bu süreç, 1953 yılında yapılan ve milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık'ı deviren ve şahın otokrat yönetimini yeniden kuran CIA destekli darbeden sonra hızlanmıştır. Bu yapısal değişimler birçok çatışma ortaya çıkarmış, bunlar arasında en önemlisi sosyo-ekonomik kalkınma ve siyasi otokratlık arasındaki gerilim olmuştur. Tüm bu olayların ortasında, devletin etkisiz kalması, yolsuzluklar ve İran toplumunun birçok kesimindeki güvensizlik duygusu ülkedeki siyasi çatışmaları artırmıştır.

Toplumsal popüler bir hareket fırsatı 1970'li yılların sonlarında Başkan Carter'ın insan hakları politikası ile gelmiş, şahın sınırlı bir ifade özgürlüğü alanı açmasına sebep olmuştur. Süreç boyunca bu alan gittikçe birikmiş ve iki yıldan daha kısa bir sürede monarşiyi alaşağı etmiştir. Peki din adamları neden devrime liderlik etmişlerdi? Otokrat yönetimin yirmi beş yılı aşan bir bölümünde (1953 yılındaki darbeden itibaren) tüm etkili laik siyasi partiler bertaraf edilmiş veya ortadan kaldırılmıştır. Asıl organize siyasi muhalefet yer altı gerilla örgütlerinden, eylemleri silahlı operasyonlarla sınırlı olan Marksist Fedailer ve radikal İslamcı Mücahitlerden gelmiştir. Öğrencilerin aktivizmi ülke içindeki kampuslarda siyaset yapmakla veya yurt dışındaki İranlı öğrencilerin eylemleri ile sınırlı kalmıştır. Kısacası laik gruplar durumdan ne kadar hoşnutsuz olsalar da örgütsel olarak kötü durumdaydılar.

Fakat laik güçlerin aksine ulemanın on binden fazla camiyi, resmi olmayan geçici dini merkezleri (*husseiniehs*), havzaları (*hawzehs*, ilahiyat okulları), devrimcilerin arasındaki iletişimin önemli araçları olarak görev yapan dernekleri ve kendi hiyerarşik düzenini de içeren

çok değerli kurumsal kapasiteye sahip olmanın mukayeseli avantajı vardı. Güvenilir bir alternatifin olmadığı noktada, bu *kurumsal kapasite* dikkat çekici çoğunluk ve din adamlarının mesajlarındaki *muğlâklık* ulemanın liderliğini garanti altına almıştır. Bu liderliği devam ettiren ise devrimci olayların hızla sonuca ulaşmasıdır – tartışma ve muhalefet, toplumsal hareket ve olası başka bir liderliğin oluşması için çok az zaman vardı. Dolayısıyla, 1970’li yılların olgunlaşmamış İslami hareketi hızlı bir biçimde paralel bir devlete dönüşmüştür. Bu yüzden “İslamlaştırma” devrimin zafere ulaşmasından *sonra* gözler önüne serilmiş ve genel olarak yeni İslam devleti tarafından yukarıdan aşağıya doğru zorla kabul ettirilmiştir. Din adamları yönetiminin oluşturulması, İslami hukuk sistemi, yeni kültürel pratikler ve kurumlar, kamusal alanında ahlaki açıdan gözetlenmesi gibi konularla ortaya çıkmıştır.

İslamcı rejim hızlı bir şekilde kentsel kamusal alanlarda kendini gösterdi. Rejim, 1980’li yılların başlarında ülkenin eğitim sistemini değiştirmeyi amaçlayan “kültürel bir devrim” başlattı. Üniversiteleri dini değerler etrafında yeniden organize etmek için 3 yıl boyunca kapattı. “İslamcı insanı” üretmek için devrim öncesinde kurulan gençlik merkezlerini kapatarak Devrim Muhafızları veya polis ekipleri için karargâhlara dönüştürdü. İş yerleri, fabrikalar, ofisler, bankalar ve hastaneler ahlaki reçetelerin bulunduğu yerlere dönüştü; cinsiyet ayrımı ve günlük toplu kılınan namazlar yasa ile zorunlu hale getirildi ve birçok kamu kurumunun içerisinde kurulan İslami birlikler sayesinde denetlendi. Devrim posterleri ve sloganları tüm kamusal alanları bezedi ve hoparlörlerden sürekli bir biçimde yüksek sesle yayınlanan dini parçalar vatandaşlara yeni toplumsal düzeni hatırlattı.

Kentlerdeki toplumsal tablo ve sokak kültürü dramatik bir dönüşüm geçirdi. Batılı isimler, logolar ve semboller ciddi biçimde azaltıldı, sinemalar ve tiyatrolar seyirci çekmemeye başladı. Barlar, kabareler ve gece kulüpleri devrim esnasındaki kargaşada kapatılmıştı. Güney Tahran’da genelevlerin bulunduğu bölge yakıldı; bu durum seks işçilerinin gizlenerek sokaklara dağılmasına sebep oldu. Devrimin görsel mirası – siyasi grafitiler, devasa duvar resimleri, posterler ve pankartlar – tüm sokakları ve ara sokakları kapladı.

Genç erkeklerin toplandığı, sosyalleştiği, çeteler kurduğu, genç kadınları süzdüğü eski köşe başı kültürü (*sar e kuche*) hızla yok oldu, devrimciler tarafından gösteriş ve başıboşluk kaynağı olduğu gerekçesiyle şeytanlaştırıldı. Bunların yerine Devrim Muhafızları Ordusu (*pasdaran*) ve onlar gibi erkeklerden kurulu birçok düzen sağlayıcı grup, ya da *hizbullahlar*, ellerinde sopalar ve silahlarla sokakları kontrol ederek yeni ahlaki düzenin denetçisi oldular. Irak'la olan savaşın kızışması kamusal alandaki atmosferi daha da askeri hale getirdi. Şehit (*shadid*) kelimesi ile başlayan sokak isimlerinin ciddi şekilde artışı bu yeni şiddet coğrafyasının bir ispatı oldu. Fakat tüm yeni kamusal alanda görülen en sarsıcı şey parlak renklerin tamamen kaybolmasıydı. En çok kadınların peçelerinde ve erkeklerin sakallarındaki görülen siyah ve gri renkler, kentsel görsel manzaraya egemen oldu ve İslamcıların beden, renk ve zevkleri merhametsizce kontrol etmesine ayna oldu.

Zorunlu peçe devrim sonrası İranlı kadınlara dini kimlikler verilmesi anlamında en sert önlemdi. Gerçekten de şah döneminde kadınları destekleyen Aile Koruma Kanunu gibi birçok liberal yasa yürürlükten kaldırıldı. Erişkinlik için yasal yaş sınırı düşürüldü (kızlar için dokuz erkekler için on dört). Gündüz bakım evleri ve aile planlaması programları değersiz hale getirildi; poligami ve geçici evlilikler yeniden meşrulaştırıldı ve erkekler yasal olarak çocukların velayeti ile birlikte otomatik boşama hakkı aldı. Kota sisteminin uygulanması birçok kadının üniversitelerde çalışmasına, birçoğunun da kayıt yaptırarak eğitim almasına engel oldu.

İran'ın İslamcılığının merkezinde *Velayet-i Fakih*'in veya din âlimlerinin yönetimine dayanan bir İslam devleti inşası vardı. Büyük bir kısmı ulema tarafından yazılan anayasa Fakih'e ülkeyi "İslami prensiplere" göre yönetme gücü veriyordu. Yaradanın onlara transfer ettiği "halkın egemenliği" Batılı tarzdaki mecliste kurumsallaştırılsa da, meclisteki vekiller ve aldıkları kararlar, *fakih* ve yargının başı tarafından atanan on iki kişilik Anayasa Koruma Konseyi'nin onayına tabiydi. Ülkenin hukuk sistemi şariat olmasına rağmen, devrim öncesine ait birçok yasal kod değişmeden yürürlükte kalmış, sadece medeni kanunun on sekiz maddesi değiştirilmiş, en sert de-

ğişim ceza kanunlarında yaşanmıştır. İş hukukunda değişiklikler yapılmıştır fakat bu değişiklikler “İslami” değildir; ticaret kanununda neredeyse hiçbir değişiklik yapılmamıştır. İslamcılığın kapitalizm ile uyumlu olduğu bu şekilde kanıtlanmıştır.

Fakat ideolojik olarak İslamcılık, İslam’ın insanların tüm sorunlarına cevap veren ve eksiksiz olan, toplumsal, siyasi, ekonomik ve ahlaki bir okumasıdır. Bunları metanetle ve adanmışlıkla keşfetmek “gerçek” Müslümanların görevidir. Gerçeğin İslamcılarının tekeline alınması birbiri ile rekabet içinde olan dünya görüşleri için yer olmadığı anlamına gelmiştir. İslamcılık dışlayıcı, tek sesli, çoğulculuğa karşı hoşgörüsüz, insanların yükümlülüklerine orantısız bir şekilde vurgu yapan, merhametsiz toplumsal ve ahlaki gözetim yöntemleri ile dayatılan mutlakıyetçi ve totaliter bir ideoloji şeklinde görünmüştür. Fakat İslamcılığın tüm nüfus veya hatta “gerçek” Müslümanlar tarafından tamamen içselleştirildiğini düşünmek basite kaçmak olacaktır. Çok sayıda sıradan insan ve hatta bazı büyük Ayetullahlar, otoriter İslamcılığa, özellikle de Humeyni’nin Velayet-i Fakih kavramına karşı direnmişlerdir. Birçok Müslüman kadın peçe giymeyi reddetmiş, laik sol kesim ve liberal dindar muhalefet dini rejimle mücadele etmiştir. Fakat bu erken dönem muhalefeti kısa sürede bastırılmıştır. İslami sembollerin iyiden iyiye kullanıldığı Irak’la süregelen savaş İslamcı vizyona yardımcı olmuştur.

Fakat 1988 yılında savaşın bitmesi ve 1989 yılında Ayetullah Humeyni’nin ölümü ile birlikte yeni bir dönem başladı. Başbakan Rafsancani yönetiminde savaş sonrası yeniden inşa programı benim “post-İslamcılık” olarak adlandırdığım dönemin başlangıcıdır. Hem bir durum hem de bir proje olarak post-İslamcılık genç nesillerin, öğrencilerin, kadınların, dini entelektüellerin liderliğinde önemli toplumsal ve entelektüel hareketlere ve İran’ın daha sonra gelen dönemde siyasi ve toplumsal rotasını çizecek yeni bir kentsel mekân algısına sebep olmuştur. Post-İslamcılık, inanç ve özgürlük, din ve haklar gibi kavramların bir birleşimini sahiplenerek İslamcı siyaseti aşmıştır. Kişisel tercihler, çoğulculuk, demokrasi dini ahlak çağrısı yapmıştır.

Post-İslamcı Bir Topluma Doğru

Kentsel kamusal alanlarda ortaya çıkan ilk görünür post-İslamcı eğilim 1992 yılında ilk olarak Tahran'da başlamış ve daha sonra diğer kentlere de yayılmıştır. 1980'li yılların sonlarında Tahran, ülke genelindeki yönetim krizini net bir şekilde yansıtıyordu. Kent aşırı büyümüş, nüfusu aşırı artmış, kirliliğin, düzensizliğin, kötü yönetimin ve savaşın etkileri görünür olmuştur. İslamcı mekânsallığı (dışlayıcı, erkeksi, sert, ayrımcı ve gruplaştıracı) gençliğin, kadınların ve modern orta sınıfın çoğunluğunu yabancılaştırmıştı. 1989 yılında, pragmatist Cumhurbaşkanı Rafsancani eski bir teoloji öğrencisi ve şehir plancısı olan Gulamhüseyin Karbaşi'yi başkenti düzenlemesi için atamıştır. Takip eden sekiz yıl boyunca (1990-1998), Tahran bir "İslam kenti" ile çok da alakası olmayan yeni bir karaktere bürünmüştür. Kentin yeni estetik, mekânsal yapısı, sembolleri, çevre yolları, büyük reklam panoları ve alışveriş merkezleri, Kerbela veya Kum yerine Madrid'i hatta Los Angeles'ı andırıyordu.

Devrimle ilgili grafitiler yerlerini ticari reklamlara bıraktı; güney Tahran'da sanat, müzik (Batılı klasik türlerin de yer aldığı) ve modern teknoloji ürünlerinin sergilenmesi için Bahman kültür merkezi kuruldu; alışveriş merkezlerinin her yere yayılması onları kent kültürünün bir parçası haline getirdi ve "geleneksel" pazarların ticaret üzerindeki tekeli kırıldı. Devletin başörtüsü ve cinsiyet ayrımcılığı hala devam etse de belediyenin yeni inşa ettiği altı yüz adet park erkek ve kadınları, genç kızları ve delikanlıları kamusal alanda bir araya getirmiştir. Dağ tırmanışı, kayak, kentin eteklerindeki ormanlarda bisiklete binme gibi eğlence aktiviteleri erkek ve kadınlar arasında daha az katı bir ayrım sağladı. Daha önceleri boş vakitlerini kendi evlerinde veya akrabalarının ve arkadaşlarının evlerinde geçiren veya dini toplantılara katılan kent sakinleri kamusal alanlara akın etti. 1980'li yılların kamusal alanları ev hayatını, akrabalık ilişkilerini ve ibadet etmeyi teşvik ederken, yeni mekânın mantığı medeniliğe, vatandaşlığa ve dünyevi uğraşlara kucak açmıştır. Göreceli bir dâhil olabilme ve diyalog mekânı haline gelmiştir. Belediyenin liderliği gençliği "Batılılaştırmak" istemiyordu; onları kontrolsüz ve "ayar-

tıcı” davranışlardan korumak, alternatif melez bir modernite yaratmak istiyordu – belirli ahlaki hassasiyetlere karşı duyarlı fakat verimli bir modernite. Bunun sonucunda birçok İslamcıyı öfkeliendiren, yine İslamcılar tarafından “Batı tarzı kentleşme” olarak nitelendirilen ve “İslami değerlerin ve kimliklerin” altını oyduğu iddia edilen bir kentli birey ve yaşam alanı ortaya çıktı. Muhafazakâr İslamcılar 1998 yılında belediye başkanını yolsuzluk suçu ile hapse atarak intikamlarını alsalar da post-İslamcı mekânsallık dürtüsü diğer kentlerin Tahran’ı takip etmesi ile devam etti.

Müslüman gençler ve kadınlar bu yeni kentli kimliğinin oluşmasındaki en önemli oyunculardır. Gerçekten de post-İslamcı kentsel mekân, hem post-İslamcı gençlerin bir ürünü hem de onların yaratıcısıydı. Genç kesimler, kendilerini, hareketlere ve kültürel siyasete katılan diğer birçok sosyal kategoriden çok daha fazla kentsel kamusal alanlarda ifade etmişler ve yine o mekânlar tarafından biçimlendirilmişlerdir. Ahlaki ve siyasi otoritenin birleştiği İslam Cumhuriyeti yönetiminde sert toplumsal kontroller benzersiz bir gençlik kimliğinin ve toplu savunmanın doğmasına yol açmıştır. Gençlere özgü arzuların beyan edilmesi, yaşam alanlarının savunulması gibi konular İslamcı ahlaki ve siyasi otoriteler ile yaşadıkları çatışmaların merkezinde yer alıyordu. Gençliklerini yeniden ellerine geçirme çabaları demokratik ideallere yeniden kavuşma çabaları birbirine karıştı – bu süreç gençliğin nasıl hem genç hem de Müslüman olabileceklerine ilişkin tecrübe kazandıkları bir süreç olmuştur. Dolayısıyla kentlerde yaşayan genç kesim günlük hayatlarında İslamcılığın ahlaki ve siyasi kaidelerine meydan okuyan davranışları sergilemiş ve o alt kültürü oluşturmuştur. Genç insanlar farklı müzik türleri dinlemeye, caiz olmayan seks ve buluşma oyunları oynamaya, uyuşturucu kullanmaya, moda ile ilgi duymaya başlamış, başörtüsü kullananların sayısında azalma olmuş ve resmi dini ve ahlaki emirlere karşı isteksizlik baş göstermiştir. Fakat bu genç kesim İslam’ı tamamen bırakmamıştır. Dini pratikleri reddetseler de birçoğu güçlü “dini inanç” ve “dini hassasiyet” göstermiştir.² Onların İslam anlayışının günlük hayatları üzerinde çok az etkisi olmuştur; onlara göre Allah vardır fakat onları içki içmekten veya karşı cinsle buluşmaktan alıkoyamaz. Çok azı

camiiye gitmiş fakat birçoğu daha kapsayıcı bir İslam'a ilişkin dersler veren "dini entelektüellerin" konferans salonlarını doldurmuştur. Gençler kutsal ve dünyevi olanları, inanç ve eğlenceyi birlikte kucaklayan yeni bir dini alt kültür oluşturmıştır.

Yönetim kademesi bu tür farklı davranışlar karşısında ne yapılacağı konusunda ikiye bölündü. Ödün vermeyenler, "kültürel istila", "holiganlık" ve "İslam karşıtı fikirlere" karşı savaşmak için sokağa inme çağrısı yaptı.³ Kendilerine göre ahlaksızlığı, "günahkârlığı" ve "uygunsuzluğu" temsil ettiklerine inandıkları kişileri cezalandırdılar, butikleri, kafeteryaları ve restoranları kapattılar.⁴ Örneğin 2002 yılı Temmuz ayında, yüzlerce yeşil üniformalı, makineli tüfekli, el bombalı kişiden oluşan atmış adet "özel birim" Tahran sokaklarına geldi ve yüksek sesle müzik dinleyenleri, makyaj yapmış olan veya başı açık gezen kadınları, partilere gidenleri ve içki içenleri kovaladı.⁵ Fakat bu baskıcı eylemler davranışları değiştirmedii. Bunun yerine sayısız reform yanlısı din adamının modern dünyada kullanımını sorgulaması ile birlikte İslami ceza hukukunun temellerine saldıran bir toplumsal ayaklanmaya sebep oldu.

Post-İslamcı gençliğin merkezinde bir milyonu aşkın üniversite öğrencisini de içeren İran'ın öğrenci nüfusu vardı. 1990'lı yılların sonlarında genç, eğitilmiş ve çoğunluğu kadın olan kitlelerle genişleyen öğrenci hareketleri post-İslamcı reform hareketlerinin omurgası olma yolunda önemli adımlar atmıştı. Öncesinde her şey farklıydı. Devrimden sonra öğrenci hareketleri ideolojik karakterini korumuştur (siyasi radikalleşme, devrim stratejisi, milliyetçilik, üçüncü dünyacılık, emperyalizm karşıtlığı) fakat büyük kısmı İslamcı ve erkekti. Üniversite kampusları açık bir şekilde radikal görüşleri akademik hayatı engelleyen radikal İslamcı ve solcu grupların merkezi haline gelmişti. Öğrenci hareketi, İslami Vahdeti Kuvvetlendirme Cephesi (Daftar-e Tahkim va Vahdat-e Anjoman-haaye Eslami) veya İVKK etrafında birleşen rejim yanlısı İslamcı öğrenciler ve laik, milliyetçi, solcu ve rejim karşıtı öğrenciler arasında (yani geleneklere karşı gelenler) ikiye ayrılmıştı. 1983 yılında yeniden açılan üniversitelerin kampuslarında Devrim Muhafızları Ordusunun üyeleri ve besic (*basijic*) üyeleri rejimin ajanları olarak yer aldığı için, hâkimiyet

İVKC'nin elindeydi; bu gruplar savaş söylemiyle veya kırsal kalkınma politikasıyla harekete geçiyor, gözetim kanallarını kullanarak muhalif grupları saklanmaya itiyor, hapse attırıyor, duyarsız hale getiriyor veya morallerini bozmaya çalışıyordu.⁶

1980'li yılların başlangıcı ile 1990'lı yılların ortalarında resmi öğrenci örgütü İVKC devletin bir uzantısı olarak kalmış, İslamcı/Sol hiziplerle ittifak yapmış, öğrenci liderleri devlet görevlileri gibi hareket etmiştir. İslamcılar için öğrenci aktivizmi bir yükümlülüktü, bir hak değildi ve İslam devletinin meşruiyetini güçlendirme amaçlıydı.⁷ İVKC'nin dışlayıcı ideolojik yaklaşımı, İslami retoriği, popülist temayülü ve ataerkil eğilimi çoğunluğu kadınlardan oluşan ve il merkezlerinden gelen giderek artan sayıda öğrenciyi yabancılaştırmıştı.⁸ 1970'li yıllarda özgür ve eğlenceli kampus yaşamı sebebi ile eğitimlerini uzatan öğrencilerden farklı şekilde, 1990'lı yıllardaki öğrencilerin alacakları diploma dışında üniversiteye karşı hiçbir ilgileri yoktu. 1970'li yıllardaki öğrencilik yaşantısıyla karşılaştırdığımda, 1990'lı yıllarda İran'daki üniversitelerdeki baskıcı yapı şok ediciydi. Kampusun daha önceki dönemlerde öğrencilerin hayatlarındaki merkezi ve ayrıcalıklı konumu, prestiji, önemi ve canlılığı kaybolmuş, sosyalleşme, eğlenme, özgürce dolaşma veya kültürel, atletik ve siyasi yaşam mekânı olmaktan çıkmıştır bunun yerine sert sosyal denetim mekanizmaları öğrencilerin zamanlarının büyük kısmını kampus dışında geçirmelerine sebep olmuştur.

1990'lı yıllardaki öğrenci aktivizmi, 1970'li yıllardaki gibi konvansiyonel siyaset ve ideolojik ağız dalaşı ile değil, öğrencileri doğudan etkileyen ekonomik ve toplumsal sorunlarla ilgilenmiştir. Öğrenci toplulukları potansiyel bir güçtü fakat kötü durumdaki ekonomi ve din adamlarının siyasi kurumlar ve günlük hayat üzerindeki sıkı kontrolü, daha kaliteli bir yaşam ve siyasi katılım arzularını baltalamıştı. Onlar harekete geçmek için hazırdılar; fakat bu İranlı gençler mevcut durumda İslamcılığı tecrübe ederken hangi ideolojik eğilimle yönelmeliydi? Bu yeni nesil öğrenciler, Batı karşıtı radikallerden ve İslamcılardan uzak bir şekilde, pragmatik ve ideolojisiz, şiddet karşıtı ve devlet çalışanlarına güvensiz bir nesil oldular. Batıyı açıklığı, gelişimi ve rahatlığı sebebi ile övdüler; elde edebildikleri

kültürel ithal malları (moda, müzik, sinema gibi) içselleştirdiler; kendileri gibi milyonların yaptığı biçimde onun bir parçası olmayı istediler. Kısacası, 1990'lı yılların öğrencileri radikal ve ideolojik yönelimlerden (Marksist ve İslamcı) uzaklaştılar. Daha yaşlı olan nesil sosyal adalet istemişti; genç nesil bireysel özgürlüğü arzuluyordu.⁹

Bu yeni halk kesimi, onların siyasi ilgisizlikleri ve uyumsuzlukları resmi öğrenci önderliğini üstlenen İVKC'nin bakış açısında kademeli bir revizyon yapmasına sebep oldu. Karizmatik lider Humeyni'yi en büyük fakih olarak (kanunun üzerinde) gören İslamcı öğrenciler Humeyni sonrası dönemde kanunları fakihin üzerinde görmeye ve daha açık ve demokratik bir siyaseti tercih etmeye başladılar.¹⁰ Buna ek olarak, savaşın “kaybedilmesi” ve ütopyacı idealler (“dünya çapında bir İslam devleti kurmak”)¹¹ birçok kendini adanmış öğrencinin pragmatizme ve siyasi rasyonaliteye bağlanmasına yol açtı. Bazıları siyaseti tamamen bırakırken bazıları İslami Sola katıldı; bazıları örneğin 1980'li yılların liderleri akademik çalışmalarına devam etti ve İslamcı siyaseti eleştiren “dini entelektüeller” oldular.

1997 yılı itibarı ile İVKC üyelerini İslamcılık, emperyalizm karşıtlığı veya sınıf eşitsizlikleri adına değil, özgürlüğün, demokratik katılımın ve öğrenci ve öğretmen haysiyetinin merkeze alınması için harekete geçirmiştir.¹² İVKC liderleri ve öğrenci kitleleri arasında yeni öznellikler ortaya çıksa da, 1997 yılındaki Cumhurbaşkanlığı seçimi öğrenci nüfusunu ulusal siyasete döndürene kadar öğrenci hareketleri düzensiz ve seyrek, küçük ölçekli olmaya devam etmiştir. Onların katılımı siyasi bir amaç etrafında örgütlü bir mücadeleden çok, baskı altında tutulmuş genç kesimin ve öğrencilerin bir anda serbest kalması ile ilgilidir. Muhammed Hatemi'nin zaferi ve reform hükümeti post-İslamcı bir kimlik, yenilikçi bir bakış açısı ve çoğulcu bir yönelim ile özgün bir öğrenci hareketinin doğduğu yeni bir yapı oluşmasını sağlamıştır. Bu hareket yaptığı “demokrasi” vurgusu ile iyi tasarlanmış bir örgüt ve şebeke yapısı oluşturmuştur. 2000 yılı Mayıs ayında ilk ulusal öğrenci gazetesi olan *Azar* yayınlanmış ve 2001 yılının yaz aylarında üniversite öğrencilerine ait gazetelerin sayısı yedi yüze ulaşmıştır. Aynı yıl içerisinde üniversitelerde 1437

adet bilim, kültür, sanat ve meslek örgütü kurulmuştur. Bunlar hareketin tabanını oluşturmuştur.¹³

Hareketin içerisinde kız öğrencilerin varlığı bu yeni “demokratik” yönelime katkıda bulunmuştur. Toplam öğrenci nüfusunun yarısını oluşturan kadınlar, çok daha sert sosyal kontrol ve ahlaki dayatmaya sebep olan cinsiyet eşitsizliği yüzünden erkeklerden daha çok acı çeken kadınların problemlerini öğrenci sorunları ile ilişkilendirmişlerdir. Yine de öğrenci hareketi yapı ve siyasa bazında daha çok erkeklerin hâkimiyetinde kalmıştır. Kadınlar isteklerini ve kaygılarını kendilerine ait feminist çevrelerde ifade etmişlerdir. “Post-İslamcı” bir vizyon İran’daki kadınların 1990’lı yıllardaki yönelimlerini eklemlenmiştir.

Post-İslamcı Kadınlar

Belki de hiçbir toplumsal grup İslam Devriminin darbesini orta sınıf kadınlar kadar hızlı ve yaygın biçimde hissetmemiştir. İslami rejime geçildikten sadece aylar sonra, yeni kadın düşmanı siyasalar çok yakın dönemde monarşi karşıtı yürüyüşler yapan kadınları çileden çıkarmıştır. Yeni rejim 1967 yılında kabul edilen aile koruma kanunlarını altüst etmiş, kadınlar bir gecede boşanır hale gelmiş, velayet ve yanında bir erkek olmadan yurtdışına seyahat etme haklarını kaybetmiştir. Çokeşlilik yeniden kabul edilmiş, ve tüm kadınlar inançlarından bağımsız olarak kamusal alanda başörtüsü giymeye zorlanmıştır.¹⁴ İlk yıllarda, kadınlara karşı eğitim ve istihdam alanlarında uygulanan sosyal kontrol ve ayrımcı kotalar, birçok kadının evde durmasına, erken emekli olmasına, enformel sektörde veya aile işlerinde çalışmasına sebep olmuştur.¹⁵ Birçok kadın sürgünde yaşamaya çalışmış fakat daha büyük kısmı direnmeyi seçmiştir.

Bu zorlayıcı siyasalara verilen ilk yanıt laik kadınlardan geldi. Daha çok tutucu sol görüşlüler ile birlikte anılan çok sayıda örgüt kurdular. Fakat bu örgütler 1980 yılında İran-İrak Savaşı başladıktan sonra İslami rejim tarafından kapatıldı. Daha sonra Zehra Rahnavard gibi çeşitli “Müslüman kadın aktivistler” ortaya çıktılar; bu aktivistler Ali Şeriatî’nin ve Murtaza Mutahhari’nin yazılarından

etkilendiler ve hem “gerçek” birer ev kadını hem de birer halk figürü olan, Hz. Peygamber’in kızı Fatma ve torunu Zeynep’in suretinde yerli bir “Müslüman kadın modeli”¹⁶ (*olgu-ye zan-e Mosalman*) yaratmaya çalıştılar.¹⁷ Bu aktivistler, eşitlik yerine erkek ve kadının birbirini tamamlayıcı doğasını savundular. Bazıları çok eşliliği dul-ları ve yetimleri koruduğunu söyleyerek meşrulaştırdı. Birçoğu laik Batılı feministlerin fikirlerini kabul etmeyi ve hatta onlarla iletişim kurmayı reddetti; onlara göre feministler “kadınları erkeklere karşı kıskırtıyordu” ve dini prensipleri ve şeriatın kutsallığını sorgulati-yordu.¹⁸ Bunun yerine “aileyi toplumun, kadını da ailenin kalbine yerleştirmeye” çalıştılar.¹⁹ Dolayısıyla kapanmaları birçok kadının işsiz kalması anlamına gelmesine rağmen gündüz bakım evleri “ço-cuklar için zararlı” ilan edildi.²⁰ Müslüman kadın aktivistler İslami “gelenekleri” (Kuran, Hadis, Şeriat, İctihad) kadının haysiyeti ve iyiliği için yeterli bir rehber olarak kabul ettiler.²¹

Irak’la savaşın başlaması ile birlikte (1980-1988) kadınların durumuna ilişkin tartışmalar rafa kaldırıldı. Yönetim kademesi, ka-dınları İslam’ın ve ülkenin şerefi, savaş için de insangücü doğura-cak olan anneler ve eşler olarak görmeye ve göstermeye devam etti. Fakat 1980’li yılların sonlarında muhalif görüşler kadınların “siyasi söyleyişlerinde” ortaya çıkmaya başladı. Kadınlar kamusal alanlarda, taksilerde, otobüslerde, fırınlarda, bakkallarda, resmi binalarda bas-kıdan, savaş ekonomisinden ve savaşın kendisinden şikâyet etmeye başladılar. Böyle yaparak, görmezden gelinemeyecek bastırılmaz bir kamuoyu oluşturdular. Savaş karşıtlıkları onları kamuoyu gö-zünde “model Müslüman kadınlar” mertebesine yerleştirdi ve kendi güçlerinin farkına varmalarını sağladı. Erkekler tarafından dayatılan yalanlar dışında da gerçekler vardı. Sadece yirmi yıl içerisinde kadın-ların eğitime olan ilgisi okuma yazma oranlarını ikiye katladı: 1997 yılında yüzde 74’e ulaşmıştı. 1998 yılı itibarı ile üniversitelere erkek-lerden çok kadınlar giriyordu. Üniversite genç kadınlar için sadece eğitim imkânı değil, sosyalleşme, statü kazanma, meslek edinebil-mek ve daha iyi eşler bulabilmek için kendilerini geliştirme imkânı da sunuyordu.

Bazıları ekonomik nedenlerle nakit ekonomisi içerisinde iş ararken, birçok orta sınıf ve ekonomik açıdan durumu iyi olan kadın, kamusal alanda var olabilmek için evlerinin dışında çalışmayı seçti. 1990'lı yılların ortalarında kamu sektöründeki pozisyonların yarısı ve eğitim sektöründeki pozisyonların yüzde 40'ı kadınların elindeydi. Meslek sahibi kadınlar, özellikle yazarlar ve sanatçılar, yurtiçindeki sürgünden döndüler. Birçok kadın film yapımcısı oldukça rekabetçi sinema sektöründe yer aldı ve 1995 İran Film Festivalinde erkeklerden çok kadınlar ödül aldılar.²² Gerçekten de ailelerin ekonomik durumları ev kadınlarını öncesine göre çok daha görünür hale getirdi. 1980'li yıllardan beri görülen ekonomik zorluklar orta sınıf erkekleri birden fazla işte ve daha fazla saat çalışmaya zorlamış ve bu yüzden "hiç evde olmamışlardır" Bunun bir sonucu olarak evle ilgili tüm işler kadınların üzerine kalmıştır.²³ Buna ilave olarak, yeni ahlak düzeninde, geleneksel erkekler kız çocuklarının ve eşlerinin okula gitmesine veya kamusal etkinliklere katılmalarına izin verdiler. Cuma namazı vaazları normalde evlerinden çıkamayan geleneksel ailelere mensup kadınların kamusal alandaki varlıklarını ciddi biçimde artırdı. Bu kamusal görünürlük kadınlara güven, yeni sosyal beceriler, kente ilişkin bilgi verdi ve birçoğunu okullarına dönmeleri veya STK'larda ve derneklerde gönüllü olmaları konusunda cesaretlendirdi.

Kadınların günlük rutinleri ve İslam rejimine özellikle başörtüsü konusunda direnmeleri dindarlıklarından vazgeçtikleri anlamına gelmiyordu. Gerçekten de birçok kadın dinine içten bir biçimde bağlıydı.²⁴ Fakat hem İslam devletinin eşitlik iddialarına hem de ortodoks İslam'ın dayanaklarına meydan okuyan bireysel tercih ve yeterlilik için uğraşma konusunda ısrarcı oldular. Kadınlar spor yapabilmeyi, istedikleri işlerde çalışabilmeyi, müzikle ilgili çalışmalar yapabilmeyi ve dinlemeyi, istedikleri kişi ile evlenebilmeyi, başörtüsü takıp takmama konusunda seçenekleri olmasını istiyorlardı. Uzun bir elbise ve peçenin altında terlemenin zorluğu kadınları koşmaktan, bisiklete binmekten, atıcılık yapmaktan, yarış yapmaktan, tenis veya basketbol oynamaktan veya Everest Dağı'na tırmanmaktan alıkoyamamıştır. Ayrıca ulusal ve uluslararası turnuvalara da katılmayı

ihmal etmemişlerdir.²⁵ Fakat bu basit görünen arzular ve talepler kadının İslam Cumhuriyetindeki statüsünü yeniden tanımlama çabası olarak algılanmıştır çünkü ileri doğru atılacak her adım daha fazla kısıtlamayı ortadan kaldırmak için gelen talepleri cesaretlendirecektir. Bunun etkisi çığ gibi büyüyebilirdi. Peki, bu ikilem nasıl çözülebilirdi? Post-İslamcı feministler bu zorlu işi üstlenmek üzere meydana çıktılar.

İslamcı kadın aktivistlerden ayrılan post-İslamcı feminist dalga, dindarlık ve tercih hakkının, dinsel ve kişisel hakların bir karışımını dile getirdi. Dini ve dünyevi konuları birleştiren söylemsel bir çerçeve ile tartışma, eğitim ve mobilizasyon üzerinden bir değişim stratejisi belirlediler. Post-İslamcı feministler kadının özerkliğine ve tercih hakkına değer verirken cinsiyet eşitliğini her alanda vurguladılar. Onlara göre feminizm, çıkış noktasından bağımsız olarak (laik, dindar veya Batılı) kadınların ikincil konuma itilmeleri ile uğraşıyordu. Feministler olarak cinsiyet eşitliğini İslam Cumhuriyetinin sınırları dahilinde zorlamak için İslami söylemi kullandılar. Fakat aynı zamanda laik feminizmden de yararlandılar.²⁶ Kadın dergileri olan *Farzaneh*, *Zan ve Zanan*, insanın seks yaşantısını nasıl geliştirebileceği, yemek pişirme teknikleri, eleştirel feminist söylemde kadın sanatları, ataerkil İran edebiyatında yapı-sökümcülük ve yasal dini tartışmalar konularında Müslüman, laik, İranlı ve Batılı (Virginia Woolf, Gilman, de Beauvoir ve Faludi'nin de dâhil olduğu) yazarlar tarafından yazılan makaleler yayınlayarak bu eğilime öncülük etmiştir.²⁷

Post-İslamcı feministler için en temel zorluk kadınların hakları için ortaya konan iddiaların İran veya İslam kültürüne yabancı olmadığını göstermekti. Bu amaçla, Hildegard von Bingen (1098–1179), Christine de Pizan (1365–1430), Isotta Nogarola (1418–1466) ve Anna Maria van Schurman (1607–1678) gibi erken dönem Avrupalı feministlerin, İncil temelli “günahkâr” ve “bayağı” Havva tanımlamasını yapı-söküme uğratmaları gibi kutsal metinlerin kadın odaklı yorumlarını oluşturmuşlardır.²⁸ Yorumcular ortaya çıkmakta olan bu “feminist teoloji” kapsamında, kadın düşmanı yasaları ve Kuran'daki ayetlerin harfi harfine uygulanmasını sorgulamıştır;

bunun yerine İslam'ın "genel ruhunun" kadının lehine olduğunu vurgulamışlardır. Kadın yorumcular metodolojik olarak tefsir, filoloji ve tarihselciliğe dayanan bir biçimde, metinlerdeki düz anlamları aşmış ve yüzeysel indirgemeler kullanmıştır. Örneğin *Zanan* yazarları, Kuran ayetlerinden (Nisa Suresi 4:34, erkeğin kadından üstün olduğu belirtilir) yapılan geleneksel okuma ile ortaya konan "erkeğin üstünlüğünün tabiatında olması" konusuna karşı çıkmak için cinsiyetten bağımsız ayeti hatırlatarak hiyerarşiyi cinsiyetten dindarlığa yöneltmiştir: "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır" (Sure 49:13). Benzer biçimde vekâlet hakkı da otomatik olarak (şeriatın emrettiği gibi) erkeklere verilmemeli, İslam'ın şiddetle vurguladığı gibi çocuğun esenliğine göre belirlenmeliydi.²⁹ Sonuç olarak Kuran boşanma hakkını sadece erkeğe vermiyor ve bu hakkı kadından esirgemiyordu.³⁰ Gerçekten de Farsçanın cinsiyet açısından nötr olması kadınların eşit haklar için mücadele vermeleri açısından büyük fırsatlar sunmuştur.³¹ Cinsiyete duyarlı bu teolojik tartışmaların en garip yanı, birkaç aydın din adamı dışında³² sadece kadınların dahil olmasıydı; onlar da bunu popüler günlük gazetelerde yapıyorlardı.

Bu yeni aktivizm din adamlarını, sıradan erkekleri ve muhafazakâr kadınları rahatsız etti. Bazı Ayetullahlar aktivistleri "İslami prensipleri sorgulamamaları konusunda uyardı": "Siz kim oluyorsunuz da Allah ve O'nun Elçisi hakkında fikirlerinizi beyan ediyorsunuz?"³³ "Başörtüsü ve şeriatı sorgulayan kadınları" ihbar ettiler. Meclisteki İslamcı kadınlar da bu akıma katıldı. Bu saldırılar, taviz vermeyen dinci grupların ve medyanın "türbansız kadınları" taciz etmesinin, kadınları spor aktivitelerinden men etmesinin ve "dejenereasyon, moda ve bireysel tercihin" geri getirilmesine karşı verilen savaşın entelektüel gerekçesi olmuştur.³⁴ *Zanan* mahkemeye verilmiş ve daha sonra yasaklanmıştır; birçok isim ile birlikte, teoloji ve İslam kanunları hakkında kadın merkezli makaleler yayınlayan Muhsin Saidzadeh isimli din adamı da muhafazakâr din adamlarını korkutmuş ve 1998 yılı Haziran ayında hapse atılmıştır.

Tüm bu baskılara rağmen yürütülen mücadele meyvesini vermiş, kadınlar eğitim, istihdam, aile ile ilgili kanunlar üzerinden

güçlendirilmiş ve kendilerine olan güvenlerini geri kazanmışlardır. Erkeklerle aynı eğitimi alabilme fırsatı, erkekleri kayıran resmi sınırlayıcı kota sistemi sonrasında geri gelmiştir. Çok eşlilik ciddi biçimde azalmış, erkeklerin boşanma hakkı sınırlandırılmış, dini açıdan onaylanan *mut'a* (geçici nikâh) şeytanileştirilmiştir. Yeni kanunlar çalışan kadınlar için faydalar sağlarken kadınlar için spor alanları yapımı zorunlu hale getirilmiştir.³⁵ 1998 yılında kadına yönelik şiddete ilişkin pilot proje uygulaması başlatılmıştır.³⁶ Vekâlet konusu çok tartışılmış, kadınların yargıç olabilme mücadelesi onların alt mahkemelerde üye, üst mahkemelerde eş-yargıç olabilmelerini sağlamıştır. 1997 yılında mecliste Kadın Sorunları Komisyonunda on beş kadın üye bulunmaktaydı.³⁷ Bu mücadeleler aile ve toplum içerisinde kadın ve erkek arasındaki iktidar mücadelesinde değişikliklere sebep oldu. Kadınların kamusal alandaki rolüne ilişkin anketlerde, (erkek ve kadınlardan oluşan) katılımcıların yüzde 80'i kadın bakan tarafı olduğunu belirtirken, yüzde 62'si kadın başbakana karşı çıkmamıştır.³⁸ Böylelikle İranlı kadınları evlerinde hapsedilen veya kara çarşafın altında saklanan çaresiz özneler olarak gören Batılı algının fazla basite indirgenmiş olduğu ortaya çıktı.

Bu, İranlı kadınların İslam Cumhuriyeti içerisindeki statüsünü abartma amacıyla belirtilmemiştir. Erkeklerin boşanma hakkı, velayet, çok eşlilik, cinsel baskı konularında ciddi cinsiyet eşitsizlikleri aynı şekilde devam etmiş, bir erkeğin can bedeli kadının iki katı olarak kalmıştır. Fakat kadınların bu mücadeleleri sonucunda “erkeğin kamusal alanda” “kadının özel alanda” yer aldığı cinsiyet ayrımının alt üst edildiği doğrudur. İranlı kadınlar çok büyük muhalefete rağmen kendilerini kamusal aktörler olarak kanıtladılar. Dolayısıyla 1990'lı yılların sonlarında kadınlardan oluşan gruplar sayısız STK'da ve dayanışma ağında yer alıyordu; mitingler yaptılar, kadınlarla ilgili uluslararası toplantılara katıldılar, politikacılar ve dini liderler için lobi faaliyetlerinde bulundular ve mecliste mücadele ettiler. Kadın haftaları, kitap fuarları, film festivalleri ve spor müsabakaları kamudaki hareketlerinin mekânlarıydı. İki düzineden fazla kadın dergisi fikirleri yayınlıyor, etkinliklerin reklamını yapıyor, dayanışma ağları oluşturuyordu. Feminist fikirler üniversitelere yayılmış, kız öğrenci

grupları cinsiyet konuları üzerine haber bültenleri çıkarmaya başlamıştı; 1990'lı yılların sonlarına gelindiğinde dört İran üniversitesi Kadın Çalışmaları Programı kurmuştu.

Fakat bu tür kurumsal aktiviteler kadınların verdiği mücadeleden çok küçük bir kısmını ortaya koyuyordu. Daha zorlu mücadeleler din devletine ve onun doktrinel temellerine meydan okuyan ve günlük hayata ilişkin olan pratiklerdi. Kadınlar eğitime katıldılar, koşu ve bisiklet gibi sporlarla birlikte dünya şampiyonalarına girdiler; yazar, film yapımcısı, otobüs ve taksi şoförü olarak çalıştılar ve yüksek devlet dairelerinde yönetime aday oldular. Ve bu kamusal roller irdelenmesi zorunlu olan toplumsal ve yasal zorunlulukları kuşattı – mevcut ataerkil sistem içerisinde kadınların ihtiyaçlarını karşılayabilmek için kısıtlayıcı kanunların ve geleneklerin değiştirilmesi gerekti. Örneğin üniversite eğitimi genellikle genç kadınların ailelerinden bağımsız yaşamasını gerektiriyordu; bu yaşam stili başka bir durumda uygunsuz kabul edilirdi. Eğer kadınlar yüksek mertebede devlet görevlisi olarak çalışıyor ise yurtdışındaki bir konferansa giderken kocasından izin almak zorunda mıydı? Dolayısıyla bu tür gündelik pratikler ve kadınların, öğrencilerin, gençliğin diğer toplumsal grupların ısrarı dini söylem içerisindeki ihtilafı daha da derinleştirdi ve kutsal metinlerin farklı ve post-İslamcı bir şekilde yorumlanmasını sağladı. “Dini entelektüeller” bu yeni vizyonu daha sistematik bir biçimde ifade ettiler.

Post-İslamcı Entelektüeller

Dini kontrolün devlet ve toplum üzerinde en güçlü olduğu anda, bir grup din adamı ve dindar entelektüel ortodoks yorumlara karşı kazanı kaldırdı ve söylemsel bir mücadele başlatarak kutsal metinlerin ciddi biçimde yeniden gözden geçirilmesinin önünü açtı. Bu girişim hem dinin kutsallığını hem de devletin rasyonalitesini güvenceye alacaktı. Post-İslamcılara ait fikirler, bazı yönlerden Katolik Kilisesine karşı ortaya çıkan reformlara benzer biçimde teoloji, içtihat, dini kurumlar ve din ve devletin birleşimi arasında yol aldı.

Reform hareketlerinde olduğu gibi muhalefet hem içeriden hem de daha önemli ölçüde dışarıdaki dini oluşumlardan geldi.³⁹

“Dini entelektüeller” terimi (rowshanfekran-e dini) ilk olarak Muhammed Hatemi’nin 1993 yılında, cumhurbaşkanı olmadan çok önce yaptığı ve İslam dininin ve Müslüman devrimcilerin “teori yokluğundan” muzdarip olduğunu belirttiği konuşmasında geçmiştir.⁴⁰ O’na göre “zihni sadece Allah ile meşgul olan ve insanları ihmal eden dindar fanatiklerin” ve “sadece insana odaklanarak Allah’ı ihmal eden” laik entelektüellerin yerine konmak üzere yeni bir tür entelektüel tipine ihtiyaç vardı. Dini entelektüel “akla saygı duyan ve özgürlüğü takdir eden”, aynı zamanda bedeni sadece madde olarak görmeyen ve insanı doğadan üstün gören kişiydi.⁴¹ Dolayısıyla, akıl, haklar ve din bu düşünürlerin söylemindeki temel unsurlar haline geldi. Bu grubun çekirdeğinde yer alanlar, orta sınıf, devrimci, üçüncü dünyacı ve her şeyden çok İslamcı bir arka plana sahiptiler. Yenilikçi Müslümanlardan Ali Şeriatî, Murtaza Mutahhari ve Ayetullah Humeyni’nin düşüncelerinden etkilenmişlerdi. 1980’li yıllarda birçoğu İslam devletinde görevliydi; Devrim Muhafızları Ordusu veya ilahiyat fakülteleri gibi önemli noktalara atanmışlardı veya bu tür kurumlarda görev almışlardı.

On yıllık bir süre içerisinde bu düşünürler “olgunlaştı”, entelektüel anlamda dönüşüm geçirdi ve kendilerini geçmişlerinden ve onlardan önce gelen Ali Şeriatî gibi isimlerden radikal bir biçimde ayıran fikirler ortaya koymaya başladılar. İlk olarak, dini entelektüeller “eleştirel aklı [*aqlaniyyat-e intiqadî*] modern yaşamın özü olarak görerek” rasyonellik, insan hakları, özgürlükler, çoğulculuk, bilim ve serbest pazar gibi kavramları kucakladılar. Fakat aynı zamanda inanç, maneviyat ve dini ahlakı da kabullendiler. Şüphesiz onlardan önce gelen “yenilikçi Müslümanlar”, özellikle Cemaleddin Afgani, Abdurrahman el Kevâkibi, Muhammed Abdüh ve onların muhafazakâr muhalifleri, bilim ve aklın İslam ile uyumlu olduğunu düşünmüşlerdi. Fakat post-İslamcılar için modernite, sadece bilim ve teknolojiyi (donanım) değil aynı zamanda yeni bir zihniyeti, yeni tavırları ve yeni kavramları (yazılım) sahiplenmeyi gerektiriyordu.⁴² Buna ek olarak post-İslamcı entelektüeller, eski yenilikçi Müslüman-

ların milliyetçi, sömürgecilik karşıtı ve üçüncü dünyacı kanaatlerini bir kenara bırakmışlardır.

İkinci olarak, dini entelektüeller “post-milliyetçi” yönelimi kabul ettiler. Ülkenin sorunlarını sadece dış güçlere ve Batılı emperyalizme bağlamaktan vazgeçtiler. Onlara göre İran’ın az gelişmişliği kendi tarihsel despotluğundan kaynaklanıyordu.⁴³ Bu yüzden odak noktası soyut bir batılı komplo yerine toplumda özgürlük ve demokrasi ideallerini kurumsallaştırmak üzerine olmalıydı. Üçüncü olarak, dini entelektüeller “post-devrimciydi”, yani muhafazakâr İslamcılığın sahiplenmeye devam ettiği şehitlik, cesaret, disiplin, militanlık, savaş ve özellikle şiddete ilişkin devrimci söylemleri deneyimlemiş ve onları aşmışlardı.⁴⁴ Popülist bir dilin eksikliği dini entelektüelleri İslamcılardan ayırıyordu. Bunun yerine yenilik, hoşgörü, farklılıkların kabulü ve barış içerisinde bir arada yaşamı vurguluyorlardı. Son olarak, dini entelektüeller “post-ideolojikti”. İdeoloji eleştirel düşüncenin anti-tezi, sabit ve “düşman” yaratma ihtiyacı olan bir kavram olarak algılanıyordu. Ali Şeriatî ve Murtaza Mutahhari’nin sık sık yaptığı gibi “dini ideoloji haline getirmek”, post-İslamcı entelektüeller tarafından şiddetli bir biçimde eleştiriliyordu.⁴⁵ Dolayısıyla, Marx, Popper, Giddens, David Held, Homa Katouzian ve Hüseyin Beşîriye’yi okumuşlar ve onlardan etkilenmişler fakat siyaset, kültür, toplum alanındaki fikirleri birçok dergide yayınlanan ve bu entelektüel kaymaya ciddi şekilde katkı yapan marjinalleştirilmiş İranlı laik entelektüeller ile diyalog oluşturmak için çok az girişimde bulunmuşlardır.

Dini entelektüeller Müslüman dünyasında sömürgecilik sonrası dönemde belki de ilk önemli entelektüelleri temsil ediyordu. Sömürgecilik sonrası dönemdeki entelektüeller “oryantalizme tersten karşı çıkıyorlardı”; Müslüman dünyası ve Batı dünyasını birbirinden farklı, bütüncül ve değişmeyen bir oluşum olarak ve yine bu iki dünyayı ikili karşıtlık olarak görmeyi reddediyorlardı. Bunun yerine bu iki dünya arasındaki farklılıkları, değişimi ve melezliği, akışı ve diyalogu fark ettiler. *Kiyan*’a göre “Batı sadece gece hayatının olduğu bir yer değil, aynı zamanda entelektüel ve teknik duyarlılığın mekânıydı. İnsanlığa ilişkin temel sorular burada sorulmuş ve ele alınmıştır.”⁴⁶

Din adamı Muhsin Kadivar'ın görüşlerine göre “medeniyetlerin diyalogu” fikri İslam dünyası ile Batı arasındaki bir değiş tokuştu. “Bir şey veririz ve bir şey alırız”. Sanayi, modernleşme, felsefe ve sosyal bilimler kategorilerini alırız ve ahlak ve tasavvuf sunarız.⁴⁷

1990'lı yılların toplumsal ve siyasi şartlarından derinden etkilenen post-İslamcı entelektüeller, insanların karmaşık ihtiyaçlarına yanıt verebilmek için dinin yapabilirliklerini modern dönemde yeniden tanımlamaya çalıştılar. Dolayısıyla entelektüel çabaları modernite, demokrasi ve dindarlık ideallerini birleştirerek *cumhuriyetçi bir teoloji* yaratma üzerine yoğunlaştı. Din üzerine düşüncelerinin temelinde aklın ve mantığın (*aqlaniyyat-e dini*) rolü vardı. Din adamı Abdullah Nuri'ye göre Kuran, taklit etmek yerine insanları sık sık düşünmeye, akıl yürütmeye ve keşfetmeye davet etmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla dini metinler sadece akıl yürütme ve müzakere ile anlaşılabilirdi. Gerçekten de inanç ve özgürlük, bir madeni paranın iki yüzü gibidir: “İnsanlar bir dini seçmekte ve ondan vazgeçmekte özgürdür.”⁴⁹ Dini inanç insanlara zorlanamaz; zorlama münafıklık yaratır. Bilerek dininden dönen insanlar öbür dünyada Allaha hesap verirler; bunun dışında “dinden dönmeyen bu dünyada cezası yoktur.”⁵⁰

Epistemolojik olarak, “Dini entelektüeller” Kuran'ın da içinde yer aldığı kutsal metinlerin yorumsamacı okunması için çağrı yaptılar; tek bir “doğru okumanın” olmadığını ve bu yüzden de ulema tarafından yapılan “uzman okumaların” geçerli olmadığını iddia ettiler.⁵¹ Aslında birçoğu, din üzerinden geçimini sağlayan ve dini bilgi ve maneviyat üzerine tekel oluşturan din adamlarının dini yorumlamalarının bir meslek haline getirilmesini sona erdirmek istedi.⁵² Bir savaş gazisi olan Haşim Aghajari din adamları ile ilgili kurumlara ilişkin yaptığı etkileyici eleştiride ulemanın hem siyasetteki hem de din üzerindeki rolünü reddetmiştir. “İslami Protestanlık” öneren yazar Müslümanların din adamlarının yardımı olmadan kendi dini gerçeklerini aramaları çağrısında bulunmuştur.

Dini veya kutsal hakikate ilişkin soru din felsefesindeki temel konulardan bir tanesidir. Peki, post-İslamcı entelektüeller farklı dinlerin farklı hakikatlerini nasıl meşrulaştırıyorlardı? Bu durum dini

hakikatin göreceli olduğu anlamına mı geliyordu? Din adamı Abdullah Nuri, 1999 yılında dini bir mahkemede yargılanırken tam olarak bu sorularla karşı karşıya kalmıştır. “Hakikatin göreceli olması ile epistemolojik hata farklı şeylerdir” diyerek yanıtlamıştır: “basitçe söyleyecek olursam, hakikat kesin değildir.” İslam göz önüne alındığında “Allah dışında hiçbir şey mutlak değildir.”⁵³ Sonuç olarak “din fikri eksiksiz, doğru ve kutsaldır, fakat bizim algımız değildir. Din fikri değişmeye açık değildir, fakat bizim onu algılama biçimimiz değişebilir.”⁵⁴ Post-İslamcılar din, özellikle İslam’ı algılama şeklinde, dinin önemi ne fıkıhta ne de ritüellerdedir, daha ziyade ahlak kuralları ve ilkelerindedir. Fıkha dayalı açıklamalar yasa haline gelmedikçe zorunlu olmamalıdır; yasalar da şeriatla çelişebilecek toplumsal ihtiyaçları yansıtmalıdır.

Gerçekten de post-İslamcılar, fikirleri geliştikçe Velayet-i Fakihi düşüncesinin “arzu edilmeyen” ve “demokratik olmayan” bir plan olduğuna ve yönetim şekli olarak kullanılamayacağına kanaat getirdiler. Abdülkerim Soruş açık bir şekilde modern toplumların yönetilmesinin din değil demokratik bir yapı içerisindeki bilimsel mantıkla mümkün olabileceğini belirtmiştir.⁵⁵ İslam ve demokrasi sadece uyumlu değildir, aynı zamanda onların birlikteliği kaçınılmazdır. Aslında dini entelektüeller “dindar bir toplumla” uyumlu olacak laik demokratik bir devletin kurulması için çağrı yapmışlardır. Din adamı Sayyid Muhsin Sayidzadeh gibi bazı “dini entelektüeller” İslami kutsal metinlerin “kadın merkezli” bir okumasını önermiş ve post-İslamcı feministlere mücadelelerini devam ettirebilecekleri kavramsal kaynaklar sağlamıştır. Aylık yayınlanan feminist dergi *Zanan* da özü itibarıyla dini entelektüellerin dergisi olan *Kiyan* ile kardeş yayındı.

Özetle, bu düşünürler Arap dünyasında İslamcı hareketler arasında popüler bir slogan olan “Çözüm İslamdadır” (*İslam huwa al-hall*) fikrini reddettiler. İranlı dini entelektüeller için İslam’ın, insanlığın tüm sorunlarına çözüm bulmakta sınırlamaları vardı. Aslında din özünde dünyevi kaygıların alanı olarak değil, daha ziyade gizem, aşk ve teslimiyetin alanı olarak görülüyordu. Bu mantıkla dini inanç, sadece insanların yaşamın acı gerçekleri ile baş etmelerini sağlayarak

yaşamı katlanılır hale getirdiği için değil, aynı zamanda başka kişileri taciz etmelerine karşı demokrasinin sağladığı dışsal kontrol gibi içsel kontrol mekanizmaları da sağlayabildiği için cesaretlendirilmeliydi.⁵⁶

Bu yeni dini düşünüş şekli sadece kamuoyunda değil, aynı zamanda ilahiyat okullarında da destek bulmuş, eski ulema arasında olmasa da genç din adamları arasında yayılmıştır. Aylık yayınlanan *Kiyan* İslami ilahiyat okullarının olduğu Kum kentinde ciddi bir okuyucu kitlesi edinmiştir.⁵⁷ Genç din adamları havzaların kültürel ve epistemolojik mirasını eleştirmeye başladılar.⁵⁸ Dini bilgi geleneksel metinlere dayandırılmamaya başlandı ve giderek ilahiyat okullarının dışındaki Batılı filozofların oluşturduğu literatüre yaslandı. Fikhın teoloji ve felsefe üzerindeki otoritesi kayboldu ve kutsal kitaba dayanan yöntemler yerlerini aklın ve yorumsamanın merkezde olduğu yönetime bıraktı. Dini entelektüeller tarafından ortaya atılan fikirler kusursuz olmadığı gibi tamamen orijinal de değildi. Fikirlerin içerisinde ekonomiye ilişkin çok az bilgi vardı. Gerçekten de aylık *Kiyan*'da açığa çıkan grup içerisindeki tartışmalar ve ortaya çıkan farklılıklar grubun entelektüel evrimini adeta kaydediyordu. Dini entelektüellerin kullandığı epistemoloji Cezayirli Muhammed Arkun, Mısırlı Hasan Hanefi, Suriyeli Şahrur ve Mısırlı laik Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi diğer İslamcı modernistlerin çalışmalarında da görülebilir.⁵⁹ Fakat bu fikirlerin İran bağlamındaki önemi orijinalliklerinde değil bir İslami devletin yönetimi altındaki popülerliklerindedir. Bu fikirler geleneksel ruhban sınıfının ve ilahiyat okullarının kavramsal temellerini sarsmakla kalmamış, insanların siyasi yakınmaları ile birleşmeleri onları toplumsal bir güç haline getirmiştir. Bu fikirler genellikle genç, eğitilmiş, dindar fakat aynı zamanda laik İranlılar arasında, özellikle de çoğunluğu siyasi olarak marjinalleştirilen modern orta sınıflar arasında destek bulmuştur.⁶⁰ Amfi ve cami gibi mekânlarda yapılan kalabalık forumlar ve gazeteler, fikirleri toplumun diğer kesimlerine yaydılar. Dikkati çeken bir nokta da, muhafazakâr Ayetullah Muhammed Taki Misbah Yazdi'nin öğrencilerinin de içlerinde yer aldığı ilahiyat öğrencileri arasında oldukça önemli ölçüde taraftar kazanmış olmalarıdır.⁶¹

Bu eğilimin özünü oluşturan grubun oluşumu 1991 yılına, Muhammed Hatemi'nin Kültür Bakanlığı önünde "dini entelektüellerin" yaratılmasının gerekliliğini vurguladığı konuşmasına kadar gitmektedir. Entelektüeller, okuma grupları, yayın yapma, çeşitli projeler, evde veya dini mekânlarda eğitim gibi çeşitli aktiviteler yaratmıştır. *Kiyan*'ın Tahran'daki merkezi, post-İslamcı düşünce için entelektüel bir merkeze dönüşmüş, yeni entelektüel gruplar oluşmuş ve dini entelektüellerin ağına bağlanmışlardır. Liberal-dindar aktivistler (*melli-mazhabih*) aylık dergi *Iran-e Farda* etrafında toplanırken Kum ilahiyat okulundaki Mustafa Melikyan ve Ayetullah Hüseyin Ali Montazeri'nin öğrencileri gibi entelektüel çevreler *Naqd-o-Nazar* üzerinden çalışmalarına devam ettiler; laik entelektüeller de *Goft-o-gu* dergisi gibi çeşitli edebi yayınlar yaptılar.

Dini entelektüellerin karşısına kısa bir süre sonra stratejik bir soru çıktı: Peki bir sonraki adımda ne yapacağız? Bazıları, günlük gazeteler çıkartıp, siyasi bir parti kurarak fikirlerini toplumun daha geniş kesimlerine yaymaları gerektiğine inanıyordu. Fakat muhafazakâr İslamcılardan gelen baskılar, grup içerisinde bu tür radikal eylemlere girişmek için henüz erken olduğunu ve bu eylemlerin beklenmedik kötü sonuçlar doğurabileceğini düşünenlerin haklı olduğunu gösterdi. Grup elemanları söylemsel projelerini geniş bir kesime yaymak için daha açık bir siyasi iklim ihtiyaçları olduğunu hissettiler. Bu iklimi de onların yaratmaları gerekiyordu.

Aynı zamanda gençler, Müslüman kadınlar, aktivist öğrenciler, entelektüeller ve devlet çalışanları etraflarındaki insanları toplumsal ve düşünsel değişim için harekete geçiriyorlardı. "Dini entelektüeller" bu tür bir sivil toplum hareketinin nasıl ayakta tutulabileceğini ve bu büyük enerjinin devlet seviyesinde nasıl siyasi değişime yönlendirilebileceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla grubun meşgalesi "siyasi gelişme" oldu ve nihai hedefleri yeni bir tür "dini demokrasi" umuduyla İslam devletini demokratikleştirmek oldu. Siyasi gelişme fikri 1990'lı yılların başında dini entelektüellerin İran'ın kapalı siyasi yapısını yeniden incelemesi ile ortaya çıktı. Said Hacariyan tarafından yönetilen ve cunhurbaşkanının Stratejik Çalışmalar Merkezinin Siyasi Bürosunda konumlanmış olan araştırma ekibi tara-

findan sistematik bir biçimde açıklandı. Cumhurbaşkanı Rafsancani tarafından kurulan Stratejik Çalışmalar Merkezi siyasi reformistlerin örgütsel ve entelektüel merkezi haline geldi. Hacariyan en yetenekli post-İslamcı siyasi strateji uzmanlarını bir araya getirdi ve her birini “kültürel çalışmalar”, “İslami siyasi düşünce” ve İran’ın siyasi kültürü, devletin mevcut durumu, modernleşme, siyasi ve stratejik teori, devrim teorisi gibi çeşitli projelere atadı.⁶²

Hacariyan’a göre siyasi gelişme çok önemliydi, çünkü ilk olarak ekonomik gelişmenin ön koşuluydu (demokrasinin ekonomik gelişme için önemli olması fikrine benzer biçimde)⁶³, ikinci olarak yeni ekonomik yapılanmanın, eşitsizliğin ve toplumsal kargaşanın etkilerini kontrol altına alabilirdi.⁶⁴ Takım, kavramsal çalışmalara ek olarak, entelektüellerin ve çeşitli kadroların eğitileceği bir üniversite kurmak, sivil toplum örgütlerini desteklemek, günlük *Selam* gazetesini çıkarmak gibi pratik konularla da ilgileniyordu. Çalışmaların sonuçları aylık dergi *Rahbord* ve sonra *Asr-e Maa*’da yayınlanıyordu.

Grup İran’daki din devletin doğası üzerine, çoğunlukla velayet-i fakih kavramının geçerliliğini sorgulayan, daha önce eşi benzeri görülmemiş bir tartışma başlattı. Bu yeni anlayış ile “din devleti” meşruiyetini Allahın dünya üzerindeki temsilcileri olan ve farklı görüşleri, eğilimleri ve yaşam tarzları olan insanların gücünden almalıydı.⁶⁵ Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ideal bir din cumhuriyeti için ön koşul olarak kabul ediliyordu.⁶⁶ Değişiklik sürecini başlatırken belirli bir dönem için doğrudan halk oylaması ile dini bir lider seçilmesine karar verdiler (siyasi değil manevi bir lider).⁶⁷ Bu şekilde İran İslam Cumhuriyeti İngiliz monarşik demokrasisi kadar demokratik olabilirdi. Post-İslamcı siyasalar “laikleşme” (din ve devletin kurumsal ayrılması) çağrısı yapıyordu (din ve devlet kurumlarının ayrılması) fakat dinin toplum içerisindeki önemini azaltmak anlamına gelen “laiklik” çağrısı yapmıyorlardı. Bu görüş, Hatemi’nin, kültür, ekonomi ve uluslararası ilişkiler konularında rehberlik yapması gerektiğini belirttiği “dini demokrasi” (*mardom-sâlâri-ye dini*) fikri ile gösteriliyordu. Hatemi’nin “medeniyetler diyalogu” konusuna önem vermesi ve sonrasında birçok Arap, Asya

ve Avrupa ülkesi ile ilişkileri geliştirmesi bu projenin uluslararası boyutunu ortaya koyuyordu.

On yılı aşkın süre “dini demokrasi” üzerine yapılan tartışmalara rağmen, kavramın tam anlamı yine muğlak kalmıştır.⁶⁸ Genel olarak, patrimonyal İslami sistemi dini ahlaki değerleri kaybetmeden demokratikleştirme mücadelesine işaret etmektedir. Buna ek olarak post-İslamcılar, modernite ve demokrasinin İran gibi Müslüman toplumlarda başarılı olabilmesi için dini duyarlılıklara saygı duyulması gerektiğini iddia etmişlerdir.⁶⁹ Fakat dinin projelendirilen demokratik sistem içerisindeki yeri tartışmaya açıldı ve değişen siyasi şartlarla yeni perspektifler ortaya çıkıyordu. Bazıları için ideal demokratik devletin din düşmanı olmaması yeterliyken, bazıları için din devletinin, dindar nüfusun duyarlılıklarına ve çıkarlarına yanıt vermesi gerekiyordu. Din adamı Muhammed Müctehid Şabestari için “dini kurallar” bireyler ve Allah arasındaki ilişkiyi düzenliyordu fakat insan haklarına dayalı bir demokrasi bireyler ve Müslüman bir toplum arasındaki ilişkileri örgütlemek için yeterliydi. Birçok kişi “dini demokrasi” kavramındaki *dini* sıfatını kaldırmak istedi; tek başına demokrasi dindar bir toplumun arzularını karşılayabileceği gibi muhafazakâr İslamcılar terimi kendilerine mal edip anlamsızlaştırabilirlerdi.⁷⁰ Bu öngörü “aşağıdan gelen hareketi ve yukarıdaki müzakereleri” içeren, şiddete başvurmeyen bir strateji ile hayata geçirilecekti. Aşağıdan gelen hareket zaten başlamıştı. Yukarıdaki müzakereler devlet gücünü ele geçirmek için devam ediyordu. Post-İslamcı bir entelektüel olan Muhammed Hatemi 1997 yılında bu amaç uğruna cumhurbaşkanı aday oldu. Said Hacariyan kampanyayı yürüttü ve kesin bir galibiyet alınmasını sağladı.

Değişimi Açıklamak

Bir durum, proje ve hareket olarak post-İslamcılık neden var oldu? En azından üç genel faktörden bahsedebiliriz: ilk olarak İslamcı projenin başarısızlıkları ve çelişkileri İslamcılığın içeriden gelen bir yeniden gözden geçirilme sürecini başlattı; ikinci olarak toplumsal değişimler (artan okuryazarlık, kentleşme ve ekonomik

değişim) toplumsal ve siyasi değişim için bastıran aktörler (eğitilmiş orta sınıf, genç kesim, giderek artan oranda okuma yazma bilen kadınlar, kolektif kentlilik bilinci) yarattı; üçüncü olarak Soğuk Savaş sonrası küresel bağlam tüm bunlara zemin hazırladı.

İslam devletinin yarattığı İslamcı projenin muhalefet yaratacağı su götürmez bir gerçektir. Şii din adamlarının büyük çoğunluğu velayet-i fakih sistemine başından beri karşı çıkıyordu.⁷¹ Fakih seçilmiş bir parlamento ile birlikte çalışsa da, siyasi partilerin kurulması ile ilgili kısıtlamalar ve Anayasa Koruma Konseyi'nin veto gücü diğer siyasi girişimleri marjinalleştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak sistemin ateşli savunucularının bazıları bile devletin siyasi kontrolü ve hizipçilik karşısında inancını yitirmiştir. Eski müttefikler düşman haline gelmiş, laik sol gruplar ve etnik siyasi örgütler ciddi şekilde baskı altına alınmıştır.

Bu esnada ekonominin durumu iyiye gitmemiştir. "İslamcı ekonomi" "tartışmalı bir ütopya"⁷² olarak kalmaya devam etmiş, sonuçta da sık sık alt üst olan ve çarpık bir kapitalist ekonomiye razı olunmuştur. Devrimden önceki döneme göre gelir dağılımında az da olsa pozitif bir değişim yaşanmıştır fakat aynı dönemde kişi başına düşen gelir miktarı yarı yarıya azalmıştır. Ekonomik ablukalar, savaşın inanılmaz boyutlardaki maliyeti (90 milyar dolar civarında),⁷³ kötü yönetim ve sermaye birikimi için yeterli güvenliğin sağlanamaması bu sonuca ulaşılmasında rol oynamıştır. Daha sonra idealist ve genç İslamcı gaziler İslam devletinin popülist retoriğine olan inançlarını yitirerek İslamşehr, Şiraz, Meşhed, Erak ve Hürremabad'da ayaklanmıştır.⁷⁴ Sanayi işçileri, yapılan grevler yüzünden alım güçlerini iyi seviyede tutmakta zorlanmış, maaşlı ve iş sahibi orta sınıflar (devrim öncesindeki ayrıcalıklı gruplar) enflasyon ve ekonomik durgunluk yüzünden harap olmuşlardır. Bireylerin davranışlarının devlet tarafından kontrol edilmesi ve özellikle kadınlara yönelik ahlaki düzenlemeler orta sınıf kadınlar ve kentlerde yaşayan genç kesimi yıldırılmıştır. Üniversitelerdeki "kültür devrimi", 180 bin öğrenciyi ve öğretim üyelerinin üçte ikisini kapı dışarı etmiştir.⁷⁵ Tahminlere göre üç milyon İranlı⁷⁶ ülkeyi terk etmiş, İran dışında milyarlarca dolar yatırım yapmıştır.

1990'lı yılların başlarında, suç, boşanma, sapkınlık, dışlanma, ihmâl, nüfus artışı, kadınların ahlak polisi ile yaşadığı günlük mücadeleler sebebi ile ortaya çıkan toplumsal problemler İranlı Müslümanları şu soruyla baş başa bırakmıştır: “Böyle bir İslam toplumu mu yaratmak istiyoruz?” Yönetim kademesi bu durumu sezmıştır. Ayetullah Abdülkerim Musevi Erdebili bunu itiraf etmiştir: “Hatalarımız sebebi ile halkımızın dörtte üçünü yabancılaştırdık vahşi, nefret uyandıran, korkunç, esnek olmayan, mantıksız, bilim karşıtı, etik olmayan ve insanlık dışı bir İslam imajı yarattık.”⁷⁷ Tahran Belediyesi'nin yaptığı bir anket İslam devleti yönetimindeki alanda dindarlığa ait ümitsiz bir tablo ortaya koymuştur: Tahranlıların yüzde 73'ü günlük vakit namazlarını kılmamakta, yüzde 17'si sadece arada bir kılmaktadır. Uyuşturucu kullanımı ve boşanmalar ciddi artış göstermiş, suç oranındaki artış 1998 yılı itibarı ile yüzde 635 oranında artmıştır.⁷⁸ İki milyona yakın İranlının narkotik bağımlısı olduğu belirlenmiştir. 1996 yılında İran'daki hanelerin yarısı, toplumsal barış ve uyum sözü veren ülkenin mahkemelerinde üç milyondan fazla dava açmıştır.⁷⁹ “İslami dayanışma” bir mite dönüşmüştür.

Devrimin çocuğu olan genç kesim en fazla endişeyi yaratmıştır. Rejimin boş vakitlerde ne yapıldığını kontrol etmesi ve gençlerin arzularını baskı altında tutması, bu kesimleri İslami yönetime yabancılaştırmıştır. Devlet adamları anketlerin gösterdiği gibi gençlerin din, din adamları ve din devletine karşı giderek artan ilgisizlikleri ve düşmanlıkları karşısında paniğe kapıldılar. Devlet gençleri toplu bir biçimde terk ettikleri dini politika alanına nasıl entegre edebilir-di? İslamcılıktan ayrılan gençlere sunulabilecek alternatif ideoloji ne olabilirdi?

Post-İslamcılık bir çıkış yolu olarak görüldü. Kiyan'da 1993 yılında yayınlanan editör yazısında “İslam devriminin, yeni nesilleri davranış bozukluğundan, nihilizmden ve yozlaşmadan kurtarmak için yeni bir vizyon oluşturmaya günümüzde, her zaman olduğundan daha çok ihtiyacı var” denilmiştir.⁸⁰ İslamcı devletin paradoksları bu yeni vizyonun gelişmesine yardımcı olmuştur. Devletin İslamlaştırılması Şeriatın giderek sekülerleşmesine neden olmuştur çünkü

Şeriat modern yaşamın karmaşık taleplerine yanıt vermekte başarısız olmuştur. Humeyni'nin 1987 yılında velayeti fakihî "mutlaklaştırma" kararı – bu karar çerçevesinde eğer bir eylem devletin yararına olacaksa, fakih herhangi bir kanuna, yönetmeliğe, dini emre karşı gelebilecek veya bunları değiştirebilecekti – dini kutsallığı ikinci plana itmiş ve din adamlarının Şeriatı özerk bir biçimde yorumlama hakkına tecavüz etmiştir. Din adamlarının korktuğu gibi, ulemanın kamu işleri ile ilgili fetvaları veya hükümleri fakihin onayına, yapılan bağışlara erişimleri ise fakihin iznine tabi olmuştur. Devlet (Uzmanlar Birliği) *hum* ve *zekât* dağıtım görevini sahiplendiği için *müçtehit* öğrencilere burs dağıtma gücünü kaybetmiştir. Dahası geleneksel fikirlerin dışında olan beyanlarda bulundukları için çeşitli din adamlarına kovuşturma açan Özel Din Adamları Mahkemeleri din adamlarının entelektüel dokunulmazlıklarını aşındırmıştır. Tüm bunlar, devletin ve dinin birleşiminin din adamlarının manevi ve toplumsal meşruiyetini lekelediği şartlarda olmuş, birçok İranlı devletin başarısızlıklarını ulemanın hatalarına bağlamıştır.

Modern tarihte ilk defa ana akım Şii ulemalar bağımsızlıklarını ve geleneksel güçlerini yitirmekte ve bu gelişme ironik bir biçimde bir İslam devletinde yaşanmaktaydı. Ulemanın giderek artan bir biçimde güçlü din adamlarının yönetimindeki devlete bağımlı hale gelmesi birçok genç din adamının gelecekte ve ulemanın kurumsallığından endişe etmesine sebep oldu. Birçoğu bu endişelerini kamuoyu ile paylaştı. Genç bir din adamı "eğer dini siyaset ile ilişkilendirirsek, günlük yaşama ilişkin tüm kaygılar din ile tanımlanmaya başlar ve dini kutsal alanından günlük siyasi oyunların alanına indirerek yozlaştırır" demiştir.⁸¹ Post-İslamcılık bir bakıma bir inanç olarak İslam'ı kurtarmak için, bir siyaset biçimi olan İslamcılığı yıkmayı amaçlamıştır.

Post-İslamcılığın kökleri yerelde olsa da küresel bir bağlamda gelişmiştir: SSCB'nin ve müttefiklerinin yıkılışı, liberalizmin "zafarı", sivil toplum dilinin, çoğulculuğun ve insan haklarının küreselleşmesi. Post-İslamcı aktivistler o günün popüler sloganlarını benimzediler (sivil toplum, hukukun üstünlüğü, şeffaflık, demokrasi, hesap

verebilirlik) ve bu değerleri, değişim için can atan topluma melez bir alternatif sunabilmek için dini ahlaki değerlerle birleştirdiler.⁸²

Peki, bu hareketin toplumsal temeli nasıl oluşturuldu? 1980'li yıllardan beri yaşanan büyük toplumsal değişimler sosyal ve siyasi dönüşüm peşinde olan, eğitilmiş fakat yoksullaşmış orta sınıflar, kentte yaşayan gençler ve kadınlar gibi toplumsal aktörler yarattı. Öncelikle 1980'li yıllardaki yüksek doğurganlık oranı (yüzde 3.2) dünyanın en genç nüfuslarından birini yarattı.⁸³ Aynı zamanda nüfusun okuma yazma oranı (1976 yılında yüzde 48) yükseldi ve okuryazar bir toplum oluştu. Bu yirmi yıllık süreçte öğrenci nüfusu yüzde 266 artarak yirmi milyona ulaştı (toplam nüfusun üçte birine). Üniversite öğrencilerinin sayısı üç katına çıktı; genç kadınlar ve kırsal kesimden gelenler de bu sayıya eklendiler.⁸⁴

İkinci olarak İran, hızla kentleşen bir topluma dönüştü. 1996 yılında nüfusun yüzde 60'ı şehirlerde yaşıyordu; yirmi yıl önce bu oran yüzde 47 idi. Geniş çaplı kentleşme kentli bireyciliği, kendini ifade etmeyi, farklı yaşam tarzlarını, medyaya maruz kalmayı ve kentsel vatandaşlık taleplerini beraberinde getirdi. Bu süre içerisinde kentlilik kırsal alanlara nüfuz etmeye başladı; mesleki yapıyı, iş bölümünü, okuma yazma oranlarını ve tüketim biçimlerini değiştirdi, yeni iletişim kanalları ile genişleyen elektronik ve yazılı medya ve üniversite eğitimi kırsal alanları kentsel alanların yörüngesine oturttu.

Tüm bu gelişmelerin sonucunda elde edilen sonuçların en önemlilerinden bir tanesi geleneksel otorite kaynaklarının çöküşü ve yenilerinin ortaya çıkmasıdır. Kırsal alandaki *mollalar* ya da din adamı artık köylerdeki etkili figür değildi. Yaşa verilen değer yerini yavaş yavaş yeterliliğe ve liyakata verilen değere bırakıyordu. Ulusal ölçekteki bu eğilim ebeveynlerin çocukları, babaların oğulları, öğretmenlerin öğrencileri, din uzmanlarının sıradan halk, kocaların eşleri üzerinde azalan otoritesini yansıtıyordu.⁸⁵ Devam eden hiyerarşik ikilemler alt üst edilmiş, yeni toplumsal bölünmeler ve çatışmalar ortaya çıkmış, aile yapısı ulusal ölçekte dönüşmeye başlamıştır. Orta Doğu'daki Müslüman genç kesimler ile karşılaştırıldığında İran'ın ciddi bir bireysellik eğilimi altında olduğu söylenebilirdi.⁸⁶ Yeni

kentli yaşam tarzları ve “apartman” şeklindeki yerleşimler bu yeni bireyleşme sürecini hem yansıtmakta hem de onu kuvvetlendirmekteydi.

Son olarak sınıf yapısında proleterleşme sürecinin görece tersi yaşanmış, enformel sektör genişlemiş, orta sınıf mesleklerde artış olmuştur.⁸⁷ 1976 yılından 1996 yılına kadar geçen sürede toplam iş gücü sadece yüzde 37 artış göstermiş, küçük girişimcilerin sayısı üç katına çıkmış, kamu sektöründe çalışanların oranı yüzde 254 artmıştır. Aynı sürede özel sektörde maaşlı çalışanların oranı aynı kalmış (yüzde 6.5), enformel sektörde kendi işini yapanların oranı yüzde 190 artmıştır. Genel anlamda daha fazla insan esnek çalışma koşullarında ve orta sınıf mesleklerde çalışmaya başlamış, tüketimde çok farklı tercihler ortaya çıkmıştır. Fakat ekonomik gerileme ve düşük gelir seviyesi orta sınıf yaşam tarzlarının gerçekleştirilmesini engellemiştir.⁸⁸

Dolayısıyla 1990'lı yılların ortalarında yeni bir orta sınıf oluşmaya başlamıştı; bu yeni orta sınıf, aşırı büyüklüğü, eğitim sermayesi, küresel hayalleri, devrimden önceki benzerlerine göre çok daha kötü durumdaki ekonomik şartları ile nitelendiriliyordu. Öfkeli ve ahlaki açıdan sarsılmış bu orta sınıflar “yenilikçi” Muhammed Hatemi’yi cumhurbaşkanlığı ofisine yükselten post-İslamcı hareketlerin özünü oluşturmuştur. Post-İslamcılık devlet iktidarına erişmiştir. Peki, bu yükselme demokratik bir dönüşüme öncülük edebilir mi?

İktidardaki Post-İslamcılık?

Hatemi 23 Mayıs 1997 tarihindeki “ikinci devrim” olarak nitelenen zaferinden sonra “reform hareketi” olarak bilinen hareketin ideolojik temelini oluşturan post-İslamcı siyasetin temel kaidelerini uygulamaya geçirdi. İktidara geldikten sonra birçok post-İslamcı entelektüeli bakan, bakan yardımcısı, danışman, meclis başkanı gibi görevlerle hükümet görevlendirdi. Hükümetin stratejisi sivil topluma aşağıdan destek vermek ve muhafazakâr İslamcılarının elinde olan adli sistemi ve seçimle gelmemiş fakat güçlü bir yapıya sahip organlarda (devlet televizyonu, güvenlik güçleri, Anayasa Koruma Kon-

seyi, Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi, Cuma namazı hutbeleri) yasal ve kurumsal değişiklikler yapmaktı. Hatemi bazı bakanlıkları (İçişleri Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı, Yüksek Öğretim Kurumu, Kültür Bakanlığı, Haber Alma Teşkilatı) yukarıdan aşağıya doğru reform stratejilerini uygulamak üzere görevlendirdi. Hatemi'nin seçim kampanyasına yardım eden yerel taban örgütlenmelerindeki liderler vali, belediye başkanı ve yerel yetkili gibi görevler aldılar.

Bu esnada tabanda, sivil toplum kuruluşları genişledi ve özgür basın, sosyal hareketlerde aktivizm (öğrenciler, gençler, kadınlar, STKlar) daha önce görülmemiş bir enerji kazandı; sokaklardaki ve devlet kurumlarındaki karamsar ve baskılanmış hava yerini rahat bir ruh haline bıraktı. İktidardaki Post-İslamcılar reformun dilini oluşturmayı ve İslam'ı demokratik idealler ile birleştirmeyi başardılar. İran siyasi tarihinde demokrasi, çoğulculuk, hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü, hoşgörü gibi kavramlar hiçbir zaman bu kadar yaygın hale gelmemişti ve tüm bunlar kıdem ve patronaj ilişkilerini besleyen bir siyasi kültürde gerçekleşiyordu. Bu şartlar, toplumun her kesiminin ayağa kalkıp hakkını savunması için gerekli canlılığı ve enerjiyi bulması ile birlikte, bir toplumun yeniden doğması için inanılmaz bir ortam hazırlamıştı.

Dolayısıyla Hizbullah destekçilerinin yıllar süren dışlama ve gözdağı politikasından sonra, gençler kamusal alanlarda – sokaklarda, parklarda, pastanelerde, alışveriş merkezlerinde, kültür merkezlerinde, konserlerde ve stadyumlarda- yeniden var oldular. Genç kesimin çoğunluğu, genç mizaçlarını öğrenci arzularıyla birleştiren ve yeni bir kimlik ve coşku ile önemli öğrenci hareketleri yaratan öğrencilerden oluşuyordu. Öğrenci hareketi, İVKC gibi bir örgütle birlikte yenilikçi hükümetten gelen destek sayesinde hızlı bir şekilde büyüdü, *Azar* isminde ulusal bir öğrenci gazetesi, yedi yüz civarında yerel öğrenci dergisi, 1437 kültürel ve sosyal derneğin içinde yer aldığı ülke çapında bir harekete dönüştü.⁸⁹ Hareket, başına geçen yeni nesil ile birlikte ütopyacı İslamcı ve Üçüncü Dünyacı siyasi görüşünden, demokrasi ve özgürlüklere dayanan pragmatik post-İslamcı bir siyasi görüşe ve ideolojiye doğru kayma yaşandı. Aynı zamanda kız öğrenciler büyüyen feminist çevreler üzerinden birleş-

tiler ve Müslüman kadınların gelişmekte olan aktivizmine katkıda bulundular.⁹⁰ Kadınlar mevcut ağlarını geliştirerek yayınlar yapmış ve örgütler kurmuştur; feminist söylemleri yaygınlaştırmışlardır. Kadın örgütlerinin sayısı 2000 yılında 230'a, 2003 yılında ise 330'a yükselmiştir.⁹¹ Bu sırada hem İran'da hem de yurtdışında sürgünde marjinalleştirilen gruplar siyaset sahnesine geri dönmüştür. 2000 yılında doksan beş siyasi parti örgütü, 18 reformist politik grupla birlikte kayıt altına alınmıştır; 1997 yılında bu sayı otuz beştir.⁹² Bir yıl sonra 110 işveren örgütü ve 120 işçi örgütü olduğu belirtilirken⁹³, her üç işçiden bir tanesi temel işçi örgütü olan İşçi Evi'ne (Labor House) kayıtlıydı.⁹⁴

Gazete bayilerinin etrafındaki enerjiden daha görünür bir şey yoktu. Reform yüzyılı aşkın süredir görülmemiş, görece özgür ve bağımsız yazılı basının oluşumuna önayak oldu. Reform döneminde 174'ü günlük olmak üzere 2228 yeni yayın yaratıldı.⁹⁵ Kadınlar ve öğrenciler kendi özel yayınlarını çıkardılar: Kadınların kendilerinin özel çıkardıkları yayınların sayısı 2002 yılı itibarı ile kırka ulaştı, öğrenci yayınlarının sayısı da 2000 yılı itibarı ile 286'yı buldu.⁹⁶ Bu yayınlar tabu kabul edilen konularda tartışmaların başlatılmasına yardımcı oldu ve sadece yaygınlaşan toplumsal mücadelenin somutlaşmasını sağlamakla kalmadı, aynı zamanda insanların devlet ile yaşanan kavgalardan haberdar olmasını sağladı.

Bu canlı kamusal alan kapsamında harekete geçen gruplar da yenilikçilerin siyasi zaferler kazanmasına yardımcı oldu. 1999 yılı Şubat ayında, kent ve kır konseyleri için yurt çapında yapılan ilk seçimlerde yenilikçi adaylar 200,000 koltuğun yüzde 90'ını kazandılar.⁹⁷ Birçok kent konseyi yenilikçiler ve tabandan gelen toplumsal gelişime ait kurumların destek merkezi haline geldi.⁹⁸ 2000 yılı Ocak ayında meclisin kontrolü çok büyük ölçüde yenilikçilerin eline geçti. Hatemi'nin sonraki yıl yapılan seçimde yeniden seçilmesi ile reform hareketi seçimle oluşturulan tüm kurumların kontrolünü eline geçirmiş oldu. Gerginliğin azalmasının bir sonucu olarak Batı ve Batı yanlısı Arap ülkeleri ile olan ilişkiler gelişmiş, reform hareketinin demokratik itici gücü otoriter Arap rejimlerini korkutmuştur. Arap ülkelerinde yazılı basında "İran, kendi demokrasi modeli ile bu sefer

İslamcı Devrimi değil özgür seçimleri ihraç ediyor” şeklinde başlıklar atılmaya başlanmıştır. ⁹⁹

Reform süreci ilerledikçe, hareket farklılaşma sinyalleri vermeye başladı. Daha önceden velayeti fakih veya din devleti ile ilgili kabul edilen birçok eleştirel fikir açıkça ortaya konuldu. Tanınan post-İslamcılar siyasi anlamda daha liberal ve laik ideallere doğru hareket ettiler. 2003 yılı Ağustos ayında, Ayetullah Humeyni’nin torunu olan Hüseyin Humeyni Irak’ta sürgüne gönderildi ve İran’daki din devletini çökertmek için bir kampanya başlattı. O’na göre, İran’daki din devleti “dünyadaki en kötü diktatörlüktü”. Laikliğe doğru olan eğilim laik cumhuriyetçilik için daha geniş bir koalisyon oluşmasını sağladı (sürgündeki ve İran’daki cumhuriyetçileri kapsayan Cumhuriyetçi Yeni Cephe) ve dinci reformistler bu gelişmeler karşısında korkuya kapıldı. Dindar olduğu kadar demokratik sloganlarıyla reform hareketi muhafazakâr İslamcılar için belki de en büyük tehlikeydi. Onların ahlaki ve siyasi meşruiyetlerini yerle bir etmişti. Post-İslamcılığın söylemsel saldırısı o kadar güçlüydü ki birçok İslamcı kişinin gözünde “Hatemi”den beri kutsal prensiplerine yapılan saldırı, Pehleviler zamanında yapılanlardan bile fazlaydı.”¹⁰⁰

Büyük seçim yenilgisi ile afallayan ve hırpalanan muhafazakâr İslamcılar kendilerine olan güveni yeniden kazanıp mücadeleyi sürdürmek için ellerinden geleni yapıyorlardı. Eğer reform hareketi tabandan gelen harekete ve yukarıda yapılan müzakerelere” odaklanmışsa, muhafazakâr tepki bunu alt üst etmeyi, toplumdaki yenilikçi seferberliği zayıflatmayı, yenilikçi hükümeti durdurmayı hedeflemeliydi. Taviz vermeyen katı gruplar bu amaçla günlük şiddet ile kriz ortamı yaratarak ve yasal kanalları kullanarak muhalefeti bastırmayı ve yenilikçilerin kontrolündeki kurumları işlevsiz hale getirmeyi denediler.

1996 yılında, Kum ilahiyat okulundaki muhafazakâr din adamları tarafından düzenlenen bir konferansta bu “ideolojik kriz” ile yüzleşmek ve post-İslamcılarla mücadele etme konuları ele alınmıştı. Katılımcılar, yüksek din adamlarını ve liderleri, post-İslamcı teolojik “hataları” (*shubihaat*) ders kitapları üzerinden göstererek yaymaları

konusunda uyarmıştı.¹⁰¹ Karşı çıkanlar post-İslamcı söylemin İslamcı paradigmayı yıkan unsurlarını – dini çoğulculuk, laiklik, hoşgörü, demokrasi – hedef alıyorlardı. İslam'ın hem teolojik hem de toplumsal statüsü (dini hakikat, şeriat, özgürlük, din adamları, din siyaseti) ciddi ve hararetli tartışmaların konusu oldu. Fakat Hatemi'nin seçilmesi ile birlikte bu reaksiyon düşmanca bir hal almıştır. Anayasa Koruma Konseyi üyesi Ayetullah Gazali, Hatemi'yi kamuoyu önünde çoğulculuk gibi terimler kullanmaması konusunda uyararak “Hiçbir şey dinin çoğulcu bir okuması kadar kirli olamaz” demiştir.¹⁰² Devrim Muhafızlarının komutanı Yahya Rahim Safevi'ye göre bu fikirler “Müslümanlar arasında muğlaklık ve belirsizlik yaratmak için düşmanları tarafından üretilmekteydi.”¹⁰³ Tahran Mücadeleci Din Adamları Cemiyeti “İslam'ın kutsal prensiplerinin çeşitli kişiler tarafından farklı biçimde yorumlanmasına izin vermemeliyiz” şeklinde bir uyarıda bulunmuştur.¹⁰⁴ Ayetullah Misbah Yazdi “İslam'da yeni bir anlayış için çağrı yapanların ağızlarını kapatmalıyız” demiştir.¹⁰⁵ “Velayet-i fakih Allahın saltanatının devamıdır; buna karşı çıkmak dininden dönmekle ve İslam'ı reddetmekle aynı şeydir” diyecek kadar ileri gitmiştir.¹⁰⁶ Ansari Hizbullah pervasızca “velayet-i fakihe karşı bilip bilmeden yazılar yazanların kalemlerini keseceğiz; eğer bunu bilerek yapıyorlarsa kanlarını akıtacağız” demiştir.¹⁰⁷

Gerçekten de taviz vermeyen İslamcılar için “İslamı ve devrimi koruma adına” şiddet kullanılması siyaset yapmanın etkin bir yolu haline gelmişti. Taviz vermeyen gruplar sıradan insanları piyon olarak kullanarak, bu baskı yöntemi ile kamuoyuna hâkim olmayı planlıyordu. Ansari Hizbullah ve besic ile ilişkili, düzeni koruduğunu iddia eden yüzlerce yarı-gizli “kültürel” grup yenilikçilerin iktidara gelmesinden sonra büyüyebilecekleri ortamı bulmuş oldular. Ansari Hizbullah, faşist gruplara benzer biçimde yenilikçi ve laik mitinglerde, derslerde ve etkinliklerde şiddet olayları yarattı, ofisleri ve üniversite yurtlarını bastı, insanları döverek, bazılarını (yenilikçi, laik entelektüeller, öğrenciler, aktivistler) öldürerek kan döktü. Tüm saldırılarda polis kenarda bekleyip saldırıları izledi. Tutuklananlar daha sonra mahkemeler tarafından serbest bırakıldı.¹⁰⁸

İslamcı hukuk sistemi alternatif düşünceyi yasaklamak için 1997 ve 2002 yılları arasında 108 günlük gazeteyi kapattı, binlerce yenilikçi gazeteciyi, yazarı ve yayıncıyı gözaltına aldı veya işten çıkarılmasını sağladı. Öğrenci hareketi Ansari Hizbullah'ın şiddet eylemleri ve aktivistlerin okuldan atılması sonucunda etkisini yitirdi. Taviz vermeyen İslamcı kesim devletin yenilikçilerin kontrolünde olan birçok parçasını etkisizleştirdi; zaman zaman devlette yer alan kurumlara alternatif yeni kurumlar oluşturdu (örneğin Devrim Muhafızları yeni bir haber alma örgütü kurdu). Daha da önemlisi Anayasa Koruma Konseyi'nin veto gücü yenilikçilerin kontrolündeki parlamentoyu açıkça çaresiz bıraktı. Mecliste görev yapanlar bile bir sonraki seçimlere girmekten men edildi ve bu sayede parlamento yeniden taviz vermeyen İslamcılarının eline geçti. Yani muhafazakârların kurumsal gücünde çok az değişiklik oldu –atama ile oluşturulan organlar, ordu, devrim muhafızları, besic, propaganda kurumları ve çok sayıda şiddet kullanan baskı grubu. Reform projesine olan inancın yitirilmesi muhafazakârların darbesini tamamlamasına ve cumhurbaşkanlığı ofisinin 2005 yılında tutucu Ahmedinejad'a geçmesi ile birlikte reform sürecini ortadan kaldırmalarına izin vermiştir. Tabandan gelen hareketin mücadele gücünün kırılmış olması, kentli orta sınıfın, öğrencilerin, gençlerin ve kadınların ilgisizliği, yenilikçilerin sosyal gücünü azaltmıştır. Bu sürece önemli ölçüde katkıda bulunan şeyler reform kampının parçalanması ve ne tür bir İran istedikleri konusunda birbirlerinden farklı fikirlere sahip grupların ortak bir strateji oluşturamamasıdır.

İslamcılar yerinden edemese de post-İslamcı hareketin en önemli başarısı İslamcılığın ahlaki ve siyasi meşruiyetini sarsmak olmuştur. Demokrasi ideallerini ve (toplumsal olına da) siyasi çoğulculuğu İran'da veya (Türkiye dışında) Orta Doğu'da daha önce görülmemiş noktalara taşımıştır. Yenilikçiler açık bir şekilde insanın hem Müslüman hem de demokrat olabileceğini göstermişlerdir. Fakat reform hükümeti zayıf liderliği, orta sınıftan oluşan arka planı, söylemsel değişime odaklanması, popüler sınıfları harekete geçirmekteki isteksizliği (özellikle yoksullar, işçi sınıfı, öğretmenler) gibi sebeplerle muhafazakâr rakiplerinin cebri iktidarının ve patronaj ağlarının

üstesinden gelememiştir. Bunun yerine intikamcı muhafazakârlar reform yıllarında kaybettiklerini geri kazanmak için çok büyük bir operasyona – siyasi, hukuki ve şiddet içeren – girişmiştir. Ahmedinejad ve hükümeti, yeni meşruiyet kaynakları yaratarak – popülizm, radikallik ve Mesihci söylemi – restorasyon ve özellikle de 1980'li yıllardaki devrimci günlere dönüş için bir istek yaratmıştır. Yeni bir reform hükümeti olasılığını ortadan kaldırmaya kararlı bir biçimde harekete geçmişlerdir. Taviz vermeyen kanattakiler, İslam Cumhuriyetini cumhuriyet unsurundan ayırarak ve seçimlerin fikirlerin ve eleştirilerin özgürce ifade edildiği bir alan değil, “İslam sisteminin” gerçek özü olan fakihe bağlılığın tasdik edildiği bir eylem olduğu bir İslam devleti haline getirerek muhafazakâr İslamcılarının gücünü Ayetullah Misbah Yazdi'nin görüşleri – Ahmedinejad'ın akıl hocası – ile pekiştirmeyi istiyorlardı.¹⁰⁹

Dolayısıyla Ahmedinejad yönetiminde çok sayıda STK kapatıldı; yüzlerce muhalif öğrenci, fakülte, kadın ve sivil toplum aktivisti hapse atıldı, öğretmenlerin, otobüs şoförlerinin ve işçilerin büyük protestoları bastırıldı. Yardım ödenekleri kesildi ve özelleştirmede büyük artış görüldü (2001-2003 yılları arasındaki orandan on sekiz kat fazla), yüzde 25'lik enflasyon oranı maaşlı çalışan kesimlerin alım gücünü büyük ölçüde azalttı. Ahmedinejad'ın 2005 yılındaki seçim kampanyası yolsuzlukla mücadele, istihdam artırımı, petrolden kazanılan paranın cömert bir şekilde yeniden dağıtımına odaklanmıştı. Fakat kendi yönetiminde, yandaşçılık ve yolsuzluk yeni bir seviyeye yükseldi, yoksulluk sınırında yaşayan insanların oranı yüzde 13 arttı, dokuz milyon kişiden fazlası yoksulluk sınırının altında yaşar hale geldi (İslam Çalışmaları Konseyi verilerine göre).

Bu çerçevede Mahmud Ahmedinejad'ın bir dönem daha seçilmesi kâbusu yenilikçi adaylar arasında emsalsiz bir heves yarattı. Gerçekten de Ahmedinejad ve Mir Hüseyin Musavi arasındaki 2009 yılı cumhurbaşkanlığı seçim yarışı ülkenin toplumsal ve siyasi yüzünü değiştirdi. Ekonomik açıdan iyi durumda olanlardan orta sınıflara ve işçilere kadar uzanan yelpazedeki reform yanlıları – birçoğu 2005 yılındaki seçimlerde oy kullanmayı reddetmişti – seçim takvimini ve siyasi elitlerin arasındaki çatlakları, yıllardan beri sessizce süregelen

hoşnutsuzluklarını büyük bir harekete dönüştürmek için kullandılar. Özellikle kadınlar ve genç kesim tabandan gelen aktivizme katıldı, karnaval benzeri büyük yürüyüşler düzenledi. Fakat seçim sonuçları -hile yapıldığına dair sayısız kanıtı rağmen Ahmedinejad'ın zaferi - birçoğunun umutlarını kırmış, cumhuriyet tarihinde görülmemiş genişlikte bir toplumsal harekete dönüşen şiddetli bir ahlaki taarruzu tetiklemiştir. Bu taarruzun adı Yeşil Hareket idi.¹¹⁰

Bu hareket ne yoksullara destek olan hükümete karşı ortaya çıkan bir orta sınıf hareketi ne de dini yönetime karşı oluşan laik bir hareketti; ahlaki bir düzende vatandaşlık haklarını geri almak isteyenlerin oluşturduğu post-İslamcı bir demokrasi hareketiydi. İnsanların yıllardır arzu ettikleri korkudan, ahlaki gözetimden, keyfi yönetimden uzak bir yaşam özlemini ifade etmiştir. Tamamen yerli ve prensipte şiddete karşı çıkan bir hareket olarak yaşam ve özgürlük için yeşil dalgayı temsil etmiştir.¹¹¹

Hareket oldukça güçlü bir biçimde başlamış fakat İslamcı rejimi tarafından şiddetle bastırılmıştır. Stratejistler, eylemciler, yazarlar hemen hapse atılmıştır; yenilikçi medyanın neredeyse tamamı kapatılmıştır; vatandaşlar arasında özgür iletişim hakkı askıya alınmıştır. Devletin sindirme ve şiddet politikası (en az yetmiş kişi öldürülmüş, dört bin kişi tutuklanmıştı), devletin kontrolündeki medyadaki nevroitik kampanyalar, muhalif isimlerin Stalinci biçimde yargılanmalarının televizyonlarda yayınlanması ve psikolojik savaş sokaklardaki gösterileri zayıflatmıştır. Hükümet, devam etmekte olan kolektif muhalefet ve "Arap Baharına" benzeyen bir ayaklanmanın korkusu ile 2011 yılında iki önemli muhalefet liderini - Mir Hüseyin Musavi ve Mehdi Karubi - ev hapsine almıştır. İslam rejimi çok sayıda kavgaya şahitlik etse de günümüze kadar ayakta kalmış, birçok alanda değişiklikler yaşamıştır. Yönetim kademesi eşi benzeri görülmemiş bir meşruiyet krizi ve büyük bir bölünme yaşamış, dini lider çeşitli ihtilafların temel hedefi haline gelmiştir. Konu seçimde yapılan hileleri aşp, İslami yönetimin haklarının farkında olan vatandaşların taleplerini karşılayabilme yeteneğine meydan okuma noktasına gelmiştir. Yeşil Hareket eksiklikleri ve ayrımlarına rağmen İslamcılığın fikir bazında ve yönetim anlamında içinde bulunduğu krize işaret

etmiş ve İran'ın geleceği için post-İslamcı bir siyasetin üstünlüğünü ilan etmiştir.

Notlar

1. Bu bölüm büyük ölçüde *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007) kitabımın 3. ve 4. Bölümlerine dayanmaktadır. Farsçadan yapılan tüm çeviriler bana aittir.
2. Seyed Hossein Serajzadeh, “Non-attending Believers: Religiosity of Iranian Youth and Its Implications for Secularization Theory” (*Dünya Sosyoloji Kongresi’nde sunulan metin, Montreal, 1999*); Aftab, 8 Ordibehesht 1380 (2001); A.Kazempur ve A. Rezaei, “Religious Life under Theocracy: The Case of Iran,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no.3 (Sep 2003):347-361.
3. Bknz: Morteza Nabawi, Resalat içerisinde, 27 Ekim 2001,2.
4. Bknz: Jean-Michel Cadiot, AP report, Iran Mania.com, 20 Ağustos 2001.
5. Charles Recknaged & Azam Gorgin, “Iran: New ‘Morality Police’ Units Generate Controversy,” Radio Free Europe, 25 Haziran 2002, [www. rferl.org/con- tent /article /1100367. html](http://www.rferl.org/content/article/1100367.html).
6. Bknz: Ali Akbar Mahdi, “The Student Movement in the Islamic Republic of Iran,” *Journal of Iranian Research and Analysis* 15, no.2 (Kasım 1999):10.
7. Mohammad Jawad Larijani, *Resalat* içerisinde, 9-10-1373 (30 Aralık 1994).
8. Farzad Taheripour & Masoud Anjam-Sho’a, “Gostaresh-e Amoozesh-e Aali va Touse’e-ye Jam’iyyat-e Daaneshjoi” [Yüksek öğretimin genişlemesi ve öğrenci birliklerinin büyümesi], *Barnaameh va Touse’e* 2, no. 5 (İlkbahar 1372 [1993]).

9. İyi bir analiz için bkz: Majid Mohammadi, *Daramadibar Raftaar-Shenasi-ye Siyasi* (Tahran: Intisharat-e Kavir, 1998).
10. Bknz: Jawad Rahimpour, “*Maziyyat-e Jonbesh-e Daneshjoi: Praticya Estrategic*,” *Iran-e Farda* 49 (Aban-Azar 1377 [1998]).
11. Öğrenci lideri Heshmat Tabarzadi’ye göre, *Hoviyat-e Khishk*’de yayınlanan röportaj, 1 Mayıs 1999, 8.
12. Bknz: Daftar-e Tahkimva Vahdat-e Anjoman-haaye Eslami, “*The Manifesto of the DTV*,” DTV internet sitesi, 16 Azar 1376 (1997).
13. *Nourooz*, 11 Tir 1380 (2001), 10.
14. Bknz: Parvin Paydar, *Women and Political Process in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
15. Bknz: Zahara Karimi, “*Sahm-e Zanan dar Bazaar-e Kaar-e Iran*,” *Ettelaat-e Siyasi-Eqtisadi* 179–180 (Mordad-Shahri-var 1381 [2002]): 208–219.
16. Azar Tabari & Nahid Yeganeh, (eds.), *Under the Shadow of Islam* (London: Zed Books, 1982), 17.
17. Bknz: *Payam Hajar* 1 (19 Shahrivar 1359 [1980]): 2.
18. *Zanan* 42 (Farvardin-Ordibehesht 1377 [1998]): 3.
19. *Zanan*, 26 (1995): 3 dergisinde alıntılanmıştır.
20. Maryam Behrooz, *Ettelaat*, 3 Esfand 1361 (1982), 6 dergisinde alıntılanmıştır.
21. Shahin Tabatabaai, “*Understanding Islam in Its Totality Is the Only Way to Understand Women’s Role*,” Azar Tabari & Nahid Yeganeh (eds.) *Under the Shadow of Islam*, (Londra: Zed Books, 1982), 174.
22. *Zanan* 27 (1995): 42.
23. Masserat Amir Ebrahimi, “*Tahran: Fragmented and Feminized*,” *Bad-Jens*, 6. Basım içerisinde röportaj (Aralık 2002), www.badjens.com/sixthedition/i2.htm.

24. Abbas Abdi & Mohsen Goudarzi, *Tahavvolat-e Farhangui dar Iran* [İran'daki kültürel gelişmeler] (Tahran: Entesharat-e Ravesh, 1999), 148.
25. *Zanan* 30 (1996); aynı zamanda bkznz. *Zanan* 9 (Bahman 1371 [1991]).
26. Post-İslamcı kadın aktivistler, özellikle laik feministlerin işbirlikçi yaklaşımları ile cesaretlenmişlerdir. Post-İslamcı ve laik feministlerin ittifak oluşturma çabalarına ait bir tartışma için bkznz: Nayereh Tohidi, *Feminism, Islamgarayiva Demokrasi* (Los Angeles: Ketabsara, 1996); ayrıca bkznz: Nayereh Tohidi, "Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran," Ibrahim Abu-Rabi (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, (Oxford: Blackwell, 2006), 624–643.
27. Afsaneh Najababdi, "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth," Yvonne Haddad & John Esposito (ed.), *Islam, Gender and Social Change*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 59–84.
28. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 138–166; Jane Bayes & Nayereh Tohidi (ed), *Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts* (Londra: Palgrave Macmillan, 2001), 2. bölüm.
29. Çocuklara gösterilen ilgi "Mal ve çocuklar, dünya hayatının zinetidir" (Kehf suresi 46. Ayet) gibi ayetlerde, "Çocuklar cennetin kelekleridir" ve "hiçbir günah çocuklara ilgisizlikten daha büyük değildir" gibi hadislerde gösterilmektedir. Bknz: *Zanan* 38 (Aban 1376 [1997]): 2–5.
30. *Zanan* 23 (Farvardin–Ordibehesht 1374 [1995]): 46–57.
31. Bknz: Mehranguiz Kar, "Mosharekat-e Siyassi-e Zanan: Vaqeiyyatya Khial," *Zanan* 47 (1998): 12–13.
32. Ayetullah Bojnordi gibi din adamları için bkznz: *Farzaneh*, 8.
33. *Jomhuri-ye Eslami*, 12 Mehr 1376 (1997).

34. *Sobh Weekly* 32 (Aban 1375 [1995]); ve *Sobh Weekly*, 28 Farvardin 1375 (1996).
35. Liste için bkz: *Zanan* 28 (Farvardin 1375 [1996]):3
36. *Zanan* 38 (Aban 1376 [1997]):38.
37. Fakat kadınların meclisteki oranı (yüzde 6) dünya ortalaması olan yüzde 11.6'dan çok daha azdı; bu oran yüzde 4.3 seviyesindeki Arap ülkelerinin ise üzerindeydi; bkz: *Zanan* 33 (1997):76.
38. *Zanan* (Ordibehesht 1376 [1997]): 4 dergisinde alıntılanmıştır; *Zanan* 37 (Shahrivar-Mehr 1376 [1997]): 8; <http://womeniniran.com>, 21 Mayıs 2003.
39. Dinsel devrime ilişkin iyi bir çalışma için bkz: Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991).
40. Muhammed Hatemi, *Beem-e Mowj* (Tahran: Sima-ye Javan, 1993), 139. 41. A.g.e., 198-205.
42. A. Soroush, "Religion and the Contemporary World" (Los Angeles'daki derslerinden, 1997), *Kiyan* 36 (Nisan – Mayıs 1997): 56 içerisinde alıntılanmıştır.
43. Sadeq Zibakalam, *Maa Chegooneh Maa Shodim?* [Nasıl bu hale geldik?] (Tahran: Intisharat-e Rowzaneh, 1994).
44. Bknz: Hamidreza Jalaiipour, *Pasaz Dorvom-e Khordad* (Tahran: Intisharat-e Kavir, 1999), 76-78.
45. Bknz: Akbar Ganji, *Tarik-khane-ye Ashbaah* (Tahran: Tarh-e Nou, 1999), 106-107; ayrıca bkz: A. Soroush, "Eideology va Din-e Donyavi," *Kiyan* 31 (Tir/Mordad 1375 [1996]):2-11.
46. *Kiyan* 26 (1995):9.
47. Mohsen Kadivar, *Baha-ye Azadi* [Özgürlüğün Bedeli] (Tahran: Nashr-e Ney, 1999), 153-154.
48. Abdullah Nouri, *Shukaran-e Eslah* (Tahran: Tarh-e Nou, 1999), 256.

49. Soroush'a göre, Roger Hardy tarafından yapılan röportaj, İslam ve demokrasi üzerine BBC World'de yayınlanan program.
50. Mohsen Kadivar, "*Freedom of Thought and Religion in Islam*" (Mayıs 2001'de Tahran'da gerçekleştirilen Uluslararası İnsan Hakları ve Medeniyetler Arası Diyalog Kongresinde sunulan makale). Ayrıca bkz: *Hambastegi*, Ocak 4, 2001, 3 içerisindeki ifadeleri.
51. A. Soroush, "Horriyat va Rouhaniyat," *Kiyan* 24 (Farvardin-Ordibehesht 1374 [1995]):2-11.
52. A.g.e.; Hashem Aghajari, "Islamic Protestantism," <http://groups.yahoo.com/group/MewNews/message/8635>; ve Hashem Aghajari, *Hokumat-e Dini va Hokumat-e Demokratik* (Tahran: Moassesse-ye Nashr va Tahghighat-e Zikr, 2002).
53. Nouri, *Shukaran-e Eslah*, 242. 54.
54. A.g.e., 243.
55. A.Soroush, "Khadamat va Hasanat-e Din," *Kiyan* 27 (Mehr-Aban 1374 [1995]): 12-13; A.Soroush, "Tahlil-e Mafhum-e Hokumat-e Dini," *Kiyan* 32 (Shahrivar- Mehr 1375 [1996]):2-13.
56. Soroush, "Khatamat va Hasanat-e Din."
57. Mojtahed Shabastari, yazarla yapılan röportaj, Berlin, 7 Ekim 2003.
58. Mustafa Malekian, Kum ilahiyat okulunda bir öğretmen, *Rah-e Nou* 13'de yayınlanan röportaj (Tir 1377 [1998]):18-26.
59. Bknz: Richard Plantinga (Ed), *Christianity and Plurality* (Oxford: Blackwell, 1999); Richard Wentz, *The Culture of Religious Pluralism* (Boulder: Westview Press, 1998).
60. Bknz: *Kiyan* 5, no.26 (Ağustos - Eylül 1995): 46-49.
61. Masha'allah Shmasulwa'ezin'e göre, *Kiyan* dergi editörü, yazar ile yapılan röportaj, Tahran, 4 Ocak 2004.

62. Mustafa Tajzadeh, *Payam-e Emrooz* 41'de yayınlanan röportaj (Mehr 1379 [2000]): 42–43. Ayrıca bkznz: Saiid Hajjarian, *Waghaye-e Ettefaghieh*'de yayınlanan röportaj, 27 Tir 1383 (2004).
63. Adam Przeworski'nin, "The Role of Theory in Comparative Politics: A Symposium," *World Politics* 48, no.1 (1996): 1049 çalışmasında tartışıldığı üzere.
64. Saiid Hajjarian, E.Baqi röportajı, *Baraye Tarikh* (Tahran: Nashr-e Ney, 2000), 45–46.
65. Nouri, *Shukaran-e Eslah*, 262.
66. A.g.e., 226. Ayrıca bkznz: Hamidreza Jalaiipour, David Hirst röportajı, "Modernists Take on Iran's Mullas," 4 Aralık 1998, www.walfie.guardian.co.uk.
67. Bknz: Jalaiipour, *Pasaz Dovvom-e Khordad*, 191; Akbar Ganji, *Rah-e Nou* 20 (14 Shahrivar 1377 [1998]).
68. Bknz: Youssefi Ashkevari, *Shahrvand* 491 röportajı (20 Haziran 2000).
69. Hashem Aghajari, İslam Devrimi Mücahitleri Örgütü lideri ve milletvekili, İran, 5 Ordibehesht 1379 (2000).
70. Bknz: Hamidreza Jalaiipour, *Rooydad*'da yayınlanan başlıksız makale, 15 Mehr 1381 (2002), <http://Rooydad.news.blogspot.com/>.
71. Ayetullah Seyyid Ebul Kasım Hoi, Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedari, Ayetullah Muhammed Rıza Golpaygani, Ayetullah Araki ve (velayeti fakih için sadece denetleyici bir görev düşünen) Ayetullah Montazari gibi. Ayrıca Bahreyn'deki Şiilerin lideri olan Ayetullah Şirazi ve Şeyh Muhammed Fadullah (Lübnanlı Şii lider) Humeyni'nin velayeti fakih fikrini desteklememiştir (yazarla yapılan röportaj, Beyrut, Aralık 2005).
72. Sohrab Behdad, "A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran," *Comparative Studies in Society and History* 36, no.4 (Oct. 1994):775–813.

73. Bu sayı Devrim Muhafızlarının eski lideri Mohsen Rezaii tarafından alıntılanmıştır, *Iran-e Farda* 44 (Tir 1377 [1998]):16.
74. 1990'lı yıllardaki kentsel ayaklanmalar için bknz: Asef Bayat, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran* (New York: Columbia University Press, 1997), 106–108.
75. Mohammad Maleki, "The Students and the Cultural Revolution," *Andishe-ye Jamehe* 25/26.27 (Shahrivar/ Mehr/ Aban 1381 [2002]):18.
76. Akbar Torbat, "Farar-e Maghzha az Iran beh Amrika" [İran'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne beyin göçü], *Aftab* 32 (Dey–Bahman 1382 [2003]):70–79.
77. *Ettela'at*, 15 Farvardin 1377 (1998), *Iran-e Farda* 42 de alıntılanmıştır (Ordibehesht 1377 [1998]): 34.
78. Tahran Belediyesi Kültür ve Sanat Dairesi Başkanı Hojjat al-Eslam Muhammad Ali Zamm tarafından hazırlanan rapor, *Bahaar*'da alıntılanmıştır, 15 Tir 1379 (2000),13.
79. Bknz: Kambiz Nowrouzi, "A Look at Judicial Figure," *Rah-e Nou* 1 (5 Ordibehesht 1377 [1998]):15.
80. Editoryal yazı, *Kiyan* 12, no.3 (Khordad 1372 [1993]):2.
81. Kadivar, *Baha-ye Azadi*, 156.
82. Bknz: Abdullah Nouri'nin yargılanması esnasında bu tür kavramları savunması *Shukaran-e Eslah*, 265–268.
83. Homa Hoodfar, "Devices and Desires: Population Policy and Gender Roles in the Islamic Republic," *Middle East Report* 24, no.190 (1994):11–17.
84. Mohammadi içerisinde raporlanmıştır, *Daramadi bar Rafter-Shenasi*, 102, n.21.
85. Abdolali Rezaie, "Nime-ye Por-e Livan," A. Rezaie ve A. Abdi (Ed.), *Entikhab-e Nou* [Yeni Seçenek], (Tahran: Tarh-e Nou, 1376 [1997]),118.
86. İranlı gençlerin sadece yarısı "ailelerini mutlu etmenin" temel amaçları olduğunu belirtmiştir; bu oran Mısır'da yüzde 80,

- Ürdün’de yüzde 86’dır. Mansour Mo’addel, “Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan, and Iran: Findings of Comparative National Surveys” (yayınlanmamış rapor, 2002),9.
87. Sohrab Behdad ve Farhad Nomani, “*Workers, Peasants, and Peddlers: A Study of Labor Stratification in the Post-revolutionary Iran,*” International Journal of Middle East Studies 34, no.4 (Nov. 2002):667–690.
88. Alireza Rejaii, “Poverty and Political Developments in Iran,” , F. Raiis-dana, Z. Shadi-tala & P. Piran (Ed.), *Poverty in Iran* (Tahran: School of Behzisti va Tavanbakhshi,1379 [2000]).
89. Bilim ve Teknoloji Bakanı Mustafa Moin’e göre, *Nourooz*,11 Tir 1380 (2001),10.
90. “Toplumsal hareketlerin canlanmasına” ilişkin teorik bir tartışma için “*Islamism and Social Movement Theory,*” Third World Quarterly 26, no. 6 (Temmuz 2005): 891–908 isimli çalışmama bakınız.
91. Günlük İran gazetesinde yayınlanmıştır, 27 Nisan 2002. Kadın STK’ları için bkz: Hamidreza Jalaiipour, *Jame’e Shinasi-ye Jonbeshha-ye Ejtimaai* (Tahran: Tarh-e Nou, 2003), 4. tablo. Ayrıca bkz: Mohammad Ali Abtahi’nin internet sitesi, 24 Esfand 1382 (2003), [www. webneveshteha.com/](http://www.webneveshteha.com/).
92. *Aftab-eYazd*’de yayınlanmıştır, 14 Aralık 2000, 5.
93. *Hayat-e Nou*, 29 Ağustos 2000.
94. *Hambastegi*, 23 Haziran 2001,5.
95. Issa Saharkhiz, ders notları, Amsterdam, 24 Haziran 2004.
96. *Kiyan*’da yayınlanmıştır, Kasım – Ocak 1999, 57
97. *Al-Hayat*’da yayınlanmıştır, 19 Şubat ve 2 Mart 1999.
98. Kian Tajbakhsh, “Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran,” *Social Research* 67, no.2 (Eylül 2000):377–404.
99. İran’ın Orta Doğu’daki etkisi ile ilgili bir tartışma için bkz: Asef Bayat & Bahman Baktiari, “Revolutionary Iran and

Egypt: Exporting Inspirations and Anxieties,” Nikki Keddie & Rudi Matthee (Ed.), *Iran and the Surrounding World*, (Seattle: Washington University Press, 2002), 305–326.

100. *Khordad*'da alıntılanmıştır 7 Aban 1378 (1999).
101. *Kiyan*'da yayınlanmıştır, 30 (Haziran 1996):43.
102. *Azad*'da yayınlanmıştır, 11 Mehr 1378 (1999).
103. *Hayat-e Nou*'da alıntılanmıştır, 30 Eylül 2000,3.
104. *Khordad*'da alıntılanmıştır, 5 Mehr 1378 (1999).
105. *Khordad*'da alıntılanmıştır, 27 Shahrivar 1378 (1999).
106. *Hambastegui*'da alıntılanmıştır, 12 Mart 2001,2.
107. *Litharat* içerisinde, *Iran-e Farda* 41'de alıntılanmıştır (Farvardin 1377 [1998]):37.
108. Haber Alma Bakanı Ali Yunesi'ne göre, *Ettelaat*, 6 Shahrivar 1378 (1999).
109. Bu tartışmalarla ilgili olarak bkz: Asef Bayat, “Green Wave for Life and Liberty,” *Open Democracy*, 7 Haziran 2009, at www.opendemocracy.net/article/iran-a-green-wave-for-life-and-liberty.
110. A.g.e.
111. Yeşil Hareketin detaylı bir analizi için bkz: Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2. Edition (Stanford: Stanford University Press, 2013), 14. Bölüm, “Yeşil Devrim.”

Alaturka Post-İslamcılık

İhsan Dağı

Her şeyden önce ben bir Müslüman'ım. Bir Müslüman olarak dinimin gereklerini yerine getirmeye çalışıyorum. Beni yaratan Allah'a karşı bir sorumluluğum var ve bu sorumluluğu yerine getirmeye çalışıyorum. Fakat şu an bunu siyasi hayatımdan uzak tutmaya, kendi özelimde yapmaya çalışıyorum. Bir siyasi partinin dini olamaz. Sadece bireylerin dini olur. Yoksa dini sömürmüş olursunuz ve din o kadar yücedir ki sömürülemez veya istismar edilemez.

Recep Tayyip Erdoğan,

Adalet ve Kalkınma Partisi Başkanı ve Başbakan

İslamcılık ölmedi; içindeki bazı unsurlar, ideolojik ve siyasi bir çıkmazla yüzleşmek için eleştirel ve yaratıcı bir şekilde dönüşüyor. Post-İslamcılık, yeni bir söylem seti ve siyasetle uğraşmaya devam etmenin meşru temeli olarak bir yanıt niteliğindedir. İslamcılar, otoriter muhalifleri ile meşru araçları kullanarak başa çıkabilmek için geniş halk kitlelerine başvurmakta etkili bir siyasi strateji olan *demokrasiye*, farklılıklarını hedeflemekten farklı toplumsal kesimlere ulaşmanın ve onlarla birlikte çalışabilmenin temelini oluşturmak için de çoğulculuğa yöneldiklerinde post-İslamcılığa ulaşmış olurlar. Böylesi bir post-İslamcılık ne İslamcılığın antitezidir ne de “gizlenmiş bir İslamcılıktır”, daha ziyade demokrasi ve çoğulculuk ile kaynaştırılmış İslamcılıktır.¹ Bu durum İslamcılığın yeni bir siyasi dil ve strateji ile yeni aktörler yaratma gücünü temsil eder.

Post-İslamcılığın, İslamcı hareketlerin arasından ortaya çıkışını işaretleyen esneklik, İslamcıların “öğrenme kapasitesini” ve karşılmasına çıkan zorluklarla başa çıkabilmek için kendilerini dönüştürme yeteneklerini göstermektedir. Post-İslamcılar, İslamcılarının başarılarının üzerine ekleyerek fakat aynı zamanda onların teorik ve siyasi çıkmazlarını aşmaya kararlı bir biçimde, eski İslamcı dili ve ütopyayı “yeniden” düşünme sürecine girmişlerdir.²

İslam’ı devletin araçlarını kullanarak inşa edilecek olan bütüncül bir toplumsal, siyasi ve ekonomik düzen olarak algılamak, onu modern bir siyasi projeye dönüştürmüştür. Modern zamanlar ile orijinal İslam’ın ortaya çıktığı dönem arasındaki mesafe, Kuran’ın kelimesi kelimesine yapılan okunması ile kapatılmıştır. “Topyekûn” bir İslam topluluğunun canlanmasını hayal etmek geçmişe dair bir nostalji değildi ve fakat, İslami yorumların tekelleşmiş anlayışı altında devlet gücü ile “yeni” bir toplum kurmanın üzerinde düşünülmüş siyasi bir tercihtir. Böyle bir İslamcı düşünce yirminci yüzyılın totaliter ideolojilerine ve siyasi stratejilerine çok yakındır.

Kuran’ın “orijinal” mesajına sadık olduklarını iddia eden İslamcılar, İslam toplumunu, kendi ülkelerinde İslamcı olmayan yöneticilerle, Ba'da ise bu yöneticileri ve Müslüman zihinleri zehirleyen güçlerle savaşılararak diriltmeyi amaçladılar. İslamcılar için, İslam saltanatını yeniden kurmak, mevcut her türlü aracın kullanıldığı bir siyasi mücadeleyi gerekli kılan ve önceliklendiren bir ölüm kalım meselesiydi.

Yıllar geçtikçe Müslümanların siyaset ile olan ilişkisi küreselleşme, piyasa güçleri, yeni kitle iletişim araçlarının yayılması, eğitilmiş elit kesimin büyümesi ve İslamcı siyasi projenin açık bir şekilde başarısızlığa uğraması gibi nedenlerle değişmiştir. Müslümanlar ve siyaset arasında “tek” bir ilişki biçimi tanımlamak giderek daha zor hale gelmiştir. Arap dünyasında Tunus ile başlayan ve Mısır ile devam eden rejim değişiklikleri ve bu ülkelerde İslamcılarının oynadıkları roller, Müslümanların siyasete ilişkin yeni yaklaşımlar geliştirmesini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Müslümanların siyasete dair yeni bakış açısının bir unsuru, bir *tavır* ve bir *siyasi strateji* olarak “post-İslamcılık” şeklinde tanımlanabilir. Bu, İslam’ı bir referans kaynağı olarak alan fakat İslam’dan türetilen yorumların, stratejilerin ve modellerin çeşitliliğini kabul eden bir duruştur. Dolayısıyla böyle bir post-İslamcı duruş, İslam’a ait tek bir kavrayış tekelini ve bunun devletin cebri aygıtları tarafından zorla kabul ettirilmesini tasavvur etmez, özgürlük ve seçme hakkına geniş bir alan bırakır.³

Post-İslamcılık aynı zamanda, demokrasiyi, farklı siyasi ve toplumsal gruplar ile koalisyonlar oluşturmayı olanaklı kılan yeni bir dil çerçevesinde kullanan bir siyasi stratejiyi içermektedir. Bu yeni strateji toplumu çeşitli kimlikleri, yaşam tarzları ve ideolojileri ile birlikte olduğu gibi kabul eder ve bu sayede özündeki çoğulculuğu kabul ederken onu devrimle dönüştürmeyi planlayan eski İslamcı projeyi reddeder. Post-İslamcılık, bu yönü ile totaliter bir siyasi model ile sonuçlanan “yeni bir toplum” inşası yerine, sosyal alanda kapsayıcı, çoğulcu ve katılımcı olan “yeni bir düşünceye” işaret eder. Buna karşın, İslam’a dayalı ahlaki bir toplumun faziletleri ile ilgili öğüt vermeyi bırakmaz.

Bu noktadaki en önemli soru post-İslamcılarının böyle bir toplum ortaya çıkarabilmek için devletin zorlayıcı gücünü kullanmaktan sakınıp sakınmayacağıdır. Post-İslamcılık devletle meşgul olan, onu ele geçirip dönüştürücü bir aktör olarak kullanmak isteyen bir hareket değildir. Bunun yerine sağlam ve dayanıklı olanın mevcut toplumsal ve ekonomik kurumlarda sağlamlaştırıldığı inancını yansıtır. Böylesi bir post-İslamcılık sosyal olanın siyasal olandan üstün olduğunu ifade eder. Post-İslamcılık devlete değişimin bir aktörü olarak bakmak yerine, yüzünü topluma ve onun siyasi anlaşmazlıkları çözebilme kabiliyetine döner.

Post-İslamcılık sadece siyasi mücadele için strateji değiştirmek anlamına gelmemektedir. Daha derin ve kökten bir değişimdir: İslam devleti fikrinin hem *teorik* olarak hem de *siyasi* olarak mümkün olduğu fikrinden ve idealinden vazgeçmektir. Bu durumun Müslümanların siyaset ile olan ilişkisi açısından çok önemli çıkarımları

bulunmaktadır. Eğer bir İslam devleti oluşturma fikri yanılıysa, o zaman Müslümanlar uygun bir siyasi model tanımlama ve bunun üzerinde karar verme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu araştırmanın sonucu olarak, *Müslümanlar için*, İslam devleti olarak adlandırılan önceden belirlenmiş kutsal bir düzenin olmadığı bir dünyada bir yönetim şekli kavramsallaştırma girişimi olarak post-İslamcılık ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Post-İslamcılar, İslami ahlak, kardeşlik ve dayanışma fikirleri ile harmanlanmış olan katılım, kapsama, hoşgörü, özgürlük, insan hak ve özgürlükleri kavramlarına, yönetim modelini oluştururken dışarıda bırakılan kutsal değerleri tazmin etmek amacıyla kucak açmıştır.

Peki, post-İslamcılar “İslam devleti ve toplumu” inşa etmek istemiyorsa neden siyasetle ilgileniyorlar? Bu soruyu cevaplarken Türkiye’deki post-İslamcılar *Hak*’ın yerine *Halkı* koymuşlardır. Siyasette bulunma sebepleri artık İslam değil halktır; hizmet edebilmek için iktidara gelirken güvenmeleri gereken insanlardır. Böyle bir varlık sebebi, yönetim şeklinin siyasi ve sosyal prensipleri olarak demokrasi ve çoğulculuğu benimsemeyi gerektirmektedir. Aynı şekilde Türk post-İslamcıları siyasetle ilgilenme sebeplerini insanları demokrasi yolu ile özgürleştirme ve onlara hizmet etme ile meşrulaştırmıştır. Türkiye’ye özgü bir slogan olan “Halka hizmet Hakka hizmettir” eski İslamcılara siyasetle ilgilenmeleri için bir sebep vermiştir.

Adalet ve Kalkınma Partisi etrafında toplanan Türk post-İslamcılar bu yeni düşüncenin etkinliğini rekabetçi bir siyasal alanda göstermişlerdir. AK Parti, post-İslamcı hareket içerisinde en başarılı olan örneklerden birisi olarak öne çıkmaktadır. Üst üste kazanılan üç genel seçim ile 2002 yılından bu yana iktidardadır; İslamcı bir parti için imkânsız olan bir performans. Demokrasi kuralları çerçevesinde hareket eden post-İslamcıların seçimlerle iktidara gelebileceğini ve demokrasinin dönüşüme uğramış bir İslamcı harekete yardımcı olabileceğini kanıtlamıştır. Dolayısıyla Türkiye örneği, demokrasinin post-İslamcılarla bağdaşıp bağdaşmayacağı, post-İslamcılarının demokrasinin kurallarını kabul edip bu kurallar dahilinde çalışıp çalışmayacağına dair soruları yanıtlamıştır.

Türk post-İslamcılığı, laik devlet kurumları ve onların sosyo-ekonomik müttefikleri tarafından İslamcılara “anomalı” şeklinde yaklaşılan ”özel bir bağlamdan” doğmuştur. Kulağa garip gelse de, Türk post-İslamcılığı aynı zamanda demokratik bir devletin ayaklarından birisi olan laikliğe karşı tutumu değiştirmektir. Post-İslamcılığın “laik” olamayacağı iddia edilse de, post-İslamcılar, Türkiye siyasetine has özellikler dahilinde katı laik anayasa düzeni içerisinde hareket ederek devleti dini kaidelerden ayıran ve karşılığında toplumsal alanda dine tam özgürlük sunan Anglo-Sakson laiklik anlayışında uzlaşmışlardır.⁴ Radikal laik kesim ile süregelen uzun mücadele, post-İslamcılarının laikliği demokrasi, çoğulculuk ve insan hakları gibi kavramlar ile birlikte “yeniden düşünmesine” yol açmıştır. İslamcılarının siyasi tutumlarını, stratejilerini ve amaçlarını yeniden düşünmek zorunda bırakan kurumlar arasında laik anayasal düzen ve hukuki ve askeri kurumlar yer almaktadır.

Dolayısıyla Türk post-İslamcılığı kendi varoluşunu, İslamcılara karşı anayasayı ve toplumsal temayülü kullanan laik baskının getirdiği siyasi çıkmaz ile İslamcılarının karşılaştıkları krizi çözmekteki becerikliliklerine borçludur. Böylece Türkiye’de, post-İslamcılığa geçit veren hem zorlu bir sosyal/siyasi ortam hem de becerikli İslamcı hareket var olmuştur. Asef Bayat “Türkiye tipik İslamcı politikalarla hemen hemen hiç karşılaşmamıştır: daha ziyade önemli dini partileri (özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi) geniş ölçüde post-İslamcı bir eğilime sahiptir” demektedir. Bu “eğilimin” merkezindeki özellik “laik demokratik bir devlette dindar bir toplumu” savunmak olarak belirtilmektedir.⁵

Ne kadar alışılmamış olsa da, Türkiye’de AK Parti’den önce de post-İslamcı deneyimin parçası olan İslami entelektüeller ve siyasi akımlar mevcuttu. İslam’ın sadece bir din olmadığı, aynı zamanda toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik alanları düzenleyen bir ideoloji olduğu Türkiye’de bilinen bir gerçektir. Türk İslamcıları da İslam’ı bütüncül bir ideoloji ve devlet aygıtları kullanılarak inşa edilecek “yeni toplumu” tahayyül eden bir ütopya olarak algılamaktadır. Bu durum sadece “İslami” olanın, “Batı modernitesinin” ve tamamı İslam’a ve İslami siyasete yabancı olan demokrasi, laiklik,

milliyetçilik, gelişime özgürlükler gibi kavramlarının zehirli etkisinden uzak tutulabilirse mümkün olabilir.⁶

Bu tür görüşler, özellikle Orta Doğu'da İslamcılığın zirvede olduğu 1980'li yıllarda temel kazanmış, aynı zamanda laik entelektüel ve siyasi hareketler 1980 askeri darbesi sonrasında ciddi biçimde bastırılmıştır. O zaman kendine aşırı güvenen İslamcılar "İslami bir alternatife" ve İslam devleti ve toplumunun yaratılabileceğine inanıyorlardı.⁷

İslamcılar, bu bölümde açıklanan sebeplerle, 1990'lı yılların sonlarında kendilerine olan güvenlerini ve devletin ve toplumun İslamlaştırılmasını umutlarını kaybettiler. Ana akım İslamcılar o dönemde alternatif bir toplumsal ve siyasi düzen inşa etme fikrinden vazgeçtiler. Post-İslamcı bir dönüşün gereklerini sergileyerek, alternatifleri İslam'da değil, demokratik ve çoğulcu prensipleri arasında İslamcılara bir yer vermesi kesin olan modern siyasi kurumlarda aradılar. Başka bir ifadeyle, post-İslamcılar 1980'li yıllarda sahip oldukları ve yeni bir toplum ve devlet yaratabileceğine inandıkları bir ideoloji olarak gördükleri İslam'a ilişkin keskin görüşleri terk etmişler ve demokrasinin derinleştirilmesi, siyasi çoğulculuk ve otoriter Kemalist devlete karşı varlıklarını garanti altına alabilmek için laiklik gibi kavramlara önem vererek, sadece fikirlerinde değil aynı zamanda siyasi stratejilerinde de değişime gitmişlerdir. Eski bir İslamcı ve mevcut parlamentoda post-İslamcı AK Parti'den milletvekili olan Mehmet Metiner, bu değişimi basit ama keskin ifadesiyle yansıtmaktadır: "İslam bir ideoloji, Kuran da anayasa değildir."⁸ Eski İslamcılar İslami kimliklerini korurken, taleplerini İslam'a değil, siyasi modernitenin evrenselliğine, insan haklarına, demokrasiye, hukukun üstünlüğüne ve farklılıklara saygı duyulmasına dayandırmışlardır.

Dolayısıyla 1980'lerdeki devleti ve toplumu İslamlaştırma ile ilgili entelektüel ve siyasi fanteziler sona ermiş, İslam toplumu, devleti ve ekonomisi ile ilgili soyut teorilerin İslamcılarının 1990'lı yıllarda karşılaştıkları sorunlarla ilgisi olmadığı kanaatine varılmıştır. Bunun sebebi, yönetim modeli ve topluma ilişkin olarak İslamcı bir dil kullanmaya devam etmenin tüm İslamcı gruplar üzerindeki baskıyı

meşrulaştıracağı ve artıracığı yönündeki düşüncedir; bu grupların muhalifleri sürekli olarak devletin ve toplumun “İslamlaştırılması” tehdidine işaret etmektedir. Böylece baskıcı bir devletin önünde güvenlik ve hayatta kalma mücadelesi 1990’lı yılların sonlarından itibaren İslamcılarının ideolojik anlamda dönüşüm geçirmesi ile sonuçlanmış, “post-İslamcılık” olarak adlandırılabilir yeni bir düşünce biçimine dönüşmüştür.

Bu nedenle Türk İslamcı dönüşümün dinamiklerini, sürecini ve sonuçlarını analiz etmek “Alaturka post-İslamcılığın” köklerini ve içeriğini görmemize yardımcı olacaktır. Türkiye örneğinde İslamcılığın post-İslamcılığa dönüşmesi İslam’ın toplumsal ve siyasi temsilcilerinin güçlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla post-İslamcılık siyasi İslam’ın bir başarısızlığını göstermez, daha ziyade İslamcılarının zorluklar ve krizler karşısında kendilerini dönüştürebilme kapasitelerine işaret eder.⁹

Bu bölüm Türk İslamcılığının dönüşümü sonunda ortaya çıkan “post-İslamcı siyaseti” ana siyasi aktörü olan Adalet ve Kalkınma Partisi üzerinden açıklamaktadır. Türkiye’deki İslamcılarının demokrasi, laiklik, çoğulculuk, küreselleşme ve Avrupalılaşmayı keşfetmesine sebep olan süreçleri ve dinamikleri, bu keşfin toplumsal alanda İslamcı aktiviteleri ve eski İslamcı politikacıları nasıl motive ettiğini incelemektedir. Bölüm İslamcı hareketin yükselişini açıklayacak, daha sonra 1990’lı yıllarda yaşanan krize değinecektir. Dönüşümün gereklerinin ve itici güçlerin değerlendirilmesinden sonra post-İslamcı bir yanıt olarak AK Parti’ye odaklanacaktır.

Laik Bir Siyasi Ortamda İslamcılık

Türkiye’de açıkça bir İslamcı siyasi partinin kurulabilmesi anayasal açıdan mümkün değildir. Türk Anayasası ve Siyasi Partiler Kanunu, siyasi partilerin ideolojik veya programları açısından dini bir eğilime sahip olmasına hiçbir izin vermemiştir. Bu yasak 1937 yılından bu yana anayasada yer alan, buna rağmen çok fazla itiraz edilen laiklik prensibine dayandırılmaktadır. Bu prensibi anayasaya koyanlar ve onlarca yıl boyunca uygulayanlar için laiklik din ve devlet işlerinin birbirlerinden ayrılmasından ve inanç özgürlüğünden öte bir

şeydi; bir “yaşam biçimiydi”.¹⁰ Böyle bir laiklik fikri İslam’a siyasi ve toplumsal alanda bir yer bırakmamakta, İslam’ı bireysel alanda tutmakta ve dolayısıyla toplumsal olarak görünmez hale getirmektedir. Laiklik İslamcılarının iktidarı paylaşmalarına engel olmak için kullanılırken, İslamcılar Türkiye devleti tarafından uygulanan laiklik modeline itiraz ettiler.

Şu bir gerçek ki, cumhuriyetin laiklik anlayışı hep sorunlu olmuştur. Eğer laiklik devlet ve dinin ayrılmasını varsayıyorsa, bu durum Türkiye’de geçerli değildir çünkü din devletten ayrılmamış onun kontrolü altına sokulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı binlerce çalışanı, yüzlerce yerel birimi ile bir devlet kurumudur ve din hizmetleri konusunda tekeldir. Dini cemaatler, gruplar ve tarikatlar devlete karşı özerk olmak bir yana resmi olarak bile var olamazlar. Devlet, dinin kendisine itaat etmesini beklerken, dine ve dini aktivitelere müdahale eder.

Eğer laiklik devletin tüm dinlere, mezheplere ve cemaatlere karşı tarafsız olmasını gerektiriyorsa, Türkiye’deki pratik sıkıntılı bir modeldir çünkü dini işlemlerde sadece Müslümanlara hizmet sunulmaktadır. İslam dışındaki dinlere hizmet etmemekte veya bazı Türk vatandaşlarının ait olduğu dinleri temsil etmemektedir. Dahası, Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam’ın değil belirli bir İslam formunu, Sünni Hanefi versiyonunu öğretmekte, tavsiye etmekte ve uygulamaktadır. Bu durum İslam içindeki bir kol olan Alevileri tanınmaktan ve hizmet almaktan alıkoymaktadır. Son olarak Hanefi yorumu ile zorunlu din dersi verilmesi bu garip laiklik modelinin anayasal bir prensibidir.

Ne kadar “olağan dışı” olsa da, cumhuriyetin ilk yıllarındaki laiklik anlayışı İslam tarafından şekillendirilen bir geçmişten ve onun toplum üzerindeki etkisinden uzaklaşmaya çalışma görevini yerine getirmiştir. Yeni elit kesim, siyasaları laikleştirerek toplumsal alandaki İslami içeriği boşaltmaya ve kendi otoritelerini ve meşruiyet kurallarını yerleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla laikleşme süreci ve sonunda ulaşılan başarı İslami alan üzerinde bir hegemonya kurmak için girilen siyasi mücadelenin bir parçası olmuştur.¹¹ İslamcılar buna yanıt olarak din karşıtı olduğu ve İslam’ı toplumsal ve siyasi alandan silmek için tasarlandığı gerekçesiyle Kemalist laiklik fikrini

reddetmişlerdir.¹² Bu tartışmalar modern Türkiye tarihini laiklerle İslamcılarının mücadelesine dönüştürmüştür.

Laikliği savunma maskesi altında liberal muhalefet dahi susturulmuştur. Buna ilişkin ilk olay 1925 yılında, cumhuriyetin ilk liberal partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, parti programında yer alan “parti dini görüşlere saygılıdır” ifadesi yüzünden kapatıldığında yaşanmıştır. Bu ifadenin partiyi “gerici” olarak nitelemek için kullanılması gerçeği laikliğin, İslamcı siyasi örgütlerin varlığını, laiklik henüz devletin tanımlayıcı özelliklerinden biri haline gelmemiş olduğu bir dönemde reddederek, siyasi alanı nasıl daralttığını göstermektedir.

1950’li yıllardaki çok partili dönemde, tek partili dönemden sağ çıkan dini gruplar erken dönem cumhuriyetin radikal ve dışlayıcı laiklik anlayışından vazgeçmiş gibi görünen Demokrat Parti’nin yanında yer almışlardır. Dindar taşra bölgeleri temsil edilebilecekleri bir siyasi oluşum bulmuştur. Radikal laik baskıdan kurtulan dini gruplar 1950’li ve 1960’lı yıllardaki merkez-sağ hükümetler döneminde canlanma sürecinden geçmiştir. Fakat 1960 yılındaki askeri darbeden sonra Türkiye’deki siyasi yapının yeniden inşa edilme sürecinde İslam giderek popüler hale gelmiş ve siyasi çekiciliği artmıştır. İlk açık sözlü siyasi ifade Necmettin Erbakan başkanlığındaki Milli Nizam Partisi ile ortaya konmuştur. Yıllar içerisinde partinin ismi değişmiş fakat hareket her zaman Milli Görüş olarak bilinmeye devam etmiştir.¹³

Erbakan, partinin kurulma sürecinde etkili bir Nakşibendi şeyhi olan Zahid Kotku’nun hayır duasını aldı. Partinin kurulma beyanında “Allah’ın yolu”, “iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek” (*emr bi’l-maruf ve’n-nehy ani’l-munkar*), “Allah’a sadık kalmak” gibi İslami referanslar verilmiştir. Parti, hazırladığı programında, amacını İslam’dan ilham alarak “yeni ve üstün bir medeniyet” kurmak olarak belirtmiştir. Bunun yanında bankaların faiz uygulamalarına ve Avrupa Ekonomik Birliği üyeliğine karşı çıkmıştır. Partinin amblemi işaret parmağını kaldırmış bir eldir; bu şahadet parmağı Müslüman olduğuna dair beyanın sembolik bir gösterimidir.

İslami sembolizmin bu seviyeye gelmesi hoşgörü sınırlarını aşmıştır. Siyasetin ordunun etkisi altında olduğu bir döneme denk gelen 12 Mart 1971 tarihinde verilmiş olan askeri muhtıra sonrasında, Anayasa Mahkemesi Milli Nizam Partisi'ni dini siyasi amaçlarla kullanarak suiistimal etmek ve laiklik karşıtı eylemlerde bulunmak suçuyla kapatmıştır.

Bu dönemden sonra İslamcı siyasi partiler kapatılma durumundan ve eziyetten kaçınmak için ideolojik duruşlarını, sembolik bir dilin ardına gizlemişlerdir. Dolayısıyla gerçek kimliklerini saklayarak ve söylemlerini değiştirerek sınırlı bir siyasi ortamda hareket etmek zorunda kalmışlardır, ki bu anayasal anlamda var olması imkânsız olan İslamcı partilerin takibini zorlaştırmıştır. İslamcı olduklarını itiraf edememeleri ve programları ve görüşlerinde Kuran'dan ilham aldıklarını söyleyemedikleri için sembolizm kullanmaları gerekmiştir. Örneğin "ideolojileri Milli Görüştür" ve kurulacak olan toplumsal ve siyasi düzenin adı "adil düzendir". Aslında İslamcılar, İslami içtihatla izin verilen bir pratik olan ve tehlike durumunda kişinin gerçek inançlarını saklaması anlamına gelen takiyye'yi kullanmaya mecbur bırakılmıştır.

1972 yılında "Milli Görüş" hareketi ikinci siyasi partisi olan Milli Selamet Partisi'ni (MSP) kurmuştur. Ne lideri ne de ideolojisi değişmiştir; değişen sadece isim olmuştur. Yeni parti, önceki partinin kullandığı sembolizmi kullanmaya devam etmiş, dış kısmında Arapça *Allah* kelimesi olan eski bir anahtar amblem olarak kullanmıştır. Parti, cumhuriyet savcısının uyarıları üzerine kelimeyi ambleminden çıkarmış fakat bazıları için "cennetin anahtarı" anlamına gelen eski anahtar amblesinde kalmıştır. Partinin en popüler sloganı Kuran'dan alınan bir ayetti: "Hak geldi, batıl yok oldu" (İsra, 81).

"Milli Görüş" milletin gerçek özünü ve "değerlerini" cisimleştirdiğini iddia ediyordu. Bu milletin, kendi tarihinden ve kültüründen devşirdiği, İslam'la şekillendirdiği kendine has bir medeniyeti vardı. Dolayısıyla hareket, bu özgün medeniyeti yeniden canlandırmak için göreve hazırды. Tarihe yapılan muğlak referanslar ve "milli" olan yerine "kozmpolit" olana yapılan eleştiriler "Milli Görüşün" temelini oluşturuyordu.¹⁴ "Milli Görüş", ne kadar muğlak olursa ol-

sun, tarihi ve kültürel bir söylemin altına gizleyerek İslam'ı siyasi bir fikir olarak sunmuştur.

MSP Batıya ve Türkiye'nin batılılaşmasına karşı eleştirel tutumu ile kendisini diğer siyasi partilerden ayıştırdı. Türkiye, MSP için, tarihsel, kültürel, coğrafi açıdan Batıya ait değildi; daha ziyade geçmişini, değerlerini ve kurumlarını İslam dünyası ile paylaşıyordu. Ruhani değerlerin yok olması ve toplumsal çöküş Batı medeniyetine ait olan ve İslam medeniyetlerini zehirleyen bir özellikti.¹⁵

Batı dışında başka bir sorun daha vardı: Batılılaşma, yani İslamcılar için İslam'ın ve benzersiz İslam medeniyetinin reddi anlamına gelen bir medeniyet kayması olasılığı. Batılılaşma geleneksel İslami değerlerin, düşüncelerin ve kurumların reddedilmesi olarak algılanıyordu. Dahası, batılılaşma aynı zamanda İslam'ı toplumsal ve siyasi alandan silip atan laiklikle de ilişkililiydi. Parti, aynı zamanda geleneksel sosyal adalet fikrine vurgu yapan oldukça güçlü antikapitalist bir söyleme de sahipti. Batı ve kapitalizm karşıtı ideolojik duruşu ile MSP, özellikle il merkezlerinde, Anadolu'ya yayılan kapitalist büyük firmaların önünde giderek güçsüzleşen “pazaryerindeki adam” için çekiciydi. Hareket, seçimlere katılarak demokratik süreçlerde pay sahibi olmasına rağmen demokrasiyi “batı icadı” olarak görüyordu.

İslamcılığın Yükselişi ve Düşüşü

1973 ve 1977 yıllarında sırası ile yüzde 12 ve yüzde 9 oy alan MSP 1973 ve 1980 yılları arasında koalisyonlarda yer alarak Türkiye siyaset sahnesinde “anahtar” rolü olan bir aktöre dönüştü.¹⁶ 1980 yılında yapılan askeri darbeden sonra, Erbakan ve parti yöneticileri tutuklandı ve anayasal düzeni zor kullanarak değiştirmeye çalışmak suçu ile yargılandı. Erbakan serbest bırakılmadan önce bir yıl kadar tutuklu kaldı.

Askeri rejim 1983 yılında siyasi partilerin kurulmasına izin verince, “Milli Görüş” üçüncü siyasi partisi olan Refah Partisi'ni (RP) kurdu. Bu yeni partinin de liderliği ve dünya görüşü değişmedi. Erbakan'ın siyaset yapması, darbeci generaller tarafından yeni anayasanın bir maddesi üzerinden yasaklansa da, perde arkasında RP'nin lideri olmaya devam etti. Partinin eski ideolojik tutumu bo-

zulmadan kaldı. Parti, kendisinin tek *hak* partisi olduğunu ve diğer partilerin *batıl* olduğunu iddia etmeye devam etti.

Batıya ve batılılaşmaya karşı muhalefeti daha da arttı. Türkiye’de, RP’nin ve diğer siyasi partilerin, kurumların ve bireylerin kimlikleri Batıya karşı aldıkları tavırlara göre belirlenecekti; Milli Görüşü savunanlar veya Batının taklitleri. Erbakan, Türkiye AB’ye girmeyi tartıştığı için, iktidara geldiklerinde batılılaşma sürecine son vereceklerini ve AB üyelik sürecini, gümrük birliği anlaşması da dahil olmak üzere, sonlandıracaklarını beyan etti.¹⁷

1984 yılı Mart ayında yapılan yerel seçimlerde RP toplam oyların yüzde 4.8’ini aldı. Parti, Erbakan’ın liderliği altında, 1987 yılında askeri rejimin siyasi liderlere uyguladığı yasakların kaldırılması sonucu oy oranını artırdı fakat 1987 yılı Kasım ayında yapılan genel seçimlerde toplam oyların yüzde 7’sini aldı ve yüzde 10’luk ülke barajını aşamayıp mecliste temsil hakkı kazanamadı. RP, 1991 genel seçimlerinden önce, yüzde 10’luk barajı aşabilmek için sağ görüşlü milliyetçi iki siyasi parti ile ittifak yaptı. Sonuç başarılıydı; toplam oyların yüzde 17’si ile birlikte mecliste 65 koltuk sahibi oldu. Seçimlerde en fazla oyu alan parti yüzde 28 seviyesinde kalmıştı.

Bu seçim RP için değişimin başlangıcıydı. Parti, yüzde 10’luk barajı aşmak için mücadele ettikten sonra İslami eğilimi olmayan vatandaşlara erişmesi gerektiğini anladı. Seçim kampanyasında ilk defa dini konulara değil toplumsal sorunlara yer verdi ve modern propaganda yöntemleri kullandı. İdeolojik bütünlüğünü ve sadık üyelerinin desteğini devam ettirirken, esas destekçilerinin dışında toplumun farklı kesimlerine erişmeyi amaçladı. Özellikle, 1980’li yıllardaki liberalleşme politikalarından kötü yönde etkilenen kentli yoksul kesimleri harekete geçirmeye çalıştı. Partinin İslami referanslarının yanı sıra üretim, yatırım, istihdam ve yeniden dağıtım çağrısı özellikle kentlerde yaşayan kitlelerde karşılık buldu. RP *kutsal* değerlere ait dil ile toplumsal olanın (yoksulluk) dilini birleştirerek kendisine destek sağladı.¹⁸ Değişen siyasi dil, partiye yeni ve ılımlı kişilerin katılımında görüldüğü üzere kapsayıcı bir siyasi strateji ile desteklendi. Bu noktada siyasette görülen “bu yeni yaklaşımın”

Türkiye'nin en büyük kenti olan ve Recep Tayyip Erdoğan'ın partinin il başkanı olduğu İstanbul'da tasarlandığını ve uygulandığını belirtmek faydalı olacaktır.

RP, kendisini ideolojik bir partiden geniş kitlelere seslenen siyasi bir harekete dönüştürürken, geleneksel İslami karakterinden ve söyleminden vazgeçmemek konusunda dikkatliydi. "Adil düzen" sloganını, kent çeperlerinde yaşayan yoksulları ve "merkez" partilerin yolsuzluklarından bıkmış durumda olan orta sınıfları çekmek için etkili bir biçimde kullandı. "Adil düzen" gerçekten de iki farklı anlama sahipti; "kutsal" bir düzen ve aynı zamanda refahın adil bir biçimde dağıtılması. Çeşitli toplumsal ve ekonomik sınıfların sınırlarını tanımayan ve onları aşan mükemmel biçimde tasarlanmış siyasi söylemdi.

Bu yeni strateji, RP'nin siyasi gücünü geliştirerek toplam oyların yüzde 19'unu aldığı, Ankara ve İstanbul gibi kentlerin içinde olduğu yirmi sekiz kentte belediye başkanlıklarını kazandığı, merkez ve laik siyasi partiler adına bir şok olarak nitelendirilen 1994 yılı yerel seçimlerine kadar sürdürüldü. Sonuçlar gösterdi ki RP'nin ılımlı, kapsayıcı, ideolojik olmayan siyasi stratejisi işe yarıyordu. İki büyük kentte seçilen belediye başkanlarının karakterleri, partinin yaşamakta olduğu değişimin göstergesiydi. İstanbul'da seçilen Recep Tayyip Erdoğan RP'nin büyük kentlerde İslam'ı değil hizmet dilini kullanarak toplumun her kesimine erişme stratejisinin mimarıydı. Ankara'da belediye başkanı seçilen Melih Gökçek ise daha önce merkez-sağ bir siyasi parti olan Anavatan Partisi'nde siyaset yapmaktaydı.

RP'nin büyümesi devam etti. 1995 yılındaki genel seçimlerde oyların yüzde 21'ini alarak birinci parti konumuna geldi. Hala RP'nin lideri olan Erbakan, merkez sağ partilerden kurulu kısa süreli bir koalisyon hükümetinden sonra merkez sağda yer alan Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükümeti kurdu. Cumhuriyet tarihinde ilk kez İslamcı bir siyasi parti, başbakanlık pozisyonunu elinde tuttuğu bir koalisyonda hükümetin ortağı oldu.¹⁹

Çok geçmeden, ordu tarafından yönlendirilen Kemalist/laik çevreler, laikliğin geleceğine dair endişelerini öne sürerek RP aleyhinde bir kampanya başlattılar. Toplumun ve devletin her kesimindeki İslamcı faaliyetleri araştırmak amacı ile Türk Silahlı Kuvvetleri Genelkurmay Başkanlığı kapsamında “Batı Çalışma Grubu” olarak adlandırılan özel bir birim kuruldu. Milli Güvenlik Kurulu (MGK), kısa süre sonra, 28 Şubat 1997 tarihinde “Türk devletinin laik karakterini güçlendirmek” ve İslamcı tehditleri temizlemek adına bazı kararlar aldı. Ordunun egemen olduğu kurul, RP yönetimindeki hükümete, laikliği İslamcılardan gelen baskılara karşı koruması yönünde tavsiyelerde bulundu ama İslamcılar zaten hükümetteydi. Bu gelişme daha sonra post-modern darbe olarak adlandırılan askeri bir muhtıraydı. Kurul hükümetten, resmi dairelerde ve üniversitelerde uygulanan kıyafet yönetmeliğini devam ettirmesini, zorunlu sekiz yıllık ilköğretim sistemine geçilmesini, ülkenin her yerinde bulunan İmam Hatip Okullarının ortaokul kısımlarının kapatılmasını, dini gruplar ve vakıflar tarafından yönetilen Kuran kursları ve öğrenci yurtlarının sıkı kontrol altına alınmasını, İmam Hatip Okullarının sayısının azaltılmasını, Başbakanlığa bağlı olan ve bürokrasideki gerici/İslamcı aktiviteleri araştıracak bir birim kurulmasını ve İslamcı aktivitelere katılması halinde devlet memurlarının görevden alınabilmesini sağlayan bir kanun çıkartılmasını istedi.²⁰ Tüm bu istekler İslami çevrelerin ülke çapındaki sadece siyasi değil aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve kültürel etkilerini yok etmek içindi. Milli Güvenlik Kurulu’nun hazırladığı raporda, İslamcı hareket, ayrılıkçı Kürt milliyetçiliğinden daha tehlikeli ve yakın bir tehdit olarak belirtildi.²¹

Takip eden operasyonda “İslami sermayeyi” temsil ettiği belirtilen bazı özel şirketler kamuoyuna açıklandı ve şebekeleri, sermayelerinin kaynağı ve aktiviteleri araştırılmaya başlandı. Çeşitli dini vakıflar tarafından yönetilen Kuran kursları kapatıldı; kalan kurslar sıkı denetime alındı, öğrencilerin bu kurslara katılımı için yaş sınırlaması getirildi.²² İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan’ın hapse atılması, İslamcılığın siyasi temsilcileri üzerindeki baskının görülebileceği bir diğer vakaydı. Erdoğan, 1998 yılında

Siirt ilinde yaptığı bir konuşmadan dolayı, halkı din ve ırk farkı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik etmek suçundan tutuklanarak 10 ay hapis cezasına çarptırıldı.

Cumhuriyet savcısı, kampanyanın İslamcılara karşı olan kısmı olarak, RP'nin kapatılması için 1997 yılı Mayıs ayında Anayasa Mahkemesine bir iddianame sundu. Erbakan yönetimindeki hükümet 1997 yılı Haziran ayında ordu tarafından desteklenen laik muhalefet tarafından istifaya zorlandı; Anayasa Mahkemesi, çok geçmeden RP'yi laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olduğu gerekçesiyle kapattı. RP, Erbakan'ın yönettiği Milli Görüş hareketinin kapatılan üçüncü partisiydi; Erbakan siyasetten beş yıl men edildi.

İslamcılık ve Post-İslamcılık Arasında Kalmak

RP'nin yükselişi ve düşüşü, İslamcılığın siyasi bir güç olarak zirvede olduğu dönemde en çok zarar gören ağların dini, sosyal ve ekonomik olanlar olduğunu göstermektedir. Bu durum ellerinde tutukları siyasi gücün ne kadar kırılgan olduğunu anlayan İslamcılar için dramatik bir öğrenme süreciydi. 1990'lı yılların başlarında, yani dönüşümün erken dönemlerinde, İslamcılar, İslamcı eğilimi olmayan farklı toplumsal gruplara erişebilmek için sosyal konulara dayanan yeni bir siyasi dili benimsediler. 1990'lı yılların sonlarında, eski İslamcılarının farklı toplumsal grupların desteğini alma çabasında başarılı olmalarından sonra, RP'nin temsil ettiği siyasal İslam büyük bir siyasi harekete dönüştü. Onların başarısı aynı zamanda belaları oldu çünkü İslamcılarının giderek artan gücü Kemalist/laik müesses nizamı teyakkuza geçirdi. Verilen yanıt, laik orta sınıflar ve iş dünyası tarafından desteklenen ve ordu, yargı ve medya tarafından zorla dayatılan baskıcı bir takım önlemlerdi. Sonuç olarak İslamcılar, yeni stratejileri ile elde ettikleri gücü yitirmemek için ihtiyatlı ve hatta savunmacı davranmaya başladılar. Güçlerinin en üst noktasına ulaştıklarında mağdur konumuna düşmüşlerdi; bu süreç İslamcılıktan post-İslamcılığa geçişi hızlandıran oldukça sarsıcı bir süreç olmuştur.

Bu geçiş esnasında RP'nin yerini alan Fazilet Partisi (FP) Türkiye'nin ilk post-İslamcı siyasi partisi olmuştur. İslamcılık içerisinde

parça parça yaşanan değişimler bütüncül bir dönüşüme yol açmıştır. Yeni siyasi parti liderlik kademesi dışında gerçekten de yeni bir partiydi; RP'nin kapatılmasından sonra siyasi yasaklı olan Erbakan yerine Recai Kutan tarafından yönetilmekteydi. FP kendinden önce gelen partilerden, laikliğe, demokrasiye ve Batıya bakışı açısından farklıydı. Artık Batıya karşı düşmanca bir tavır sergilemiyordu ve daha önce hiçbir İslamcı harekette görülmemiş olan daha ılımlı, pragmatik ve işbirlikçi bir pozisyonu benimsemişti. Dahası, bu parti demokrasi, insan hakları, çoğulculuk ve hukukun üstünlüğü gibi “modern” siyasi değerleri benimsemiş, kullandığı yeni siyasi terimlerin arasına eklemişti.²³

Bu yeni parti daha önceden kabul ettiği “Adil Düzen” ve “Milli Görüş” gibi kavramları bazı kesimler tarafından “yanlış anlaşıldığı, yanlış aktarıldığı ve yanlış yorumlandığı” gibi gerekçelerle terk ettiğini belirtti.²⁴ Bunun yerine demokratikleşme ve AB üyeliği gibi konulara daha fazla ilgi gösterdi. Genel başkanı “Siyasi güç demokratik olmayan yollardan elde edilmemelidir, Milli Güvenlik Konseyi [Ordunun hâkimiyetinde olan, hükümetten ve ordu üst kademesinden üyelerin yer aldığı güvenlik konseyi] batılı demokratik modellere göre yeniden şekillendirilmelidir”, ve “laiklik din ve inanç özgürlüğünü kısıtlama aracı olarak kullanılmamalıdır” şeklinde açıklamalar yapmıştır. Parti aynı zamanda serbest piyasa ekonomisini destekliyordu ve hızlı ve kapsamlı bir özelleştirme programı istiyordu.²⁵ FP, AB ile ilgili duruşunu da değiştirdi ve kendinden önceki partilerin AB'nin bir Hristiyanlar kulübü olduğu şeklindeki açıklamalarını bir kenara iterek Türkiye'nin AB'ye girmesi gerektiğini savundu. Parti yöneticileri, hükümete ve diğer siyasi partilere, Kopenhag kriterlerine uyma ve Türkiye'yi katılım sürecine dahil etmeleri konularında baskı yaptı.²⁶

Laiklik, demokrasi ve Batıya karşı şüpheci yaklaşan İslamcı “Milli Görüş” geleneğinden hızlı kopuş FP liderliğinin samimiyetine ilişkin sorulara yol açtı. Ne “dava” ne de hareketin dili demokrasiye, insan haklarına, çoğulculuğa ve hukukun üstünlüğüne yer vermiyordu. Eski İslamcılar liberal demokrasiden uzaktı ve demokrasinin kökenine ilişkin şüpheleri vardı; onlara göre demokrasi, Türkiye ve

İslam medeniyetine yabancı olan Batı medeniyetinin, değerlerinin ve kurumlarının ürünüydü.

Fakat demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğüne ilişkin kamuoyundaki görüş parti yöneticilerini ve tabanını etkilemiş, partinin liderliği, ideolojisi ve yönü sorgulanmaya başlamıştır. Dışarıdan gelen baskılar sonucu oluşan süreç harekete nüfuz etmiş ve hareketi post-İslamcı bir pozisyona çekmiştir. Bu durum 2000 yılında yapılan parti kongresinde net bir şekilde açığa çıkmıştır. Erbakan'ın yasaklı olduğu dönemde partinin başında olan Kutan'a, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan'a yakınlığı ile bilinen post-İslamcı bir milletvekili olan Abdullah Gül meydan okumuştur. Bu olay, lidere biat etmenin önemli bir siyasi erdem olarak kabul edildiği birbirlerine sıkıca bağlı üyelerden oluşan hareketin tarihinde bir ilktir. Gül bu kongre için "hareketin tarihinde ilk defa siyaset ile tanışması" derken belki de bu geleneğe karşı meydan okunmasını kast ediyordu.²⁷ Post-İslamcılar kendilerini liderlerin, geleneğin ve eski söylem ve stratejilerin elinden kurtarmak istiyorlardı.

FP söyleminde ve programında daha post-İslamcı görünse de, partinin liderliğini elinde bulunduran eski grup partiyi post-İslamcı adaylara teslim etmek istemedi. Erbakan'a yakın siyasi isimler, muhalefeti yani post-İslamcılar, araya nifak sokarak partiyi bölmeye çalışmakla suçladılar.²⁸ Gül'ün, adayları gelenekleri bozmamaya çağırarak, hareketin lideri Erbakan'ın izni dışında aday olduğu açıktı.²⁹ Yarış iddialı biçimde ilerliyordu ve Gül, Erbakan'ın kendisi karşısında doğrudan yaptığı lobi faaliyetlerine rağmen üyelerin yarısının desteğini almıştı. Gül'ün aldığı desteğe bakıldığında, yöneticilerin değişim ve demokrasi söylemlerinin parti tabanı tarafından da kabul edildiği söylenebilirdi.

Gül, kamuoyu önünde kongreyi bir ilk olarak niteledi. "Bu kongre ile partimiz akvaryumdan çıkmış ve açık denizde yüzmeye başlamıştır" dedi.³⁰ Bu, genç ve istekli bir nesilden oluşan post-İslamcı reformcuların siyaseti tekrar hareketin içerisine dâhil edip geleneklerin getirdiği sınırları genişletmeyi istedikleri anlamına geliyordu.

İslamcı “Milli Görüş” hareketinin dördüncü siyasi partisi olan FP, Anayasa Mahkemesinin 2001 yılı Haziran ayında aldığı parti-nin laiklik karşıtı İslamcı faaliyetlerin merkezi haline geldiğine dair kararıyla kapatılmıştır. Bu karardan sonra hareket ikiye ayrılmıştır. Gelenekçiler Saadet Partisi’ni (SP) kurmuş, post-İslamcı reformcu-lar merkez sağdan bazı politikacıların katılımı ile Tayyip Erdoğan başkanlığında Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurmuştur.

SP “Milli Görüş” hareketini benimseyerek köklerine dönerken, AK Parti İslamcılığı siyasi dilinden tamamen çıkarmış, muhafazakâr merkez sağcı bir görünüm ile büyük bir siyasi harekete dönüşmüş-tür. Partinin kurulmasından sonraki üç genel seçimde İslamcı SP yüzde 2, yüzde 4 ve yüzde 2 oy alırken, AK Parti yüzde 34, yüzde 47 ve yüzde 50 oy oranlarına ulaşmıştır. İslamcılıktan post-İslamcılığa geçiş eski İslamcı siyasetçilerin iktidara gelmesinin yolunu açmıştır

Neyin Neden Değiştirildiğini Açıklamak

İslamcıların yaşadığı dönüşüm genellikle 1990’lı yılların sonun-da 28 Şubat sürecinde maruz kaldıkları baskılara referans verilerek açıklanmıştır. Değişim çok daha önce, 1990’lı yılların başında, oy tabanını genişletmek amacı ile başlamış olsa da, İslamcılar, 28 Şubat süreci ile devlet aygıtları, sivil toplum ve medya içerisindeki laik kuv-vetlerin kararlılığı ve güçleri ile karşı karşıya kaldıktan sonra “İslamcı politikaların sınırlarının” farkına varmışlardır.

İslamcı çevrelere büyük ölçüde ders olan ve onları kendilerine getiren süreç sadece 28 Şubattan ibaret değildir. İslamcıların dö-nüşümünde, sistemden kendi paylarını ve iktidar paylaşımını talep eden ve Kemalist/laik müesses nizama meydan okumayı değil de-ğiş-tirmeyi isteyen girişimciler ve entelektüellerden oluşan İslamcı bir orta sınıfın ortaya çıkmasına yol açan 1980’li ve 1990’lı yıllardaki ekonomik ve sosyal açılım büyük pay sahibi olmuştur.³¹

Tarikatlar, çeşitli dini gruplar, entelektüeller ve yükselişte olan iş adamları İslamcılığın sağduyusu ve irfanını yeniden düşünmeye, siyasi bir proje olarak İslam’ın elverişliliğini ve bir İslam devleti fikri-nin İslam’ın kendisi ile olan uyumunu sorgulamaya başladılar. İslam

devleti kurulması konusunda oldukça istekli olan önemli bir İslam entelektüeli Ali Bulaç, “İslam devleti projesinin başarısız olduğunu” söylemiştir.³² Tarikatlar İslam’ın sosyal ve ekonomik ağlarının İslamcılığın zirvede olduğu 1995-1999 yılları arasında zarar gördüğünü anlamıştır. Bunun bir sonucu olarak, gelişmeye başlayan dini iş çevrelerinin de yer aldığı İslamcı kuruluşlar, tarikatlar ve gruplar, İslamcı siyasi harekete destek vermekten vazgeçmiştir. Toplamış oldukları tüm gücü ve zenginliği, İslamcıların başarısı adına kaybetme riskini almak istememişlerdir. Farklı sosyal statüden güçlü dini kesimler, siyasi olarak İslamcılar tarafından temsil edilmek yerine İslam’ın sosyal ve ekonomik ağlarının hayatta kalmasını sağlayacak olan muhafazakâr-merkezci bir siyasi temsili kabul etmişlerdir. İslamcılarının dönüşümüne ve AK Parti’nin yıkıntılar arasında post-İslamcı bir formasyon ile yükselmesine yol açan tam da bu düşünce biçimidir.

Demokrasi bir ölüm kalım meselesine dönüşmüştür. Ortadaki problem, İslamcılarının, iktidardan olmalarına sebep olan 28 Şubat MGK kararlarına kadar demokrasiyi ciddiye almamış olmasıdır. Bu olaydan sonra arkalarındaki büyük desteğe rağmen “gayri meşru” bir siyasi güç, Türkiye’deki Kemalist/laik müesses nizam içerisindeki bir anomali olarak görülmeye devam edeceklerini anladılar.

Sadece bu gelişmelere olumlu bakan çevrelerin baskısı değil aynı zamanda ordu ve adalet sistemi ile birlikte laik medyanın baskısı, İslamcılarının meşruiyet ve “millet iradesinin” üstünlüğüne ilişkin arayışlarının sebebi olmuştur.³³ Seçimlerin sonunda ortaya çıkan İslamcı siyasetin popülerliği, onların laik güçlerden “korunma” ve yine onlar tarafından “tanınma” mücadelesinde değerli bir “kazanç” olarak görülmüştür. Sonuç olarak demokrasi çağrısı İslamcılarının siyasi ve entelektüel tartışmalarında ana siyasi söylem haline gelmiş ve onları post-İslamcı bir pozisyona itmiştir.

Demokrasi ve insan haklarının kullanıldığı bu yeni dil bir koruma kalkanı oluşturmak ve partinin meşruiyet kazanmasını sağlamak için oluşturulmuştu. Demokrasi İslamcılarının “popüler meşruiyetlerini” ortaya koyacak, daha sonra laik güçler karşısında güvenlik oluş-

turacaktır. Dahası, demokrasi ve insan haklarının yani “modernin” dilini konuşmak İslamcılara, “söylemsel meşruiyet” ve bu çağrışı kategorik olarak reddedemeyen rakipleri karşısında üstünlük kazandırmıştır. Dolayısıyla İslamcıların demokrasi aşkı, en azından başlangıç safhalarında, Kemalist/laik saldırılara karşı korunmalarına yardımcı olacağına dair pragmatik hesaplarla ortaya çıkmıştır. Fakat sonunda post-İslamcılara dönüşen İslamcılar, demokrasiyi reddetmek ve değersizleştirmekten, kurallarına, süreçlerine ve sonuçlarına yatırım yapmaya geçiş yapmışlardır.

İslamcılar, siyasi partileri kapatıldığı, liderlerine siyaset yasağı getirildiği, dernekleri ve vakıflarına gözdağı verildiği için insan hakları ve hukukun üstünlüğü konularını savunurken benzer yollardan geçtiler. Sonuç olarak, post-İslamcı bir bakışla, sivil hakların ve siyasal hakların dilini, laik devletten gelen baskılara karşı koruma amacıyla kabul ettiler.

İslamcılar, aynı zamanda, genel anlamda Batıya karşı olan, özelde ise AB’ye karşı olan muhalefetlerinden vazgeçmişlerdi. Bu durum, Batıya karşı açık bir savaşa, modern siyasi değerlere şüpheyle yaklaşmaya ve Türkiye’nin batılılaşmasına karşı çıkmaya dayanan, Erbakan’ın ve “Milli Görüşün” temsil ettiği gelenekten net bir kopuştur. Bu yöndeki değişimin bir göstergesi Erbakan’ın 1998 yılında parti kapatma davasını Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine götürmesiydi; bu hareket Türkiye’deki İslamcılarının, Kemalist/laik güçlerden gelen siyasi ve hukuki baskı sonucunda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi gibi Batılı kurumlardan koruma talep etmesinin bir örneğiydi.³⁴ Bu noktada Batıyı “yeniden düşünmek” daha önce Batı dünyasında müttefik ve koruyucu aramanın olanaksız olduğunu düşünen İslamcıları dönüştüren farklı bir olaydır. Türk post-İslamcılarının yeni bir özelliği de Batıya karşı besledikleri düşmanlıklarından vazgeçmeleri olmuştur.

Hem yurtiçinde hem yurt dışında, İslamcı çevreler dışında ittifaklara ihtiyaçları vardı. AB üyeliğini desteklemek yeni ittifaklar yapma girişimlerinden biriydi. Bunun yanı sıra İslamcılar, Avrupa’nın demokratikleşme ve insan hakları taleplerinin, Kemalist/laik devlet

aygıtları, ordu ve yargı karşısındaki korunma arayışları ile örtüştüğünü gördüler. Beklentileri, Türkiye'nin AB'ye girme şartlarından birisi olarak öne sürülen ordunun siyasete karışmaması şartının demokratikleşme ile birlikte gerçekleşeceği yönündeydi. Dolayısıyla Batı ve AB, ordunun etkisini azaltmak ve İslamcıların meşru oyuncular olarak yer alabilecekleri demokratik bir yönetim sistemi kurmak için müttefik olarak ortaya çıktılar. Bu bağlamda ordu tarafından korunan Kemalist devlet ideolojisini AB üyesi bir Türkiye'de sürdürülebilir olamayacağını gördüler.

Bu gelişme, Türkiye tarihinde post-İslamcılarının ve Batının talepleri ve önceliklerinin, Kemalist oluşumu atlatma konusunda çakıştığı devrimsel bir “yeniden konumlanmadır”. Yerleşik Kemalist kurumsallık demokrasi açısından hayal kırıklığına uğramıştı çünkü İslamcılar iktidara getiren demokrasiydi, insan hakları konusunda hayal kırıklığına uğramıştı çünkü İslamcıları koruyan insan hakları mekanizmaları olmuştu, Batı konusunda hayal kırıklığına uğramıştı çünkü demokrasi ve insan hakları konusunda baskı yapan ve dolayısıyla İslamcılara koruma sağlayan Batıydı. Post-İslamcılar rakipleri olan Kemalistlerin demokrasi, insan hakları, AB üyeliği gibi konulardaki zayıflıklarını görmüşlerdi. Eski Batı sempatizanları Batı konusunda şüpheci oldukça, eski İslamcılar kendilerine güvenlerini kazandılar ve Batı dünyası ve modern siyasi değerler ile uzlaşmaya devam ederek Kemalist/laik çevrelerin endişelerini artırdılar.

İslamcılarının değişen söylem ve stratejilerine bir örnek olarak başörtüsü konusu verilebilir. İslamcılar, 1980'li yıllarda başörtüsü üniversitelerde yasaklandığında, başörtüsünün “İslami bir zorunluluk” olarak giyilmesi gerektiğini savundular fakat farklı bir temelde savunma yapmayı düşünmediler. Ancak 1990'lı yılların sonlarında, üniversitelerde hala yasak olmasına rağmen başörtüsü kullanılmasını insan hakları, eşitlik, seçme hakkı, eğitim hakkı, ayrımcılık yapılmaması gibi konular üzerinden savundular. O dönemde İslami referansların çok fazla şeyi açıklamadığını, talepleri meşru hale getirmediğini ve dahası Türkiye'deki şartları değiştirmedeğini biliyorlardı. İslamcılar, post-İslamcılığa doğru olan yürüyüşlerinde İslami sembolleri ve kimlikleri korumak için “evrensel” fikirleri ve değerleri

keşfettiler. Yani post-İslamcılar, İslam'ın bazı özelliklerini korumak adına "evrensel" olanı kabul ettiler ve kendi özelliklerini modernitenin laik dili içerisinde savundular.³⁵

Siyasi strateji ve söylemdeki bu değişiklikler dışında, bir kişinin siyasi vizyonu İslamcılarının dönüşümünü şekillendirdi. Bu kişi 1970'li yıllarda İslamcı siyasete giren ve 1994 yılında İstanbul Büyükşehir Belediye başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan'dı. RP saflarındayken "rehberim İslam'dır", "egemenlik kayıtsız şartsız Allah'ındır", "ya Müslüman olursunuz ya laik, ikisi birden olamazsınız", "demokrasi bir amaç değil araçtır" gibi çıkışları İslamcı geçmişini göstermek için rakipleri tarafından sık sık dile getirilmiştir.³⁶ Fakat O değişmiş ve kendisini İslamcı geçmişinden uzaklaştırmıştır. AK Parti'yi kurduktan sonra "Milli Görüş gömleğini çıkarmakla" takdir edilmiştir. Siyasi görüşlerinin değişmediğinin ama "geliştiğinin" altını çizse de, AK Parti'nin lideri olarak Erdoğan eski düşüncelerinden ve eski partisinden ciddi biçimde farklılaşmıştır. Kendisini İslamcı "Milli Görüş" hareketinden ayırmıştır. Hapse girmesinin bunun üzerinde etkisi olmuş mudur? Böyle bir soruya "Cezaevine girmek sizi olgunlaştırıyor" diyerek cevap vermiştir.³⁷ Erdoğan cezaevinden çıktığında siyasi açıdan kesinlikle farklı bir insandı ve yeni bir siyasi hareketi yönetti.

Yaşadığı post-İslamcı dönüşümü açıklamak için 1994 yılındaki yerel seçimlerde ele geçirdikleri belediyelerde kazanılan tecrübeler dikkat alınmalıdır. Erdoğan, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanıydı ve yerel siyasetçiydi. İstanbul'da kazandığı tecrübe, pragmatik hizmet odaklı siyasetçiye dönüşmesine ve İslam devleti kurmak gibi "ulvi fikirleri" bırakmasına yardımcı oldu. Bir belediye başkanı olarak siyaseti insanların gündelik problemlerini çözmek için ideolojik olmayan bir araç olarak görmüştür: sorun çözmek olarak siyaseti tercih etmiş, ideolojik eğilimi olan bir İslam cemaati oluşturma aracı olma fikrini reddetmiştir. Büyük fikirlerle, toplumsal dönüşümle, yeni bir nesli eğitmekle değil "hizmetle" ilgili olan yerel siyaset, İslamcılar için iyi bir öğretici deneyim olmuştur.³⁸ Büyük ihtimalle İstanbul gibi büyük bir kentteki farklılıkları görmenin, kabul etmenin ve tanımanın, Erdoğan üzerinde, toplumdaki çoğulculuk açısın-

dan etkisi olmuştur. Erdoğan 1994 yılındaki seçim kampanyasında İstanbul'un eğlence merkezi olan Beyoğlu semtindeki gece kulüplerini ve barları gezmekten imtina etmemiştir.³⁹ Belediye başkanları kamusal alandaki farklılıkları anlayarak işbirlikçi ve pragmatik olmalı, çeşitli hizmetlerin sunumu için farklı ittifaklar kurabilmelidir.

Bu bağlamda Erdoğan tarafından sürekli tekrar edilen İslami slogan “halka hizmet Hakka hizmettir” AK Parti’nin yeni siyaset çizgisini meşrulaştırmak da ve aynı zamanda laikleştirmek de etkili olmuştur. İslamcıların siyasetle olan ilişkisini kanıtlayacak herhangi bir ideolojik taban kalmazsa, yani siyaset sadece İslam devleti kurmak değilse, o zaman “halka hizmet Hakka hizmettir” fıkri onların siyaset alanında devam eden mevcudiyetlerini meşrulaştırır.⁴⁰ Bu düşünüş şekli eski İslamcılara, laik siyasi süreçlere katılıp “maddi” amaçların peşinden gitmeleri konusunda ideolojik bir gerekçe sağlamıştır. Eski İslamcılar devleti ve toplumu İslamlaştırma fikrini terk ettikleri için, siyasetle ilgilenme sebepleri halka hizmet etmek olarak belirlenmiştir. Katı bir biçimde laik olan siyaset yapma eylemi “halka hizmet ederken” “Hakka hizmet edilmesine” referans vererek meşrulaştırılmaktadır.

AK Parti’nin yöneticileri için açık ve net olan şey, İslamcılığın Türkiye’de siyasi alanda yükselişinin, İslam’ın toplumsal ve ekonomik itibarına zarar vereceğiydi. Yeni kadrolar bu sebeple, yeni partiyi, İslamcılığın 1990’lı yıllarda tecrübe ettiği ve kendi kendilerini engelledikleri günlerden kaçmak amacı ile “muhafazakâr demokrat” olarak tanımladılar. İslamcılığın siyasette kazandığı “başarı” sonrasında sadece İslamcıların değil aynı zamanda eğitim, ticaret ve dayanışma ağları ile birlikte İslam’ın toplumsal tabanının da ezildiğini gördüler. “Siyasi muhafazakârlığın” temeli olarak İslam’ın toplumsal ve ekonomik tabanını bozmadan devam ettirmekle daha ilgilidiler ve küreselleşme döneminde İslamcılık da içinde olmak üzere tüm ideolojilerin sona erdiğini ilan ettiler.

Ak Parti'nin Yükselişi: Post-İslamcılığın Ötesinde

AK Parti hem İslamcı siyasetteki “yeni düşünme” tarzını yansıtan bir aynadır hem de onun esas aktörü ve somutlaşmış halidir. Partinin kurucuları en başından itibaren İslamcı “Milli Görüş” geleneğinin dışındaki insanlara ulaşmayı ve daha geniş bir siyasi temel oluşturmayı istediler. O insanlara çekici görünmek için partinin dindar değil muhafazakâr ve demokratik olması gerektiğinde karar kıldılar.⁴¹

Parti programı, 1950’li yıllardan bu yana Türkiye’deki merkez sağ siyasetin üzerinde durduğu iki temel konu olan “kalkınma ve demokrasi” üzerineydi; bu gelişme partinin kendisini merkez-sağda konumlandığını gösteriyordu. Dahası, parti temel hak ve özgürlüklere olan bağlılığını beyan etmişti; sadece yasal anlamda değil aynı zamanda insan haklarının tam olarak uygulamaya geçirilmesi konusunda. Toplumu oluşturan temel yapıtaşı “bireydi” ve onun mutluluğu partinin nihai hedefiydi.

Parti programında ve seçim kampanyalarında merkezi bir rolü olan konular arasında temel hak ve özgürlükler, demokrasi, sivil toplum, hukukun üstünlüğü ve devletin yeniden yapılandırılması yer alıyordu. Farklı toplumsal, etnik, siyasi ve dini kimlikler tehdit değil bir çeşit zenginlik kaynağı olarak belirtilmişti. Eski İslamcıların AK Parti’si siyasi anlamda demokrasiye bağlı kalırken toplumsal alandaki farklılıklara ilişkin olarak çoğulculuğu destekliyordu. Özel sektörün ve STK’ların giderek artan rollerine saygı duyan sınırlandırılmış bir devlet sözü veriliyordu. Parti aynı zamanda siyaset alanını sivil ve askeri bürokrasinin egemenliğinden kurtararak genişleteceğini iddia ediyordu. Kısacası, yöneticilerinin ifadeleri ve seçim beyannameleri, yeni kurulan partinin demokratik, liberal ve çoğulcu bir siyasi hareket olacağını ve yükselmekte olan post-İslamcılığa benzer özellikleri olduğunu belirtiyordu.⁴²

Kurulduğu andan itibaren AK Parti’nin İslamcı bir parti olup olmadığına dair sorular soruldu. Erdoğan’ın da içinde olduğu yönetici kadrosu Türkiye’deki İslamcı siyasi hareket “Milli Görüşten”

geliyordu. Şüphesiz, 1970’lerde artan çeviriler sayesinde Müslüman Kardeşler’den Seyyid Kutub ve İslam Cemaatinden Ebu’l A’lâ el-Mevdudî’nin fikirlerinin Türkiye’deki İslami çevreler tarafından öğrenildiği bir dönemde büyüyen Erdoğan kuramsal bir İslamcı arka plana sahipti. Fakat yeni hareketin lideri olarak kendisini ve partisini “Milli Görüş” hareketinden ve İslamcı siyasetten ayırmıştı.

Erdoğan, görüşlerinin “geliştiğini” iddia ederek, fikirlerinin değiştiğine dair iddiaları reddetti; sadece siyasi görüşlerini geliştirmişti.⁴³ Fakat yaşadığı dönüşümü “dünya farklı bir yer ve ben de farklı bir insanım” şeklinde yaptığı açıklama ile kabul ediyor gibi görünmekteydi.⁴⁴ Her halükarda, İslam onun kişiliğinin önemli bir parçası olarak kaldı:

Her şeyden önce ben bir Müslüman’ım. Bir Müslüman olarak dinimin gereklerini yerine getirmeye çalışıyorum. Beni yaratan Allah’a karşı bir sorumluluğum var ve bu sorumluluğu yerine getirmeye çalışıyorum. Fakat şu an bunu siyasi hayatımdan uzak tutmaya, kendi özelimde yapmaya çalışıyorum. Bir siyasi partinin dini olamaz. Sadece bireylerin dini olur. Yoksa dini sömürmüş olursunuz ve din o kadar yücedir ki sömürülemez veya istismar edilemez.⁴⁵

Bu konuşmasından Erdoğan’ın dini inançları ile siyasi eylemlerini ayırdığını anlayabiliriz.

Erdoğan başlangıçtan itibaren partisinin üç kırmızı çizgisinin olduğunu altını çizmiştir: dini tabanlı, etnik kimlik tabanlı ve bölge tabanlı siyasetten kaçınmak. Fakat Anayasa Mahkemesi, Cumhuriyet Savcısı 2008 yılında AK Parti’nin İslamcı bir siyasi hareket olduğunu ve laiklik karşısı faaliyetlerin merkezi haline geldiğini savunarak başvuru yaptığında aynı fikirde değildi.⁴⁶

AK Parti, Anayasa Mahkemesi’nin kararına rağmen, 1990’lı yılların sonlarındaki İslamcı hareket içinde gelişen siyasi olaylara ve tartışmalara bir yanıt olarak doğan İslamcı siyasi kimliğin dönüşümünü örneklendiren ve bu dönüşüme dayalı olarak gelişen yeni bir program ve siyasi dil ile ortaya çıktı. AK Parti sadece İslamcılığın eski liderliğinden değil aynı zamanda “Milli Görüş” ideolojisinden

de kurtulmuş gibi görünmüştür. Yeni parti, Erdoğan'ın "tecrübeli" yönetimi altında demokrasi ve dindarlığı birleştiren "demokratik muhafazakârlık" için mücadele edeceğini iddia etmiştir.

Muhafazakâr demokratlık ahlak, aile değerleri, tarihi ile gurur duyma, demokrasi, serbest pazar, küreselleşme ve AB üyeliği konularının bir bileşimidir.⁴⁷ AK Parti'nin muhafazakârlığı partinin kültürel ve sosyal görüntüsüne işaret ederken, demokrasi iktidar mücadelesinin verildiği tercih edilen siyasi modele işaret etmektedir. Hale ve Özbudun'a göre AK Parti'nin "dinden ilham alan muhafazakârlığı siyasi veya ideolojik olmaktan çok kültürel ve toplumsaldır."⁴⁸

Fakat bu durum "laik yaşam tarzlarının" AK Parti ve İslamcı tarikatlar ve dini çevreler gibi onun uzantılarının etkisi ile İslamcılık tehlikesi altında olduğunu düşünen bazı insanların korkularını geçirmeye yetmiyordu. Alkollü içkilerin satıldığı yerler ile ilgili sınırlamalar, alkollü içkilere getirilen yüksek vergi oranları, küçük kentlerde oruç tutmayanlara karşı oluşan sosyal baskılar bu endişelere kanıt olarak sunulmaktaydı. Önemli Türk sosyolog Şerif Mardin, AK Parti yönetiminde laik bir yaşam tarzı olanlara uygulanan kısıtlamalar ve sosyal kontrole ilişkin olarak "*mahalle baskısı*" fikrini ortaya attı.⁴⁹ Çoğunluk AK Parti'nin muhafazakârlığından memnunken güçlü Kemalist/laik görüşleri olan küçük bir grup AK Parti'nin çoğulculuğa gerçekten bağlı olduğuna ve farklı olanlara saygı duyduğuna ikna olmadı. AK Parti'ye karşı yapılan muhalefet genellikle bu konu etrafında döndüğü için, partinin, laik çevreleri, post-İslamcı sosyal görüntüsünün temel eksikliği olan yaşam tarzı konusunda ikna edemediği sonucuna varılabilir.

İslam, "referansım İslam'dır" diyen parti lideri Erdoğan'ın kimliğinin kesinlikle önemli bir kaynağıydı.⁵⁰ Partinin yönetiminin İslamcı kökleri olsa da partinin İslamcı bir gündemi yoktu. Parti tabanı çok çeşitliydi ve neredeyse toplumun bütün kesimlerinden insanları içeriyordu. Türkiye'nin her noktasından ve tüm etnik ve dini gruplardan oy alıyordu.⁵¹ AK Parti böyle bir toplumsal tabanı devam ettirebilmek için "İslamcı" olarak kalamazdı ve daha kapsayıcı bir siyasi dil ve örgütsel ağ oluşturması gerekiyordu.

AK Parti'nin yöneticileri bireysel olarak İslam'a bağlı kalmaya devam ettiler fakat İslamcı bir siyasi gündem oluşturmaktan kaçındılar. Bu sadece bireysel bir tercih değildi, aynı zamanda İslamcı siyasi mücadelenin toplumsal, siyasi ve kurumsal sınırları göz önüne alındığında gerçekçi bir siyasi stratejiydi. Siyasi bir proje olarak İslam, Türkiye'de geniş çaplı destek bulamıyordu. Türkiye nüfusunun yüzde 10'undan azı şariat kanunlarına dayalı bir devleti kabul ediyordu.⁵² Bu sebeple AK Parti'nin, 2011 yılında yapılan seçimlerde yüzde 50 oy oranına ulaştığı düşünülürse, partiyi böyle kısıtlı bir siyasi alana hapsedmesi kendi kendini engelleyen bir hareket olacaktı. AK Parti'nin kendi başarısı sebebiyle sınırlandığı ve İslamcılıktan post-İslamcılığa doğru zorunlu bir harekete kalkıştığı iddia edilebilir. Olivier Roy'un da belirttiği gibi "Siyasi mantık dindarlığın üstesinden gelmiştir."⁵³

AK Parti aynı zamanda, son yirmi yılda yapılan gelen seçimlerde gözlemlendiği gibi, Türkiye'deki değişen oy verme davranışları ile de sınırlandırılmıştı. 1987 yılından 2002 yılına kadar yapılan beş genel seçimde beş farklı siyasi parti birinci parti konumuna gelmiştir. Oy verme davranışındaki dalgalanmalar AK Parti de dahil olmak üzere bütün siyasi partiler üzerinde önemli baskılar oluşturmuştur. Bu nedenle AK Parti'nin, siyasi açıdan hayatta kalabilmek için hizmet odaklı siyaset yerine ideolojik siyaset yapma lüksü yoktu.⁵⁴

Bunu net bir biçimde anlayan Erdoğan, AK Parti'nin dini eğilimli bir parti olmadığını, "ortalama" Türk vatandaşına hitap eden muhafazakâr bir parti olduğunu defalarca belirtmiştir. Hale ve Özbudun, AK Parti'nin Türkiye'deki merkez-sağ partilerin tipik özelliklerini taşıdığını iddia etmektedir.⁵⁵ Benzer biçimde Erdoğan, tamamı merkez-sağ partiler olan ve birbirlerinin siyasi açıdan öncülü olan 1950'li yıllardaki Demokrat Parti'ye, 1960'lı yıllardaki Adalet Partisi'ne, 1980'li yıllardaki Anavatan Partisi'ne referans vermektedir.⁵⁶ AK Parti, bunlara benzer biçimde, demokrasi, milli irade, halkın iktidarı, ekonomik kalkınma ve AB üyeliği gibi konulara vurgu yapmıştır.

AB Üyeliği İçin Mücadele ve Demokratikleşme

AK Parti'nin post-İslamcı siyasetinin bir delili de AB üyeliği ile ilgili duruşudur. Böyle bir duruş, Batı karşıtlığı ve İslam kimliğinin temel unsurları için Batı ile mücadele halinde olan İslamcılıktan önemli bir ayrılıştır. Erdoğan, AK Parti 2002 yılında yapılan seçimleri kazandıktan hemen sonra, AK Parti ve yönetiminin doğduğu İslamcı “Milli Görüş” hareketi tarafından daha önce Hristiyan kulübü olarak nitelenen AB'ye üyelik sürecinin hızlandırılmasına öncelik vereceklerini ilan etti.⁵⁷ AB'ye tam üyelik AK Parti'nin hükümette olduğu dönemde sürekli politikası olmuştur. Erdoğan AB üyeliği konusundaki taahhüdü ile ilgili olarak, İtalya'ya yaptığı bir ziyaret sırasında “Türkiye ile AB arasında Katolik nikâhı” sözlerini sarf ederek daha önce İslamcı siyasette yer alan bir politikacının düşüncesindeki önemli değişimi göstermiştir.⁵⁸

AK Parti'nin ihtiyaçları, AB'nin talepleri ve üyelik gereklilikleri ile kesinlikle örtüşmüştür. Parti, ordunun siyasetteki vesayetini sınırlandırmak, ordu üzerindeki sivil kontrolü artırmak, İslami dernekler ve vakıflar dâhil olmak üzere sivil toplumu güçlendirmeyi, ifade özgürlüğünü geliştirmeyi, parti kapatmayı zorlaştırmayı istemiştir. Bunlar aynı zamanda AB'nin de talepleridir. Dolayısıyla AK Parti, AB'ye giriş sürecini ve reform gündemini, Türkiye siyaset sahnesindeki yerini garanti altına almak için kullanmıştır.⁵⁹

AB üyeliği AK Parti'nin meşruiyetinin sınırlarını genişletmek ve Türkiye'de ve dünyada modern/laik toplumsal kesimler ile yeni koalisyonlar yaratmak için bir fırsat olarak kullanılmıştır. Post-İslamcılar açık bir şekilde doğal destekçilerine ulaşabilmek için diyalog kanallarını genişletmek istemişlerdir. Sonuç olarak bu gerçekleşmiştir; AB hedefi büyük iş çevrelerinden destek sağladığı gibi aynı zamanda kamuoyunun görüşünü şekillendiren büyük medya şirketleri, sosyal demokrat ve liberal çevreler, entelektüeller, STK'ların desteğini de almıştır.

İslamcıların geçirdiği bu değişimin önemli olan tarafı Batı dünyası ile entegrasyon ve toplumsal anlamda İslami kimliğin korunma-

sı konularının artık birbirlerine zıt tercihler olmadığına anlaşılmıştır; bu anlayış geleneksel İslamcı duruştan radikal bir biçimde farklılaşmayı temsil etmektedir. Dahası, AK Parti'nin AB yanlısı siyaseti sadece yönetici kadrosu ile sınırlı değildir, aynı zamanda tabanına yayılmış, yapılan anketlerde AB üyeliğini destekleyenlerin oranı AK Parti tabanında en yüksek orana ulaşmıştır. Örneğin, MetroPOLL şirketi tarafından 2010 yılı Aralık ayında yapılan ankette AK Parti'ye oy verenlerin yüzde 69'u AB üyeliğine olumlu baktığını belirtmiştir; bu oran yüzde 54 seviyesinde olan ülke ortalamasından yüzde 15 fazladır ve AK Parti'nin AB karşısında şüpheli olan tabanını dönüştürdüğünü göstermektedir.⁶⁰

AB üyeliği sadece Türkiye'yi bir anlaşma ile Batı'ya bağlamayacaktı; aynı zamanda demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü, azınlık hakları gibi konularda belirli siyasi şartların sağlanması anlamına geliyordu. AK Parti buna istinaden ödevini iyi yapmıştı. Hükümet bu doğrultuda, Kürt sorunu, insan hakları, sivil-ordu ilişkileri ile ilgili meclisten uyum paketleri geçirerek çeşitli reformlar yaptı ve uzun süredir devam eden Kıbrıs sorununda anlaşmaya yakın göründü.⁶¹

Uyum paketleri ile örgütlenme özgürlükleri, işkencenin engellenmesi, tutukluların haklarının korunması sağlandı. Siyasi partilerin kapatılması daha zorlaştırıldı ki bugün Anayasa Mahkemesi üyelerinin beşte üçünün oyuyla kapatma kararı verilebilmektedir. 2003 yılı Temmuz ayında Terörle Mücadele Kanunu'nun 8. maddesi kaldırıldı, Kürtçe gibi yerel dillerde siyasi propaganda yapılmasına izin veren düzenlemeler getirildi. Reformlar aynı zamanda töre cinayetleri için verilen cezalarda indirim yapılması ve Radyo ve Televizyon Üst Kurulunda MGK temsilcilerinin bulunmasına ilişkin maddeleri iptal etti.⁶² Farklı bir kanunla birlikte orduya ait harcamaların ve malların denetim yetkisi Sayıştay'a verildi ve MGK genel sekreterine ait olan yetkiler iptal edildi.⁶³ Devlet Güvenlik Mahkemeleri lağvedildi, ölüm cezası ceza kanunundan çıkartıldı, insan hakları ile ilgili uluslararası anlaşmalar Türk hukukundan üstün kabul edildi, YÖK kapsamında askeri temsilcisi olması yasaklandı⁶⁴ ve devlet televizyonu TRT Kürtçe yayın yapmaya başladı.⁶⁵

Dahası, AK Parti hükümeti çeşitli uluslararası anlaşmalara imza attı. Bunlar arasında, Kişisel Ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi, Ekonomik, Toplumsal Ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 6 No.lu Protokolü, Çocuk Hakları Sözleşmesi İhtiyari Protokolü, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 13 No.lu Protokolü yer almaktadır.

Tüm bu reformların Kopenhag kriterlerini karşıladığı Avrupa Konseyi tarafından kabul edildi ve 2005 yılı Ekim ayında tam üyelik müzakereleri başladı. Türkiye'yi AB üyeliğine en yakın noktaya kökleri İslamcı gelenekte olan bir siyasi partinin getirmesi tarihin bir ironisiydi. AB'nin AK Parti yönetimindeki Türkiye ile demokrasiye ilişkin kriterlerin sağlanması sonucu tam üyelik müzakerelerine başlama kararı, Türkiye'nin post-İslamcı yönetim altında İslamlaşmadığının, bunun yerine Avrupalılaştığının kanıtıdır.

Küreselleşmeye Tutunmak

AK Parti'nin yeni post-İslamcı "kimliğini" yansıtan bir başka konu da küreselleşme ile ilgili duruşu ve küresel aktörlerle girdiği ilişkilerdir. AK Parti'nin küreselleşme ve uluslararası ekonomik ilişkilere ilişkin parti programı, seçim beyannameleri, hükümetteki performansı İslamcı duruşa oldukça zıttır. Bu parti yabancı sermayeye, çokuluslu şirketlere, uluslararası finans kuruluşlarına karşı dostça bir tavır almıştır.

AK Parti'nin iktidarda olduğu yıllarda Türkiye küresel kapitalist ekonomiyle daha fazla bütünleşmiştir. Türkiye'nin dış ticareti AK Parti döneminde üç katına çıkmıştır. 2002 yılında Türkiye'nin dış ticaret hacmi 87 milyar dolarken, 2008 yılında 334 milyar dolara yükselerek neredeyse dört katına çıkmıştır. Bu sayı 2009 yılındaki küresel kriz sebebi ile 243 milyar dolara inmiş, 2010 yılında bir miktar artarak 299 milyar dolara yükselmiştir. 2011 yılında ise rekor kırarak 375 milyar dolara kadar çıkmıştır.⁶⁶

AK Parti, 2002 yılında iktidara geldiğinde Türkiye'de aktif durumda olan yabancı şirketlerin sayısı 498'dir. Bu sayı 2009 yılında 22,250'ye, 2011 yılında ise 25,927'ye yükselmiştir. Bu sayılar

Türkiye'nin ekonomik performansını yansıtmakla birlikte hükümetin yabancı şirketlere samimi yaklaşımı ve onların işlemlerini daha kolay yapabilmelerine olanak sağlaması ile de ilgilidir. Böyle bir siyasanın İslamcılık paradigması ile hayata geçirilmesi neredeyse olanaksızdır.

Benzer şekilde, AK Parti döneminde yabancı sermaye akışı önceki dönemlere oranla büyük ölçüde artmıştır; parti seçim manifestosunda yabancı sermayenin Türkiye'ye girişini destekleyeceğini söylemiştir.⁶⁷ Yabancı sermaye akışında rekor 2007 yılında 22 milyar dolar ile kırılmıştır. 2002 yılında AK Parti iktidara geldiğinde bu oran 1.5 milyar dolar civarındaydı. Post-İslamcı AK Parti'nin verdiği dostça mesajlar Türkiye'yi büyüyen bir pazar olarak gören yabancı sermayeyi korkutmamıştır ve demokrasinin güçlenmesine ve Türk toplumunun açılımına yardımcı olmuştur. Yönetici kadrosunun İslamcı bir geçmişi olan AK Parti, Türkiye'yi küreselleşme anlamında geri dönülemeyecek bir rotaya oturtmuştur.

Türkiye'nin dünya ile giderek artan etkileşimi ülkeyi ziyaret eden turist sayısına da yansımıştır. AK Parti döneminde ülkeyi ziyaret eden turist sayısı on iki milyondan yirmi dokuz milyona yükselmiş ve üç katına çıkmıştır. Bu sayının büyük kısmını Avrupa ülkelerinden gelen turistler oluşturmaktadır. Bu durum dünya ile sadece ticari değil aynı zamanda sosyal bir etkileşime de işaret etmektedir.

AK Parti hükümeti döneminde piyasa ekonomisi temel ekonomik model olarak belirlenmiştir. Kemalist hukuk sisteminin bazı satışları iptal etmesine rağmen büyük bir özelleştirme atılımı planlanmış ve uygulanmıştır. AK Parti döneminde özelleştirme geliri 30.6 milyar doları bulmuştur.⁶⁸ Türk Telekom gibi büyük çaplı kuruluşlar özelleştirme projeleri ile yabancı firmalara satılınca AK Parti'nin ülkenin değerlerini yabancı sermayeye sattığına yönelik eleştiriler ortaya çıkmıştır.

Erdoğan "Türkiye'yi yurt dışında pazarlama" konusuna değindiğinde, muhalefet ülkeyi yabancılara satmakla suçlamıştır. Bunun karşılığında Erdoğan, sermaye ırkçılığı yapmadığını söyleyerek kendisini eleştirenlere ve muhalefete "sermaye ırkçısı" demiştir

(Türkiye’de yatırım yapan sermayenin hangi milletten olduğunun önemi olmadığını belirtmek için). Uluslararası finansal çevrelere Türkiye’ye gelerek yatırım yapmaları talebinde bulunmuş, ülkede yabancı yatırımcının önündeki tüm engelleri kaldırma sözü vermiştir.⁶⁹

Benzer bir işbirlikçi tutum AK Parti’nin IMF, Dünya Bankası ve diğer uluslararası finans kuruluşları ile olan ilişkisinde de görülebilir. IMF ile 2002 yılı başlarında imzalanan standby anlaşması AK Parti tarafından uygulanmaya devam etmiştir. Başarılı bir şekilde tamamlandıktan sonra, 2005 yılında yeni bir standby anlaşması imzalanmıştır. Dolayısıyla AK Parti, ekonomik siyasetlerin hayata geçirilmesinde IMF ile birlikte çalışmıştır.

Kısacası AK Parti, İslamcı köklerinden beklendiği şekilde küreselleşme karşıtı bir pozisyona girmemiştir. Fakat AK Parti için, hükümetin insanlara hizmet sunma performansı önemli olmuştur ve Türkiye küresel ekonomik ilişkiler içinde olmadığı zaman hizmet sunumu imkânsız duruma gelmektedir. Dolayısıyla AK Parti, İslamcılığın küreselleşmeyi reddeden duruşunu terk ederek küresel kapitalizmin kuralları ile oyuna devam etmiştir.

Laikliği Yeniden Tanımlamak

Laiklik Türkiye’deki post-İslamcıların yanıtlandırması gereken en zor sorulardan bir tanesidir. 1937 yılından bu yana anayasal bir prensiptir. Türkiye’de demokrasinin doğal bir sonucu olarak birçokları tarafından savunulmaktadır. Fakat İslamcı hareketlere karşı yapılan baskılar, siyasi partilerin ve vakıfların kapatılması laiklik adına yapılmıştır. Dolayısıyla İslamcılar laikliği Kemalist müesses nizamın İslami olan her şeyi baskulamak için kullandığı bir aracı olarak görmektedirler. Önemli bir İslamcı olan Ali Bulaç’a göre “Aydınlanmacı devletin müdahaleleri ile din baskı altına alınmış ve gelenekler bozulmuştur. İslam, merkezden yapılan müdahalelere karşı bir protesto hareketine dönüşmüştür.”⁷⁰

Bu açıklama bir açıdan doğrudur çünkü Kemalist kadrolar laikliği öncelikle dinsizlik olarak tanımlamış, daha sonra yeniden düzen-

leyerek dini toplumsal yaşamın dışında bırakan bir “yaşam biçimi” olarak tanımlanmıştır. Örneğin laik Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlediği bir toplantıda konuşma yaparken “laikliğin bir yaşam biçimi” olduğunu, “laik bir bireyin dini inançlarının dünyevi konuları etkilemesine hiçbir koşulda izin vermemesi gerektiği” şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁷¹ Benzer biçimde Milli Güvenlik Kurulu’nun 28 Şubat 1997 yılında yayınladığı beyannamede “Türkiye’de laiklik sadece siyasi rejimin garantisi değil aynı zamanda bir yaşam biçimidir” denilmektedir.⁷² Anayasa Mahkemesi RP’yi kapatma kararında laikliğe ilişkin olarak “toplumsal hayat, eğitim, aile, ekonomi, hukuk, terbiye, kıyafet zorunluluğunun dinden ayrılmasıdır” demiştir. Mahkemeye göre laiklik hem “medenî bir yaşam tarzı⁷³” hem de “Türkiye’nin yaşam felsefesidir.”⁷⁴ Kısacası, Kemalistler tarafından anlaşılan laiklik tanımı dinin yer almadığı, İslam’ın görünür olmadığı ve bireylerin vicdanında yer aldığı bir kamusal alan anlamına gelmektedir. Bu tür militan laiklik dışlama, baskılama veya Kemalist olmayan toplumsal, siyasi ve ekonomik grupları kontrol altında tutma aracı olarak kullanılmıştır.⁷⁵

Laikliğin bu şekilde anlaşılması, uygulanması ve işlev görmesine post-İslamcılar İslam adına değil, “ılımlı” Anglo-Sakson versiyonu adına karşı çıkmışlardır. Böyle bir laiklik modeli Türk post-İslamcılar için kabul edilebilirdir çünkü dinin etkisini silmek üzere sosyal yaşama müdahale etmemektedir, hatta bunun aksine sosyal yaşamı dinin etkileyebilmesi için açık bırakmaktadır. Bu yüzden post-İslamcılar bir tür “yeniden tanımlama” için hazırdılar.

Benzer şekilde, AK Parti laikliği “daha liberal, demokratik, Anglo-sakson” bir biçimde tanımlamaya çalıştı. Ahmet Kuru bunun zorlayıcı ve müdahaleci bir laiklik fikrinden “pasif laiklik” fikrine geçiş için bir mücadele olduğunu iddia etmektedir.⁷⁶ Meclis Başkanı ve Anayasa Komisyonu Başkanı bu konuyu açıkça meclis gündemine taşımıştır. Her ikisi de laikliğin yeniden tanımlanmasının gereğini vurgulamıştır.⁷⁷

Bu yeniden yorumlama çabasının bir kısmı laikliği toplumsal huzur ve birlikte yaşama ile ilişkilendirmektir. Eski Meclis Başkanı

ve AK Parti'nin üç kurucusundan biri olan Bülent Arınç şöyle demektedir:

Toplumsal barışın gerçekleşebilmesi için laikliğin yeniden tanımlanması şarttır. Laiklik ilkesine ne benim, ne başka bir kimsenin hiçbir zaman ciddi bir itirazı olmaz ama laiklikten ne anladığınızı ortaya koymalısınız. Katı laiklik uygulamasıyla sosyal hayat bir cezaevine çevrilmemelidir. Laikliği din ve vicdan hürriyeti olarak tanımak ve insanların inançlarına müdahale etmemek de o kadar toplumsal barışa hizmet edecektir.⁷⁸

Parti, programında dini “insanlığın en önemli kurumlarından birisi”, laikliği de “demokrasinin ön şartı, din ve vicdan hürriyetinin garantisi” olarak tanımlamaktadır.⁷⁹ Erdoğan laikliğin “demokrasi ile taçlandırılması” gerektiğini iddia etmektedir.⁸⁰ Laikliği demokrasi ve toplumsal barış ile ilişkilendirme çabaları, Türkiye’de dini gruplara karşı uygulandığı şekli ile radikal laikliğin yerleşik otoriter siyasi içeriğini temizlemek açısından önemlidir.

AK Parti aynı zamanda laikliğin iki yönüne de vurgu yapmaktadır: devletin tarafsızlığı ve tüm dinlere eşit davranması. Erdoğan laikliği “devletin tüm dinlere ve dini düşüncelere karşı tarafsız ve eşit yaklaşımını garanti eden kurumsal bir tavır ve yöntem” şeklinde tanımlamaktadır.⁸¹

Dolayısıyla laiklik özünde din ve vicdan hürriyeti olarak algılanmaktadır. Erdoğan “başörtüsü kullanan kadınlar için laiklik bir güvencedir” demektedir.⁸² Bu noktaya paralel bir biçimde parti programı da “laiklik, her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini, dini kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını sağlayan prensiptir” demektedir.⁸³ Bunun inançsız insanlar için de geçerli olduğu belirtilmektedir. AK Parti kendi laiklik anlayışının tüm dinlerin ve inanç sistemlerinin bir arada var olabileceği bir model olduğunu söylemektedir. Laikliğin kabulünün yıldönümünde, Erdoğan, laikliğin farklı inanç ve yaşam tarzlarının özgürleştirici teminatı olduğunu vurgulayan bir açıklama yapmıştır.⁸⁴

AK Parti “laikliğin din düşmanı olarak yorumlanması ve çarpıtılmasını” reddederek Türkiye’de mevcut olan radikal laiklik anlayı-

şını eleştirmektedir.⁸⁵ İslami bir sosyal alanın mevcudiyeti devletin toplumu laikleştirme görevinden vazgeçmesi ile garanti altına alınabilir. Buna göre, devlet sosyal alanda din ile rekabet etmeyecek, karşılığında da din devlet üzerinde hak iddia etmeyecektir. Yani post-İslamcılar sosyal alanı devletin laikleştirme müdahalelerinden kurtarmak için Anglo-Sakson tipinde pasif bir laiklik modeli önermektedir.

AK Parti bunun karşılığında siyasette dini değerlerin kullanımına karşı çıkmaktadır. Erdoğan:

“Siyasetin din üzerinden yapılmasını, devleti ideolojik olarak dini kullanarak dönüştürme çabasını doğru bulmuyorum. Dini siyasetin aracı haline getirmek “sadece siyasi çoğulculuğa değil dinin kendisine de zarar verir”⁸⁶ demektedir.

Dindar insanların seçimleri yüzünden ayrımcılığa kurban gitmeleri anti demokratik bir uygulama olarak kabul edilmektedir: “Dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlara baskı yapmak kabul edilemez.”⁸⁷

Eleştirilen farklı bir nokta da laikliği devlete ait olan bir nitelik olarak değil bireye ait bir nitelik olarak kabul eden görüştür.⁸⁸ Erdoğan’a göre, “laiklik bir din değildir fakat İslam bir dindir. Dolayısıyla bunlara aynı biçimde davranamayız, laik olan birey değil devlettir.”⁸⁹ Bu ifade AK Parti liderinin, bireylerin değil devletin laik olmasını beklediğini anlatmaktadır. AK Parti böyle bir yaklaşımla laikliğin bir yaşam biçimi olduğu savına meydan okumaktadır. “Laik devleti” din özgürlüğünün teminatı olarak karşılarken, sosyal alanın kamu otoritesi tarafından laikleştirilmesine karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla Post-İslamcılar için laikliğin afroz edilme anlamına gelmediği net bir şekilde tanımlanabilir ve kabul edilebilir.

1990’lı yılların sonlarında İslamcılığın başarısızlığını ilan eden post-İslamcı Ali Bulaç laikliğin post-İslamcı bir biçimde yeniden yorumlanması için temel unsurları şu şekilde sıralamaktadır:

Eğer laiklik “din ve vicdan hürriyetinin korunması; belirli bir dini grubun diğerleri üzerindeki hâkimiyetinin engellenmesi; her dinden ve inaniştan insanın kendilerini özgürce ifade edebilmesi;

yönetimin dini bir elit kesimin hâkimiyetinde olmaması; bireylerin kamusal alanda var olabilmeleri hakkının tanınması; devletin tüm dini, felsefi ve ideolojik gruplara eşit mesafede durması” olarak tanımlanırsa İslam ve laiklik arasında çelişki yoktur. Laiklik kavramı için yapılacak bu tür bir tanımlama İslami kurallar ve Müslümanların tarihi deneyimleri ile uyumludur.⁹⁰

Laikliğe karşı böyle bir uzlaşmacı yaklaşım diğer Müslüman ülkelerdeki post-İslamcı hareketlerin pozisyonlarının ötesine geçebilir; Bayat’ın belirttiği gibi “post-İslamcılık İslam karşıtı, İslam dışı veya laik değildir.”⁹¹ Fakat laikliğin anayasal düzendeki ve cumhuriyetin kuruluş ruhundaki yeri post-İslamcıları laiklikle uzlaşmaya, onu bir yaşam biçimi ve devletin din üzerindeki üstünlüğü olarak değil, din ve devlet işlerinin ayrılması ve vicdan hürriyeti olarak görmeye zorlamıştır.

Sonuç

Laikliğin ve siyasi otoriterliğin aşırı uçta yaşandığı bir ortamda hayatta kalma çabası ana akım Türk İslamcılarının demokrasi, küreselleşme, AB üyeliği ve sınımlı Anglo-sakson laiklik modelinde karar kılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Türk post-İslamcılığının ortaya çıkışı diğer post-İslamcılık örneklerinde olduğu gibi İslamcılığın zirvede olduğu bir dönem olan 1990’lı yılların sonunda girdiği kriz sebebi ile olmuştur. Bu durum İslamcılarının yaşadığı travmanın şiddetini artırmıştır fakat aynı zamanda post-İslamcılığın doğumuna yardımcı olmuştur.

Adalet ve Kalkınma Partisi bu dönüşümün hem bir aktörüdür hem de somutlaşmış bir örneğidir. Bu partiyi benzersiz kılan İslamcı geçmişini demokratik ve liberal siyasi amaçlarla birleştirme denemesidir. Farklı ideolojik fikirleri ve yaşam tarzları olan insanları demokratik bir ideal etrafında toplamış, küresel, pazar odaklı, AB’ye katılımı destekleyen ve katı bir ideolojiyi kabul etmeyen bir siyasi söylem geliştirmiştir. AK Parti İslamcı siyasi kadroların, demokrasi, çoğulculuk ve sınımlı laiklik gibi post-İslamcı özellikleri, siyasi anlamda rekabetçi bir ortamda, Avrupa siyaset ağları ve küresel ekonomik

kuruluşlarla ilişki içerisinde benimseyerek kendilerini yeniden canlandırabileceklerini göstermiştir.

Siyasetteki laik nitelikleri anlayan post-İslamcılar, siyasi temsilcileri olan AK Parti de dâhil olmak üzere İslam devleti iddialarını terk etmişlerdir. İslamcı kimliğin laik programların birbiri ile rekabet ettiği siyaset alanından çekilmesi, post-İslamcıların toplumsal alanda güç kazanmasını sağlarken, siyasi temsilcileri siyaset alanında diğer siyasi aktörlerle rekabet aşamasında başarılı oldular. Siyasi alan muhafazakâr ve laik AK Parti tarafından tutulurken toplumsal/bireysel alan İslam'ın etkisine bırakıldı. Dolayısıyla siyaset alanında çekilmek, post-İslamcıların "İslami değerleri" yeniden tanımlanan laiklik anlayışının koruması altında yayabilecekleri toplumsal alandaki etkilerini artırmıştır. Bu noktada demokrasi, post-İslamcıların iktidar savaşına katılımı ve laikliği devletin İslam'ın bireysel ve toplumsal gücüne müdahale etmemesinin yasal/kurumsal teminatı olarak devam ettirmesindeki kurumsal ve ilkesel çerçeve olarak değerlidir. Sonuç, siyasi modernizmin değerlerini ve araçlarını sahiplenmeye hazırlanan ve aynı zamanda siyasi modernizmin sınırları içerisinde farklı toplumsal kesimlere ve bireylere erişimini genişletebilen post-İslamcı siyaset anlayışıdır.

Fakat tekrar etmek gerekir ki geçmişteki kimliklerini, siyasi stratejilerini, söylemlerini ve hedeflerini yeniden gözden geçiren post-İslamcılar, İslam devleti kurma fikirlerini sadece siyasi tedbir amacı ile bırakmamışlardır. İslam devleti kurmanın olabirliğini ve hikmetini sorgulamışlardır. Olabirliği sorgulanmıştır çünkü ilk olarak, baskı işe yaramıştır: İslamcılar zirvedeyken geriye çekilmişlerdir. İkinci olarak post-İslamcılar giderek artan bir biçimde, baskılarla siyaset alanından toplumsal alana itilen İslam'ın kendi içerisinde de yer alan sosyal ve ideolojik çoğulculuğu kavramışlardır. Üçüncü olarak Orta Doğu'da kazanılan tecrübeler, her türlü ideolojik devlet biçimini sürdürmenin giderek zorlaştığı küreselleşme döneminde bir İslam devletini savunmanın zorluklarını öğretmiştir.

İslamcılığın siyasi iddialarını terk eden post-İslamcılar, demokrasi, çoğulculuk ve insan haklarının güçlü, meşru ve geniş anlamda

destek gören Kemalist/laik müesses nizama alternatif teşkil edeceğini anlamış görünmektedirler.⁹² Dolayısıyla post-İslamcılar, laik/Kemalist rejime İslamcı bir alternatif sunmak yerine, Kemalist düzenin modern siyasi değerler, ilkeler ve kurumlar tarafından zorlukla kabul edilebileceği kanaatinden yola çıkarak laik/modern bir alternatif sunmuşlardır.

Sonuç olarak AK Parti kesinlikle post-İslamcı bir hareketin özelliklerini taşımaktadır; İslam'la toplumsal alanda ilişkide kalırken siyasi bir program olarak onu terk etmiştir.⁹³ “Laik demokratik bir devlet” içerisinde “dindar bir toplum” hayal etmektedir.⁹⁴ Fakat AK Parti aynı zamanda post-İslamcı projenin ötesine geçmekte, laik anayasal bir düzende hareket eden *bir siyasi aktör olarak*, kendi üyelerinin özel seçimlerinden bağımsız biçimde, *kendi siyasi gündeminde* “dindarlık ve hakları, inançları ve özgürlüğü, İslam ve serbestliği” birleştirmemektedir. “Yükümlülükler yerine hakları, tekil otoriter ses yerine çoğulculuğu, kutsal metinlerin sabit ve değişmeyen bir okuması yerine tarihselliği, geçmiş yerine geleceği” vurgulamaktadır.⁹⁵ Fakat İslam, Avrupa’daki Hıristiyan demokrat partilere benzer biçimde “Müslüman demokrat” bir parti olarak anılmaktan bilerek kaçınan AK Parti için açığa vurulmamış bir idealdir. Parti bunun yerine “muhafazakâr demokrat” olarak anılmayı tercih etmektedir. AK Parti’nin muhafazakârlığı, partinin “ideolojik” pozisyonunu anlatmak için demokrasi ile harmanlanmıştır; bu dini değerlere verilen küçük bir referanstır. Ortaya çıkan şey İslam’ı, muhafazakârlık adına, aile, toplumsal dayanışma ve geçmişe değer vermek için dolaylı bir referans noktası olarak kullanan bir siyasi kimliktir. Daha önce belirttiğim gibi, Hale ve Özbudun’un AK Parti’nin “din temelli muhafazakârlığından” anladığı partinin İslam’la olan ilişkisinin “siyasi ve ideolojik olmaktan çok toplumsal olduğudur.”⁹⁶ “Muhafazakârlık” AK Parti’yi toplumla olan ilişkisi üzerinden tanımlarken, “demokratik” sıfatı siyasi kimliğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla AK Parti’nin post-İslamcı kimliği sosyal anlamda muhafazakâr ve söylem anlamında siyasi açıdan demokrattır.

Notlar

1. A. Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11.
2. İ. Dağı, "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 13, no.2(2004): 135–151.
3. A. Bayat, *Islam and Democracy: What Is the Real Question?* ISIM Paper, 8 (Leiden: Amsterdam University Press, 2007), 17–20.
4. A. Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," H. Yavuz (Ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* içerisinde, (Salt Lake City: Utah University Press, 2006), 136–159.
5. Bayat, *Making Islam Democratic*, 189.
6. İsmail Kara (Ed) *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, 1. baskı (İstanbul: Risale Yayınları, 1986); İsmail Kara (Ed), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, 2. baskı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997); İsmail Kara (Ed), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, 3. baskı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998). Güçlü bir İslamcı duruşa sahip bir entelektüel olan ve Türkiye’de İslamcı bir neslin yetişmesinde etkin rol oynayan Ali Bulaç’a göre İslam “alternatif bir düşünce ve inanç sistemi ve bir yaşam tarzıdır” (Çağdaş Kavramlar ve Düzenler [İstanbul: Pınar Yayınları, 1987], 199).
7. Kenan Çayır, "The Emergence of Turkey’s Contemporary ‘Muslim Democrats,’” Ü. Cizre (Ed), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içerisinde (London: Routledge, 2008), 64–66; A.Güneş-Ayata, "Islamism versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications," R. Tapper (Ed.),

Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State içerisinde, (London: I. B. Tauris, 1994), 254–279.

8. M. Metiner, *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi* (İstanbul: Doğan Kitapları, 2004), 216.
9. Başarısızlık tartışması için bknz: O. Roy, *Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994); G. Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2002).
10. Anayasa Mahkemesi, üniversite kampüslerinde başörtüsü kullanımına izin veren bir yasayı yürürlükten kaldırırken “laikliğin bir yaşam biçimi olduğuna” karar vermiştir (E.1989/1,K.1989/12,7.3.1989 tarihli, [www. anayasa. gov. tr/ files/ pdf/ karar-lar_derigisi/kd_25.pdf](http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/karar-lar_derigisi/kd_25.pdf)).
11. N. Göle, “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,” *Middle East Journal* 51, no.1(1997):46–58.
12. S. Mardin, “Ideology and Religion in the Turkish Revolution,” *International Journal of Middle East Studies* 2, no.2 (1971):197–211.
13. Ahmet Yıldız, “Politico-religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook,” *Muslim World* 93, no.2 (2003):187–209.
14. N. Erbakan, *Milli Görüş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1975); N. Erbakan, *Türkiye’nin Temel Meseleleri* (Ankara: Rehber Yayınları,1991); H. H. Ceylan, (Ed.), *Erbakan ve Türkiye’nin Temel Meseleleri* (Ankara: Rehber Yayınları, 1996).
15. Erbakan, Türkiye’nin Temel Meseleleri, 99–100; *Milli Gazete*, 21 Eylül 1995.
16. B. Toprak, “Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey,” S. A. Arjomand

(Ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam: Essays on Social Movements in the Contemporary Near and Middle East* içerisinde, (Albany: State University of New York Press, 1984), 119–132.

17. *Milli Gazete*, 4 Eylül 1995.
18. Z. Öniş, “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective,” *Third World Quarterly* 18, no.4 (1997):743–766.
19. M. H. Yavuz, “Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey,” *Comparative Politics* 30, no.1 (1997):63–82.
20. Tarihsel ironi bu taleplerin pro-İslamcı Başbakan Erbakan tarafından diğer generaller ile birlikte imzalanmış olmasıdır; bkznz: “Danıştay Toplantısının Tavsiyeleri,” Brifing, Mart 10, 1997, 4.
21. *Hürriyet*, 4 Kasım 1997.
22. 28 Şubat kararları için bkznz: “Recommendations of the State Council Meeting and Comment,” 4.
23. *Yenibinyıl*, 21 Mayıs 2000.
24. *Radikal*, 18 Aralık 1998.
25. A.g.e.
26. W. Hale ve E. Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP* (Londra: Routledge, 2010), 10–11; *Hürriyet*, 4 Mayıs 2000.
27. *Milliyet*, 20 Mayıs 2000; *Radikal*, 20 Mayıs 2000.
28. *Yenibinyıl*, 6 Mayıs 2000; *Milliyet*, 15 Nisan 2000.
29. *Milliyet*, 29 Nisan, 2000; *Hürriyet*, 10 Mayıs 2000.
30. *Milliyet*, 20 Mayıs 2000; *Radikal*, 20 Mayıs 2000.
31. H. Yavuz, “Introduction: The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement,” Yavuz, *Emergence of a New Turkey* içerisinde, 1–19.

32. Ali Bulaç, "İslam devleti projesi çöktü," Neşe Düzel ile röportaj, *Radikal*, 21 Aralık 1999.
33. İ. Dağı, "The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy," Yavuz, *Emergence of a New Turkey* içerisinde, 88–106.
34. Mahkeme 2001 yılında, Türkiye Anayasa Mahkemesinin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 11.maddesini ihlal etmediğine ve Refah Partisinin kapatılmasının demokrasi ve demokratik özgürlükleri yok etme amacıyla olması ile meşrulaştırıldığına karar vermiştir. Bu karar Batıya karşı beslenen geleneksel kini bir açıdan geri getirmiştir; Batının çifte standartlı, ön yargılı, "hilale" karşı tarihsel bir antipati sahibi olduğu söylenmiştir. Bknz: *Refah (The Welfare Party) and Others v. Turkey* (41340/9841342/9841343/9841344/98), 13 Şubat 2003, 39–49.
35. K. Canatan, "Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri," Bilgi ve Düşünce 1, no. 3 (Aralık 2002): 31–38; Y. Akdoğan, "Siyasal İslam'dan Muhafazakar Demokratlığa...", *Bilgi ve Düşünce* 1, no.3 (Aralık 2002):17–23; A.Bulaç, "AB Dışı Seçeneğin Kritiği," *Zaman*, 13 Mart 2002.
36. "Erdoğan: Referansım İslam," Hürriyet, 28 Ağustos 2001.
37. D. Sontag, "The Erdoğan Experiment," *New York Times*, 11 Mayıs 2003. Mahkemenin kararı üzerine Erdoğan hukukun üstünlüğüne bağlı kalan bir ülke çağrısı yaptı. Hukukun üstünlüğü ve demokrasi için verdiği mücadelenin devam edeceğini söyledi; Bknz: *Sabah*, 22 Nisan 1998.
38. Kişisel bir sohbet esnasında 1994 yılında belediye başkanını seçilen, AK Parti hükümetinden bir bakan, seçildiğinde Filistin sorunu, Kaşmir'deki durum, Müslümanların genel sorunları gibi ümmetin sorunlarını iyi bildiğini fakat kendi kentindeki sorunları bilmediğini söylemişti. Fakat yeniden

seçilebilmek için gerekli olan şeyin yerel problemleri çözmek olduğunu anlamıştı.

39. H. Besni & M.Özbay, *Bir Liderin Doğuşu: Recep Tayyip Erdoğan* (İstanbul: Meydan Yayınları, 2010),154.
40. H. Yavuz, "The Transformation of a TurkishIslamic Movement: From Identity Politics to Policy," *American Journal of Islamic Social Sciences* 22, no.3 (2005):105–111.
41. Hürriyet,7 Temmuz 2001; ayrıca bknz: Adalet ve Kalkınma Partisi programı, "AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı," www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi.
42. Adalet ve Kalkınma Partisi, Herşey Türkiye İçin: AK Parti Seçim Beyannamesi (Ankara: AK Parti Yayınları, 2002); Adalet ve Kalkınma Partisi, Nice AK Yıllara: Güven ve İstikrar İçinde Durmak Yok Yola Devam (Ankara: AK Parti Yayınları, 2007); AK Parti, "AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı."
43. Erdoğan'ın ılımlı bir siyasetçi olarak tanımı için bknz: M. Heper, "Islam and Democracy: Toward a Reconciliation?" *Middle East Journal* 51, no.1(1997):37.
44. D. Frantz, "Turkey, Well Along Road to Secularism, Fear Detour to Islamism," *New York Times*, 8 Ocak 2002, www.nytimes.com/2002/01/08/world/turkey-well-along-road-to-secularism-fears-detour-to-islamism.html.
45. Sontag, "*Erdoğan Experiment.*"
46. İ. Dağı, "AK Party Survives the Closure Case: What Is Next?" Policy Brief, SETA, no. 19, Ankara, 1 Ağustos 2008.
47. Muhafazakâr demokrasi fikrinin teorik altyapısı için bknz: Y.Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi* (Ankara: AK Parti Yayınları, 2003). Akdoğan, AK Parti kurulduğundan bu yana Başbakan Erdoğan'ın siyasi danışmanıdır ve 2011

seçimlerinde milletvekili seçilmiştir. Kısa bir İngilizce versiyon için bkz: Y. Akdoğan, "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity," Yavuz, *Emergence of a New Turkey*, 49–65 içerisinde.

48. Hale ve Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, 29.
49. R. Çakır, *Mahalle Baskısı* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2008).
50. "Erdoğan yargılandı," *Milliyet*, 1 Nisan 1998, www.milliyet.com.tr/1998/04/01/haber/hab00.html.
51. Örneğin, Ermeni Ortodoks Patriği II. Mesrob Temmuz 2007 seçimlerinden önce cemaatinin AK Parti'ye oy vereceğini açıklamıştır; bkz: "Ermeni cemaati seçimlerde AK Partiyi destekleyecek," *Yeni Şafak*, 6 Nisan 2007, <http://yenisafak.com.tr/politika/?q=1&c=2&ci=48782&Ermeni/Cemaati/se%C3%A7imlerde/Ak/Partiyi/destekleyecek>. Ayrıca bkz: Vahram Ter-Matevosyan, "The Armenian Community and the AK Party: Finding Trust under the Crescent," *Insight Turkey* 12, no.4 (2010):93–111.
52. A. Çarkoglu & B. Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey* (İstanbul: TESEV yayınları, 2007), 81.
53. O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), 61.
54. İ. Dağı, "Turkey's AKP in Power," *Journal of Democracy* 19, no. 3 (2008):25–30;
I. Yılmaz, "Muslim Democrats in Egypt and Turkey: Participatory Politics as a Catalyst," *Insight Turkey* 11, no.2 (2009):93–112.
55. Hale ve Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*.
56. *Milliyet*, 15 Temmuz 2001.
57. "Avrupa'ya net mesajlar," *Radikal*, 7 Kasım 2002, www.radikal.com.tr.

radikal.com.tr/haber.php?haberno=55890; Philip Robins, "Confusion at Home, Confusion Abroad: Turkey between Copenhagen and Iraq," *International Affairs* 79 (2003):547–566.

58. "Erdoğan, AB ile 'Katolik Nikahı' kıymak istiyor," Zaman, 14 Kasım 2002, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/11/14/pdetay.htm>.
59. B. Duran, "JDP and Foreign Policy as an Agent of Transformation," Yavuz, *Emergence of a New Turkey*, 281–305 içerisinde.
60. MetroPOLL, *Türkiye Siyasal Durum Araştırması* (Ankara, Aralık 2010), 64.
61. AK Parti hükümeti yönetiminde yapılan siyasi reformlar için bkz: Hale ve Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, 55–67.
62. Brifing, 5 Mayıs, 2003, 6.
63. Brifing, 28 Temmuz 2003, 9.
64. Brifing, 26 Nisan 2004, 8–9.
65. Brifing, 14 Haziran, 2004, 14.
66. Türkiye İstatistik Kurumu'nun resmi verileri, www.tuik.gov.tr/Gosterge.do?id=3488&metod=IlgiliGosterge.
67. I. Grigoriadis & A.Kamaras, "Foreign Direct Investment in Turkey: Historical Constraints and the AKP Success Story," *Middle Eastern Studies* 44, no.1 (2008): 53–68.
68. Ekonomiden Sorumlu Devlet Bakanı Mehmet Şimşek tarafından açıklanan Kasım 2002 – Mayıs 2010 tarihleri arasındaki sayılar, www.hurriyet.com.tr/ekonomi/15086024.asp.
69. "Racism over Capital Drives Foreign Investment Away," 15 Ekim 2005, www.turks.us/article.php?story=20051015103640151&mode=print.

70. Ali Bulaç, "Islam and Politics," Today's Zaman, 13 Temmuz 2007, www.todayszaman.com/columnist-116522-islam-and-politics.html.
71. "Zirvede Laiklik Atışması," *Radikal*, 21 Eylül 2004, www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=128665.
72. A. Kuru, *Secularism and State Policies Towards Religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 161'de alıntılanmıştır
73. Anayasa Mahkemesi Kararı E.1989/1, K.1989/12, tarih: 7.3.1989.
74. Hale ve Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, 22'de alıntılanmıştır
75. D. Jung, "Secularism: A Key to Turkish Politics," *Intellectual Discourse* 19, no. 3 (2006):129-154.
76. Kuru, *Secularism and State Policies Towards Religion*, 161-201; Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey."
77. "Meclis Anayasa Komisyonu başkanı Burhan Kuzu "Türkiye'nin laiklik prensiplerine saygı duyuyoruz fakat bunlar yeniden yorumlanmalıdır" dedi (İbon Villelabeitia, "Turkey Needs to Re-interpret Secularism—Senior MP," *Reuters*, 13 Ekim 2010, www.reuters.com/article/idINIndia-52167920101013).
78. "Arınç: Sosyal hayatı cezaevine çevirmeyelim," *Hürriyet*, 25 Nisan 2006, <http://hurarsiv.Hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=4312365&tarih=2006-04-25>.
79. AK Parti, "AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı."
80. R. T. Erdoğan, "Conservative Democracy and the Globalization of Freedom," Yavuz, *Emergence of a New Turkey* içerisinde, 336.
81. A.g.e.

82. R. T. Erdoğan, "Başını örtenlerin güvencesi laiklik," *Radikal*, 17 Ekim 2010, [www.radikal.com.tr /Radikal.aspx?aType=RadikalDetay V3 &Date =&Article ID=1024098 & CategoryID=78](http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&Date=&ArticleID=1024098&CategoryID=78).
83. AK Parti, "AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı."
84. "Erdoğan: Laiklik hayati bir öneme sahip," 2 Şubat 2010, www.ntvmsnbc.com/id/25053875/.
85. Erdoğan'ın "laiklik din karşıtlığı değildir" görüşü için bknz: "Erdoğan:Laiklik ve demokrasi araçtır," *Sabah*, 16 Mayıs 2007, [http://arsiv.sabah.com.tr /2007/05/16/haber, ID E0E4E466C84DA58BFBB5D18F0D42D9.html](http://arsiv.sabah.com.tr/2007/05/16/haber_ID_E0E4E466C84DA58BFBB5D18F0D42D9.html).
86. Erdoğan, "*Conservative Democracy and the Globalization of Freedom*," 336.
87. AK Parti, "AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı."
88. Bknz: AK Parti'yi kuran üç politikacıdan biri olan Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın röportajı, 5 Mayıs 2006, www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tbmm_basin_aciklamalari_sd.aciklama?pl=34166.
89. "Erdoğan: Laiklik ve demokrasi araçtır."
90. Bulaç, "Islam and Politics."
91. A. Bayat, "*What Is Post-Islamism?*" ISIM Review 16 (2005): 5; vurgu bana aittir.
92. İ. Dağı, "*Rethinking Human Rights, Democracy and the West*."
93. İ. Dağı, "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the Westand Westernization," *Turkish Studies* 6, no.1 (2005): 30.
94. Bayat, *Making Islam Democratic*, 189.

154 Alaturka Post İslamcılık

95. A.g.e.,11.

96. Hale ve Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, 29.

İslam ve Türk Muhafazakârlığının Kırpılması

Cihan Tuğal

Son 40 yıl içerisinde, çeşitli İslami hareketler laik Türkiye Cumhuriyeti'ni sarsmıştır. Daha önce merkez sağ siyaseti destekleyen dini entelektüeller ve cemaatler kendi seslerini yükseltmeyi başarmışlar ve sistemin temel ilkelerine karşı çıkmaya başlamışlardır. Fakat son on yıl içerisinde orijinal evlerine – Türkiye merkez sağ – geri dönmüşler ve onu ciddi şekilde dönüştürmüşlerdir. Aşağıdaki metinde, dindar kesimin 1970'li ve 1990'lı yıllar arasında, devletle anlaşmazlık içerisinde “İslamcılığa” doğru eğilim gösterdiğini fakat birçok İslamcının 1990'lı yılların sonlarında “muhafazakârlığa” geçiş yaptığını iddia ediyorum. Buradaki tartışmaların büyük çoğunluğu Türkiye'deki muhafazakârlığa (merkez sağ siyasete) referans verdiği için bir tanımlama gerekmektedir. Türkiye'deki muhafazakârlık modernleşmenin (ve kısmi bir Batılılaşmanın) kabulüne dayanır fakat laik elit kesimin tepeden inme modernleşme çabasına tepki gösterir. Türk muhafazakârlar demokrasiyi Batılılaştığı ve “yabancılaştığı” iddia edilen elitlerin yerine “gerçek ulusun” sesi olarak sunarlar. Bu görüşe göre devlet gerçek Türk ve İslam değerlerinin koruyucusu olarak yekpare biçimde kurulmuştur. Azınlıklar (örneğin Şii etkisindeki ortodoks inançlara karşı gelen Aleviler) sakıncalıdır ve onların yabancılaşmış elitlerle işbirliği içinde olduğuna inanılır. Vatandaşların ve daha az olmak kaydıyla yöneticilerin dindarlıkları işin özünde yer alır fakat kurumları daha İslamcı bir hale getirmek (prosedürler, oyunun kuralları, kanunlar, vb) öncelik değildir. Bireysel dindarlık rakip milletler ve iç düşmanlar karşısında başarının anahtarıdır. Türk muhafazakârlığı da Batılı versiyonları gibi özel mülkiyet yanlısıdır ve

sosyalizm karşıtıdır. Kısacası, Türk muhafazakârlığı büyük ölçüde kalkınmacıdır, fakat içerideki farklılıkları ve toplumsal muhalefeti susturmayı sağlıklı büyüme ve değişim için önkoşul kabul eder.

Bu proje Osmanlı İmparatorluğu dönemine kadar uzanır (örneğin Prens Sabahattin'in Jön Türklere direnişi). Son dönemde en etkili aktörleri Demokrat Parti (1950'li yıllar), Adalet Partisi (1960'lı ve 1970'li yıllar) ve Anavatan Partisi'dir (1980'li yıllar). Bu partilerin tamamı belirli dini cemaatler tarafından desteklenmiştir. Bu cemaatlerin çoğunluğu Nakşibendî tabanlıdır (İskender Paşa cemaati ve bazı Nurcu cemaatler gibi) fakat bazılarının diğerlerine oranla daha az geleneksel platformları bulunmaktadır (Menzil ve İsmailağa cemaati gibi). Türk muhafazakârlığının birçok özelliği klasik Batı muhafazakârlığı ile paralel olmasına rağmen örgütlü ve çeşitli dini cemaatlerin önemli rolü gibi (hiyerarşik yapıdaki bir kilisenin yerine) farklılıklar da bulunmaktadır.

"İslamcı" gündem, 1970'li yıllardan itibaren eğitim, dış politika, ekonomik karar alma, siyasi söylem ve günlük hayatta dinin rolünü genişletmeye odaklanmıştır. İslamcı partiler (1970'li yıllarda Milli Selamet Partisi, 1980'li ve 1990'lı yıllarda Refah Partisi) dini propaganda karşısındaki katı laik kanunlar yüzünden taleplerini parti programlarında açık bir şekilde dile getirememiş fakat çeşitli eylemler ve imalı ifadelerle iletmışlerdir. Örneğin şeriatın yasal sistem olarak kullanılmasını teklif etmek kanunen yasaktır fakat İslamcı gazete (ör: Milli Gazete) ve dergilerde yayınlanan yazılar ile insanların hayatlarını şeriat ilkelerine göre şekillendirmeleri istenmiştir (boşanmadan mirasa kadar çok çeşitli konularda). Diğer bir deyişle, İslamcılık bütün toplumu ve devleti dini ilkelere göre yeniden organize etmek isterken, İslami muhafazakârlıkta esas vurgu kültürün İslamdan arındırılması değil İslam'ı harekete geçirerek milli kültürün korunmasıdır. İslamcılar kendilerini İslamcı muhafazakârlardan, mevcut milli kültürün İslam dışı unsurlar ile yüzyıllar boyunca lekelendiğini (ortadan kaldırılması gereken unsurlar) iddia ederek ayırtırmaktadırlar. Dahası İslamcılar, farklı noktalardaki muhafazakâr İslam'dan ayrılan İslamcılar ile paralel biçimde (Ayubi 1991) dinsiz olduğu iddia edilen devlete karşı direnirken, ortaçağdaki (ve daha

sonra muhafazakâr) İslam'da, dinsiz yöneticiler ve devlet kadroları İslami ümmet içerisindeki birliği ve düzeni korudukları müddetçe meşru kabul edilirdi. İslamcı hareketlerin çeşitli kanatları Asef Bayat'ın (2007, 11) post-İslamcı dönüşümden önce İslamcılıkla ilgili yaptığı tanımla uyumluydu: Türkiye'deki İslamcı hareket yükümlülüklerle vurgu yapmış, tek bir otoriter ses ile konuşmaya çalışmış¹ ve kendisini kutsal metinlerin sabit bir okumasına dayandırmıştır (her kanat kutsal metinlerin gerçek anlamı konusunda farklılık göstermektedir).

Fakat tüm cemaatlerin İslamcılık vagonuna katılmaması önemlidir. Cemaat kelimesi Türkçede (çoğu durumda) Sufi grupları ve onların dallarını anlatır. Belirtilmesi gerekir ki Batılı yazında Sufilik, ortodoksluk karşısında heterodoksluğun (Gellner 1991) bir temsilcisi olarak İslam'ın kelimesi kelimesine anlaşılmasına karşı kullanılmaktadır; Osmanlı ve Türk Sufiliği heterodoksluk (kabir ziyaretleri, klasik İslami metinler yerine sezgilerin kullanımı, bu metinlerin mistik yorumları, lider kültleri) ve ortodoksluğun (metinlerin eski yorumlarına katı bir biçimde bağlılık) birleşimi olan unsurları barındırır. Nakşibendiler bunun en iyi örneğidir; Kadiriler de bu yöne doğru hareket etmişlerdir (ve Şia etkisindeki heteredoks Aleviler gibi oldukça önemli istisnalar da bulunmaktadır).

Modern Türkiye'de çok fazla üyesi ve takipçisi olduğu için cemaatlerin siyasi pozisyonları çok önemlidir. Büyük cemaatlerden olan İsmailağa cemaati 1970'li yıllardan itibaren İslamcılar ile işbirliği yaparken Erenköy cemaati merkez sağa destek vermiştir. İskenderpaşa cemaatinin İslamcılar ile inişli çıkışlı bir ilişkisi olmuş fakat 1990'lı yıllarda merkez sağa doğru kararlı bir geçiş yapmışlardır. Büyük sufi grupları laik devlete ve merkez sağa bağlı kalmıştır.

Dini cemaatler arasından bazıları, pozisyonlarını 1950'li yıllardan itibaren geleneksel sufilerden ayırmaya başlamıştır. Mistik İslam inançlarını doğa bilimleri birleştirmiş ve aynı zamanda kutsal metinlerin rasyonel okumalarını da eklemişlerdir. Bu cemaatleri "post-Sufi" olarak adlandırıyorum. Post-Sufi cemaatler (Türkiye'deki en önemli örnekleri Nurcular ve Süleymancılardır) sufi cemaatler ile

karşılaştırıldıklarında, daha milliyetçi ve daha formel örgütlenmiş olanlardır. Hem Nurcular hem de Süleymancılar, Menzil, İsmailağa, Erenköy ve İskenderpaşa gibi sufi cemaatlerle aynı köklere sahiptir: hepsinin soyları, kendisini diğer Sufi geleneklerinden, sufi İslam ve kutsal metinlere sadık İslamın birleşimi olması hasebiyle ayıran Nakşibendi geleneğine dayanır. Nurcular ve Süleymancıların bu senteze güçlü dozda modernizm eklediği söylenebilir (özellikle bilim, modern eğitim, ulus devletin sahiplenilmesi gibi konularda). İsmailağa ve İskenderpaşa cemaatleri daha çok geleneksel ahlaki korumayı ve kutsal metinlere bağlı kalmayı tercih eder (fakat İslamcılardan farklı olarak Hadislere ve eski içtihatlarla çok ağırlık verirler).

İslamcı olmayan sufiler ve post-sufi cemaatler bile daha dindar bir devlet ve vatandaş tercih etmiş fakat İslamcılardan farklı olarak bunun ana akım Türkiye siyaseti ve toplumundan bir kopuşu gerektirdiğini düşünmemişlerdir. İslam kanunlarının uygulanması asıl kaygıları arasında yer almamıştır.

Bu post-sufi cemaatlerden bazıları post-İslamcılıktan çok daha önce yüzünü Batılı değerlere dönmüştür. Bu cemaatler ne İslamcı ne de post-İslamcı olarak konumlandırılamaz. Eğer post-İslamcılığı Bayat'ın önerdiği şekli ile kullanıyorsak (2005)— bir proje ve durum serbestlik, haklar, özgürlük ile İslam, dindarlık ve inancın birleştirildiği bir durum olarak — aradaki farkları daha net görebiliriz. Bu cemaatler için esas hedef İslam'ı Batının özgür ruhu ile değil bilimi ve gücü ile birleştirmektir. Ayrıca İslam'ı Türkiye devletinin ve Türk milliyetçiliğinin gücü ile de ilişkilendirmek istemişlerdir. Bu cemaatler devleti ve vatandaşlarını dindar yapmak istediği kadar devleti ve milleti komşularına ve içerdeki düşmanlarına (solcular ve etnik ayrılıkçılar) karşı güçlendirmeyi de istemiştir. Bu cemaatlerin ayırt edici bir özelliği de lider kültüne sahip olmasıdır (örneğin daha tutucu İslamcılar, Nurcu cemaatlerin Said Nursî'yi tanırlaştırdığını iddia ederler).

Geçen on yıl içerisinde Türkiye'yi şekillendiren şey (daha özelinde 1997 yılındaki İslamcılara karşı yapılan darbeden sonraki dönem) post-sufi cemaatlerin, özellikle (Nurcu) Gülen cemaatinin İslamcılık

karşısında kazandığı dini, entelektüel ve siyasi zaferdir. İslamcı partiler arasında değişen dengeler bunun net bir gösterenidir. 1980’li ve 1990’lı yılların İslamcı partileri post-sufileri dışarıda bırakmış ve bazı sufi cemaatlerle işbirliği yapmış olsa da, 2000’li yılların en büyük İslamcı siyasal partisi olan AK Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi), hem modernist sufi cemaatlerini (örneğin Erenköy ve İskenderpaşa) hem de post-sufileri kapsamaktadır. Aşağıdaki metinde görüleceği üzere, AK Parti’nin ideolojik görünümü post-sufilerinki ile birleşmiştir ve özellikle post-sufi Gülen cemaatinin (Nurcuların bir dalı) parti içerisinde eski İslamcı yöneticilerinden daha fazla gücü olduğuna dair yorumlar yapılmaktadır. Bu durum post-İslamcılığa doğru kademeli bir geçişe değil, daha çok Türk muhafazakârlığının kırılmasına işaret etmektedir.

Türkiye’de Laiklik: Milliyetçi, Devlet Güdümlü ve İhtilafı

Elitlere ve daha sonra da İslamcılara karşı verilen muhafazakâr tepkiyi doğru biçimde anlayabilmek için, laiklik kavramının Kemaalist devlet için ne anlama geldiğini çözmek gerekmektedir. 1919 ve 1923 yılları arasında, yenilgiye uğrayan Osmanlı İmparatorluğunun itilaf güçleri tarafından bölünmesi ile birlikte Mustafa Kemal’in ordularının başlattığı Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu savaşları, sadece memleketin kurtuluş “rüyasına” değil aynı zamanda Müslümanların kafirlerin işgaline karşı direniş vazifesine de çekici gelmiştir. Dinsel anlamda homojenleştirme milli birliğin önemli bir unsuruydu, cumhuriyetin kurulması ile birlikte Ortodoks Yunanların ülke dışına çıkarılması ve 1915 yılındaki Ermeni katliamı buna hizmet etti. Kısacası *Türk* aynı zamanda “Müslüman” anlamına gelmeye başladı: milletin tanımı başından itibaren yarı-diniydi. Mustafa Kemal inancı için savaşan kahraman anlamına gelen İslami gazi unvanını aldı. Fakat sorun din ve devlet arasındaki ilişkiydi.

Laikleşme — dinin kamusal hayatın merkezinden çıkartılması yerine devletin din üzerindeki kontrolünün genişletilmesi — on dokuzuncu yüzyıldaki Tanzimat fermanları ile birlikte resmi bir proje

haline gelmiştir. Fakat bu eğilimin ciddi muhafazakâr revizyonları olmuştur; en dikkat çekenii II. Abdülhamid zamanındadır. Yirminci yüzyıl ile birlikte laiklik açıkça telaffuz edilmeye başlanmış ve resmi ideolojinin temel unsuru haline gelmiştir. 1924 yılında cumhuriyetin kurucu anayasası halifeliği, fesi, dini mahkemeleri ve okulları kaldırdığı halde İslam'ı devlet dini olarak muhafaza etmiş, Latin alfabesini ve Batılı hukuk sistemini kabul etmiştir; bu madde 1928 yılında kaldırılmıştır. Laiklik, Kemalist Cumhuriyet Halk Partisinin 1931 yılındaki programında yer alan altı prensipten biri olarak telaffuz edilmiş ve nihayetinde 1937 yılında anayasaya eklenmiştir.

Resmi görüşte, birçok Batılı akademisyenin yinelediği gibi 1924 ve 1925 yıllarındaki modernleşme çabaları Türkiye'de dinin devletten ayrılmasının kategorik kanıtını oluşturmaktadır.² Bu argümana göre İslam'ın tüm resmi kurumlardan ayrılması ile birlikte nüfusun dindar kesimleri hâkim gerçekliğe uyum sağlayacak ve tamamen laikleşecekti. Fakat başka argümanlara göre Türkiye devleti İslam'ı devletin dışına itmek yerine onu kontrol altına almış ve kurumsallaştırmıştı (Bromley 1994; Heper 1985; Keddie 1997; Mardin 1983). Dolayısıyla (atanmış) Diyanet İşleri Başkanlığı imamların ve hocaların ülke çapında yapılan atamalarında tekel haline gelmişti ve hutbeleri kontrolü altında tutuyordu. Bu görüşe göre devlet ve dinin iç içe geçtiği Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı sistemi arasında oldukça net devamlılıklar bulunmaktaydı.

Tartışmalı bir tanıma göre Türk laikleşme süreci, "resmi İslam'ın" doğası ve gelişmesi üzerinde devam eden ve dinin milli birlik için kamusal kullanımının biçimlendirdiği bir mücadele olarak görülebilir. Laiklik projesi evrensel (veya Osmanlı'ya ait) bir mantığı³ yeniden üretmek yerine sürekli yeni baştan yapılmış, elde edilen netice (kısmen istenmeyen) farklı toplumsal güçlerin bir seri müdahalelerinden ibaret kalmıştır. Bu süreç hem Osmanlı'nın geç Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yapılan reformların oluşturduğu yönetici iktidar bloğu içinde hem de bu bloğun dışında bırakılan toplumsal kesimler arasında çatışmalar içermektedir. 1930'lu yıllardan bu yana bu bloğun içerisindeki hakim sektörler – askeri liderlik, sivil bürokrasinin modernleştirici kesimleri, resmi olarak korunan sanayi

burjuvazisi, Batıya yönelmiş olan entelektüel kesim – dinin az ya da çokkamusal alandan otoriter bir biçimde çıkarılmasını tercih etmiştir. Bloğun altındaki sektör – bürokrasinin muhafazakâr unsurları ve meslek sahibi orta sınıflar, ihracat odaklı burjuvazi, tüccarlar ve yerel elitler – “laik” kontrol altında İslam’a daha fazla yer verilmesi gerektiğini savundular. Bu aynı zamanda daha geniş alt tabakaları – işçiler, köylüler, esnaf, işsizler, yerel küçük girişimciler, din adamları – hâkim sektöre karşı harekete geçirebilir ve ondan çeşitli ayrıcalıklar almalarını sağlayabilirdi. Kemalist Cumhuriyet Halk Partisi uzun zamandır bu bloğun hâkim devletçi kısmının siyasi aracı olurken daha gelenekçi-dindar kesimler 1950 yılında tek parti rejiminin sona ermesi ile birlikte çeşitli siyasi partiler tarafından temsil edilmiştir: 1950’li yıllarda Adnan Menderes’in Demokrat Partisi, 1960’lı ve 1970’li yıllarda Süleyman Demirel’in Adalet Partisi.

İslamcıların Muhafazakârlardan Tartışmalı Biçimde Ayrılması

İslamcılığın yükselişi hem Kemalizme hem de muhafazakârlığa meydan okumuştur. 1970’li yılların başlarında İslamcı siyaset, temelde yerel küçük girişimcilerin devletçi sanayi politikaları, yükselen işçi mücadeleleri ve hızlı batılılaşma karşısında başvurduğu yer olmuştur. Yerleşik iş örgütleri ve siyasi partilerin ithal ikameci ekonomi altında kaybolmaya yüz tutan küçük girişimcilerin ihtiyaçlarına cevap vermemesi Türkiye Odalar ve Borsalar Birliğinin eski başkanı olan Necmettin Erbakan’ın 1970 yılında Milli Nizam Partisini (MNP) kurmasına yol açtı. MNP, yerel iş adamlarının ve tüccarların çıkarlarını savunmakla birlikte, aynı zamanda onların dini duygularına ve Batılı tüketim kültürüne karşı geliştirdikleri nefrete çekici geliyordu. Bu duruş Erbakan’ın biraz üstünkörü hazırlanan ve devlet tarafından korunan ve düzenlenen, halkın sahibi olduğu özel girişimlere dayanan ekonomik kalkınma planına ilgi duyan dindar köylülerden ve esnaflardan destek buldu: Erbakan’ın “üçüncü sektör” sözü, giderek güçlenen büyük iş çevrelerine karşı bir engel gibi algılandı. Bazı dini entelektüeller ve cemaatler, 1970’li yıllarda desteklerini merkezden çekerek bu partiye yoğunlaştırdılar. Bu deği-

şimin ardında iki temel dinamik vardı: Bazı dindar cemaatler merkez sağı aşırı laik ve modern buluyordu; spektrumun diğer ucunda ise birçok entelektüel, yayıncı ve akademisyen (öğrencileri ile birlikte) devletten bağımsız bir İslamcı çizgi istiyordu. Bu cemaatlere ve Batı ile işbirliği yapan devlete karşı sloganları “Ne Doğu ne de Batı”ydı.

1971 yılında kapatılan MNP, 1972 yılında programında herhangi bir değişiklik olmadan Milli Selamet Partisi adıyla (MSP) yeniden kuruldu. MSP’nin 1970’li yıllardaki en önemli kazancı mezunları ilerleyen yıllarda İslamcı hareketin temel aktivistleri ve liderleri olacak olan imam hatip okullarının özgür biçimde faaliyet göstermesini sağlamaktı. Bu okullar resmi olarak hatip ve imam yetiştirmek için kurulmuştu. Fakat öğrencilerin İslam’ın öğretilerini kamuya ait okullarda öğrenememesi sebebi ile çocuklarının imam veya hatip olmasını istemeyen bazı dindar aileler de çocuklarını bu okullara gönderdiler. Zaman içerisinde imam hatip okullarından mezun olan nesil kamuda önemli noktalarda göreve geldi, ekonomik, kültürel ve siyasi alanda yer alan laik entelektüel kesim ile yarışabilecek dindar bir orta sınıfa oluşturdu. Entelektüellerin daha önceleri sol ile birlikte anıldığı bir ülkede açıkça Müslüman olduğunu beyan bu yeni entelektüel kesimin oluşumu İslamcılığın hegemonyacı bir alternatif olarak inşa edilmesinde önemli bir rol oynadı.

1979 İran Devrimi İslamcı hareket için bir dönüm noktasıydı. Bu devrim birçok Müslüman’ın zihninde, bölgedeki en baskıcı Batı destekli rejimi alaşağı etmiş, İslam ve itaat kavramları arasındaki alışlagelmiş ilişkiyi sarsmış, İslamcı siyaseti ezilenlerin -mustazafın- devrimci mücadelesi olarak yeniden tanımlamıştır. Bu mesaj iş bulma umuduyla kentlere akın eden yoksul genç işçileri heyecanlandırdı. Sol siyaset 1980 askeri darbesinden sonra giderek artan eşitsiz şartlar altında sahneden çekilmişti. Neoliberal dönemde kentin tüketim anlamındaki refahına şahit olup bunda pay sahibi olamayan gecekondulu nüfusu, ne kendinden önce gelenleri harekete geçiren sosyal devrim seçeneğine, ne de giderek genişleyen sanayi sektöründeki işçi sınıfına katılma seçeneğine yönelebiliyordu. Bu ortamda, azimli, sosyal anlamda radikal bir İslam’ın sunabileceği çok şey vardı. Oluşan siyasi boşluğu artan dini hareketler doldururken

inanç bazlı refah bütçe kesintileri ile boşaltılan resmi sosyal güvenlik sisteminin yerini aldı. MSP 1980 Darbesiyle kapatıldı. 1983 yılında siyasi partilerin kurulmasına yeniden izin verildiğinde Erbakan'ın Refah Partisi (RP) bu dönüşen İslamcılığın somutlaşmış hali oldu.

1980 darbesi devletin İslam ile ilişkisi açısından bir dönüm noktası oldu. Sol görüşü ezen yönetici blok, dindar cemaatlere oldukça kontrollü bir açıklık bıraktı. İslam çalışmaları okulların müfredatına girerken evrim gibi bilimsel teorilere verilen ağırlık azaltıldı. O güne kadar yarı gizli biçimde çalışan dindar cemaatler devletin koruması altında kamusal alanda görünürlüklerini artırdılar. Bu ortamda, özellikle (post-sufi) Gülen ve Süleymancı cemaatleri genişledi ve resmi mahfillerde hem solculara hem de İslamcılara karşı panzehir olarak görülmeye başlandı (Çakır 1990).

Cunta rejimi için hazırlanan 1982 Anayasasında “Türklük” tanımında daha önce kullanılmayan İslam referansları kullanıldı (Parla 1995). Bu tavizler, İran Devriminin ve sosyal açıdan radikal İslam'ın yurtiçinde yapılan “pasif devrim” ile klasik Gramscici anlamda çekiciliğini kontrol altında tutmak ve etkisiz hale getirmek için gösterilen çabalar olarak kabul edilebilir — yurt dışında olan devrimlere tipik bir yanıt olarak muhtemel ve aktüel popüler taleplerin karşı-devrimci rejimler tarafından emilmesi. Bu sürecin diğer tarafında potansiyel devrimci güçlerin tasfiyesi vardı. Gramsci'nin Fransız Devrimine karşı 1815 sonrası Avrupa'da verilen yanıtlar bağlamına oturttuğu bu tür bir “devrim restorasyonu”, bazı popüler kesimleri tatmin ederken yönetici sınıfın zarar görmeden devam etmesini sağladı. 1980–1983 yılları arasındaki askeri diktatörlük sırasında Türkiye'deki rejim de, isyancı potansiyelini etkisiz hale getirerek İslamcı talepleri uygulamaya geçirmek için bazı adımlar atmıştır.

Fakat bu değişimler laikliğin altını oymak yerine onu pekiştirmek amacıyla yapılırsa da, kendisini laik olarak tanımlayan bir ülkede dindar kesimlerin ağırlığını artırarak daha fazla çatışmanın önünü açmıştır. Eğer merkez sağ partiler ve devletçi dindar cemaatler bu reformlardan faydalanması istenen gruplarsa, İslamcı çevreler ve partiler istenmeden kazançlı çıkan gruplardır. İslamcı oylar 1987

yılındaki yüzde 8 seviyesinden 1991 yılındaki yüzde 16 seviyesine yükselmiş ve daha sonra yüzde 20 oranını aşmıştır (tüm diğer partiler yüzde 20'nin altında sıkışıp kalmıştır).

İslamcılar, içlerindeki gerilimlere rağmen 1994 yılında yapılan yerel seçimlerde birinci parti olarak çıktılar ve birçok önemli kentte yönetimi aldılar. İslamcı belediyeler yoksul mahallelere daha fazla hizmet götürdü ve kömür, yiyecek ve giyecek yardımları yaptı. Türk siyasetçilerinin çoğunluğundan farklı olarak özelleştirmelerdeki yağmaya karşı parti saflarında birleşen Refah Partisi'nin ideolojik itici gücü 1980 sonrası ortamda temiz kalmasını sağladı; İslamcılar sadece belediyelerdeki yolsuzlukları engelleyerek kentsel hizmetlerin kalitesinde önemli bir artış sağladı.

Giderek artan bu kentsel mücadelenin mimari bir boyutu da vardı. İslamcı entelektüeller 1980'li yıllarda Orta Doğu'da olduğu gibi Türkiye'de de ideal Müslüman kenti fikirleri geliştiriyorlardı – caminin merkezde olduğu, onun etrafında pazar yerleri, okullar ve kültür merkezleri ile şekillenen bir kent: mimari tevazu ve doğa ile uyum bu kentin tanımlayıcı özellikleriydi; kentsel gelişme kentin tarihi dokusuna saygılı olmalıydı. Binalar Allahın huzurunda acizliğini göstermeliydi: agresif ve ateist modernizmin simgesi olan yüksek katlı yapılaşma yasaklanmalıydı. Bu ortamda ahlaki açıdan uygun olan ve net bir şekilde betimlenmeyen sosyo-politik eşitlikçilik gelişecekti.⁴

1994 yılındaki büyükşehir belediyesi seçimlerinde Erdoğan ve RP'nin zaferi, İslamcı kentsel imgelerin kentin her yerinde kullanılacağı yönündeki beklenti yüzünden kentte hem coşku hem de panik yarattı. Osmanlı'nın 1453 yılında kenti ele geçirmesinden sonra İstanbul'un "ikinci kez fethi" sloganı çeşitli tartışmalara neden oldu. Hem İslamcılar hem de muhalifleri kent merkezinde yaşayan laik kesimleri Bizans dönemindeki Hristiyanlarla karşılaştırdı. Geleneksel olarak sağ kesimin önem verdiği 1453 yılındaki fetihle ilgili yıl dönümü kutlamaları İslamcıların gücünün bir sembolü haline geldi (Bora 1999).

Aslında, İslamcı entelektüeller kentsel gelişme konusundaki planları ve gecekondü bölgeleri ile ilgili yapılacaklar konusunda bölünmüş durumdaydı. Bazıları Allahsız kentsel elit karşısında dindar gecekondü bölgelerini rövanşın aktörleri olarak yüceltiyordu.⁵ Bazıları ise daha karışık hislerle kentsel mekâna yaptıkları yaratıcı katkıyı alkışlarken, tarihi mekânları ve doğayı yağmaladıkları için onları azarlıyordu. Fakat RP yönetiminin etkili bir kesimi laik kentin “fethini” dünya ekonomisi ile daha başarılı bir biçimde bütünleşme ve zengin Osmanlı tarihini daha fazla turist çekebilmek için sömürme aracı olarak gördü. Bu stratejiler göçebe kabul ettikleri ve yeniden fethedilen İstanbul’un geleceği için bir problem olarak gördükleri gecekondü nüfusuna karşı İslam’ın ruhuna ters bir biçimde acımasız yaklaşıyordu. Daha önceki İslami düşüncesinin eşitlikçiliği ve gecekondü nüfusuna karşı popülizmi bu yeni yaklaşım ile kenara atılmıştı.⁶

RP pragmatik bir parti olarak tüm bu endişeleri dile getirdi. Başkan Erdoğan yönetiminde İstanbul Büyükşehir yönetimi alkol tüketimi ile ilgili kontrolleri sıkılaştırdı, kamusal alanlardaki İslami sembolleri tekrar merkeze yerleştirdi, belediyeye ait binalarda mescitler inşa etti (Çınar 2005). Yönetim, Aya Sofya’yı camiye dönüştürerek İstanbul’un en önemli kamusal alanlarından olan Taksim Meydanı’na cami inşa etmeyi planladı fakat başarılı olamadı.

İslamcılık başarısını kentlerden ulusal düzeye taşıdığına hem umut hem de korku uyandırdı. Refah Partisi yereldeki başarılarından sonra 1995 yılındaki genel seçimlerde en fazla oyu alan parti oldu. Laik kesimlerin aylar süren direnişinden sonra Erbakan, Doğru Yol Partisi ile birlikte bir koalisyon hükümeti kurmayı başardı. İslamcılar tarafından yönetilen koalisyonun ilk icraatlarından birkaçı, 1980 yılından bu yana görülen en büyük maaş zammını yapmak ve faizden kazanılan gelire sınırlama getirmektir. RP belediye düzeyinde, Filistin’in mücadelesine ve İslami davalara olan sempatisini göstermek için reklamı iyi yapılan etkinlikler organize etmeye başladı. Başlangıçta Erbakan Türkiye’nin liderliği altında Müslüman ülkelerin işbirliğiyle “küresel demokrasi” için çalışacağına dair izlenimler verdi (Özdalga 2002). Fakat kısa bir süre sonra askeri elitlerden ge-

len baskıya yenik düştü ve İsrail ile askeri işbirliği anlaşmasına imza attı.

1980'li ve 1990'lı yıllardaki diğer dini eğilimler şunlardı: günlük hayatta, özellikle yoksul mahallelerde, dini törenler için daha fazla vakit ayrılması; İslamcı yayıncıların, radyoların, televizyon kanallarının ve basın organlarının sayısının artması; dindar okulların ve yurtların çoğalması; camilerin ve kuran kurslarının sayısının artması; İslami gruplar arasında İslam'ın doğru tanımı ve pratiklerine ilişkin giderek artan kavgalar. Türkiye Cumhuriyeti, laikliğe yönelmiş İslamcı saldırılar ile birlikte daha önceden İslami kabul edilen birçok farklı inanış ve pratiğe karşı da İslamcı saldırılara şahitlik etti (mezar ziyaretleri, sufi zikirleri ve hatta laik cumhuriyetteki Cuma namazı bile). Post-Sufi cemaatler bu eğilimlerden bazılarına katılsa da geleneksel sufi pratiklerine karşı olan mücadeleye katılmadılar (fakat kendileri bu pratiklerden, en önemlisi de zikirden vazgeçtiler).

Erbakan ayrıca birçok kez, laik askeri kesimin korkulu rüyası olan daha fazla imam hatip okulu açma ihtiyacı ile ilgili de konuşmalar yapmış ve başbakanlıkta önemli sufi şeyhlerinin davet edildiği bir yemek vermiştir. Bu tür bir toplantı Cumhuriyet tarihinde ilk defa yapılmış, bazı katı çevreler bunu, Kemalist reformlardan bu yana yasaklı olan tarikatların resmi bir biçimde tanınması olarak yorumlamıştır. 1997 yılı Şubat ayında ordu bir kez daha Türk siyasi hayatına müdahale etmiş, Erbakan hükümetinin imam hatip okullarını sınırlamasını, zorunlu eğitimi beş yıldan sekiz yıla çıkartmasını, tarikatların sıkı denetim altına almasını talep etmiştir. Refah Partisi etkili bir direnişte bulunmak için çok bölünmüş durumdaydı ve hükümet istifa etti. Generaller partinin kapatılması için harekete geçtiler Erbakan'a siyaset yasağı getirdi, 1980 dönemindeki ile kıyaslanmayacak ölçüde olsa da yeni bir işkence ve baskı dönemi başlattılar. Ordu bu dönemde de bünyesinden çok fazla İslamcılığı attı.

1997-1998 yıllarındaki krizden sonra İslamcılar Fazilet Partisi altında tekrar toplandılar; bu parti de ağır gözetim altındaydı. Fakat artık Türkiye'de insan hakları ve STK'ları ciddi biçimde destekleyen Avrupa Birliği'nden destek alabileceklerini umuyorlardı; Türkiye

1999 yılı Aralık ayında aday ülke statüsü kazanabilirdi.⁷ İslamcılar mevcut düzenle ilgili eleştirilerinin dozunu azalttılar fakat başörtülü bir kadını milletvekili adayı yaptılar. Resmi dairelerdeki başörtüsü yasağı Türk laiklik anlayışının temel taşlarından biriydi ve Refah Partisi bu kuralı kaldırmak istediğini belirtse de hükümet olduğu süre boyunca bunu yapmak için önemli bir adım atmamıştı. Gelineen noktada, parti ideologları başörtüsünü dini zorunluluk yerine bir insan hakları konusu olarak savunmaya başlayarak AB'nin onların yerine olaya müdahil olmasını bekledi. Kısa dönemde, taktikleri işe yaramadı. Başörtülü milletvekili Merve Kavakçı, laik sistem partileri eski kavgalarını bir kenara koyup bu “davetsiz misafir” karşısında birleşince yemin edemeden meclisi terk etmek zorunda kaldı.

Eve Giden Uzun Yol: Muhafazakâr Ulusa Dönüş

Güç dengelerindeki bu değişim İslamcılarının devam etmekte olan Amerikanlaşma sürecine doğru kaymasındaki temel etkenlerden birisi olmuştur. Terim burada sadece Washington'dan ve küresel kapitalist düzenden gelen siyasi desteği tanımlamak için değil, aynı zamanda Amerikan ekonomik, sosyal ve dini modellerine karşı daha geniş bir sadakatle bağlanmayı tanımlamak için kullanılmıştır. İlk iki model Türkiye'deki yerleşik elitler için her zaman önemli olsa da İslamcılarının başarısı, bu üçünü çok daha geniş kesimlere benimsetmesi olmuştur.

1997 krizinden sonra, yönetici elitlerin hoşgörüsünü kazanmak için daha büyük imtiyazların verilmesi gerektiği ortaya çıkınca, yeni nesil İslamcılar Erbakan'ın liderliğini sorgulamaya başladılar. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başlarında nesiller arasında ortaya çıkan bu çatışma, daha çok genç radikaller ve daha muhafazakâr ana akım arasındaki gerilim olarak tanımlanmıştır. Gençler, Mısırlı düşünür Seyyid Kutub'un ve İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin hevesli okuyucuları haline gelmiş, söylemi daha devrimsel bir yöne çekmiş, daha çok parti destekli olan Pakistanlı düşünür Seyyid Ebu'l A'lâ El-Mevdudî'nin etkisini bir miktar azaltmışlardır. Entelektüel açıdan

benzer derinliğe sahip olmasa da İsmet Özel gibi Türk yazarlar da benzer radikal fikirler ortaya atmışlardır. Yukarıda belirtilen tüm yazarlar laik demokratik kapitalizmden tamamen farklı bir İslam toplumu hayal etmişlerdir fakat kendi aralarında da farklılıklar bulunmaktadır (Şeriatî daha eşitlikçi bir düzenden bahsederken, Mevdudî özel mülke sadık kalmıştır; Kutub bu iki düşünürün arasındadır).

1997 yılından sonra, eski radikaller serbest piyasa ve sınırlı Müslüman pozisyonunu benimsemekte hızlı davranmışlardır. Bunlar arasında eski yönetimden, profesyonellikleri, medyaya aşina olmaları, iş çevrelerinin gündemine karşı kibar ve dikkatli yaklaşımları ile ayrıştırılan R. Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Bülent Arınç önemli isimlerdi. Erdoğan, ailesi Karadeniz bölgesinde yer alan Rize kentinden olsa da, 1957 yılında İstanbul'da doğmuş, harap Kasımpaşa semtinde büyümüş ve imam hatip okuluna gitmiştir. Üniversite mezunu ve futbol oyuncusu olarak, parti tabanında çalıştığı dönemlerde bir aktivist ve örgütleyici olarak karizmasını geliştirmiştir. Gül, küresel pazar ile sıkı bağları bulunan orta Anadolu kenti Kayseri'dendir. 1950 yılında doğmuş, İstanbul Üniversitesi'nde doktora derecesini almış ve İngiltere'de öğrenim görmüştür. İslam Kalkınma Bankası'nda 1991 yılına kadar ekonomist olarak çalışmış, daha sonra tam zamanlı siyasetçi olmuştur. 1948 yılında sanayileşmiş Marmara bölgesinin muhafazakâr kentlerinden olan Bursa'da doğan Arınç bir avukattır ve gençliğinden bu yana siyasetin içindedir. Arınç eski İslamcı partisi ile olan ilişkilerini sürdürürken, Gül, İslamcılar ve uluslararası sermaye, yönetici elitler, liberal entelektüel kesim arasında bir köprü görevi görmüştür. Bu yeni nesil siyasi girişimciler Batı ile işbirliğine çok daha yakındırlar.

Dinin siyasete alet edilmesi konusunda yasaklar bulunan laik bir yasal sistemde çalışan bu üst düzey siyasi liderler fikirlerindeki değişikliğin teolojik temellerini açıklamamışlardır. Fakat ilgi, eski radikal entelektüellerden (Kutub, Şeriatî ve Mevdudî) Abdülkerim Suruş ve Muhammed Abid El-Câbirî'ye doğru kaymaktaydı. "İslam devleti" fikrini ve olabilirliğini tamamen reddeden liberal İslami teolojileri kamusal alandaki tartışmalara hâkim olmaya başladı. Aynı zamanda, İslami siyasal yapıların ve devletlerin üstünlüğüne ilişkin iddiaları ile

bilinen gazeteciler (örneğin Abdurrahman Dilipak) ve din âlimleri (örneğin Hayrettin Karaman), mevcut şartlar altında İslami ideallere en yakın siyasi yapının demokrasi olduğunu söylemeye başladılar. Birçok teolojik tartışma demokrasinin meşruiyeti etrafında şekillenirse de, diğer dinler ile birlikte var olmanın ne kadar tercih edilebilir olduğu (onlarla mücadele etmek veya savaşa girmek yerine), Türk devletinin gücünün desteklenmesi ihtiyacı (eski bir muhafazakâr konu), Batılı devletlerle işbirliği yapma gerekliliği (aynı zamanda İslam dünyasına açılma konuları) gibi konular da bu dönemde tartışılan diğer mevzular arasında yer aldı. Bu teolojik kaymalar parti liderleri tarafından açık bir biçimde dile getirilmemiş, daha çok AK Parti ile bağlantılı gazeteler olan Yeni Şafak ve Vakit'te (daha sonra Akit olmuştur) çalışan gazeteciler tarafından dile getirilmiş ve partinin bastığı *Muhafazakâr Demokrasi* kitapçığında yer almıştır.

Çizgilerinden taviz vermeyen bazı gruplar bu değişimleri ihanet olarak değerlendirirken (Milli Gazete'nin belirttiği gibi), çoğu kişi iki farklı şekilde değerlendirme yapmıştır (bu değerlendirmeler zaman zaman çakışabilmektedir). Kamuoyu ile paylaşılan yorumlarda tamamen farklı bir İslami düzen kurmaya ilişkin eski fikrin gerçekçi olmadığı ve dindar kesimlerin kendilerini Türkiye'nin ve dünyanın gerçeklerine göre ayarlamaları gerektiği belirtilmiştir. Geniş kamuoyu ile paylaşılmaktan ziyade aktivistler arasında dolaşan başka bir görüşe göre de amaçta herhangi bir değişiklik olmamış fakat liderler amaca ulaşmanın daha uzun erimli ve dolambaçlı yöntemlerini bularak stratejilerini Türkiye'nin ve dünyanın gerçeklerine göre şekillendirmeye başlamışlardır. İstanbul içerisinde eski dönemlerde radikal İslamcı grupların yer aldığı bir bölgeye ilişkin hazırladığım geniş etnografyada (Tuğal 2009), insanların bu pozisyonlar arasında sık sık geçiş yaptığını, bazı durumlarda da tutarlı olmaktan uzak şekilde bütünleştirdiğini tespit ettim. Bu değişimleri tavizsiz bir şekilde tamamen reddeden sadece küçük bir azınlıktı.

Dolayısıyla 1997 yılındaki kördüğümünden yeni bir işbirliği doğdu. İslamcıların aralarındaki ideolojik farklılıkların tek bir parti altında devam edebilmeleri için oldukça büyük olduğu açıkça görüldü. Liberal iş kanadı ile eski stil İslamcılığa devam etmek iste-

yeniler arasında çözülmesi mümkün olmayan gerilimler vardı. Parti'nin otoriter yapısı genç aktivistlerin karar verme mekanizmalarında söz sahibi olmasına izin vermiyordu. 2001 yılında asi grup, mevcut kurumsallığı parti kongresinde elde edemeyince kendi örgütlerini, Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdu.

Erdoğan ve diğer AK Parti liderleri orduya ve medyaya dinin siyasi amaçlar için kullanılmayacağı ve AK Parti'nin başörtüsü ya-sağına karşı çıkmayacağı konularında güvence vermekte hızlı dav-randılar. Ayrıca açık bir şekilde Avrupa yanlısı olduklarını belirt-tiler. Sık sık Amerika'ya giderek gündemi gizli tutulan toplantılar yaptılar. Gül, Amerika'daki bir grup seyirciye AK Parti üyelerinin "Türkiye'nin WASP'ları" olduğunu anlattı. Bu yeni grubun Tür-kiye siyasetinde merkez sağın alanını ele geçirmek istediği açıktı – aslında yönetici elitlerin daha önce hedeflediği fakat radikal İslam'ın yükselişi sebebi ile gerçekleşemeyen, yerel ölçekteki iş adamlarının, dini entelektüellerin, devlet kademelerindeki elitlerin oluşturduğu ittifakın güncellenmiş bir versiyonunu oluşturmaktı. Şimdi, bu itti-fak Türk sermayesinin neoliberal ve ihracat odaklı sektörlerinin elini güçlendirmek için de kullanılabilirli.

AK Parti yeni platformunu "muhafazakâr demokrasi" olarak adlandırdı ve İslamcılık istenmeyen kelime ilan edildi. Bu keli-me 1990'lı yıllarda ve daha önceki dönemlerde, laik söylem tara-fından "dinci", "İslamcı", "gerici" gibi kategorilere konan İslam-cı muhafazakârlar için zaten lanetli kabul edilmiştir; İslamcılar muhafazakârlar ile de gruplandırılmayı sevmezler.

AK Parti'nin 2002 yılında liberallere ve entelektüellere çekici gelmesinin sebebi demokrasi ve Avrupa yanlısı duruşuydu. Fakat parti demokratikleşme konusunda biçimsel bir taahhütten fazlasını hiç göstermemiştir. Erdoğan otoriter eğilimi ile tanınan, 1994 ve 1998 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanlığını katı bir yönetimle götürmüş olan hırslı bir kişidir.⁸ AK Parti kuruluş

* WASP, White Anglo-Saxon Protestant (Beyaz Anglo-Sakson Protestan kelimesi-nin baş harflerinden oluşan kısaltmadır. A.B.D'de yaşayan Anglo Sakson'ların Hristiyanlığı Protestan mezhebine mensup olanlarına verilen isimdir. (ç.n.)

kongresinde, yönetim kademesi parti içi demokrasiye bağlılıklarını belirtmişlerdir fakat bu yönde atılan adımlar kısa süre sonra kesilmiştir. 2003 yılında AK Parti Kurucular Kurulu, Merkez Yürütme Kurulu seçimlerini feshetmiş ve parti başkanı Erdoğan'a istediği üyeyi kurula atama veya kuruldan görevden alma yetkisi vermiştir. Bu otoriter hareketlerin partinin halkla olan ilişkisinde de yansımaları olmuştur. Erdoğan hükümeti AB'nin önerileri ile birtakım demokratik reformları hayata geçirmiştir fakat aynı zamanda kendisine oy verenlere ilişkin en temel temsiliyet ve hesap verebilirlik normlarını ihmal etmiştir. Popüler şikâyetleri ciddiye almayan Erdoğan, kendisi ile açlık, işsizlik veya konut problemleri ile ilgili konuşan herkesi azarlamıştır. Parti mitinglerinde yoksul kesimleri kendilerine çeki düzen vermeleri konusunda uyarmış ve devletten bir şeyler yapmasını beklemek yerine kendileri için bir şeyler yapmaları gerektiğini söylemiştir. 2010 yılı Mayıs ayında, bir maden faciasında ölenlerin ailelerine, madencilerin acı çekmesinin mesleklerinin bir parçası ve onların kaderi olduğunu söylemiştir.

Erdoğan benzer şekilde yoksul bazı bölgelerdeki sel ve deprem-den zarar gören halka, içinde bulundukları durumdan kendilerinin sorumlu olduğunu (yaşadıkları konutları tehlikeli bölgelere yaptıklarını, inşaatlarda düşük kaliteli malzemeler kullandıklarını, vb) söyleyip, bir protesto olasılığını dikkate alarak resmi olarak sorumluluk almayı reddetmiştir. Başbakan, "kadere" ilişkin sözleri (2010 yılındaki maden faciasına ilişkin) basında eleştirilince, kendisini eleştirenlerin inançlarını sorgulamıştır (çünkü onun kazanın bir kader olduğu iddiasına karşı çıkmışlardır). Onlara bu konuyu Diyanet İşleri Başkanlığı ile konuşmaları gerektiğini söylemiştir. Diğer bir deyişle Erdoğan, maden sektörü ile ilgili kamuoyundaki tartışmayı kapatmak için dini söylemleri kullanmıştır.

Kısacası Erdoğan kamuoyundaki protestolara karşı üç silah kullanmaktadır: kişisel sorumluluk mevzu, otoriter kişilik stili, dinin araçsallaştırılması. Bu otoriterlik, bireycilik ve geleneksel dinin karışımı, bireysel yükümlülükler yerine bireysel özgürlüklere vurgu yapan post-İslamcı din tanımından oldukça uzaktadır. Diğer bir deyişle yeni Türk muhafazakârlığı yükümlülükten hakka geçiş için bir

örnek teşkil etmemektedir (post-İslamcı dönüşüm), bunun yerine sorumluluğun topluca paylaşılmasından (İslamcılığın bir özelliği) bireysel sorumluluğa geçişi yansıtmaktadır.

Demokratikleşme ile ilgili daha önemli bir test – ve AB’ne giriş için tökezleme sebebi – 1915 Ermeni katliamına ilişkin resmi yaklaşımdır. Askeri elit bu ölümlerin sorumluluğunu hiçbir zaman almamıştır ve bu ölümlerin soykırım oluşturduğunu söylemek müeyyideye konu bir aşağılamadır.* 2005 yılında demokratikleşmenin artacağı beklentisi ile akademisyenlerden oluşan uluslararası bir grup soykırım tezinin açık bir şekilde tartışılabileceği bir konferans düzenlemeye çalıştılar. AK Parti’li İçişleri Bakanı Cemil Çiçek konferansı organize edenlerin “milleti sırtından bıçakladığını” iddia ederek tepki gösterdi. Akademisyenler önce toplantıyı iptal ettiler, daha sonra başka bir üniversiteye aldılar. Böyle bir toplantıyı organize etmek önceki hükümetler döneminde büyük ihtimalle daha zor olabilirdi, fakat bu olay AK Parti içerisinde Çiçek’in başını çektiği milliyetçi-otoriter eğilimin açık bir göstergesiydi.

Bazı siyaset araştırmacıları sivilleşme ve hükümetin Kürtler ile ilgili aldığı pozisyonları demokratikleşmenin kanıtı olarak sunmaktadırlar. Fakat bu konularda bile yorumlar karışıktır. Ünlü Ergenekon davası sürerken hükümet yanlısı savcılar ve gazeteciler devlet içerisindeki “eli kanlı çetelere”** cesur bir şekilde saldırmışlardır. Fakat bu gruplarla en iyi ihtimalle çok gevşek ya da ideolojik bağlantısı olan muhalif isimler hapse atılmıştır. Dahası hükümete her türlü karşıtlık hiçbir kanıt sunulmadan “Ergenekoncu” olarak etiketlenmiştir (2010 yılında özelleştirme sonucunda tüm hakları elinden

* Soykırıma ilişkin özel bir düzenleme olmamakla birlikte Türk Ceza Kanunu 301 ve 216. maddeleri kapsamında bu türden iddialarda bulunanlar yargılanmıştır. Bu maddeler genel olarak Türk milletini ve devletini aşağılama ile nefret suçlarını düzenlemektedir (editörün notu).

Yazarın “eli kanlı çeteler” diyerek bir araya topladığı asker ve sivil pek çok insanın, daha sonra, büyük ölçüde bir komploya kurban edildikleri anlaşılmış, “hükümet yanlısı” diyerek tarif ettiği savcılar gözaltına alınmış ve 15 Temmuz 2016 tarihinde bu kimselerin birlikte hareket ettiği bir terör örgütünün ordu içindeki uzantıları darbe girişiminde bulunarak gerçekten kan dökmüştür. (yayınevinin notu)

alınan Tekel işçilerinin genel grevi gibi). Bir taraftan etnik açıdan baskıcı kanunlar iptal edilmiştir. Diğer taraftan ise mahkemeler ve güvenlik güçleri yasal Kürt partilere ve derneklere yönelik baskıyı artırmış, yasadışı gerilla*** ile bağlantıları olduğunu iddia etmiştir. Kürt partilerin düzenlediği gösterilere katılmaktan çocuklar bile yargılanmıştır. Laik ve dindar liberaller Ergenekon ve Kürt süreçlerini desteklerken, eleştirenler (Kemalistler, laik milliyetçi Kürtler, sosyalistler, hepsi yerlerini genişleyen AK Parti yanlısı liberal entelektüel kesime kaptırıyordu) AK Parti'nin sadece partiye yarar sağlayan noktalarda demokratik olduğunu iddia ettiler. Konuya her iki taraftan da daha soğukkanlı bir biçimde yaklaşarak AK Parti'nin demokrasiyi Türkiye muhafazakârlığı çerçevesinde geliştirdiği iddia edilebilir: milletin gerçek kültürünü ve ahlakını yansıtmak ve dolayısıyla milletin düşmanlarını (veya düşman olarak algılanan kesimleri) marjinalleştirmek için tasarlanmış bir demokrasi.⁹

İslamcı mücadelenin zirvede olduğu dönemde mekânsal bir boyuta sahip olması gibi İslamcılığın Türk muhafazakârlığı tarafından soğurulmasının da mekânsal bir boyutu vardı. 1997 yılından önce, belediye başkanı Erdoğan İstanbul'un dini açıdan önemi olan tarihi alanlarını İslamcı Cumhuriyetin temelini oluşturmak için değil küresel sermayeyi ve turistleri çekebilmek için kullanmıştır. Bu süreç 2002 yılından sonra hız kazanmış, eski İslamcılar kentin yeni finans merkezinde gökdelenlerin inşa edilmesini desteklemişlerdir. Daha da önemlisi Dalan'ın belediye başkanlığı döneminde yapılanlara karşı girişilen protestoların tersine, İslamcı serbest piyasa muhafazakârları İstanbul'u, kentin çeperlerinde yer alan gecekondu alanlarında herhangi bir protesto hareketine yol açmadan küresel sermaye ağlarına entegre etmişlerdir. Bu, Türkiye'nin pasif devriminin kentsel-mekânsal boyutudur: İslamcılığın itirazlarını serbest piyasa Atlantikçiliği içinde soğurmak. AK Parti'nin – artık İslamcı değil muhafazakâr olan – dindar Müslümanları, kenti, daha önceki görüşleri ile çelişecek şekilde yeniden inşa etmek için dini kullanabilirlerdi.

*** Yazarın yasadışı gerilla dediği örgütün P.K.K terör örgütü olduğu anlaşılmaktadır. (yayınevinin notu)

Kentin İslamlaşmasındaki piyasa odaklı dönüşümün birçok dışavurumu vardır. 1990'lı yıllarda Ramazan ayında yoksul kesimler için kurulan iftar çadırları İslamcılığın yükselen siyasi mücadelesinin sembolüydü. Bu çadırlar hem laik elitlerin yönetiminde giderek yoksullaşan kitleleri gösteriyor hem de içinde Allah korkusu olan alternatifi sunuyordu. Fakat iftar çadırları giderek kolektif tüketim alanları haline gelmeye başladı. AK Parti'nin elinde olan belediyeler sabaha kadar devam eden ve her sınıftan insanın katılarak sufi müziği yaptığı (pop ve rock müzik de dâhil olmak üzere), nargile, stand up şovlar, çok çeşitli yiyeceklerin tadını çıkarabileceği Ramazan etkinlikleri organize etmeye başladı. Bu etkinliklerin bazıları ücretsizken, tüccarlar ve dükkân sahipleri ödeme yaparak sürece katıldılar. Çeşitli yerlerden özellikle Sultan Ahmet ve Eyüp'te yer alan tarihi camileri görmeye gelen Müslüman turistler "dünya kenti" imgesine katkıda bulundular. Burada önemli bir ironi bulunmaktadır: 1990'lı yıllarda İslamcı gazeteler kendi Ramazanlarını, zengin seküler Müslümanların tüketim odaklı pahalı iftar yemekleri ile karşılaştırırdı. Şimdi sektörler oruç tutma ayını halkın eğlence alanına sokan pasif devrim sayesinde birleşti.

"Osmanlılaştırma" tartışılan bir diğer konudur. Yüzeysel bir bakışla, halifelik döneminin anılması İslamcı kentsel yönelim ile paralel kabul edilebilir; fakat mevcut AK Parti'li büyükşehir belediyesi kentin tarihi dokusunu korumak yerine Osmanlı'dan kalan tarihi binaları yıkıp yerlerine taklitlerini yapmaya kararlı görünmektedir. Artık bu tür gelişmelere direnenler İslamcılar değil belediyeyi İstanbul'un tarihi kent merkezini turistik bir biçimde yeniden inşa etmek istemekle suçlayan laik kesimdir. Benzer şekilde AK Parti, Osmanlı'nın 1720'lerdeki "lale devrini" hatırlatan biçimde kenti çiçeklerle süslemiştir. Bu, oldukça pahalı olan lale soğanlarının yurtdışından ithalini padişahın yozlaşması olarak gören Kemalist ideolojinin Osmanlı karşıtı tutuculuğuna karşı bir meydan okumadır. Bu dönem küçük sanayileşme, yazılı basın, sanat ve mimarinin estetikleştirilmesi gibi konularda vaktinden önce yapılan denemeleri içermektedir. 1730 yılında aristokratik gösterişe karşı, eski bir yeniçeri olan ve ikinci el giyecek satan Patrona Halil tarafından yönetilen

isyan ile sona ermiştir: saray yağmalanmış, ileri gelen modernleşme yanlıları öldürülmüştür.¹⁰ AK Parti'nin günümüzdeki lale çılgınlığı, sadece Osmanlı reformcularını – ve onların lüks aşırılıklarını – anmakla kalmamakta, aynı zamanda lalelerin zengin semtlerden yoksul gecekondu mahallelerine kadar her yere dikilmesi ile cazip tüketim alışkanlığının artık herkes tarafından erişilebilir hale getirildiğini göstermektedir. Kemalistler tarafından “gece kulübüne” benzetilerek saldırılan Boğaz Köprüsü'nün cıfcaflı biçimde ışıktandırılması da gösterişli hayatın burjuvazinin tekeline çıkarıldığını ve herkesin erişimine açıldığını bildirmektedir. Böyle bir strateji, cumhuriyetin “lale devrinde” Patrona Halil isyanlarının olmamasını garanti altına almak için geliştirilmiştir.

Tüketimin ve İslam'ın (post-İslamcılıktaki gibi özgürlük ve İslam yerine) daha da iç içe geçtiği ulus ötesi bir alan yeni umre modasıdır. Türk laik elit kesimin gözünde, hac ve umre gericiliğin, Arap dünyası ile gereksiz ilişkiye girmenin simgesi olarak kodlanmıştır. Bu algı şu anda, elit kesimden insanların umreye gitmesi ile (iş adamları, ünlü şarkıcılar, önemli laik gazeteciler) tamamen tersine çevrilmiş durumdadır. Ertuğrul Özkök, kendi tecrübelerini ayrıntılı bir biçimde yazarak bu yolculuğu normalleştirmiş ve ana akım elitlerle tanıştırmıştır. Kamuoyunda bu eğilim İslam geleneğinin normalleştirilmesine eşlik eden elit varlığına işaret edecek şekilde “umre modası” olarak adlandırılmıştır.

Post-Sufiler: Düşmandan Dosta

Türkiye’de din alanında yaşanan en önemli değişimlerden bir tanesi post-sufi cemaatlerin değişen statüsüdür. Gülen cemaati (Türkiye’deki en büyük cemaatlerden bir tanesi) 1997 yılındaki darbeden önce saldırıların hedeflerinden bir tanesiydi. İslamcılar cemaati Türk Devletinin ve Amerika Devletinin bir müttefiki gibi görüyorlardı. 2000’li yıllarda cemaat sadece baskıcı laik politikalara karşı önemli bir müttefik olmadı, aynı zamanda genişleyen Türk/İslamcı/muhafazakâr kampın saygın bir üyesi oldu.

Gülen cemaatinin anlayışı, İslam'ın bilimsel (bunu pozitivist olarak adlandıranlar da bulunmaktadır)¹¹ bir biçimde anlaşılması, sola karşı sessiz (silahlı ve kamuoyu önünde olmasından ziyade) bir mücadele yürütülmesi, merkez sağa destek verilmesi (bağımsız İslamcı bir parti yerine), sufilik ve İslam'ın kutsal metinlerinde yer alan unsurların bir birleşimi, devlet yerine bireyin İslamileştirilmesine dayanan bir stratejinin benimsenmesi gibi Said Nursî çizgisindeki temel fikirlere dayanmaktadır. Fakat bu cemaat diğer Nurcu gruplarla karşılaştırıldığında Türkiye ve Batı dünyasının arasındaki işbirliğini ve dinler arası diyalogu destekleyerek merkeze doğru büyük bir kayma yaşamıştır. Bu cemaat Türk milliyetçisidir. Dünyanın her yerinde açtıkları okullar İslamlaşma yerine Türkleşmeye vurgu yapmaktadırlar. Orta Asya aktivitelerin yoğunlaştığı noktalardan birisidir ve bazılarına göre cemaat bu konuda Batının desteğini almıştır (Sünni İslamcı radikaller ile birlikte Rusya, Çin ve İran bu bölgedeki önemli oyuncularındandır). Örtünmek cemaatin öncelikleri arasında değildir, fakat bazıları cinsiyetle ilgili konularda iç ilişkilerinin ataerkil sisteme göre yürüdüğünü belirtmektedirler (Turam 2007). Cemaatin kamuoyu karşısındaki söylemi (Zaman gazetesi ve Samanyolu televizyon kanalı gibi güçlü medya kanalları ile dile getirilmektedir) ciddi biçimde İslami referanslara bağlı değildir, bunun yerine milli gurur aşılama, ana akım ve pragmatik bir dış politika vizyonu, otoriter laikliğe karşı bir duruş gibi konuları içermektedir. Fakat örgütün içyapısı karmaşıktır ve daha içerideki (kamuoyu için görünmez olan) halkalara ulaştıkça İslam kültürünün önemi giderek artar. Nihayetinde Gülen cemaatindeki anahtar kelime özgürlük değil sorumluluktur – İslamcı vazife fikri ile benzer şekilde tınlamaktadır fakat aynı zamanda zıtlıklar içerir çünkü sorumluluk anlayışı daha bireyci ve piyasa odaklıdır. Tüm bu açılardan cemaat İslamcı veya post-İslamcı değil, İslami muhafazakâr ve milliyetçidir.

Merkezci ve milliyetçi eğilimlerine rağmen, Kemalistler Gülen cemaatini laiklik karşısındaki en önemli tehditlerden birisi olarak görmekteler: Onlar'a göre cemaatin Türkiye sınırları içerisinde halifelik benzeri aşırı muhafazakâr bir devlet kurmaya ilişkin gizli bir gündemi vardır. Bu korkular önemli kurumlardaki (emniyet güçleri

ve adalet sistemi) Gülen destekçilerinin sayısının artması, cemaatin bilinmeyen içyapısı ve liderine (Fethullah Gülen) olan kayıtsız bağlılık ile desteklenmektedir.

1997 yılından önce Türkiye'deki İslamcılar ve cemaat arasındaki ilişkiler sadece çekişme düzeyinde kalmamış, zaman zaman şiddetle de başvurulmuştur; İslamcılar gençliği Gülen'in Batı yanlısı İslam anlayışından kurtarmak için çaba sarf etmişlerdir. Diğer bir deyişle İslamcıların algısı Kemalistlerin algısının tam zıttıdır (Gülen'in İslamlaşma için bir engel olması). 1980'li ve 1990'lı yıllarda devlet içerisindeki muhafazakâr kesimler Gülen cemaatini (diğer bir post-sufi cemaat olan Süleymancılar ile birlikte) İslamcılığa karşı hem Türkiye'de hem de dünyada panzehir olarak görmüşlerdir. 1999 yılında yapılan seçimlere kadar Gülen cemaati kamuoyu önünde merkez sağ desteklemiş (bir defa merkez sol milliyetçi partiyi desteklemiştir) ve açık bir şekilde İslamcılara saldırmıştır (örneğin Gülen üniversite kampuslarında başörtüsünün yasallaşması için oluşturulan İslamcı harekete sözlü olarak saldırmıştır). Bu eğilimlere paralel bir biçimde, cemaat, ordu ile hep iyi geçinmiştir. 1980 yılında yapılan askeri darbeyi ve 1997 yılında İslami gruplara ve partilere karşı yapılan askeri müdahaleyi (dolaylı yollardan) olumlu karşılamıştır (daha sonra bu müdahale sonucunda mağdur konumuna gelmiştir).

1997 yılından sonra tüm İslamcılar bu cemaatin üyesi olmamıştır; bunun yerine eski tarz İslamcılığa oranla daha gerçekçi bir gündemi olduğunu belirtmeye başlamışlardır. Bu değişimin anahtarı 1997 yılındaki laik darbeden sonraki dönemde Gülen cemaati üyelerinin ve takipçilerinin ordudan atılmasıdır. Gülen, Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçmıştır ve katı laiklik mağduru olarak imajını güçlendirmiştir. Günümüzde Pensilvanya'da yaşamaktadır ve İslam dünyası ile Vaşington arasında, çok sayıda önemli STK'yı kullanarak bir köprü oluşturmayı amaçlamaktadır. Türkiye'de de cemaatin etkisi AK Parti'nin 2002 yılında iktidara gelmesinden sonra artmıştır. Bu süreçte, İslamcı medyanın tonu eleştiriden övgüye doğru değişmiştir. Gülen cemaati artık Kemalistlere karşı İslamcı kampın sorgulanamaz bir üyesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca belirtmelidir ki AK Parti ve cemaat arasındaki ilişki basit bir ittifakın ötesine geç-

mekte, (zaman zaman oluşan gerginliklere rağmen) Gülen cemaati takipçileri şimdi artık AK Parti üyesi ve yöneticisi olduğu için daha çok bir birleşmeyi andırmaktadır.

Post-İslamcılık veya İslamcılığın Soğurulması?

Peki, bu değişimleri nasıl yorumlayacağız? Bu noktada, tam olarak post-İslamcılığın ortaya çıkmasından ziyade İslamcılığın muhafazakâr bir projenin içinde soğurulduğu tezini öne sürüyorum. Bu iddiamı AK Parti'nin laiklik, özgürlük ve çoğulculuk ile olan ilişkisine dayandırıyorum. Fakat aşağıda açıklayacağım üzere, AK Parti'nin çizgisinde İslamcılığın Türkiye muhafazakârlığını ciddi biçimde dönüştürmesinden dolayı post-İslamcı unsurlar olduğu iddia edilebilir.

Post-İslamcılık devletin laikleşmesi ile birlikte dini ahlakın korunmasına işaret ederken, İslamileştirilmiş bir muhafazakârlık dinin araçsallaştırılmasına ve hatta dini ahlakta bir parça zayıflamaya işaret etmektedir. Bireysel dindarlık ve ahlak konuları açısından Türkiye'de birbiri ile çelişen çok fazla eğilim yer almaktadır. Eski aktivistler arasında daha az ahlak ve dindarlıkla karşılaşmaktadır. Bu durum, dindar bazı gazetecilerin yoldaşlarını eleştirip ne kadar ahlaksız bir konuma geldikleri konusunda hayıflanmalarına ve içsel bazı eleştirilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu eğilimi tanımlamak için dini yayınlarda kullanılan ortak bir terim dünyevileşmedir; eski militanların dinle ilgili takıntılarını terk edip, para, lüks tüketim, sosyal anlamda yukarı hareketlilik ve kariyer gibi farklı konulara ilgi duymasını anlatmaktadır. Fakat aynı zamanda dindar yaşam tarzları daha önceleri laik olan kesimlerde yayılmaya başlamıştır. Eskiden marjinal ve radikal olan aktivistler daha laik bir konuma geçerken, elit ve kamuoyunda görünür olan bireyler daha dindar olmaktadır.

Dahası post-İslamcı bir ortamda, kamuoyundaki tartışmalar İslam'ın özgürlükler ile nasıl uzlaştırılacağı üzerine olmaktadır. Günümüzde Türkiye'deki tartışmalar ve siyasi mücadeleler, ana modelin Batının özgürlük odaklı değerleri yerine Amerikan tarzı bir muhafazakârlık olduğu, daha çok Türk/İslam kültürünün belirli Ba-

tılı değerler ile nasıl uzlaştırılacağı konuları etrafında şekillenmektedir. Amerikan muhafazakârlığı ile birebir örtüşen nokta serbest piyasa odaklı bir toplumdaki bireysel sorumluluklara yapılan vurgudur. Benzer biçimde, muğlaklık post-İslamcılığın temel prensiplerinden biriyken, günümüzdeki Türk İslam muhafazakârlığında muğlaklık oldukça sınırlıdır. Proje daha çok düzeltilmesi gereken belirli özelliklerle ilgilidir. Daha somut olursak, Amerikan muhafazakârlığı ve Türk/İslam sentezinde daha az muğlak olan şey Türk İslam muhafazakârlığında da daha az muğlaktır. Örnek olarak lidere olan itaat, milli birliğin değeri, Türk/İslam değerlerinin toplumun ve devletin merkezinde yer alması verilebilir.

Son olarak post-İslamcılık çoğulculuk fikri ile birlikte gelirken, yeni Türk muhafazakârlığının çoğulculuk karşısında ciddi kısıtlamaları vardır. Gerçekten de Türk İslam muhafazakârlığı 1970'lerdeki İslamcılık anlayışından çok daha fazla çoğulcudur. Fakat toplumun belirli kesimleri kesin bir biçimde onun kapsayıcı alanının dışında bırakılmaktadır. Bu kesimler Amerikan muhafazakârlığında da dışarıda bırakılan bazı kesimler ile örtüşebilmektedir (örneğin örgütlü işçi kesimi) fakat Türkiye'ye has kesimler de bulunmaktadır (örneğin Aleviler, kapsayıcılık çağrılarına rağmen bazı Aleviler bu çağrıları samimiyetsiz bulmaktadır).

Fakat bu sindirme eğilimlerine rağmen İslamcılık Türk muhafazakârlık projesini etkilemiştir. İlk ve en önemli nokta, dindarlığın daha dikkatli ve titiz bir biçimde tanımlanmasıdır. Yaşlı muhafazakârlar Cuma namazı ile birlikte vakit namazlarından bazılarını kılan yöneticilerden memnunken, artık düzenli ibadet edenlere ilişkin daha büyük bir kamuoyu incelemesi vardır. Yereldeki bazı merkez sağ liderler önceki dönemlerde az da olsa alkol tüketmekle birlikte dini vecibelerini yerine getiriyorlardı. Günümüzde yerel yöneticiler için alkol tüketimi söz konusu bile edilemez hale gelmiştir. Fakat bu yeni siyasi elitin ortaya çıkışının modernitenin İslamleştirilmesi mi yoksa laikliğe karşı potansiyel tehditlerin kontrol altına alınması mı olduğu konusu şüphelidir.

Bunlara ek olarak iki farklı alan – uluslararası ilişkiler ve yeni iş sektörü – Türkiye'nin post-İslamcı bir atmosfere doğru kaydığını düşünmemiz için potansiyel sebepler sunabilir. Uluslararası ilişkiler

alanında Türkiye'nin dış politikasının İslamcı bir dönüşüm geçirdiğini söylemek tartışmaya açıktır. Fakat şu bir gerçek ki, belirli kesimler arasında İslami çerçevede anlaşılmakta ve meşrulaştırılmaktadır. Ankara, Ahmet Davutoğlu'nun entelektüel ve siyasi liderliği altında, Tahran'a karşı "ılımlı İslamcı" bir alternatif arayışı ile Vaşington ve AB'nin dikkate değer araştırmaları sonucunda komşularına karşı açılmıştır. Bu komşular daha önceki yönetimler tarafından Türkiye'nin çıkarlarına muhalif olmasalar da gerici ve yararsız görülmüşlerdir. Bazılarına göre dış politikadaki bu gelişme İslamcı bir kaymadan çok pragmatik bir değişimdir. Fakat Türkiye içinde ve dışında, iktidardaki partinin İslamcı kökleri ile Davutoğlu'nun İslamcı bir düşünür olarak şöhreti İslamcı güdülerin kanıtı olarak gösterilmektedir. Önümüzdeki yıllarda AK Parti'nin Türkiye İsrail ilişkileri ile ilgili sergileyeceği tutum bu iddiayı daha iyi test etmemizi sağlayacaktır.

Dindar iş çevrelerinin giderek artan gücü de aynı şekilde bu gri alandadır. Anadolu'dan çıkan, büyük kentlerdeki cari iş adamlarından farklı görünen ve büyük ihtimalle onlardan farklı hareket eden yeni iş adamlarına ve kadınlarına ilişkin olarak kamuoyunda ciddi bir heyecan yaşanmaktadır. Fakat yine de bu sınıfın laik ve oturmuş burjuvazi (ve bürokrasi) karşısında otantik ve/veya alternatif bir modernite veya küresel dindar başkaldırının yereldeki bir paralelini (en önemli örneği Amerikan muhafazakâr iş çevreleridir) oluşturup oluşturmadığı tartışmaya açıktır. Şüphesiz bu karşılaştırma Türk dindar iş çevrelerini "daha az gerçek" yapmamaktadır, sadece orijinalliğine veya kendine özgü İslamiliğine gölge düşürmektedir.

Türkiye'nin açık bir biçimde post-İslamcı bir eğilim olan İran'dan farklı oluşunun sebepleri nelerdir? Bu soruya cevap vermek uzun bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu bölüm ise Bayat'ın çalışmasına dayanan bir öneri ile sonlanacaktır. Bayat, post-İslamcılığın İran'da büyük destek kazanırken Mısır'da desteğin sınırlı kalmasına sebep olarak bu iki ülkenin siyasi gidişatlarındaki farkları göstermiştir. İran uzun bir süre boyunca ortada olmayan örgütlü bir İslam hareketinin eksikliğine rağmen bir devrim yaşamıştır. Mısır buna zıt bir biçimde uzun süre devam eden örgütlü İslamcı harekete rağmen İslamcı bir devrim yaşamamıştır; en azından post-İslamcılık tezinin ortaya atıldığı döneme kadar. İran'daki devrim Post-İslamcılığa

doğru bir kayma yaşanmasının sebebi olan düş kırıklığını yaratmıştır (Bayat 2007, 191). Türkiye ise ne bir devrim yaşamış, ne de uzun süreli bir isyan hareketi görmüştür. Devrimci İslamcılar ya ana akım İslamcı partiye baskı yaparak kendilerini göstermişler ya da temel siyasi mücadelelerin dışında kalmışlardır. İslamcılık 1980'li ve 1990'lı yıllarda devlete ve piyasaya karşı bir tehdit olarak algılanmış fakat buna rağmen devlet ve toplum hiçbir zaman iyi koordine edilmiş büyük çaplı bir İslamlaştırma operasyonu ile karşı karşıya kalmamıştır. Öyle görünüyor ki, Türkiye'deki post-İslamcılığın zayıflığını tam olarak anlamak için siyasi süreçlere bakılması gerekmektedir

Atıfta Bulunulan Referanslar

Armağan, Mustafa. 1997, Şehir, ey Şehir, İstanbul: İz Yayıncılık.

Ayubi, Nazih. 1991. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, New York: Routledge.

Bayat, Asef. 2005. "What Is Post-Islamism?" ISIM Review 16, no.5.

Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.

Bora, Tanıl. 1999. "İstanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City' Dreams of Political Islam." İstanbul between the Global and the Local içinde, Çağlar Keyder (ed), 47-58. Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield.

Bromley, Simon. 1994. *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*. Cambridge: Polity.

Cansever, Turgut. 1997. *Kubbeyi Yere Koymamak*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Çakır, Ruşen. 1990. *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis.

Çınar, Alev. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Davison, Andrew. 1998. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven: Yale University Press.

Freely, John. 1998. *İstanbul: The Imperial City*. London: Penguin.

Gellner, Ernest. 1991. "Civil Society in Historical Context." *International Social Science Journal* 43: 495–510.

Göçek, F. Müge. 1987. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. New York: Oxford University Press.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Londra: Lawrence and Wishart.

Heper, Metin. 1985. *The State Tradition in Turkey*. Huntingdon: Eothen Press.

Keddie, Nikki R. 1997. "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison." *New Left Review* 1, no.226:30–32.

Keyder, Çağlar. 2004. "The Turkish Bell-Jar" *New Left Review* 28:6584.

Kutlu, Mustafa. 1995. *Şehir Mektupları*. İstanbul: Dergâh.

Lerner, Daniel. 1967. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press.

Lewis, Bernard. 1961. *The Emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford University Press.

Mardin, Şerif. 1983. "Religion and Politics in Modern Turkey." *Islam and the Political Process* içinde, James Piscatori (ed), 138–159. Cambridge: Royal Institute of International Affairs.

Mardin, Şerif. 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press.

Özdalga, Elizabeth. 2002. "Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power." Metin Heper & Sabri Sayarı (Ed.), *Political Le-*

aders and Democracy in Turkey, 127–146. New York: Lexington Books.

Özdenören, Rasim. 1998. *Kent İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özyol, İdris. 1999. *Lanetli Sınıf*. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Parla, Taha. 1995. *Türkiye'nin Siyasal Rejimi*. İstanbul: İletişim.

Sezal, İhsan. 1992. *Şehirleşme*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

Tuğal, Cihan. 2006. "The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey." *Sociological Quarterly* 47, no.2: 245–273.

Tuğal, Cihan. 2009. *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.

Turam, Berna. 2007. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. Stanford: Stanford University Press.

Notlar

Bu bölümün bir kısmı *New Left Review* 44 (2007): 5–34 ve 51 (2008): 65–80 içerisinde yayınlanmıştır.

1. Fakat İslamcı gruplar arasında her zaman tek ses olabilmek için rekabet olmuştur, dolayısıyla tek bir İslam otoritesi yerine çeşitli İslami seslerden oluşan bir alan vardır (Tuğal 2006).
2. Batı versiyonu Lerner 1967 ve Lewis 1961 içerir.
3. Andrew Davison (1998) her iki yoruma da ayrılmanın ve kontrolün Türk modernleşme yanlılarının zihinlerinde çatışan iki farklı amaç olmadığını iddia ederek karşı çıkar. Laik siyasarların tutarlı bir anlam dünyası olduğunu varsayarak, onların yorumbilimsel bir okumasını yapmıştır. Daha özelinde Kemalistlerin din ve eğitim, din ve yasal kodlar arasında toplum üzerindeki kontrollerini artıracak biçimde ayrımlar gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Din ve siyasetin ayrılması ve dinin özelleştirilmesi içerideki muhalifleri bertaraf etmelerine ve yeni cumhuriyeti yurtdışında batılılaşan bir ülke olarak meşrulaştırmalarına izin vermiştir. Davison bu durumu daha karmaşık bir şekilde ifade ederken, ayrılma ve kontrol arasındaki denge-

nin içsel olarak uyumlu olduğuna ilişkin ifadesi problemlidir. Bu noktada Türkiye'deki laikleşme sürecinin karmaşıklığını ve dinamizmini daha iyi anlayabilmek, çıkan seslerin ve ortadaki çatışmaların çeşitliliğini çözebilmek için konuya yorumbilimsel araçlar yerine diyalojik araçlar ile yaklaşmamız gerektiğini iddia ediyorum.

4. En iyi örnekler için bkz: Armağan 1997; Cansever 1997; Özdenören 1998.
5. Bu popülist çizgi için bkz: Özyol 1999.
6. Bu görüşler Kutlu 1995 ve Sezal 1992 içerisinde dile getirilmiştir.
7. Türkiye'nin AB'ye girmesi olması ile ilgili daha fazla detay için bkz: Keyder, 2004,78.
8. Mehmet Metiner, *"Dünden Bugüne Tayyip Erdoğan,"* Radikal İki, 6 Temmuz 2003.
9. Bu Bölüm 2010 yılı Aralık ayında tamamlanmıştır. O tarihten bu yana AK Parti kendi muhafazakâr çerçevesi içerisinde çok daha fazla İslamcı olmuştur (veya olmuş gibi görünmektedir) (örneğin din eğitimi genişletmiş, alkol tüketimi ile ilgili düzenlemeleri katılaştırmıştır). Aynı zamanda yöneticileri ile Gülen arasındaki gerilimler (bölümün sonunda üstü kapalı biçimde değinilmiştir) kamuoyu tarafından görünür hale gelmiştir. Bu tür gelişmeler partiye verilen liberal ve entelektüel desteğin azalmasına sebep olmuştur çünkü bu isimler Gülen tarzı bir muhafazakârlıkla daha rahat hissetmektedir (liberallerin kamuoyu önünde azalan desteklerini meşrulaştırmaları, dini-siyasi pozisyonundaki bir değişimden çok partinin demokrasiye ve AB sürecine olan bağlılığının azalması ile ilişkilidir).
10. Halil kenti bir müddet kontrolünde tutmuştur, daha sonra padişah onunla birlikte yedi bin yeniçeriye katletmiştir (Freely 1998, 252–253). Lale Devrindeki Batı etkisi için bkz: Göçek1987.
11. Seyid'in İslam'ı pozitivist bir biçimde yorumladığına ilişkin tartışma için bkz: Mardin 1989.

Fas Post-İslamcılığı: Yeni Bir Eğilim mi Kuruntu mu?

Sami Zemni

11 Eylül olaylarından bu yana, İslamcı hareketlerin doğası ve İslam'ın varsayılan özü üzerine olan tartışmalar akademide olduğu kadar kamuoyu bağlamında da önemli yer tutmuştur. “Batı ve siyasal İslam arasındaki ilişkinin doğasının” sadece Arap ve/veya İslam dünyasındaki siyasi ve sosyokültürel değişime ilişkin sorularla sınırlı olmadığı oldukça açıktır; bu durum aynı zamanda “dış politikanın da tanımlayıcı bir özelliği” olmuştur.¹ Gerçekten de Batı dünyasında, entelektüellerin ve akademisyenlerin de dâhil olduğu kamuoyu tartışmaları içerisinde artan bir “İslamcı sorunu” yer almaktadır; bu tartışmaların konusu İslamcı siyasetin ve İslamcı partilerin siyasi arenada demokratik bir rol oynayıp oynayamayacağıdır. Bu soru, İslamcı hareketleri Arap dünyasının modernleşmesi ve demokratikleşmesi için önemli bir güç olarak gören inançlılar² ve bu hareketlerin içerisinde, iktidarı demokratik yollarla ele geçirdikten sonra demokrasiyi feshedecek olan bir İslam faşizmi olduğunu söyleyen inançsızlar arasında sık sık ateşli tartışmalar yaratmaktadır.³

Bu tartışmalar ile ilgili iki temel problem bulunmaktadır. Öncelikle bu tartışmalar mevcut İslamcı hareketlerden soyutlandığı ve hareketlerin özünü ortaya çıkarmaya odaklandığı için oldukça ideolojik ve normatif olma eğilimindedirler. Asef Bayat'ın haklı bir biçimde ortaya koyduğu gibi⁴ İslam ve demokrasinin uyumlu olup olmadığı sorusu Müslümanların hangi şartlar altında bunları uyumlu hale getirebileceği sorusundan çok daha az ilgi çekicidir. İkinci olarak,

Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İslamcı sorununa ilişkin tartışmalar, olup bitenlerin bilinçli ve dürüst bir analizinden çok İslam'la ilgili saplantılarımızın bir yansımasıdır. İslamcılık üzerine yapılan tartışmalar (ve giderek İslam üzerine odaklanan tartışmalar) özcü pozisyonlardan başladıkları, Batılı maddi çıkarlarla, Batı siyaset dünyasındaki ideolojik ve siyasi fay hatlarını değiştirmekle, göç ve entegrasyon konularını çözmekte karşılaşılan zorluklarla ilgili oldukları için kusurludur.

Bu bölümde konuya, daha pragmatik ve akademik bir biçimde yaklaşacağım. İslamcı partilerin ne oldukları veya olmadıkları, ne olabilecekleri veya olamayacaklarına ilişkin önvarsayımarda bulunmak yerine, bu hareketlerin geçmişte ve günümüzde neler yaptıklarına, zaman içerisinde nasıl evrim geçirdiklerine ve değiştiklerine odaklanacağım. Somut uygulanabilir kısımları çıkartılan İslamcı ideoloji siyasi davranışları tahmin etmekte her zaman başarısız bir araç olduğu için Fas'ta değişen İslamcı siyasi manzarayı, dinamiklerini ve değişimlerini göstererek analiz edeceğim. Farklı hareketlerin stratejik seçenekleri ile birlikte ideolojik değişimlerini anlamak için, hareketin ve katılımın bağlamsal kısıtlarını, hareketin olduğu bölgesel ve küresel ortamla birlikte göz önüne almak gerekir. Hareketlerin içerisindeki ideolojik tartışmalara bakmak da, daha geniş anlamı ile toplumun sosyolojik evrimini (nesiller arasındaki farklar, kentleşme, iletişim, vb.) ve diğer İslamcı hareketler arasındaki ilişkileri anlamak için yararlı olabilir. Fas, "Müminlerin Emiri" ile birlikte zengin bir siyaset sahnesine ve çok çeşitli siyasi partilere, hareketlere ve eğilimlere sahiptir. İslamcı eğilim siyaset ve din arasındaki farklı fikirleri, farklı stratejik ve taktiksel seçenekleri, birbirine benzemeyen amaçları ve hedefleri yansıtan çeşitli partiler ve hareketler arasında bölünmüştür. Dahası, Fas'taki İslamcı hareketler – diğer bölgelerdeki benzer hareketler gibi – ideolojik kaymalarla evrim geçirmiş ve değişmiş, yerel sosyolojik gerçeklikleri (üyelerin değişiminin genel etkisi, kentleşme, modernleşme) ve dışsal etkileri değiştirmiştir. Diğer bir deyişle; İslamcı hareketler oluştukları ortam ile etkileşim içindedirler.

Bu metnin amacı farklı yazarların oldukça ayrıntılı ve incelikli biçimde yaptığı gibi⁵ Fas'taki İslamcılığın tarihini yeniden yazmak

değildir; bunun yerine Fas İslamcılığını etkileyen değişim yöntemleri hakkında düşündürmektir. Bu değişimi İslam ve siyaset ilişkisi üzerine olan daha geniş tartışmaların ışığında kavramsallaştırmaya çalışacağım. Daha özelinde, İslam referanslı siyasi hareketlere ilişkin anlayışımızı genişletebilecek olası kavramsal araçlardan biri olarak post-İslamcılık düşüncesini inceleyeceğim.

İslamcılıktan Post-İslamcılığa?

1979 yılındaki İran Devriminden bu yana, İslamcılık üzerine değerli bilgilerin yanı sıra çelişkili analizler de ortaya çıkaran geniş bir literatür oluşmuştur. İslamcı hareketlere ve örgütlere ilişkin gerçek bilgi ve verilerin sayısı arttıkça, daha sistematik analizler ve teori oluşturma çabaları ortaya çıkmaktadır. Toplumsal teoriler dünyaya ilişkin bilgiyi birbiri ile etkileşim içindeki soyutlamalardan oluşan bir sistem içerisinde yoğunlaştırmaya ve organize etmeye çalışır; teorilerin temel yapı taşları, yani gözlenen olguyu tanımlamak ve betimlemek için kullanılan kavramlar muğlâktır. Gerçekte İslamcılık nedir? Veya siyasal İslam'dan mı bahsetmemiz gereklidir? Peki ya İslamcı radikaller veya İslami diriliş? ⁶

Kavramlara ve onların tanımlarına ilişkin sorular ortaya atmak sadece akademinin “fildişi kulelerinde” yapılan teorik tartışmalara has bir olgu değildir. Tam aksine, gözlem altındaki olgunun bilimsel olarak anlaşılabilmesi ve tutarlı bilginin kamuya aktarılabilmesi için gerekli bir girişim olduğunu düşünüyorum. Yine de Guilain Denoeux'nun on yıl önce önerdiği gibi analitik karmaşa bataklığını kurutma ihtiyacı vardır.⁷ Bu görev gözlem altındaki hareketlerin ve kişilerin artan düşünümselliği yüzünden daha da önemli (ve ilgi çekici) hale gelmiştir. Farklı İslamcı partiler, hareketler ve kişiler kendilerine yapıştırılan etiketi – genellikle dışarıdan birinin inşa edip tanımladığı – beğenmemişlerdir. Fas Adalet ve Kalkınma Partisi'nin eski genel sekreteri Saadeddin El Osmani, “İslamcı parti” adlandırmasına birçok kez itiraz ederek “İslami referanslara sahip parti” olarak tanımlanmak istediklerini belirtmiştir.⁸

Post-İslamcılığın neye işaret ettiği hakkında konuşmak için öncelikle İslamcılık derken neyi kastettiğimi ayrıntıları ile belirtmem

gerekiyor. İslamcılığı, dini (İslami) kaynakları harekete geçirmek suretiyle ve belirli toplumsal gruplarca devleti kontrol altına almak veya devlete karşı çıkmak ve “İslamcı” olarak adlandırılan bir düzeni kurmak için *da’vetden* (da’wa) cihada (şiddet ve terörizm) kadar değişen çeşitli sosyal eylem yöntemleri ile siyasal alanı ele geçirmek üzere çabalayan bir ideoloji olarak tanımlıyorum.⁹ İslamcı ideolojinin pratiğinin merkezinde — ve İslam dininden farklılaştırıcı bir özelliği olarak — siyaset sorusu vardır. İslamcılık siyasal düzen sorusunu (meşruiyetini ve örgütlenmesini) İslam’ın teolojik bir yorumu ile birleştirir. Hangi terimlerle belirtilirse belirtilsin – halifelik, imamlık veya İslam devleti – İslam kurallarına göre (şeriat) düzenlenen ve bu kurallara dayanan bir yönetim şekli ideolojinin merkezindedir. Bu tanımın avantajı, gruplar ideolojilerini, stratejilerini ve taktiklerini değiştirebildiği ve değiştirdiği için, İslamcı hareketlerdeki dönüşümlere ve değişimlere yer verebilmesidir.

O zaman *post-İslamcılık* İslamcılıktan farklı ve hatta onun ötesinde bir anlama sahip olabilir ve birçok farklı şeyi ifade etmek için kullanılabilir. Terim ilk olarak Asef Bayat tarafından 1996 yılında “Post-İslamcı Toplumun Gelişi”¹⁰ isimli önemli makalede kullanılmıştır; terim özellikle *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*’nin 1999 yılında “Le Post-Islamisme” başlığı altında yayınlanan özel sayısından sonra Fransa’daki akademik tartışmalarda önemli yer kazanmıştır.¹¹ Bayat’a göre *post-Islamism* 1990’lı yıllarda İran toplumunda hâkim olan toplumsal sekülerleşmenin dinamiklerini yakalamış görünmesine rağmen, Fransa’daki akademik tartışmalar kavramı “analitik bir kategori olmaktan çok belirli bir dönemi veya tarihsel bir noktayı temsil eden tarihsel bir kategori olarak” kavramsallaştırmıştır.¹² Dolayısıyla *post-İslamcılık* Olivier Roy’un 1992 tarihli kitabının çekici başlığının da belirttiği gibi “siyasal İslam’ın (veya İslamcılığın) başarısızlığı” üzerine olan tartışmalara hızlı bir biçimde dahil edilmiştir.¹³

O zaman soru İslamcılığın kronolojisine odaklanıyor, İslamcılığın yükselişi ve başarısızlığı hipotezleştirilmeye çalışılıyordu. Bu anlatıya göre İslamcı hareketler amaçlarına ulaşamadılar (İran örneğindeki gibi iktidara gelmiş olsalar da, Mısır örneğindeki gibi iktidarı ele geçirmeye çalışsalar da.) ve ideolojik, siyasi ve stratejik

arzularını yeniden gözden geçirmek zorunda kaldılar. Bu daraltılmış çerçeve içerisinde post-İslamcılık kavramının farklı açılardan negatif yorumlar ve eleştiriler aldığı açıktır.

Post-İslamcılık “geçtiğimiz otuz beş yıla ait ampirik verileri sistematik hale getirerek tutarlı bir tarihsel örüntü oluşturmaya çalışırken”¹⁴, birçokları için farklı bağlamların kendine has özelliklerini dikkate alma konusunda başarısız olmuştur. Lauzière¹⁵ Fas bağlamındaki eksiklikleri analiz ederken, Yılmaz¹⁶ Türkiye bağlamındaki kısıtlamaları göstermektedir. İkinci bir eleştiri dalgası yukarıdan aşağı iktidarı ele geçirme stratejisi ile İslam’ın sadece devrimci kanadının miadını doldurduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla post-İslamcılık İslamcılığın doğasındaki bir dönüşümü tanımlamaz çünkü onun belirli bir cinsini temsil etmektedir.¹⁷ Son olarak, üçüncü bir eleştiri İslamcılığı post-İslamcılık tezinin temeline koyan sorunlu tanımına odaklanmıştır. Örneğin François Burgat, şu önemli soruyu sormaktadır: “Tüm İslamcıları kutsal metinleri harfi harfine yorumlayanlarla birlikte aynı kefeye koyup, bu modele uymayan her şeyin varlığını ret mi etmeliyiz?”¹⁸

Asef Bayat 2007 yılında, İran’daki (eski) devrimci İslamcılarının fikirlerinde ve pratiklerinde temel bir dönüşüm ve kaymanın delillerini gördüğü için post-İslamcılığı analitik bir kategori olarak daha ayrıntılı ele almıştır. Dolayısıyla Post-İslamcılık hem bir durum hem de bir proje olarak anılmaya başlamıştır. Bir durum olarak “İslamcılığın hem kendi iç çelişkileri hem de toplumsal baskı sebebi ile kendisini yeniden yaratmak zorunda kalması” gerçeğine işaret eder;¹⁹ bir proje olarak “İslamcılığın toplumsal, siyasi ve entelektüel alanlardaki rasyonelini ve yöntemlerini kavramsallaştırma girişimi”ni kapsamaktadır.²⁰ Post-İslamcılık niceliksel bir kaymaya,

Dindarlık ve hakları, inanç ve özgürlükleri, İslam ve serbestliği birleştirmek isteyen bir çabaya işaret eder. İslamcılığın temel prensiplerini, sorumluluklar yerine hakları, tekil otoriter bir görüş yerine çoğulculuğu, sabit kutsal metinler yerine tarihselliği, geçmiş yerine geleceği vurgulayarak alaşağı etme girişimidir. İslam’ı bireysel tercih ve özgürlük, demokrasi ve modernite ile birleştirmek istemektedir.²¹

Bayat terimi İran deneyimine referansla ortaya atılmıştır; terimin farklı yerler için kullanılabilir olup olmaması, eğer uygunsa hangi şartlar altında kullanılabileceği açık değildir. Örneğin, post-İslamcılık sadece İslamcıların iktidara gelip, bir süre sonra ideolojik duruşları, programları ve yönetime ilişkin pragmatiklik gerekleri arasında büyük fark olduğunu anladıkları yerlerde mi geçerlidir? İslamcıların iktidara gelmediği fakat yönetimdeki monarşinin meşruiyetini çok uzun süredir İslam’a dayandırdığı Fas örneği için ne diyebiliriz? Fas’taki monarşinin son yıllardaki İslam’ı tanımlama biçimi post-İslamcılık olarak sayılabilir mi (İslam’ı siyaset ve toplum ile ilişkisi açısından yeniden düşünme çabasında olan İslamcılar değil de uzun süredir iktidarda olan monarşi olsa bile)?

Bayat post-İslamcılığın her şartta olmasa da bazı durumlarda “daha büyük bir hareketin içerisinde somutlaşabileceğini” belirtmektedir.²² Dolayısıyla, benim görüşüme göre post-İslamcılık belirli siyasal hareketlerin kategorileştirilmesi yerine daha çok toplumsal bir eğilime işaret etmektedir. Aradaki fark oldukça önemlidir çünkü ilki post-İslamcılık kavranını din sosyolojisi içerisine koyarken (inancın bireyselleştirilmesi, dini pratiklerin sekülerleştirilmesi, vb.)²³ ikincisi terimi, bir şekilde İslam’a referans veren hareketler arasında ayırım yapabilecek bir norm veya ölçü olarak görmektedir.

Fas’ta post-İslamcılık olup olmadığına dair incelemeyi Fas’ta görülen İslamcı hareketlerin modern tarihine post-İslamcılık *sorun-salı* açısından bakarak yaklaşacağım. Değişimin dinamiklerini tam olarak anlayabilmek için her hareketi veya eğilimi ayrı ayrı açıklamak yerine tematik ve periyodik bir yaklaşımı tercih ediyorum. Dolayısıyla ilk olarak, İslamcı hareketlerin kademeli olarak özerkleşmesini 1970’li yıllardaki “resmi” İslam’la olan ilişkileri bakımından ele alacağım. İkinci olarak Fas İslamcılığının alternance (değişim) adı verilen siyasi geçiş dönemindeki değişen örüntülerini tanımlayacağım. Üçüncü olarak 11 Eylül olaylarının, Kazablanka saldırılarının ve şiddet sorununun sonuçlarına odaklanacağım. Son olarak 2011 yılındaki Arap devrimlerinin Fas İslam’ına olan genel etkisi ve İslamcılık üzerine olan özel etkisini inceleyeceğim. Bu bölümlerin her birinde değişimin içsel dinamiklerine (başarısız olan stratejilerin ve baskının etkileri, değişen sosyo-dini ortam, genel etkiler, vb.) ve dışsal güçle-

re (örneğin El Kaide tipi şiddet, 11 Eylül olayları, demokratikleşme süreçleri, vb.) odaklanacağım.

Sömürgecilik Sonrası Fas'ta İslam

Hiçbir zaman tamamen kontrol altına alınamasa da, Fas monarşisi her zaman din alanını örgütlemek ve yönetmek istemiştir. Monarşi, İstiklal Partisi'nin muhafazakâr kanadı ve önde gelen ulemalar bağımsızlık kazanıldığından bu yana, Fas Selefi İslam'ı ve Maliki mezhebinin önemli tanımlayıcı rol oynadığı aynı siyasi ve dini kültürü paylaşmaktadır.²⁴ Örneğin 1962 yılında, Bahailik takipçisi üç kişi, inanışlara, Fas İslam'ına ve Maliki mezhebine ters düşen inanca sahip oldukları gerekçesiyle suçlu bulunmuştur. Bu olayda İstiklal Partisi'nin (The Istiqlal Party) lideri Allal El-Fassi önemli bir rol oynamış, İslami amaca olan bağlılığını göstermek isterken neredeyse kralı geride bırakmıştır.

Monarşi, iktidarının ve meşruiyetinin temeli olarak Fas'ın Arap/İslami kimliğini teşvik ederek kendi İslam yorumlarını oluşturmuştur. Monarşi kurumu kutsallık sürecinin bir nesnesi olmuş, ona duyulan saygı günümüzde devlet-millet-İslam üçlüsünün birleşimi ile ayakta tutulmuştur; dolayısıyla rejimin biçimini kutsallık kasasına koymuştur.²⁵ 1962 yılında ilk anayasanın ilan edilmesi ile birlikte kral, devletin anayasal lideri ve "Müminlerin Emiri" olmuş, komple dokunulmazlık almıştır.²⁶ Müminlerin Emiri olarak kral ülkedeki dindar otoritenin zirvesini oluşturur ve anayasa birçok yerde İslam'a referans verir. Monarşi her zaman kendi İslam yorumuna dayanan dini derneklerin kurulmasını desteklemiş (kendi meşruiyetinin bir dayanağı olarak muhafazakâr ama hoşgörülü bir İslam), aynı zamanda siyasi açıdan popüler olan dindar kişileri etkisiz hale getirmeye çalışmıştır. Kral V. Muhammed ve onun varisi II. Hasan önemli dini isimlere monarşi içerisinde önemli pozisyonlarda görev vermişlerdir. Dolayısıyla kral ulemayı ehlileştirip siyasi partilerden uzaklaştırmak istemiştir.²⁷

Monarşi kurumunun din konusundaki merkezi konumu, kral ve resmi din adamları sınıfına üye olan veya ülkedeki önemli ailelerden

gelen bazı İslamcı din adamları arasında her zaman rekabet konusu olmuştur. II. Hasan, ulema kültürel alanda sınırlı tutulmasına rağmen 1970'li yıllardan sonra solcu hareketlerin artan gücü karşısında onları kullanmış, diğer taraftan da ülkedeki ilk İslamcı hareketlerin söylemini kullanmıştır. Aynı dönemde daha yeni, kendi kendilerini yetiştirmiş bir ulema sınıfı monarşiye meydan okumuştur.

1970'li yıllarda iki tür İslamcılık ortaya çıkmıştır. İlki, Abdülkerim Muti'nin İslami Gençlik Örgütü'dür (Chebiba Islamiyya); örgüt Seyyid Kutub'un yazılarından çok etkilenmiş ve devrimci eylem yolunu seçmiştir. Bu örgüt giderek güçlenen sol hareketlere ve onların laik ideolojilerine ülkedeki tüm üniversite kampüslerinde karşılık verilebilmesi için otoriteler tarafından desteklenmiştir. Fakat diğer ülkelerde olduğu gibi örgütün eylemlerini üniversitelerin dışına çıkarmasıyla otoriteler ve İslamcıların arası açılmıştır. Örgüt, 1975 yılında İşçi Sendikası lideri Ömer Benjelloun'u öldürmekle suçlanınca harekete karşı çok büyük bir baskı oluşmuştur. Örgütün yöneticileri ülkeden kaçıp devrim ateşini yurtdışından yakmaya çalışırken, bir grup sempatizan hızlı bir biçimde tartışma ve özeleştirme sürecine girmiştir. Hareketin şiddet içerikli stratejisinin yeniden gözden geçirilmesi, grubun çok sayıda farklı örgüte bölünmesine sebep olmuştur.²⁸ Bu grup kalabalığının içinden zaman içerisinde yasal siyaset alanına girmek isteyen ve daha ayrıntılı inceleyeceğim katılımcı bir akım ortaya çıkmıştır.

1970'li yıllarda ortaya çıkan ikinci tür İslamcılık karizmatik lider Şeyh Abdulsalam Yasin etrafında şekillenmiştir. 1920'li yıllarda doğan ve Berberi soyundan gelen Yasin geleneksel bir İslam eğitimi almış fakat Eğitim Bakanlığında Fransızca eğitim müfettişi olmuştur. Kralın politikalarını resmi olarak ilk kınayan kamusal figürdür. 1974 yılında II. Hasan'a yazdığı açık mektup ilk siyasi hareketidir.

"İslam veya Çöküş" isimli bu mektupta kendine has iğneleyici dili ile dokunaklı bir biçimde tipik nasihatlerde bulunmuş, Fas Monarşi'sinin meşruiyetine karşı çıkmış ve kendi hareketini bir alternatif olarak sunmuştur. Yasin, mektup içerisinde İslam'ı ülkenin karşı karşıya olduğu tüm problemlerin çözümü olarak göstermiş ve kralın

bu rotadan ilerlemesinde ısrar etmiştir. Krala, İslami olmayan fikirleri, örneğin monarşiye olan inancını bırakması ve İslam'ın saf öğretilerine geri dönmesi için yalvarmıştır. Yasin'in monarşinin meşruiyetinin temel unsurlarından bir tanesini – kralın Müminlerin Emiri olarak otoritesini – tartışmaya açması onu monarşi ile karşı karşıya getirdi. Öncelikle kral kraliyet ailesini utanmadan eleştiren fakat siyasi sahnede yer almayan bir kişiye karşı ne yapacağını bilemedi. Bu yüzden Yasin önce akıl hastanesine kapatıldı ve daha sonra on yıllık süreyle ev hapsi cezası verildi ve 2000 yılında serbest bırakıldı.

Kendisini İslam geleneklerine sıkı bağlılık ile tanımlayan Yasin, Adalet ve İhsan (al-Adl wa al-Ihsan) adında bir hareket oluşturdu (resmi olarak 1981 ve 1983 yılları arasında kurulmuştur). Şeyh tarafından yönetilen hareket monarşinin meşruiyetini her zaman reddetmiş fakat yasal siyaset alanında yer alma konusunda da ayak di-remiştir. Bazı gözlemciler bu sebeple hareketin siyasi ve toplumsal bir hareketten çok binyılcı bir tarikat gibi çalıştığını iddia etmiştir²⁹ çünkü hareket kral, monarşi ve Faslı siyasetçileri sürekli eleştirmiş fakat herhangi bir yasal ve/veya kurumsal çerçeveye dâhil olmayı reddederek İslami düzenin otomatik olarak başa gelmesini beklemiştir.

Fakat hareketin bu şekilde okunması Yasin'in hareketinin orijinallliğini hafife almak anlamına gelir. Adalet ve İhsan hareketi öncelikle ruhani bir harekettir çünkü insanları “eğitim, müşfik vaazlar, ikna ve tavsiyelerle” Allah'a davet etmektedir.³⁰ Hareket ülkenin “hastalığının” fitne olduğuna ve tek ilacın da din olduğuna inanmaktadır. Sadece “gerçek anlamda ruhani bir eğitim ve inançlı bir biçimde tövbe etmek” ümmetin refahı ile ilgilenen bir çalışmanın temelini oluşturabilir.³¹ Bu noktadan hareketle, siyasi ve toplumsal eylemler dini yeniden canlanmanın bütünleyici parçalarıdır. Lauzière haklı bir biçimde Yasin'in ve hareketinin monarşik İslam'ın Selefi epistemolojisini ve 2000'li yıllarda ortaya çıkan ve şiddet içeren eylemler yapan diğer Selefi grupları aştığını³² belirtmektedir; bunu daha ayrıntılı tartışacağım. Adalet ve İhsan hareketi kutsal metinlere bağlı kalan bir İslam'ı tamamen reddetmezken mistik ve dini kavramların ıslahı ile içsel imanı vurgulamaktadır. Bu tavır, hareketi İslamcılık sorusu ile ilişkili olarak önemli bir noktaya oturtmaktadır.

İslamcılık ve Siyasi Değişim Sorunu

1980'li yılların sonlarında başlayan fakat daha çok 1990'lı yıllar esnasında devam eden İslamcı hareketler kralın oluşturmaya çalıştığı yeni kurumsal ortama tepki göstermişlerdir. 1990'lı yılların başından itibaren, II. Hasan, yerelde üretilen bir demokratikleşme fikrini desteklemiş ve test etmiştir; buna yerelde *değişim* adı verilmiştir. II. Hasan, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Batı Sahara sorununu çevreleyen ve bitmek bilmeyen diplomatik problemler, ekonomik ve toplumsal bir kriz, giderek artan siyasi muhalefet ve kentsel ayaklanmalar, kötüleşen sağlığı, AB ve diğer uluslararası kuruluşların yaptığı baskı yüzünden milliyetçi hareketin karşısında yer aldığı söylenen muhalefeti – Demokratik blok içerisinde bir araya gelen – hükümete taşıdı. Bu gelişme, hukukun üstünlüğüne ve bazı yasal İslamcı siyaset gruplarının katılımına dayanan siyasi ve ekonomik bir düzenin inşası ile tamamlanacaktı. Reformlar Hasan'ın oğlu ve varisi IV. Muhammed tarafından devam ettirildi.

İslamcılar *değişim* ile ilgili tartışmalara doğrudan katılmadılar fakat bu yeni duruma yanıt vermeleri gerekti. Temelde Abdelilah Benkirane etrafında toplanan İslami Gençlik Örgütü üyesi bir grup eski militan 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren siyasi katılımı desteklemişti. 1976 yılında Benkirane İslamcı eğilime ilişkin eleştirilerini belirtmiş ve şiddet eylemlerinin hiçbir sonuç getirmeyeceğine ve tersine harekete zarar verdiğine hükmetmiştir. Sadece toplumun içerisindeki bir hareketin daha İslamcı bir sistem yaratabileceğini ileri sürmüştür. İslamcı bir milletvekili olan Muhammed Yetim durumu şu şekilde özetlemiştir:

Doğunun “deneme literatüründen” etkilenip pratikte beraberinde getireceği her şeyle birlikte (saklanarak yaşamak ve çalışmak, katılımın reddedilmesi,) tepeden bir İslam devleti oluşturma amaçlı bir değişim projesinden, gerçeklikle daha pozitif bir ilişkisi olan yeni bir zihniyete geçiş yaptık. Fas'taki sorunun bir İslam devleti kurmak olmadığını anladık. Devlet anayasaya uygun biçimde kurulmuştur ve dinin toplumdaki ve anayasadaki yerinin meşruiyetine ilişkin bir tartışma söz ko-

nusu değildir. 1985 yılından bu yana hareket İslami Gençlik Örgütü'nün kalıntılarından kurtarılmıştır, biz hareket içerisinde diyalogdan yanayız.³³

Benkirane 1982–1983 yıllarında, monarşinin ve devletin İslamiliğini sorgulamadığı için yasal çerçevede çalışabilen bir yardım kuruluşu olan İslam Cemaati'ni (*Jamiyya al-islamiyya*) kurdu. Yönetimle bir işbirliği yolu açarak siyasi arenaya entegre olmaya çalıştı. Fakat Benkirane hem 1989 yılında hem de 1992 yılında İslamcı bir parti kurulması ile ilgili resmi tekliflerinin geri çevrildiğini gördü. Hükümetin bu hareketi bir siyasi parti olarak tanımaması üzerine Benkirane, örgütün ismini önce İslah ve Yenilenme (al-İslah wa al-Tajdid), daha sonra 1996 yılında Tevhit ve İslah Hareketi (Harakat al-Tawhid wa al-İslah) olarak değiştirdi. İsim değişiklikleri hareketin stratejileri ve ideolojine ilişkin grup içindeki tartışmalarla ve hareketin içerisine bağımsız İslamcı düşünce kuruluşları ve İslamcı kültürel örgütler dâhil edilince olmuştur.³⁴

Oluşumun bir siyasi parti olmadığını ve hala bir hareket olarak kaldığını iyi bilen Benkirane, siyasi alana girebilmenin yollarını aradı. İyi bir siyasi strateji uzmanı olarak yeni oluşan siyaset alanına girebilmenin yolunun bir siyasi parti ile seçimlere girmek olduğunu anladı. Fas Kurtuluş Ordusu'nun eski lideri olan Dr. Hatib'in 1965 yılından bu yana o ya da bu şekilde etkisiz durumda olan Anayasal Demokratik Halk Hareketini (Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique, Popular Constitutional and Democratic Movement) seçti. Tevhit ve İslah Hareketi ile Anayasal Demokratik Halk Hareketinin birleşimi ilerleyen yıllarda adını değiştirerek Adalet ve Kalkınma Partisi (Parti de la Justice et du Développement, AKP) oldu. İki hareketin birleşmesi aşağıdaki konularda anlaşmaları sayesinde gerçekleşti: Müminlerin Emirinin tanınması, şiddetin tamamen bırakılması, Maliki mezhebinin ülkenin kurucu mezhebi olduğunun kabulü, anayasaya saygı.³⁵

İslamcılar 1997 yılında yapılan seçimlerde dokuz koltuk kazandılar fakat diğer partilerden ayrılanlarla birlikte toplam on dört milletvekilleri oldu. Meclise girdiler ve kritik parlamenter çoğunluğu

takip ettiler, yani hükümetin dışında olmalarına rağmen onlarla aynı yönde oy kullandılar. 2002 yılında yapılan seçimlerde AKP kırk iki koltuk kazanarak meclisteki üçüncü büyük parti konuma geldi. İslamcıların seçim yarışına girmesi Monarşinin yeni siyaset oyununa karşı kapsayıcı ve uzlaşmacı yaklaşımı açısından bir başarıydı. Bu gelişme sadece muhalefette olan bazı grupları meşru siyasi alana getirmekle kalmamış, aynı zamanda partiyi ekonomik kriz ve toplumsal değişim dönemlerinde dengeleyici bir güç olarak kullanmıştır.

Dolayısıyla AKP değişim süreci içerisinde istikrar sağlayıcı bir rol oynamıştı. AKP'nin yasal siyaset alanına entegre edilmesinin arkasındaki fikirlerden bir tanesi, her ne kadar açık bir biçimde veya resmi olarak dile getirilmese de, nüfusun geniş bir kesimine hitap eden bir hareketin rahat bir biçimde sesini yükseltebilmesi ve daha radikal hareketlerin oluşumunu engellemesiydi.³⁶ Yukarıda belirtildiği gibi 2002 yılında yapılan seçimlerde AKP ülkedeki üçüncü büyük parti konumuna yükseldi. Fakat Michael Willis'in belirttiği gibi AKP'nin rolü "kazanmak istemeyen bir parti olmasıydı"³⁷ çünkü kendi başarısını sadece belirli bölgelerde seçime girerek sınırlı tutmuştu. AKP bu stratejiyi kullanarak demokratik oyuna bağlılığını göstermek istemiş, İslamcı bir partinin iktidara gelmesi korkusunu azaltmış, tüm Faslıların çıkarı için çalışmanın kendi seçmenleri için çalışmaktan daha önemli olduğunu göstermiştir. Bu rota en azından hareketin pragmatik ve reformcu yapısını gösteriyordu. 2003 yerel seçimlerinde birçok AKP üyesi yerel meclislere veya belediye başkanlığına seçildi. Bu gelişme AKP için önemli bir öğrenme sürecini başlattı. Parti belediyede verdiği hizmetlerin etkili kentsel yönetim, sıkı bütçe kontrolü, yolsuzlukla mücadele konularında oldukça başarılı olduğunu vurgulamaktadır.³⁸

AKP'nin reformcu yanı *icthadın* yeniden değerlendirilmesine dayanıyordu. Abdelilah Benkirane birçok kez AKP'nin İslami akımlara bağlı siyasi bir parti olduğunu fakat dindar bir parti olmadığını belirtmiştir. İslam'ın kaynağı olarak görülen Ayetullah'ın öğretisinden ayrılıp, *icthad* yolu ile siyasi platforma çıkmaktadır. Bu yaklaşım içerisinde *kamu yararı ve genel refah* anlamına gelen *maslaha* kavramı, klasik şura fikrinin genişletilmesinde önemli rol oynar. Bu du-

rum, seçimlerin, halkı örgütlemek için meşru bir araç olarak kullanımını onaylarken, aynı zamanda siyaset hakkında düşünme ve ahlaki ve etik prensipleri dogma ve geleneklerin önüne koyma konusunda akli kullanma olanağını sunmaktadır.

İdeolojik değişimler daha çok Tevhit ve Islah Hareketi içerisinde tartışılmıştır. Resmi olarak eğitim ve kültür derneği olan bu dindar hareket Allah'a dua etme prensibine dayanır ve eylemleri Fas'ın duyarlılıklarına uygun bir İslam'ın hazırlanmasıdır. Tevhit ve Islah Hareketi, AKP'den farklı olarak şeriatın uygulanmasını istemekte fakat bunun tam olarak ne anlama geldiği konusunda muğlak davranmaktadır. Parti ve Tevhit ve Islah Hareketi arasındaki ilişki karmaşık ve zorludur. Örgüt parti karşısında özerkliğini korumak istese de, fiilen partinin düşünce kuruluşu ve temel militan kazandırıcı birimi olarak çalışmaktadır. Derneğin başkanı olan Ahmed Raisouni, etkili bir âlim olmuş, Ramazan ayında kraliyet sarayında konuşma yapması teklif edilmiştir. Tevhit ve Islah Hareketi şiddeti kınamakta, monarşiye ve biat kavramına destek vermekte, demokrasinin kurallarına saygı duymaktadır. Fakat hareket aynı zamanda seçimle oluşturulacak bir halifelik kurulması gerektiğinden bahsetmektedir.³⁹ Bunun tam olarak ne demek olduğu sorulduğunda, Raisouni, peygambere özgü modelin nihai olmadığını söylemiştir. Peygambere özgü model, herhangi bir siyasi modelden veya rejimden (başkanlık sistemi veya monarşi) çok daha ilham vericidir. Sonuç olarak günümüze uyarlanmış bir İslami yönetim biçimi arayışını tercih etmekte, bir modelin nihai versiyonunu desteklemektense İslam öğretilerine uygun modeli istemektedir.

Diğer taraftan Yasin'in hareketi meşru kabul edilmeyen bir siyasi düzen olarak görüldüğü için katılımı reddeden duruşunu bozmamıştır. II. Hasan'ın ölümünden sonra, Şeyh Yasin bu defa yen krala açık bir mektup göndermiştir. Bu mektupta Yasin, yoksulluk, sömürü, yolsuzluk gibi konulardaki başarısızlığı yüzünden monarşiyi eleştirmiş ve bir adım ileri gitmiştir. Yasin, IV. Muhammed'e, babası II. Hasan'ın bir günahkâr olduğunu ve ona halktan "çalınan" milyonlarca dirhemi (Yasin'in hesaplarına göre 30 milyon dolar civarındadır) geri ödeyerek tövbe etmesini ve bu paranın iyice artmış

olan Fas'ın dış borcunu ödemek için kullanılmasını önerdiğini söylemiştir.

Klasik İslami nasihat fıkırine sadık olan hareketin liderleri siyasi yapıyı değiştirebilmek için (fakat aynı zamanda hareketin sosyal hizmetlerinin başarısının giderek artmasının etkinlik ve verimlilik gerektirmesi sonucunda) hareketin daha sağlam bir yapıya ihtiyacı olduğu sonucuna vardılar. Ulusal düzeyde “refah konuları ile ilgilenen bir siyasi grup kuruldu. Grubun görevi hareketin siyasi, ekonomik ve toplumsal konulardaki fikirlerini ve pozisyonunu insanlara anlatmaktır.”⁴⁰ Fethullah Arsalane tarafından yönetilen grubun beş adet görevi vardır: potansiyel siyasi aktivistleri eğitmek; araştırma yapmak ve uygulanabilir alternatifler sunmak; toplumun farklı kesimlerinden aktörlerle (ahlaki, ekonomik veya siyasi etkisi olan) iletişime geçmek için çalışmak; ülkede İslam adına hizmet veren herkesi birleştiren bir çerçeve oluşturmak; İslami Misakı hazırlamak.

Hareket, bu siyasi grubun kurulmasının daha önceki stratejisinden bir ayrılış olmadığını net bir şekilde vurgulayarak ve “hareketin düşünce biçiminde veya eğilimlerinde bir yenilik olmadığını” altını çizerek — siyaseti ruhsal yenilenmenin bir türevi olarak göstererek— grubun “devlet işleri ile yapılan çağrılarının amaçlarını ayırmak yerine birleştireceğini belirtmiştir. Bu iki alanın ayrımı tamamen fonksiyoneldir.”⁴¹ Kuruluşundan itibaren, bu siyasi grubun fiili olarak ülke çapında tartışılan konularla ilgilenen bir siyasi organ haline geleceği açıktır. İdeolojiden bağımsız olarak, grubun hareket içerisinde öneminin arttığı ve Adalet ve İhsan'ın *değişim* dinamikleri arasında izole bir konumda kalmak istemediğini kanıtladığı açıktır. Hareket resmi olarak siyasi alana girmek istemese de açık bir şekilde siyasi bir aktördür, dolayısıyla değişen ortamla ilişkisini ve bu ortama verdiği yanıtları göstermektedir.

1980'li yıllar boyunca devletin İslami norm üretimindeki dini tekeli kaybetmediği anlaşılmıştır. Monarşi hala en merkezi ve en önemli kurum olmasına rağmen, kamuoyunda kabul görmek isteyen farklı İslam türleri ile rekabet etmesi gerekmiştir. Monarşi AKP'yi resmi siyaset oyununa dahil etmeye ve Yasin'in Adalet ve

İhsan hareketini yasaklamaya karar verirken, aynı zamanda İslami teklifi daha fazla bölünmesi için Suudi Selefi çevreleri ile ilişkili olan gelenekçi İslam formları “ithal” etmiştir. Gerçekten de monarşi, 1990’lı yıllardan beri Orta Doğu’dan ve Körfez ülkelerinden gelen dini söylemlerin yaygınlaştırılarak daha muhafazakâr ve kitabi İslami eğilimlerin kraliyet içerisinde saçılmasına destek vermiş veya en azından bunu kabul etmiştir. Farklı İslamcılık türlerinin siyasi olarak çeşitli yollarla kurumsallaştırılması ile devlet, İslamcı eğilimleri daha iyi kontrol edebileceği ve bu eğilimlere müdahale edebileceği farklı alanlar yaratmıştır. Bu kurumsal düzenleme, en azından bir süreliğine, birçok farklı gözlemcinin “Fas istisnası” olarak adlandırdığı şeyi, yani “İslamcıların kontrol altında tutulduğu” ve demokratik reform veya *değişim* içerisinde siyasi şiddetin olmadığı ılımlı bir Arap ülkesi yaratmıştır. Fakat bu imaj, 16 Mayıs 2003 tarihinde, Kazablanka’daki intihar saldırısında kırk Fas vatandaşının ölmesi ile bozulmuştur.

Kazablanka Saldırıları: Siyasal Şiddet ve İslamcı Sorun

Ana akım İslamcı hareketlerin şiddet içeren eylemler yapan gruplarla bağlantısı olmadığı ve çok çeşitli durumda şiddet kullanımını reddettikleri halde, bu partilerin İslam bayrağı altında uygulanan şiddete karşı kendilerini nasıl konumlandıkları sorunu ortada durmaktadır. Bu soru siyasi açıdan önemlidir. 16 Mayıs 2003 tarihinde Kazablanka’daki saldırılar ile kral ve bazı laik siyasi partilerin liderleri açık bir biçimde ve doğrudan İslamcılık sorununu ve bunun Fas siyasetindeki yerini değerlendirmişlerdir.

Devletin 1980’li yıllarda, Vahhabiliği – ilk olarak Makhzen’in⁴² gücünü ve imtiyazlarını devam ettirme amacıyla olan statükocu bir ideoloji olarak görülmüştür – gücü giderek artan İslamcı hareketlere karşı koymak için ithaline destek vermesi, radikal ve şiddet kullanan grupların İslamcılığı İslam’dan sapma olarak nitelemesinin yolunu açmıştır.⁴³ Bu selefiye cihadı, şiddeti, şeriatın sabit ve değişmez tanımından ayrılan ve “ahlaksız davranışlarda” bulunan her kişi için onaylamaktadır. Önceleri apolitik ve tutucu olan bu radikal gruplar bazı uzlaşmaz gelenekçi din alimleri (alim el Zemzemi gibi) ve ülkedeki en

marjinal gruplar arasında destek bulmuştur. Kentlerin yoksul banliyölerindeki ve gecekondu mahallelerindeki bazı militanlar, bu tutucu İslam'ı Kutub'un, El Kaide'nin ve Bin Laden'in şiddete açık okumaları ile birleştirdince ülkede yeni bir cihat türü ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Bu gelişme IV. Muhammed'in ülkenin dini yapısında daha merkezi bir role bürünmesine ve din alanını yeniden örgütlemesine sebep olmuştur.⁴⁵ Kral sadece ve sadece kendisinin İslam'ın tek temsilcisi olduğunu ileri sürmüştür. Dini konularda kendisinin merkezi rolünü belirtirken, açıklanan reformlar Fas İslam'ının "cömert ve hoşgörülü İslam inancının değerlerini ve öğretilerini muhafaza etmesi ve Maliki mezhebinin birliğini koruması" için yapılmıştır. Bunlar, Krala göre, "içtihadın modern zamanlarla uyumlu açık görüşlü bir biçimi ile gençleri yabancı yıkıcı eğilimlere karşı korumak için yapılmıştır".⁴⁶ Kral birçok kez tehdidin Fas'ın içerisinden olmadığını fakat dışarıdan getirildiğini tekrarlamıştır! Dolayısıyla O'na göre, Fas kimliği hoşgörülü olmayı gerektirdiğinden, İslam nefret ve savaş projeleri için kullanılamaz. IV. Muhammed, 2003 yılından bu yana yaptığı konuşmalarda Fas'taki İslam anlayışının tanımı gereği hoşgörülü ve şiddetten uzak olduğunu vurgulamıştır: "Tam ortanın dini olarak İslam, hoşgörüyü dayanır, insanlık haysiyetini onurlandırır, barış içinde birlikte var olmayı savunur, din adına yapılan saldırganlıkları, aşırılıkları ve iktidar mücadelesini reddeder."⁴⁷

İslam'ın yeni gündemi olan ülkedeki cihatçı hareketler ve Faslıların dünyanın çeşitli yerlerindeki saldırılarda yer alması şüphesiz İslamcı oluşumların yeri, rolü ve fikirleri ile birlikte yankılanmıştır. AKP her zaman kendi tabanının talepleri ve monarşinin talepleri arasında denge kurmuş, İçişleri Bakanlığı üzerinden bunu yaymaya çalışmıştır. Saldırının yapıldığı dönemde Saadeddin Osmani, Abdelilah Benkirane ve Lahcen Daoudi etrafında şekillenen partinin yönetimi, rejime karşı zıtlaşmayan bir strateji tercih ederken, diğer üyeler — meclis grup başkanı olan Mustafa Ramid'i destekleyenler — İçişleri Bakanlığının müdahalesini kınadılar. Kazablanka saldırıları güvenlik güçlerinden ve siyaset alanından çeşitli unsurların partiyeye saldırmasına olanak verdi. Birçok Faslı gazete ve gazeteci eski AKP liderleri ve İçişleri Bakanlığı arasında 2003 yılı yerel seçimlerinden

önce bir “anlaşma” yapıldığını iddia etti. AKP yerel seçimlerde büyük adımlar atma girişimlerinden vazgeçerken Bakanlık partiyi yasaklamama kararı aldı. AKP’nin rejimin istekleri doğrultusunda hareket etme kararı, hem parti üzerinde hem de seçmenlerini kontrol edebilme yeteneği üzerinde büyük baskı yarattı.

Makhzen ile olan ilişki – monarşiyi çevreleyen ve ülkeyi yöneten siyaset ve yönetim araçları – 2005 yılından sonra normale dönmüş gibi görünürken, birçok ulusal ve uluslararası gözlemci 2007 yılındaki seçimlerin İslamcıların büyük bir zaferi ile sonuçlanacağını düşündü. Bu korkular ve umutlar (gözlemcinin duruşuna göre değişir), AKP seçimlerden üçüncü büyük parti olarak çıkınca karşılık bulamadı. 2007 seçimleri partinin beklentilerini karşılamasa da, artık açık olan şey AKP’nin ülkedeki temel siyasi aktörlerden biri olduğu ve Fas siyaset hayatına yerleştiği idi. 2007 yılındaki seçimler hareketin büyümesinde yeni bir döneme işaret ediyordu; parti artık yarı otoriter bir siyasi ortamda çalışmanın zorlukları ve ikilemleri ile karşılaşmaya varmıştı.⁴⁸ Gerçekten de 2007 yılından bu yana AKP siyaset alanında sürekli kendi pozisyonunu diğer siyasi partiler, hükümet ve monarşi üzerinden garanti altına almaya uğraşmıştır çünkü monarşi partinin başarısını birçok noktada frenlemeye çalışmıştır.⁴⁹ Krallıktaki siyasi yaşam yakın döneme kadar AKP’nin etkisinin ve gücünün nasıl kontrol altında tutulacağı etrafında dönmüştür. Kralın yakın arkadaşı ve danışmanı olan Fuad Ali Himma durduk yere Otantiklik ve Modernite Partisini kurdu (Parti Authenticité et Modernité); gözlemciler bu gelişmenin İslamcılar için en önemli sorun olduğunu belirttiler. Fakat bu plan, 2011 yılında Arap Baharının göz önüne serdiği gelişmelerin oyunun siyasi kurallarını değiştirmesi sonucu kenara itilmiştir.

Arap Devrimleri Karşısında İslamcılar

Arap Baharı Fas’ta da etkili olmuştur. 20 Şubat hareketi daha fazla özgürlük ve adalet isteği olan Arap Baharı karşısında Fas’ın duruşunu sembolize etmektedir. Faslılar 20 Şubat 2011 tarihinde ülkedeki 50’den fazla kentte sokaklara çıkarak anlamlı siyasi ve ekonomik

değişimler istediler. Protestoya katılanların sayısı Mısır ve Tunus kadar fazla olmasa da, 20 Şubat, Fas'ın siyaset oyununun kurallarını değiştiren bir toplumsal hareketin başlangıcına işaret etmiştir. 20 Şubat hareketi Fas'ın kademeli reform politikasına meydan okumuş, monarşinin ve yönetici elit sınıfının temel sorusu, reformlara ilişkin kendi siyasa seçeneklerini kaybetmeden popüler bir halk hareketine nasıl yanıt vermeleri gerektiği haline gelmiştir. Kralın yeni bir anayasa hazırlanması çağrısı yaptığı 9 Mart'taki konuşma içeriği açısından değil, Fas'ın sömürgecilik sonrası tarihinde ilk defa, kraliyetin popüler bir talebe doğrudan cevap vermesi açısından tarihidir.

Ana İslamcı hareketlerin 20 Şubat hareketine olan yaklaşımlarını analiz etmek ilginçtir çünkü Kral reform gündemini tekrar kontrolü altına almıştır. Hareketin farklı destek alanları mevcuttur. Hareket, Facebook gençliği adı verilenlerin yanında, Berberi hareketi, Rabat ve Kazablanka'dan kalabalık bir gazeteci topluluğu, diplomalı işsizler hareketi, sol görüşlü radikal partiler, Fas İnsan Hakları Derneği, Marksist-Leninist bir parti olan Demokratik Yol (Annahj Addemokrati), Şeyh Yasin'in Adalet ve İhsan hareketinden de destek almıştır. Yasin'in hareketi 20 Şubat'ın önemli destekçilerinden olduğu halde, AKP kraliyete destek vererek harekete karşı çıkmıştır. Özellikle AKP Genel Sekreteri Abdelilah Benkirane protesto hareketine karşı muhalefetini dile getirmiştir ve bu açıklama partinin sıkı örgütlenmesi içerisindeki ilk çatlaklara yol açmıştır. Benkirane partinin gençlik kollarının protestolara katılmasını yasakladı ve protestocuların tarafında yer alan parti üyeleri üzerinde birçok defa baskı uyguladı. Partideki birçok önemli politikacı istifa etmekle tehdit etti fakat 25 Kasım seçimleri yaklaştıkça parti, seçimleri kazanmayı umarak daha da kenetlendi. Temmuz ayında onaylanan yeni anayasa göre seçimi kazanan partinin genel başkanına Kral tarafından otomatik olarak başbakanlık ve yeni hükümeti kurma görevi verilmesi gerekiyordu. Seçim koşuşturması sırasında Benkirane, partinin 20 Şubat hareketini desteklemediğini "çünkü monarşinin tehlikede olduğunu düşündüklerini Monarşi ile bugün bildikleri Fas'ın oluştuğunu fakat Monarşi olmadan ne hale geleceklerini bilemediklerini" söylemiştir.⁵⁰

Adalet ve İhsan hareketi, aşırı Sol ve Berberi hareketi gibi diğer siyasi hareketler ve sivil aktörlerle ittifak kurmaya çalışmıştır. Bu, hareketin farklı siyasi ve ideolojik akımlarla siyasi köprüler kurabileceğini göstermektedir.⁵¹ Şüphesiz muhalif bir ses olarak Adalet ve İhsan hareketi izole edilmiş bir siyasi grup olarak kalmak istemiyorsa çeşitli ittifaklar kurmak zorundaydı. Adalet ve İhsan hareketi demokratik kurumlara olan bağlılığını tekrarlamıştır fakat bu konuda pratik anlamda sorumluluk alma şansı olmamıştır. Demokrasi retoriği muhalif hareketlerle ittifak oluşturma konusunda her zaman ilginç bir taktik olmuştur fakat Adalet ve İhsan hareketinin demokrasinin belirli yönleri ile kendi dini gündemi arasında nasıl bir sentez yapacağı sorusu halen ortadadır.

Diğer taraftan AKP Fas siyasetinde (ve parti içerisinde) kendini demokratik süreçlere adanmıştır fakat hareketin özgürlükler ve İslami değerler, vatandaşların talepleri ve ahlaki bir yönetim oluşturma hedefi arasında ortaya çıkması muhtemel çelişkileri nasıl çözeceğini kestirmek güçtür. AKP monarşinin “yardımcısı” rolünü oynarken, özgürlüklere ilişkin tartışmalarda herhangi bir sorumluluk almayı her zaman reddedebilir çünkü gündemi belirleyen ve buna göre hüküm veren kraldır. AKP bir biçimde, oynadığı kurumsal ve siyasi rol ve ideal İslam toplumu yaratma arzusu yüzünden sınırlanmıştır. Parti meşruiyetini dinden değil monarşinin kendisinden almaktadır. Siyasetin ahlaki açıdan düzeltilmesi AKP’nin “siyasi bir fark yaratabilmek” için kullanabileceği bir eylem alanı yaratmaktadır. Mecliste yer alan bir güç olarak AKP yoksulluk ve cehalet gibi sorunlarla yeterince mücadele edememiştir; fakat olayların ahlaki yönü ile ilgili kampanyalara çok fazla enerji harcamıştır. Bu kampanyaların seçim stratejilerinin bir parçası olduğuna dair şüphe yoktur ve kamusal yaşamı ahlaklaştırma teması partinin önemli bir siyasi ilgisidir. AKP bu ahlak kampanyalarını *davet ve nasihat* biçiminde oluşturma konusunda her zaman dikkatli olmuştur dolayısıyla bir şeyin yasaklanmasını doğrudan talep etmemiştir; bu noktada belirli alışkanlıkların kötü veya İslam karşıtı olup olmamasının bazı özgürlüklerin içini boşaltma adına bir baskı oluşturup oluşturmadığı sorgulanmalıdır. Sonuçta, parti, yasal anlamda büyük değişimler yapamamış ve belirli

İslami kurallar ve/veya kanunların uygulanmasından çok İslami ahlakın desteklenerek laik siyasetin alanının daraltılması ile ilgilenmiştir. AKP bu yolla İslam'ı, laikliğe, demokrasiye veya moderniteye bir alternatif olarak sunmamakta, bunun yerine Fas'taki davranışların ve fikirlerin fiili olarak sekülerleşmesi ile ilgili bir mücadele aracı olarak sunmaktadır. AKP, adaletin köklerinin kutsal metinlerde yer alan İslami değerlere saygı duyularak garanti altına alındığı bir toplumsal düzen yaratmak için uğraştığından "orijinal İslam kentini" yeniden kurmak istemektedir; bu açıdan post-İslamcıdır.

Nihayetinde AKP bireyin haklarına ve yükümlülüklerine vurgu yapmaktadır. İslamcılığın klasik biçimleri bireylerin yükümlülüklerini İslam cemaatinin bir parçası olarak alsa da, günümüzdeki İslami siyaset vatandaşların haklarına daha fazla değinmektedir. Ancak bu gelişmenin otomatik olarak veya muhakkak devredilemez hakların vatandaşlara sunulduğu post-İslamcı bir duruşa neden olmayacağı; fakat İslamcı partilerin kendi siyasi projelerini içinde bulundukları değişen sosyo-kültürel ve siyasi ortama göre yeniden düşündükleri bir durum yaratacağı açıktır.

AKP seçimdeki başarısı ile kendisine oy verenlerin beklentilerini karşılamak durumunda. IV. Muhammed tarafından resmi olarak başbakanlığa aday gösterilen Benkirane seçmenlerine verdiği sözleri tutmak ve kamusal alanda gerekli pragmatizm arasında bir denge kurmak gibi zor bir görevle karşı karşıya kaldı. Partinin muhalif bir konumdan iktidardaki konumuna geçebilme yeteneğini yargılamak için henüz çok erken fakat saray ve İslamcı başbakan arasındaki etkileşimin AKP'nin siyasi duruşunu analiz etme açısından önemli bir gözlem noktası olacağı açıktır.

Kesin Olmayan Bazı Sonuçlar

Fas'ta, post-İslamcılık, İslam kamusal ve özel konularda hala önemini korumasına rağmen giderek daha bireyselleştiği, gelenekten ziyade bireysel bir tercihe dönüştüğü için, giderek daha önemli bir toplumsal gerçek olmaya başlamış gözükmektedir. Fakat post-İslamcılığın siyasi davranışlar için zayıf bir gösteren olması gibi Fas

örneği de, belki de İslamcı hareketlerin dinamiklerini açıklamak için iyi bir örnek değildir. Diğer bir deyişle, AKP’yi “post-İslamcı” bir hareket olarak tanımladığımızda “ne olduğu” açık değildir. Kavram hareketi açıklamamaktadır; ayrıca siyasi tutumları tahmin ederken de yardımcı olmamaktadır. Kavramın katma değeri, İslamcı hareketlerin tutumlarını net bir biçimde ortaya koyup tanımlamasından çok, dindarlığın doğası, dinin kamusal alandaki görünümü ve İslamcı hareketlerin dönüşümü (Asef Bayat’ın dediği gibi) ile ilgili bakış açılarıdır. Aslında, terimi kullanarak onu (akademik açıdan) “yararlı” hale getirmek istersek, anlamamız gereken bir şeyin değişmemesi ve bu hareketleri özelleştiren bir şeye dönüşmemesi için dikkatli olmamız gerektiğidir.

Yine de post-İslamcılık İslamcı ideolojide önemi bir değişimi temsil ediyor gibi görünmektedir. Bu akım post-İslamcılığı bir kavram ve bir proje olarak kuşatan değişimin ilginç özelliklerine işaret etmektedir. İslamcı siyasi formasyonlar yöntemsel tekniklerin demokratik ideallerini sahiplenmekte yani yetkinin kullanımında kurnaz davranırken (seçimler, siyasi partiler, hesap verebilen yönetim, şeffaflık, hukukun üstünlüğü, vb.), kendilerini yetkinin veya iktidarın nasıl meşrulaştırılacağına ilişkin tartışmalarda konumlandırma konusunda zorluk çekmiştir. AKP açıkça egemenliğin ve yetkinin meşruiyetinin halka ait olduğunu belirtirken, bu kapsayıcı retoriğin siyasi bir gerçeğe nasıl dönüşeceğine ilişkin sorular halen ortadadır. AKP’nin din devleti veya teokrasi kurmak için mücadele etmediği ve yükümlülükler yerine haklara vurgu yaptığı ortadayken, toplumsal uyum ve birliğin – hareket tarafından ifade edildiği şekli ile – toplumdaki çıkarların çeşitliliği ile karşı karşıya kaldığında nasıl bir biçimde dönüşeceği her zaman açık değildir: bu sadece ilk defa başa gelen bir parti için değil tüm partiler için ürkütücü bir görevdir.

Notlar

Fransızcadan ve Arapçadan İngilizceye yapılan tüm çeviriler bana aittir.

1. Michael Emerson & Richard Youngs, (Ed.), *Political Islam and European Foreign Policy. Perspectives from Muslim Democrats of the Mediterranean* (Brüksel: Center for European Policy Studies, 2007),1.
2. Bknz: François Burgat, *L'islamisme en face* (Paris: La Découverte, 2005); François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I. B. Tauris, 2003); Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007); John L. Esposito & John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press,1996).
3. Sheri Berman, "Islamism, Revolution and Civil Society," Perspectives on Politics 1, no. 2 (2003): 257-272; Magdi Khalil, "Egypt's Muslim Brotherhood and Political Power: Would Democracy Survive?" *Middle East Review of International Affairs* 10, no.1 (2006): 44-52.
4. Asef Bayat, *Islam and Democracy: What Is the Real Question?* ISIM Papers no.8 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).
5. Malika Zghal, *Les islamistes Marocains. Le défi à la monarchie* (Kazablanka: Ed. Le Fennec, 2005); Mohsen Elahmadi, *Le mouvement Yasiniste* (Mohammadia, Algeria: Imprimeriede Fédala, 2006).
6. Diğer dillerdeki terimler için ne demeli, örneğin Fransa akademik dilindeki intégrisme?
7. Guilain Denoeux, "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam," *Middle East Policy* 9, no.2, (2002):56-81.
8. Bknz: Saad Eddin al-Othmani, Narjiss Rerhaye ile görüşme, *Le Matin*, 21 Nisan 2003.
9. Benim tanımım farklı İslamcılık tanımları ve analizlerinin izlerini taşımakta ve onlardan etkilenmektedir, örneğin François Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud* (Paris: Karthala, 1988); Burgat, *L'islamisme en face*; Olivier Roy,

- L'islam Mondialisé* (Paris: Le Seuil, 2002); Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Londra: Zed Books, 1997).
10. Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique. Critical Middle East Studies* 9 (1996): 43–52.
 11. Olivier Roy & Patrick Haenni (Ed.), "Le post-islamisme," theme issue, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85–86 (1999).
 12. Bayat, *Making Islam Democratic*, 17–18.
 13. Olivier Roy'un *The Failure of Political Islam* eserinin Fransızca versiyonu 'L'échec de l'İslam politique' (Paris: LeSeuil) ismiyle 1992 yılında yayınlandı.
 14. Henri Lauzière, "Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin," *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 2 (2005): 241–261, 257.
 15. A.g.e., bir çok yerde.
 16. İhsan Yılmaz, "Beyond Post-Islamism. A Critical Analysis of the Turkish Islamism's Transformation toward Fethullah Gülen's Stateless Cosmopolitan Islam" (2008), www.gulen-conference.net/files/Georgetown/2008_IhsanYilmaz.pdf adresinde 14 Aralık 2010 tarihinde erişim sağlanmıştır.
 17. Salwa Ismail, "The Paradox of Islamist Politics," *Middle East Report* 221 (2001): 34–39.
 18. Burgat, *Face to Face with Political Islam*, 160.
 19. Bayat, *Islam and Democracy*, 19.
 20. A.g.e.
 21. A.g.e.
 22. A.g.e., 18.
 23. Örneğin LeVine, post-İslamcı bir kamuoyundan bahsetmektedir. Bkz: Mark LeVine, "Heavy Metal Muslims: The Rise of a Post-Islamist Public Sphere," *Contemporary Islam* 2 (2008): 229–249.

24. Fas'ta Seleflikle ilgili olarak bknz: Abdeljalil Badou, *Al-athr al-Shatibi fi-l-fiqr al-sala fi bi-l-Maghrib* [al-Shatibi'nin Fas'taki Selefi düşüncesi üzerine olan etkileri] (Mohammadia, Cezayir: Seliki Ikhwan, 1996). Modern Selefi hareketlerinin siyasi analizi için bknz: Abdelhakim Aboullouz, *Al-Harakat al-sala fiyya fi-l-Maghrib* (1971-2003). *Bahtb enthrouponlongi souciouloungy* [Fas'taki Selefi Hareketleri (1971-2003). Sosyo-antropolojik bir çalışma] (Beyrut: Markaz dirasat al-whada al-arabiyya, 2009).
25. 2008 yılında okul çağındaki Fas'lı bir genç "Allah, Millet, Kral" şeklindeki ifadeyi okuldaki tahtaya "Allah, Millet, Barselona" şeklinde yazdığı için krala hakaretten hapse atıldı.
26. Mohsen Elahmadi, *La Monarchie et l'islam* (Kazablanka: Najah al-Jadid, 2006).
27. Siyasi partilerdeki dini liderlere ilişkin istisnalar İstiklal Partisi ve Larbi al-Alaoui içerisinde Allal al-Fassi ve Ebu Bekir Kadiri'dir. Diğerleri kamusal bir fonksiyona entegre olmaları ile "bürokratikleştirilmişlerdir" (eğitim, yönetim, vb.).
28. Farklı devrimci gruplar Fas içerisinde cihat fikrini canlı tutmaya çalışmışlardır. Fransa ve Belçika'da aktif olan Faslı bir cihat örgütü 1984 yılında, 1990'lı yıllarında sonlarında cihat savaşçıları için ilham kaynağı olacak olan "İslam Devrimi: Fas'ın Kaderi" isimli broşürü basmışlardır.
29. Mohammed Chekroun, *Jeux et enjeux culturels au Maroc* (Rabat: Editions Okad, 1990).
30. Adalet ve İhsan, "Kimliğimiz" www.yassine.net/en/Default.aspx?article=jsm_EN&cm=1&sm=16 adresinde 31 Ekim 2011 tarihinde erişim sağlanmıştır.
31. A.g.e.
32. Lauzière, "Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin."
33. Mohammed Yatim, röportaj, *al-Raya*, 23 Mart 1992, Mohammed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*

içerisinde alıntılanmıştır (Paris: Presses de Sciences Po,1999), 245.

34. ‘Abd al-İllah Benkirane, *Al-haraka al-islamiyya wa ishkaliyat al-minhaj* [İslam hareketi ve akımın sorunsalı](Kazablanka: Mashourat al-Forqan,1999).
35. Hem Dr. Hatib hem de Benkirane projeyi başlatanın Benkirane olduğunu biliyordu. Hatib İslamcıların partisine katılması için iki şart koştu: monarşinin meşruiyetini kabul edecekler ve anayasaya saygı duyacaklar. Hatib bu şartları kendisi hazırladı. Fakat Fas’ta önemli bir siyaset bilimcisi olan Muhammed Tozy’nin bu anlaşma ile ilgili daha ayrıntılı bir analizi var: “Her şeyin o kadar net olduğuna inanmıyorum. Hatib’in dine yakın bir geçmişi var. Bana göre aşamalar halinde oldu. İslamcıların en pragmatik olanı Benkirane’nin bir talebi oldu: şeytanla işbirliği yapacaktı; kompleksleri yoktu. Sanırım Hatib’in saraydaki yolları, dolaylı olarak farklı müsteşarlardan ve salonlardan geçiyordu. O’ na İslamcıları partisine entegre etmesini söylemediler fakat bunu üstü kapalı bir biçimde önerdiler. Bu Fas siyasi sistemi için tipik bir hareket. Hiçbir zaman “Sevgili KHatibi lütfen ...” diye başlayan bir mektup olmaması” (yazar tarafından yapılan görüşme, 10 Mart 2000).
36. Graham Fuller, *The Future of Political Islam* (Houndmills, England: Palgrave Macmillan, 2003).
37. Michael Willis, “Morocco’s Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party that Did Not Want to Win,” *Mediterranean Politics* 9, no.1(2004):53–81.
38. Miriam Catusse & Lamia Zaki, “Gestion communale et clientélisme moral au Maroc: Les politiques du Parti de la justice et du développement,” *Critique Internationale* 42(2009):73–91.
39. Zghal, *Les islamistes Marocains*.
40. Adalet ve İhsan, “Kimliğimiz”
41. A.g.e.

42. Makhzen Fas'taki merkezi yönetimi tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Ortaya çıkışı birkaç yüzyıl önceye gider ve sultanlık ve yerel iktidar merkezlerinde somutlaşmıştır. Günümüzde merkezi güç odaklarını ve monarşi etrafında toplanan elitleri tanımlamak için kullanılan aşağılayıcı bir sözcüktür.
43. Anouar Boukhars, "The Origins of Militancy and Salafism in Morocco," *Terrorism Monitor* 3, no. 12 (2005), www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=157&tx_ttnews%5BbackPid%5D=180&no_cache=1 (adresinde 15 Aralık 2011 tarihinde erişim sağlanmıştır).
44. Sami Zemni, "Moroccan Islamism. Between Local Participation and International Islamist Networks of Influence?" Muna Abdalla (Ed), *Interregional Challenges of Islamic Extremist Movements in North Africa*, (Pretoria: ISS, 2010), 77–98.
45. Din alanının 2003 yılından sonraki organizasyonuna ilişkin daha ayrıntılı bir analiz için bkz: Sami Zemni, "Islam between Jihadi-Threats and Islamist Insecurities? Evidence from Belgium and Morocco," *Mediterranean Politics* 11, no.2(2006):231–253.
46. Ulaştırma Bakanlığı, "*Discours de SM le Roi a' l'occasion de la Fête du Trône*," "Fransızca" altbaşlığı ve "discours du roi" (30 Temmuz 2004), at www.maroc.ma.
47. Ulaştırma Bakanlığı, "*Discours de S.M le Roi Mohammed VI suite aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*," "Fransızca" altbaşlığı ve "discours du roi" (29 Mayıs 2003), www.maroc.ma/.
48. Amr Hamzawi, *Party for Justice and Development in Morocco: Participation and Its Discontents*, Carnegie Papers, no. 93 (Washington, D.C.: Carnegie Endowment, 2008).
49. Örneğin 2009 yılında, birçok AKP'li belediye başkanı yolsuzluk iddiaları ile görevden alınmıştır. Meknes'in popüler belediye başkanı Ahmed Belkora, hakkında suçlamalar çok zayıf olsa da hedefteki başkanlardandı. Bunun, AKP'nin seçmen

tabanını büyük kentsel merkezler dışındaki yerel elitlerin yardımını alarak değiştirmemesi için açık bir mesaj olma ihtimali yüksektir. AKP'nin hırsını köreltmek monarşi için bir endişe kaynağıydı çünkü hareketi belirli bir mesafeden (doğrudan baskı uygulamadan) kontrol etmek istiyordu.

50. Abdelilah Benkirane, röportaj, *Tel Quel* 493 (22-28 Ekim 2011).
51. Franscesco Cavatorta, "Civil Society, Islamism and Democratisation: The Case of Morocco," *Journal of Modern African Studies* 44, no.2(2006):203-222.

Endonezya'da Post-İslamcı Siyaset

Noorhaidi Hasan

Genellikle, toplumun ve devletin seküler yapısını İslam devleti kurmak amacı ile dini sembolleri ve kimlikleri sömürerek değiştirmeyi hedefleyen siyasi söylem ve eylemler olarak tanımlanan İslamcılık Endonezya'da sona mı ermiştir?¹ Bu soru Suharto'nun 1998 yılı Mayıs ayında iktidardan indirilmesinden bu yana, Endonezya'da şeriat kanunlarının uygulanması ve hatta toplumsal problemlerin olduğu çeşitli bölgelerde cihat ilan edilmesi için aktif biçimde mücadele eden radikal İslamcılarının gösterileri göz önüne alındığında önem kazanmaktadır. Bu olaylar hala toplumsal belleğimizdedir. İslamcı radikallerin yükselişinin bir sonucu olarak, birçok gözlemci Suharto sonrası dönemin ilk on yılında, siyasi ve dini şiddetin girdabına aşama aşama çekilen Pakistan ve Irak'tan çok da farklı olmayan, dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi için karamsar bir gelecek öngörmüşlerdir. Fakat on beş yıldan kısa bir sürede, bugün demokratik bir sistem içinde yapılan seçimlerle çeşitlenen siyasi aktivitelerin şekillendirdiği Endonezya'nın büyüyen demokrasisi ile birlikte bu gözlemcilerin karamsar fikirlerini gözden geçirmeleri gerekmiştir.

Bu konuya şüphe ile yaklaşan bazıları fonksiyonel olmaktan çok yöntemsel olduğu ve siyasi sermaye ve dalaverelerle yönetildiğine dair varsayımlarla Endonezya'da ortaya çıkan demokrasinin yüzeysel olduğu iddiasındadırlar. Yine de toplumun daha geniş katılımını sağlayan seçim sistemi ile birlikte gelen demokrasi, katılım yüzeysel olsa da yadsınamaz. Dahası, demokrasi çeşitli fikirlerin ortaya çıkmasına ve yüzeyde kendilerine yer açmalarına izin verir, radikal İslamcılarının Endonezya kamusal alanını kontrol altına alma girişim-

lerinin başarısızlıkla neticeleneceğini garanti eder. Gerçekten de süregiden demokrasiyi güçlendirme çabaları, çokkültürlülük ve vatan-
daşlık hakları gibi demokratik yaşamın temellerini reddeden radikal
İslamcı hareketlerin etkisinin azalmasına yardımcı olmuştur. Militan
İslamcı gruplar tarafından ortaya konan sansasyonel siyaset dönemi-
nin şeriatı aşağıdan yukarıya doğru uygulamaya geçirme stratejisine
kaydığını düşünmek için sebepler bulunmaktadır. Şeriata anayasal
statü verme ve bu sayede devlet içerisinde de uygulamaya geçirme
çabaları Halk Danışma Meclisi içerisinde yeterli desteği bulamadı
ve başarısızlıkla sonuçlandı. Bu başarısızlık, militan Müslümanların
marjinal pozisyonlarının ve militanlığı ve şiddeti öven söylemlerini
popüler hale getirmekteki başarısız girişimlerinin altını çizmektedir.

Bu bölüm, Suharto sonrası dönemde Endonezya'da, İslamcı
siyasal aktivizmin değişen örüntülerini ve bu olgunun ülkenin de-
vam etmekte olan demokratik güçlenme hareketi ve ılımlı Müslü-
manların demokratik İslam kampanyaları ile nasıl bir ilişkisi oldu-
ğunu anlamayı hedeflemektedir. Bölümde ele alınacak temel soru
Endonezya'nın post-İslamcı bir rota çizmenin sancılarını çekip çek-
mediğidir. Bölüm, Post-İslamcılık ile ilgili kısa bir teorik tartışma-
dan sonra Endonezya'da filizlenen demokratik İslam'ı tehdit eden
radikal İslamcılarının yükselişinin tarihi bağlamına ve şeriatın davet
yolu (İslami misyonerlik) ile bireysel seviyede uygulanmasına doğru
nasıl değiştiğine bakmaktadır. Sonra gelen kısımda radikal İslamcı-
ların etkisinin azaltılmasına yardımcı olan ılımlı Müslümanların de-
mokratik İslam için verdikleri amansız mücadele tartışılacaktır. Son
olarak, Refah ve Adalet Partisi'nin İslamcı kimliğini ve ideolojisini
demokratik seçim sürecinin gerçekleri içerisinde güç paylaşımına
dair pragmatik siyasetle nasıl uzlaştırdığı incelenmektedir.

Post-İslamcılık

İslam dünyasına ilişkin yakın dönemli akademik tartışmalarda
İslamcı aktivizm örüntüsü ile ilgili, karakteri gereği devrimci olan
kollektif aktivizmden modern yaşamın zorunluluklarını kabul eden
bireysel aktivizme doğru ciddi bir kayma yaşandı. Eğer ilk tür ak-
tivism ideolojiler ile şekilleniyorsa, Asef Bayat'ın "post-İslamcılık"

olarak adlandırdığı şey, kendisini siyasi nüanslardan ve kolektif millîtanlıktan uzak tutarken İslam ve modernite arasında bir paralellik ve uyum sağlamaktadır.² Post-İslamcılık Bayat tarafından “İslamcılığı, toplumsal, siyasi ve entelektüel alanda aşmanın rasyoneli ve yöntemlerine ilişkin strateji geliştirme çabası” olarak tanımlanmıştır. “Dindarlık ve hakları, inanç ve özgürlükleri, İslam ve serbestliği birleştirmeye çalışan bir çabayı temsil ederken”, dini, çoklu anlamı olan çoğulcu bir gerçekliğe tercüme eder ve demokratikleşme, çoğulculuk, çokkültürlülük ve insan hakları yönlerine odaklanır. Bayat’ın iddiası şu şekildedir:

Post-İslamcılık temelde değişimi, farklılaşmayı ve değişimin kökenini ifade eden teorik bir inşadır Post-İslamcılığın ilerleyişi İslamcılığın tarihi anlamda sonra ermesi demek değildir. İslamcı deneyimden doğan niceliksel olarak farklı bir söylem ve pratik anlamına gelir.³

Post-İslamcılık, küresel kültürlerin yerelde asimile olmasını yansıtan bir kültürel etkileşim sürecine gömülüdür. Günümüzün toplumunda, toplumsal, kültürel ve siyasi değişimi küresel dinamiklerin gelişiminden ayırmak oldukça zor görünmektedir. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişimi, inkâr edilemeyecek bir biçimde dünyanın her yerindeki insanların günlük hayatlarını etkilemiştir. Küreselleşme insanların sadece mekânla olan ilişkisini değiştirmemiş, aynı zamanda tercih, tüketim ve yaşam tarzının senkronize hale getirilmesi yönünde ilerleyen türdeş bir kültürün yaratılmasına katkıda bulunmuştur.⁴ Daha olumlu bir nokta ise, küreselleşmenin demokrasi, hoşgörü ve insan hakları gibi modern değerlerin nüfuzunu artırmasıdır.

Hızlı küreselleşme sürecine paralel biçimde, Müslüman dünyasında da dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümler erkek ve kadınlar için daha fazla özerklik ile siyaset ve dinin kurnazca iç içe geçtiği bir kamusal alanın ortaya çıkmasını da içerir. Daha fazla insanın eğitim alması ve iletişim olanaklarının gelişmesi Müslümanlarda, dini düşünce ve eylemlerin doğasını yeniden düşünme, yeni kamusal alan biçimleri yaratma ve anlam üzerine tartışmaları destekleme ihtiyacı-

nı doğurmuştur. Bu bağlamda İslam, diyalog ve tartışmanın öznesi konumuna gelmiştir. İslam'ın sembolik dilinin ve anlamlarının kullanımı üzerine açık tartışmalar, bu yeni kamusal alanı daha söylemsel, edimsel ve katılımcı bir şekle sokmuştur. Bu tür girişimlerde, cemaat, kimlik ve liderliğe ait kamuoyu tarafından kabul edilen fikirler yeni biçimler alır.⁵

Bu gelişmelerin fark edilebilir bir etkisi bireysel özgürlük ve demokrasi ile uyumlu dindarlık biçimlerinin yaygınlaşması ve bunların geleneksel dini pozisyonlarından ayrılmasıdır. İslam kentsel, kapitalist kültürle çekici gelmesi için sofistike, yeni ve melez görünecek bir biçimde sunulmaktadır. Bu durum da, İslamcılığın, İslamcı yönetim vurgusundan kişisel dindarlığa doğru yaşadığı açık kaymayı gizleyen, bireyselleştirilmiş Müslümanlık hissinin artmasına yol açmıştır.⁶ Müslümanlık modeli özel alan ile kamusal alan arasında oluşturulmuş sınırları yeniden düşünmek için hem bir fırsatı hem de bir zorluğu temsil etmektedir. Bireyler artık daha fazla dini simge çeşitliliği arasından hem geleneksel hem seküler, özelleşmiş hizmet firmaları tarafından imal edilmiş, paketlenmiş ve satışa sunulmuş farklı seçenekleri seçebilir; bu özgür seçim, bireylere dini parçaları öznel olarak anlamlı bir bütün oluşturmak için bir araya getirme ve kamuoyu önünde kullanılabilecek güçlü sembollere dönüştürebilme imkânı sunmaktadır.⁷

Göle, benzer biçimde, post-İslamcı kimliklerin Müslümanların "sıradanlaşma sürecini" tecrübe etmelerine olanak tanıdığını iddia etmektedir. Farklı arka planlara sahip aktörler kamusal alanda İslam'ın görünüşünü şekillendirmekle meşgul olup modern kentsel bağlama girmekten hiç çekinmemişlerdir. Küresel iletişim ağlarını kullanarak kamuoyundaki tartışmalara katılmışlar, tüketim örüntülerini takip etmişler, piyasanın kurallarını öğrenmişler, aynı zamanda bireysel, profesyonel ve tüketim odaklı değerleri de kabul etmişlerdir.⁸ Bu ifade İslam'ın Müslümanların hayatlarında bir rehber olarak yer almadığı anlamına gelmez. Toplumdaki kolektif eylemleri harekete geçirmeye ilişkin geleneksel fonksiyonu zayıflasa da, toplumun sosyal ve kültürel tasavvurunda yer alan bir ilham kaynağıdır ve toplum kendisini modernleşme ve küreselleşmeyi barındıracak şekilde dönüştürmüştür. Bir tarafta İslamcılık dalgası, diğer tarafta da modern

ve seküler eğitimin, serbest piyasa değerlerinin ve demokratik bir dilin Müslüman dünyasında artması gibi iki gelişmenin bir sentezini görüyor gibiyiz.

Post-İslamcılık İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak konumlandırmak isteyen projenin başarısızlığı karşısında zemin kazanan bir alternatif olarak görülebilir ve bu yüzden Müslüman devletlerdeki siyasi manzarayı değiştirmektedir. Birçok Müslüman devletin tecrübesi İslamcı projenin İslam'a zarar verdiği ve onu modernliğin ve medeniyetin düşmanı haline getirdiği şeklindedir. Post-İslamcılık, dini radikallere bir alternatif olarak, Müslümanlara dini inançlarını ve değerlerini korurken şiddete ve militanlık döngüsüne yakalanmadan modernitenin ve küreselleşmenin yolunu takip edebilme olanağı sunmaktadır. İslami pratiklerin ve günümüz Müslüman toplumlarındaki siyasetin temelini oluşturan demokratik değerler demokratik bir Müslüman olmanın artık bir tezat olmadığını göstermektedir.⁹

Endonezya bağlamında, post-İslamcılığın kökleri, İslam'ı somutlaştırmakla ilgili tartışmalara katılan yeni Müslüman orta sınıfın yükselişine paralel biçimde güçlenmiştir. Daha incelikli bir yaşam tarzı için artan talepleri — İslam'daki yeniden canlanma 1980'li yıllardan bu yana Endonezya'da her noktaya yayıldığı için — İslami sembolleri kamusal alanda modern kültürel ifadenin bir yöntemi olarak kabul etmelerini sağladı.¹⁰ İslami semboller, orta sınıfın kendilerinin ve dünyadaki yerlerinin, kendi kültürel mirasları ve küresel etkilerin yaratıcı bir karışımından yeni anlatılarını oluşturma çabalarında ortaya çıkmaktadır.¹¹ Metropolen alanlar ve büyük şehirler içerisinde dini mekânların bulunmasına ilişkin artan taleplere yanıt olarak, Cakarta, Surabaya ve Makassar gibi önemli kentlerde büyük bir cami etrafında eğitim ve idman tesisleri, dükkânlar ve otelin yer aldığı lüks İslam merkezleri inşa edilmiştir. Yeni Müslüman orta sınıf Kuran okumak, zikir yapmak gibi aktiviteler için buralara gelirken, aynı zamanda İslam'ın çeşitli yönlerini tartışıyorlardı. Endonezya İslam'ı bu şekilde, tüketimci İslamcı arzulara hizmet veren, küresel ileri teknolojiyi tercih eden bir metalaşma süreci olarak tecrübe etti.¹² (Üst) orta sınıf ve yeni zenginlerin arzularına uyumlu biçimde hazırlanmış ve her türlü dini işaretle süslenmiş post-İslamcı

kimlik, demokrasinin filizlenmesine yardımcı olan bir çoğulcu İslam vizyonu geliştirmiştir.

Militan İslamcılığın Gölgeleleri

Demokratik İslam'ın tohumlarının filizlenmesi, Suharto'nun Yeni Düzen rejiminin 1998 yılı Mayıs ayında yıkılması neticesinde radikal İslamcılık dalgasının büyümesi sebebiyle ciddi bir zorlukla karşılaştı. O dönemde bir takım militan İslamcı gruplar öne çıktı ve şeriatın kapsamlı bir biçimde uygulanmasını talep etmek için sokaklara döküldüler, kafelere, gazinolara, diskolara, genelevlere ve günah yuvası varsayılan diğer yerlere saldırdılar, daha da önemlisi Maluku Adaları ve diğer sorunlu bölgelerde cihat çağrısı yaptılar. Bu gruplardan bazıları İslami Koruyucular Cephesi (Front Pembela Islam), Laskar Cihat Mücahitleri (the Laskar Jihad), Endonezya Mücahit Meclisi (the Majelis Mujahidin Indonesia), İslam Cemaati (JI, the Jemaah Islamiyah) ve Endonezya İslami Kurtuluş Partisi'ydi (the Hizbut Tahrir Indonesia, HTI). Dini prensipleri yayarak ve kin ve nefretle dolu fikirler, semboller ve retorik ile desteklenen aktivizm dolayısıyla totaliter bir dünya görüşünü kabul ettirmeye çalıştılar. Bu gruplarla mücadele 2002 yılı Ekim ayında Legian, Bali'de bir gece kulübünde bombalar patladıktan sonra yoğunlaştı. Bu bombalama olayını 2003 yılında Cakarta'da Marriot Otel'de, 2004 yılında Avustralya Büyükelçiliği önünde, 2005 yılı sonlarında yine Bali'de ve en son olarak Cakarta Marriot ve Ritz-Carlton Otellerindeki patlamalar takip etti. Ana akım Endonezya İslam anlayışının temellerinde İslami doktrinin ılımlı bir biçimde anlaşılması yer alırken, bombalama eylemleri sivillere karşı uygulanan şiddet eylemlerinin günümüz Endonezya'sında tekrar eden bir olgu olduğunu hatırlattı.

Militan İslamcı grupların büyümesi, İslamcı ideolojinin ve şiddete dayanan aktivizmin, Suharto sonrası Endonezya'daki siyasi ortamda arttığının açık bir kanıtıydı. Bu ideoloji şeriatın en yüce kânun olduğunu diğer tüm kanunların yegane kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Militan İslamcılara göre şeriat, Kuran'dan ve sünnetten türetilen, insanlığın karşı karşıya kaldığı tüm problemler için evren-

sel bir rehber ve çözüm sunan Allah'ın bütün kurallarını içermektedir. Acelecilikleri, belki de Endonezya'daki Müslüman toplumu etkileyen yakın tarihli ekonomik, siyasi ve toplumsal krizlerle artmıştır. Dolayısıyla gerçek ve sadık Müslümanların şeriata uymak dışında bir şansları yoktur. Endonezyalı mücahitlerin emiri ve Endonezya Mücahit Meclisi'nin danışma konseyi (*ahl al-hall wa'l aqd*) başkanı Ebu Bekir Beşir, 2000 yılında birinci mücahitlik kongresinde bir konuşma yaptı. Şeriatın uygulanmasının müzakere edilemeyecek bir buyruk olduğunu ve buna karşı çıkılması durumunda cihatla karşılık verilmesi gerektiğini iddia etti.¹³ Şeriatın uygulanmasının Endonezya'nın içinde bulunduğu birçok krizi çözmesine yardımcı olacağına dair inancını belirtti. O'na göre, şeriat on dört yüzyıldır kılavuz siyasi sistem olarak yaşamaya devam ederek kendisini kanıtlamıştı. Tüm dünyaya yayılmış, barış, adalet ve refah getirmiştir. Dünyevi baştan çıkarmaların (*penyakit kemewahan*) Müslüman ümmetini ele geçirmeye başladığı 1924 yılından sonra şeriatın üstünlüğü seküler ideolojiler tarafından zayıflatılmıştır.¹⁴ Bir röportajda, şeriatın nihai olduğunda ısrar etmiştir (*barga mati*). Müzakere edilemez ve tartışılmazdır. Şeriatı reddetmek Müslüman bir lider için bile dinin inkâr edilmesi anlamına gelir.¹⁵

Endonezya İslami Kurtuluş Partisi lideri (the Hizbut Tahrir Indonesia, HTI) Muhammed el-Hattat, şeriatın, dünyaya hâkim olma iddiasında olan ve fakat insanoğlunun maddi ve manevi boyutlarının tam anlamıyla farkına varmasını sağlamakta başarısız seküler ideolojilere, milliyetçiliğe, sosyalizme ve kapitalizme karşı bir alternatif olduğuna inanmaktadır. Şeriat, örgütün temel amacı olan hilafet sistemini oluşturmanın bir aracıdır. El Hattat'a göre, şeriatı kabul ettirmede başarısız olmak Endonezyalı Müslümanların içinde bulundukları krizden çıkaracak ve onlara refah, zenginlik ve adalet getirecek olan tek İslami sistemden uzaklaşmalarına sebep olacaktır.¹⁶ Endonezya İslami Kurtuluş Partisi Merkez Yönetim Kurulu Başkanı Hafız Abdurrahman, halifelik sisteminin kurulmasının zaruretinin ilişkin olarak her Müslüman'ın şeriatın uygulanması ile ilgili girişimlere katılma yükümlülüğü olduğunun altını çizmiştir.¹⁷ Endonezya İslami Kurtuluş Partisi sözcüsü Muhammed İsmail Yusanto, mevcut

laik sistemin en başından beri kusurlu olduğunu vurgulamıştır. Bu sistem dinin Endonezya kamusal alanındaki rolünü marjinalleştirmekte, dini kişisel ve özel bir konu haline dönüştürmektedir.¹⁸ Örgütün üyeleri sokaklara dökülüp “Endonezya’yı şeriat ile kurtaralım” sloganları attılar. Partinin inancına göre Endonezya’nın, büyük ekonomik ve siyasi krizler dışında hiçbir şey getirmeyen Batı ülkelerine bağımlılık durumu, sadece şeriat aracılığı ile ortadan kaldırılabilirdi. Yusanto şeriatın tüm insanlık için bir lütuf olduğu iddiasını sürdürmektedir. Şeriat etnik kimlik ve dini ne olursa olsun, tüm insanlığa karşı karşıya olduğu problemler için çözüm sunmaktadır. Evrensellliği İslam’ın Allah’ın gönderdiği bir din olmasına dayanmaktadır.¹⁹

Tabandan Gelen Şeriata Doğru

Militan İslamcıların şeriatın kapsamlı bir biçimde uygulanabilmesi için bir araç olarak siyasi yapıda değişiklik yapılmasını vurgulayan söylemi, aşamalı olarak, İslami popüler kültürün yükselişi ile paralel bir biçimde şeriatın tabandan yukarı doğru uygulanmasına dönmüştür. Kadınlar için renkli ve modaya uygun başörtüleri ve erkekler için çeşitli gömlekler, Müslüman orta sınıfın dini kimliklerini ve sosyal statülerini göstermeleri için kullanılan semboller olarak önem kazandı. Bu gruplar beş yıldızlı otellerde din dersleri alıp Cakarta ve Surabaya gibi metropoliten kentlerdeki büyük camilerde düzenlenen zikir programlarına katılıyorlardı. Siber ve hücresele dava gibi yeni dava çeşitlerinin ortaya çıkması ile birlikte İslami popüler kültürün büyümesi Müslümanlara dini inançları ve pratiklerine ilişkin yeni alternatifler sunmuştur. Dolayısıyla militan İslamcıların, İslam’ı görünür hale getirmekle ilgili hayalleri engellediğini iddia ederek demokratik bir devlet sistemini reddetmesi anlamsız hale gelmiştir.

Maluka Adaları, Poso, Orta Sulawesi gibi sorunlu bölgelerde cihat çağrısı yapıp ön plana çıkan birçok militan İslamcı lider, şeriatın kişisel seviyede uygulanması gerektiğini vurgulamaya başladı. Bu, Müslüman bir toplum oluşturma için ön koşulu kabul edildi. Şeriatın, Müslümanların günlük hayatlarında bir rehber olarak öne-

minin farkına varılması için gösterilen çabanın, şeriatın devlet tarafından uygulanmasından daha önemli olduğuna inanılıyordu. 2006 yılının ortalarında cezaevinden salıverilen Beşir bile şeriatın devlet seviyesinde uygulanması için gösterilen çabanın, Müslümanların mücadelesinin temel amacı olan tevhit prensibini ihlal edeceğini belirtmiştir. Şeriatı sürekli olarak bireysel seviyede uygulamaya dair kişisel bilinç – kişinin kendisinin tamamen Allah’a itaat edeceğini ortaya koyması – ülkedeki siyasi manzarayı topluca değiştirecekti. Beşir’e göre, Müslümanların Hristiyan düşmanlara karşı silahlı cihat hareketine katılması için 2000 yılı başlarında yaptığı çağrı, Maluka Adaları ve Poso’da Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında giderek artan çatışmalarla ilişkiliydi. Binlerce Müslüman’ın ölümü ve yine binlercesinin yerinden edilmesi ile sonuçlanan çatışmaların, yönetimin Müslümanların kaderine önem vermemesi ve İslam’ın zaferini gerçeğe dönüştürme görevini ihmal etmesinin bir sonucu olduğuna inanılıyordu. Bunun yerine, İslam’ı ve ümmeti zayıflatmak için Siyonistlerle ve Batılı güçlerle işbirliği yapan *tağut* (şeytani güç) gibi davrandıklarını iddia etmiştir. Sonuç olarak Endonezya, cihadın gerekli olduğu *dârülharbe* (savaş alanı) dönüşmüştü. Beşir’e göre, çatışmaların, Müslümanların dini inançlarını ve kimliklerini ortaya koyabilecekleri yeni olanakların ortaya çıkmasıyla eşzamanlı sona erdiği gerçeği Endonezya’nın *dârülharp* olmasını geçersiz kılmıştır. O’nun görüşüne göre Endonezya artık davanın gelişmesini sağlayacak olan *dârül amandır* (İslam alanı).²⁰

Eski İslam Cemaati lideri Nasir Abbas gibi diğer militan İslamcı liderler, şeriatın tabandan yukarıya doğru uygulanması fikrini desteklerken, Osama Bin Laden’in her Müslüman’ın cihada katılmasının, yani Amerikalıları ve onların Siyonist müttefiklerini öldürmesinin, zorunlu olduğunu iddia eden *fetvasını* ciddi biçimde eleştirmişlerdir.²¹ Abbas’a göre bin Laden’in Amerikalılar ve onların müttefiklerine karşı savaşmayı zorunlu kılan cihat ideolojisi ve sözde fetvası cihadın özünü yanlış anlamasından kaynaklanıyordu.²² Bin Laden’in fetvasına getirdiği eleştiriler İslam Cemaati yönetiminin cihat ile ilgili ideolojik pozisyonundaki kaymayı göstermiş ve yöneticiler arasında çatışmalara sebep olmuştur. Benzer şekilde Cihat

Askerleri'nin eski komutanı Cafer Umar Talip, bin Laden'in *müftü* olmadığını ve bu yüzden fetvasının geçerli olamayacağını iddia etmiştir. Cihatçı unsurlara karşı eleştirilerini devam ettirirken, cihadın *bid'at* takipçileri tarafından yanlış anlaşılması ve yorumlanmasının tehlikelerinin altını çizdi. O'nun fikrine göre cihat, ancak otoritelerden izin alınması ve sadece savunma amacıyla yapılması gibi belirli koşullar altında meşru idi.²³ Hem Abbas hem de Talib, bin Laden'in cihat çağrısının Müslümanlar arasında anlaşmazlık yarattığına ve Müslüman dünyasını Batı dünyası ile savaşa soktuğuna inanıyordu.

Yukarıda da belirttiğim Maluka Adaları ve Poso gibi çatışmaların yaşandığı bölgelerde barış sürecini başlatan siyasi değişimin farkında olan militan İslamcı liderler sadece bin Laden'in cihat yorumunu eleştirmekle kalmadılar, ayrıca cihadın şeriatın uygulanmasında herhangi bir anlamı kalmadığını da vurguladılar. Bunun yerine, Endonezya'daki Müslümanlara şeriatın yüceliğini muhafaza etmelerine ilişkin görevlerini hatırlatmak için dava kavramının daha uygun olduğunu iddia ettiler. Beşir birçok noktada Müslümanların dayanışmasını savunmak ve şeriatı uygulamak için mücadele verilmesi konularında şiddet içermeyen girişimleri destekledi. Şiddetin İslam'a kötü bir imaj yapıştırdığını iddia etti. İsrail'in Lübnan'la savaşı ve George W. Bush'un 2006 yılı sonlarında yaptığı Endonezya ziyaretine karşı düzenlenen protestolara yanıt olarak, protestocuları barışçıl olmaları ve şiddet içeren eylemlerden uzak durmaları konusunda uyardı. Bu, Beşir'in barışçıl gösteriler için yaptığı ilk çağrı değildi. Endonezya'daki terörist bombalama eylemlerinin arkasında olduklarına inanılan iki Malezyalı Azahari ve Noordin Top'un seçtiği yolu kabul etmediğini açık bir şekilde belirtti. Beşir'e göre silahlı cihat ile ilişkilendirilen şiddet sadece düşmanlar Müslümanlara saldırırken, Müslümanların savunmada olduğu ve dolayısıyla kendi değerlerini korumak zorunda kaldığı zamanlarda meşru kabul edilebilirdi.

Beşir'in belirttiği üzere, günümüzde Endonezya'da şeriatı uygulamanın en iyi yöntemi cihat değildir, bunun yerine Endonezya'daki Müslümanlara şeriatın ne kadar ihtişamlı olduğu anlatılmalıdır. Beşir'in gözünde bu, *tabşir* (umut) ve *indar* (gözdağı) verme açısından dava stratejisi ile uyumluydu: cennet umudu ve cehennem tehdidi. Beşir peygamberin yolundan giderek, şeriatın uygulanmasını

bireyin bu dünyadaki ve öbür dünyadaki yaşamı arasındaki münasabete ilişkin ilişkilendirdi. Her birey bir liderdir: kendisi, ailesi, köyü ve her şeyden önemlisi ülkesi için. Bireyler bu dünyada yaptıkları şeylerden öbür dünyada sorumludurlar. Vatandaşlarının cehennem azabı ile cezalandırılmasını engelleyecek kanunlar koymayan siyasi liderler öbür dünyada cezalandırılacaktır; tüm insanların günahlarından sorumlu olacaklardır.²⁴ Fakat bu, Beşir'in cihadın önemini tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir; O, sadece davanın Endonezya'nın şartlarına daha uygun olduğunu düşünmektedir. Dava ve cihadı ikiz kavramlar olarak, Allahın kanunlarını dünyada uygulamanın alternatif yöntemleri şeklinde görmektedir. O'nun gözünde Batı dünyası cihadı şeytanlaştırmış ve suç ilan etmiştir çünkü Müslümanların İslam'ın eski şaşalı dönemlerine dönmelerinden korkmaktadırlar. Beşir İslam'ın cihattan ayrılması durumunda güçsüzleşeceğini iddia etmiştir. İslam sadece cihat ile birlikte hak ettiği zaferlere kavuşabilir. Fakat cihadın sadece kutsal savaş olarak anlaşılmaması gerektiğini eklemiştir. Allah'ın kanunlarını ve bu bağlamda davaya ilişkin kuralları uygulamak için girişilen her türlü mücadele cihat ruhunu yaşatmanın uygun yollarından biridir.²⁵

Yusanto, şeriatın uygulanabilmesi için dava prensiplerinin kullanılması ihtiyacına ilişkin barışçıl bir din olarak İslam'ın doğasına vurgu yapmıştır. O'nun fikrine göre cihat iyilik yapmak için girişilen her türlü mücadele olarak yorumlanmalıdır. Bu, vakit namazı kılmak, oruç tutmak, Hacca gitmek, başka insanlara hizmet etmek, fakirlere yardım etmek gibi eylemleri de kapsar. Diğer bir ifadeyle cihat davadan çok farklı değildir; yani emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i anil münker, (iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek).²⁶ Benzer şekilde, başka bir Endonezya İslami Kurtuluş Partisi aktivisti olan Rahmat Kurnia, partinin "şiddet içermeyen dava ilkesini" (dakwah tanpa kekerasan) desteklediğini söylemiştir. O'na göre şiddet eylemleri içeren davanın Müslümanlar üzerinde ve genel olarak mücadeleleri üzerinde negatif etkisi olmaktadır.²⁷

Radikal İslam'a Karşı İlimli Müslüman Yanıtı

Militan İslamcılarının söylemindeki şeriatın tabandan uygulanması çağrısına ilişkin değişim, son on yılda otoriterliğin terk edil

mesine şahit olan Endonezya'da süregiden demokratik bütünleşme hareketleri ile ilişkilendirilmiştir. Bu dinamikler otuz iki yıldır iktidarda olan Yeni Düzen rejimini sona erdiren Suharto'nun 1998 yılı Mayıs ayındaki düşüşü ile başlamıştır. Yeni Düzen rejiminin yıkılması Endonezya'da mevcut siyasetin dinamikleri üzerinde çok büyük etkisi olan *Reformun* ortaya çıkışını ilan etmiştir. Devletin gücünün zayıflaması, liberalleşme sürecinin çeşitli sonuçları ve Suharto'nun çöküşünü takip eden demokratikleşme hareketleri çok sayıda Endonezyalının kendi hayatlarını etkileyen konuları tartışıp bu konulara ilişkin fikir geliştirmeleri için geniş bir alan yaratmıştır. Dolayısıyla çeşitli gruplar, kimlikler ve çıkarlar ortaya çıkmış ve yeni özgürleşen kamusal alanda rekabete girmişlerdir. Bu reform hareketlerinin başlangıcında B. J. Habibi, Suharto'nun yerine iktidara gelmiş ve siyasi reform hareketlerini başlatmıştır. Seçimleri yeniden takvimleme, siyasi tutukluları serbest bırakma, siyasi iktidarı adem-i merkeziyetçi hale getirme, siyasi partilerin özgürce çalışmasını sağlama ve basını özgürleştirme konularında sözler vermiştir. Reformlara ilişkin talepleri karşılama girişimlerinden ilki 1999 yılında 1955 yılından bu yana yapılmakla birlikte ilk özgür ve adaletli seçimleri yapmak olmuştur; seçimler sonucunda Abdurrahman Vahit başkan olmuştur.²⁸ Daha da önemlisi, Reform, Endonezya'da halkın egemenliğini daha fazla sayıda kuruma ve konuya yayan demokratikleşme sürecinin başlamasına yol açarak siyasi eşitliği ve halkın denetimini güvence altına almıştır.²⁹ Bu bağlamda bölgesel özerklikle ilgili 22/1999 sayılı kanun yürürlüğe girmiş, merkezi yönetimin yetkilerini yerel yönetimlere aktarmıştır. Bu kanun demokratikleşmeyi destekledi, dolayısıyla Endonezya halkının siyasi yaşama ve karar alma süreçlerine katılımını sağladı.³⁰ 2004 ve 2009 yılında yapılan başarılı iki genel seçimde Demokrat Parti zafer kazanmış ve kurucusu Susilo Bambang Yudhoyono halk tarafından doğrudan seçilen ilk başkan olarak başa geçmiştir. Demokrasiyi, iyi yönetim pratiklerini ve adaleti güçlendirme çabaları Yudhoyono liderliğinde de devam etmiştir.

Şüphesiz post-Suharto döneminde Endonezya'da devam eden demokrasiyi güçlendirme çabaları militan İslamcı grupların manevra

alanını daraltmıştır. Müslümanların çıkarlarını ifade edebilecekleri ve siyasete katılabilecekleri daha geniş alanlar sağlanması sadece İslam devleti kurmak için yapılan İslamcı kampanyaların meşruiyetini ortadan kaldırmamış, aynı zamanda ümmetin devlet karşısındaki ideal pozisyonunu ılımlı hale getirmiştir. Moussalli, gelişimi Müslüman dünyasının siyasi, ekonomik ve uluslararası şartlarına bir tepki olarak ortaya çıkan radikal İslamcı söylemde demokrasi ve ılımlılık arasında bir korelasyon olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca radikal İslamcı söylemin sadece toplumsal uyumsuzluk, yolsuzluk, sömürü ve demokratik olmayan rejim gibi şartlarda geçerli olduğunu eklemiştir. Söylem, devlet kamusal sorunlar ve konuların çözümü için İslamcılara yeterli alanı ve özgürlüğü sağladığı zaman otomatik olarak ılımlı hale gelmektedir.³¹

Demokratikleşme hareketleri ile hareket alanları daralan militan İslamcı gruplar, Endonezya'nın İslamcı radikal hareketler ve terörizm tehlikesine karşı giderek artan farkındalığı ile uyum içindeydi. 2001 yılında gerçekleşen 11 Eylül olayları sonrasında Cakarta, ülkede olduğu belirtilen sözde terörist ağlarına karşı acil tedbirler alması için yoğun uluslararası baskıya maruz kaldı. Endonezya hükümeti, terörizm karşıtı küresel kampanya bağlamında, terörizme karşı verilen savaş için oluşturulan uluslararası koalisyonu katılmak zorunda kaldı. Endonezya hükümeti 2002 yılında Bali'de yaşanan bombalı saldırı sonrası radikal dini tehditlerle mücadele etmek ve kaynaklarının büyük bir kısmını terörizmle mücadeleye ayırmak için önemli girişimlerde bulundu. Terörizmle mücadele için yasal araçlar sağlayan yeni düzenlemeler kabul edildi. Başkan Megawati Soekarnoputri, Terörizmle İlgili Suçlar kapsamında 1/2002 numaralı Kanun yerine yeni Hükümet Düzenlemelerini kabul etti ve düzenlemenin uygulanmasına ilişkin gerekli adımların atılması için Siyaset ve Güvenlik İşlerinden sorumlu devlet bakanını görevlendiren 4/2002 numaralı Başkanlık Talimatnamesini onayladı. Bu düzenlemeler 15 ve 16/2003 numaralı anti-terör kanunlarının kabul edilmesi ile güçlendirildi. Başkan Yudhoyono, eğitim programları, seminerler, konferanslar ve ortak tatbikatlar ile terörle mücadele imkânlarını artırarak kampanyaya devam etti. Sonuç olarak birçok

terörist hücresi yok edildi ve eylem yapacakları alanlar daraltıldı. Örneğin Dr. Azahari Malang-doğu Java'da saklandığı yerde terörle mücadele ekipleri tarafından yapılan baskında vuruldu. Semarang, Wonosobo, Surakarta, Sleman ve Surabaya'daki destek hücreleri de daha sonra yakalandı.

Süregiden demokratikleşme çalışmaları ve terörle mücadeleye paralel biçimde, militan İslamcılara karşı Müslüman demokratlar arasında ortaya çıkan muhalefet Endonezya'da zemin kazanmaya başladı. Şeriat ve cihat çağrısı ile kendini belli eden İslamcı militanlık akımı demokratik yaşamın üç temel prensibini tehdit ediyordu: (1) hukuk devletinin varlık sebebi (*rechtstaat*) ve hukukun üstünlüğü, (2) halkın egemenliği, (3) Endonezya toplumunun birliği ve çoğulculuğu. Bu üç prensip, devlet yasama organlarının demokratik prensiplerle oluşturulması, güçlendirilmesi ve geliştirilmesini talep etmektedir. Diğer bir deyişle, şeriat ve cihadın uygulamaya geçirilmesi, Endonezya Anayasası tarafından güvence altına alınan insan hakları prensipleri ile çelişmektedir.³² Giderek daha fazla ıslımlı Müslüman, militan İslamcılarının şeriat ve cihat çağrısının demokrasi ve çokkültürlülük için tehdit olduğunun farkına vardı. Yereldeki iktidar çemberinin dışındaki aktivistler ve elitler ile birlikte sivil özgürlükler için kampanyalar yaratan hareketlere katıldılar.³³

Bu konu ile ilgili olarak endişe duyan ıslımlı Müslümanlar, etkinlikleri için çeşitli STK'lar kurdular. Bu örgütler arasında Liberal İslam Ağı (Jaringan Islam Liberal, JIL), Uluslararası İslam ve Çoğulculuk Merkezi (ICIP), Vahit Enstitüsü (TWI) ve Ma'arif Kültür ve Harmoni Enstitüsü sayılabilir. Liberal İslam Ağı 2002 yılında Cakarta'da, Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyaukanie, Saiful Mujani ve Ahmad Sahal'ın içinde bulunduğu bir grup Cakartalı genç entelektüel tarafından kuruldu. İslam'a ilişkin liberal ve ilerici görüşleri yaymak için tartışmalar, seminerler ve atölye çalışmaları düzenlediler. Aynı zamanda İslam'a ilişkin tartışmaların yapılabilmesi için bir internet sayfası ve sohbet odası kurarak etkileşimli bir forum oluşturdular; bu hareketleri kendilerini eleştirenlerden sert tepkiler almalarına neden oldu. İnternet sitesi medya sendikasının kurulması ile kısa sürede genişledi. İslami eğitimin çeşitli yönlerini

ilerici biçimde tartışan çeşitli yazılar ve makaleler ağın ötesine geçerek Müslümanlıkla alakalı yayın dünyasının dışında kendilerine yer buldular. Popüler radyo istasyonları Müslümanların günlük ihtiyaçlarını tartışmak ve problemlerine ilerici çözümler bulabilmek için canlı yayınlanan sohbet programları yaptılar.³⁴ Uluslararası İslam ve Çoğulculuk Merkezi, Liberal İslam Ağı'na benzer biçimde İslam'a ilişkin ilerici, hoşgörülü ve açık görüşlü fikirlerin yayılması ile ilgileniyordu. Muhammed Syafi'i Anwar ve Şefik Haşim'in liderliği altında Endonezya'da çoğulculuğu ve çokkültürlülüğü güçlendirme amacı ile tartışmalar, seminerler, atölye çalışmaları ve konferanslar düzenlediler.³⁵

Uluslararası İslam ve Çoğulculuk Merkezi ve Liberal İslam Ağı inançlı kesim arasından ilerici Müslüman düşünürleri saflarına katarken, Vahit Enstitüsü, en büyük ana akım Müslüman örgütü olan Nahdlatul Ulama ile ilişkili genç Müslüman entelektüeller tarafından kurulmuştur. Kurucuları arasında Ahmed Suaedy, Ruma-di ve Abdul Moqsith Gazali yer almaktadır. Nahdlatul Ulama'nın çok önemli akademisyeni ve liberal düşünürü olan Abdurrahman Vahit'in fikirlerini yaymak üzere kurulan Vahit Enstitüsü hoşgörülü İslam, çoğulculuk ve dini özgürlük için kampanyalar üretmiştir. Müslüman ve gayrimüslim entelektüeller arasında iletişimi ve işbirliğini artırmak ve Müslüman entelektüellerin Müslüman tabandaki gruplar arasında çoğulculuk ve demokrasinin önemi ile ilgili farkındalığı artırma kapasitelerini yükseltmek için çeşitli yaratıcı programlar oluşturulmuştur.³⁶ Ahmad Syafi Ma'arif tarafından yönlendirilen ilerici Muhammadiyah entelektüelleri Nahdlatul Ulama içerisindeki benzerlerinin ayak izlerini takip ederek 2003 yılında Ma'arif Enstitüsünü kurmuşlardır. Temel görevi dinler arası diyalog ve işbirliği üzerinden İslami reformu yaymaktır.³⁷ Enstitü, çok çeşitli program ve girişim ile genç ilerici Muhammadiyah entelektüellerinin günümüz Müslüman çıkarları ile uyumlu dini konulardaki eleştirel düşüncelerini desteklemektedir.³⁸

Bu örgütlerin sınırları dışında, Nahdlatul Ulama ve Muhammadiyah içerisindeki ana akım Endonezya Müslümanlarının temsilcileri de militan İslamcılık ve radikalleşmeye dair kaygılarını ifade

etmişlerdir. Bu ılımlı Müslümanlar şeriat propagandası yapan, azınlık haklarını daraltmak isteyen, çoğulcu düşünceleri marjinalleştiren ve cihat çağrısı yapan militan İslamcı gruplardan gelen tehditlere yanıt olarak, dinler arası uyumu, demokrasi, eşitlikçiliğe ve cinsiyet eşitliğine ilişkin söylemleri desteklemek amacıyla çalışmalar yapmışlardır. Aynı zamanda, İslam ve demokrasinin uyumlu olduğunu ve radikal İslam'a karşı çıktıklarını belirttikleri kampanyaları ile İslam ve Endonezya siyaseti üzerinde ılımlı ve demokratik bir etki bırakmaya devam etmişlerdir. Sadece şeriatı uygulamaya geçirmek isteyen önerileri reddetmekle kalmamışlar, aynı zamanda İslam adına yapılan terörist eylemleri kınamak için toplantılar düzenlemişlerdir. Onlara göre terörizme müsamaha gösterilemez çünkü İslam'a tamamen aykırıdır.³⁹

Eski bir Nahdlatul Ulama üyesi ve grubun eski başkanı olan Abdurrahman Vahit, yapılan şeriat çağrılarının Endonezya'nın demokratik ideallerinin tamamen karşısında olduğunu iddia etmiştir. O'na göre, demokrasi İslam kanunlarının uygulanmasını kabul edemez. Demokratik bir ulus devlet içerisinde, İslami hukuk sisteminin uygulanması gayrimüslimlere Müslüman vatandaşların yanında ikinci sınıf vatandaş olarak davranılmasına sebep olacaktır.⁴⁰ Eski Muhammadiyah lideri ve Vahit'in meslektaşı olan Ahmad Syaffi Ma'arif İslam'ın tüm insanlık için birlik teşkil ettiğini ve hoşgörü kültürünü desteklediğini vurgulamıştır. O'nun fikirlerine göre demokrasinin İslam içerisinde sağlam temelleri bulunmaktadır.⁴¹

Endonezya Ulema Konseyi'nde (Majelis Ulama Indonesia, MUI) fetva komitesi başkanı olan Ma'ruf Amin, cihat adı altında yapılan terörist saldırıları şiddetli biçimde kınamıştır. Terörizmin şiddet ve korku yaydığını, cihadın doğru biçimde kurallara ve şartlara uygun yapılması durumunda ise insanlara barışı getireceğini vurgulamıştır. O'nun gözündeki cihat, özünde, Müslümanların kamu yararını sağlama çabalarının en büyüğüdür; terörizm değildir. Dolayısıyla cihat adına yapılan intihar saldırıları İslam dininde kesinlikle yasaktır.⁴² Amin'in cihat ve terörizm ile ilgili fikirleri yarı kamusal bir kurum olarak terörizm karşıtı kampanyalara doğrudan katılan Endonezya Ulema Konseyinin resmi görüşüdür. Endonezya Ulema

Konseyi, Diyanet İşleri Bakanlığı Araştırma ve Geliştirme Birimi (Balitbang) yanısıra İslami Dini Yaklaşım ile (Tim Penanggungan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam) Terörizmle Mücadele Özel Birimini kurmuştur. Örgüt bu bağlamda cihat ve terörizm arasındaki farkları netleştiren bir fetva yayınlamıştır.⁴³ Ayrıca şiddet karşıtı dini vaazlar (*khutbah anti-kekerasan*) yolu ile İslam'ın barışçıl bir din olduğunu aktif biçimde anlatmaya çalışmıştır. 2006 yılında takdire şayan bir biçimde Barışçıl Vaiz Kürsüsünden Öğütler: Şiddet Karşıtı Vaazlardan Seçmeler (*Taushiyah dari Mimbar yang Teduh: Kumpulan Khutbah Anti Kekerasan*) adı ile vaazlardan oluşan bir derleme yayın hazırlamış, Endonezya'daki binlerce camiye dağıtımını sağlamıştır.⁴⁴

Refah ve Adalet Partisi

İlimli Müslümanların radikal İslamcılar karşısında hoşgörülü ve barışçıl İslam'ı yayarak yaptıkları kampanya çalışmaları sadece radikal İslamcı grupların manevra yapacakları alanları küçültmekle kalmamıştır. Bu kampanyalar aynı zamanda İslam'ın devletin demokratik sistemine dâhil edilebilmesine ilişkin yeni umutları da beraberinde getirmiştir. Endonezya'nın siyasi sisteminin dönüşümüne paralel bir biçimde, yeni siyasi partiler daha geniş bir ideoloji ve çıkar yelpazesini temsil etmek için ortaya çıkmış ve şeriatın ve diğer muhafazakâr seçeneklerin uygulanmasını açıkça desteklemişlerdir. Bunlardan bir tanesi Endonezya'da siyasal İslam'ın giderek artan gücünü temsil eden Adalet Partisidir (Partai Keadilan, PK). Bu parti temelde diğer İslamcı partilerden farklıdır: Birleşik Kalkınma Partisi (PPP, Partai Persatuan Pembangunan), Milli Uyanış Partisi (PKB, Partai Kebangkitan Bangsa), Milli Görev Partisi (PAN, Partai Amanat Nasional), Hilal ve Yıldız Partisi (PBP, Partai Bulan Bintang). Farkları daha çok tarihsel köklerinde, ideolojisinde, siyasi amacında ve hitap ettiği daha geniş seçmen tabanındadır. Müslüman Kardeşlerden ilham alan, İslam'ı bir yaşam biçimi olarak algılayan ve 1970'li yıllarda Endonezya'daki üniversite kampuslarında etkili olmaya başlayan dava hareketinden doğmuştur.⁴⁵

Bir parti olarak Müslüman Kardeşlerden ilham alan Adalet Partisi İslam'ı bir siyasi ideoloji olarak tanımlamış ve İslam'ı Endonezya siyasetinin merkezine oturtmaya çalışmıştır. İslam'ı, toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel yaşamın tüm yönlerini kapsayan klasik, eksiksiz ve evrensel bir sistem olarak görmektedir. Şeriatı, Müslümanları seküler sistemlerin uygulanmasından kaynaklı karşılaştıkları çok çeşitli problemlerinden ve onları etkileyen facialardan kurtarabilecek yegâne sistem olarak ilan etmektedirler. Adalet Partisi, Müslümanların sadece şeriat ile Siyonistlere ve beraberinde İslam'ı ve Müslüman ümmeti zayıflatmak için el ele vermiş olan egemen Batılı güçlere karşı gelebileceğine inanıyordu.⁴⁶ Bu retorikteki üstü kapalı açıklama, emperyalist Batının Müslüman devletleri bölüp halifeliği yok etmek için ortaya çıkardığı mevcut ulus devlet sisteminin reddedilmesidir. Adalet Partisi'nin İslami dayanışma ve halifeliğin yeniden kurulması ile ilgili konularla yakından ilgilenmesi şaşırtıcı değildir.⁴⁷ Partinin siyasi manifestosu ümmet ideali ile ulus devlet gerçekliği arasında ciddi bir gerilimi ortaya koymuştur. Adalet Partisi, terbiye (tarbiyya) üyelerinin aktivist arkadaşları için kullandığı popüler terimler olan kız (akhawat) ve erkek kardeşlerin (ikhwan) oluşturduğu, öncü ve yenilikçi bir partiydi. Seçim kampanyası İslamcı görüşleri savunmuş ve İslamcı bir parti olarak seçkinliğine vurgu yapmıştır. Adalet Partisi 1999 yılındaki seçimlerde yüzde 1.4 oranında oy almış ve yüzde 2'lik barajı geçmeyi başaramamıştır.

1999 yılındaki seçimlerin sonucu partinin kendisini Refah ve Adalet Partisi (Partai Keadilan Sejahtera, PKS) olarak yeniden isimlendirmesine yol açmış, kendinden önce gelen partinin ideolojisini, düşüncelerini ve sistemlerini geliştirmiş, Endonezya'da toplumsal, siyasi ve yasal sistem olarak şeriatın kurulmasına ilişkin arzularını devam ettirmiştir.⁴⁸ Fakat bu sefer Endonezya'daki Müslümanların karşı karşıya kaldıkları gerçek sorunlarla ilgilenmeye ilişkin parti amacına farklı bir vurgu yapmıştır. Bu yeni parti kendisini ahlaki reform partisi olarak tanımlamış, doğrudan siyasi bir güç elde etmek yerine, halka, dava kavramı üzerinden İslami ahlak ilkelerine dayanan bir hükümetin nasıl olacağını doğrudan göstermeyi amaçlamıştır. Parti, kötü bir ekonomi ve çok yaygın olan yolsuzluklar

gibi milli sorunlara odaklanan popüler kampanyalar hazırlamış ve bu kampanyalarda “temiz ve şefkatli” sloganını kullanmıştır.⁴⁹ Refah ve Adalet Partisi, seküler milliyetçi rakipleri ve Endonezya halkı tarafından gösterilen tereddütlerle başa çıkabilmek için yeni bir ılımlı İslamcı parti imajı yaratma ve milliyetçi ve demokratik bir retoriği benimseme yolunu seçmiştir. Parti, liberal bir demokrasi için seküler siyasi sistemin bir ön şart olduğunu, Endonezya ulus devletinin seküler formatını, Pancasila devlet ideolojisini, 1945 Endonezya Anayasasını kabul etmiştir.⁵⁰

Refah ve Adalet Partisi, çoğu İslamcı teorisyen tarafından kabul edilen Allah’ın mutlak hükümranlığı prensibine rağmen İslam ve demokrasi arasında çelişki görmemiştir. Onlara göre cemaat siyasi kurumları demokrasi üzerinden tanımlama hakkına sahiptir ve bu araç kullanılarak İslam Endonezya siyasetine sokulabilir.⁵¹ Bu konuda referans olarak insanların kendi kendilerini yönetme hakkı olduğuna ve bu durumun Allah’ın mutlak hükümranlığı ile çelişmediğine inanan Müslüman Kardeşler üyesi ılımlı bir düşünür olan Yusuf el-Kardavi alınmıştır. Bu ilerici ve kapsayıcı Müslüman duruşu, demokrasiyi İslam’ın savunduğu değerler olan danışma, iyiyi emredip kötülüğü yasaklama, inançsızlığa direnme gibi değerleri içeren bir sistem olarak görmektedir.⁵²

Baker tarafından Mısır’daki siyasal İslam’ı analiz etmek için hazırlanan çerçeveyi kullanarak bakarsak, Refah ve Adalet Partisi’nin yükselişinin boyutları daha uzun dönemli bir toplumsal ve siyasi reform vizyonu olan yeni bir İslamcılık türünün doğuşunu temsil etmektedir. Baker’in iddia ettiği gibi yeni İslamcılar katılımcı bir hükümeti benimsemesi ve pragmatik yaklaşımları, onları toplumsal düzeni İslami kurallara göre kurmak için siyasi gücü ele geçirmek isteyen ilk nesil İslamcılardan ayırmaktadır. Seçimlerde yarışmak ve mecliste kazanabilecekleri en büyük çoğunluk için rekabet etme konusunda kendilerine güveniyorlar. Yeni İslamcılar, İslam’ın saldırı altındaki bir din olması üzerinden savunmacı bir söylem geliştirmek ve dolayısıyla Müslümanları İslam’ı düşmanları karşısında savunmaları için göreve çağırmak yerine, Müslümanlara toplumun gelişiminde rol almaları için çağrı yapmaktadır.⁵³ Düşünüşleri bütüncül,

kapsayıcı ve diyalog yanlısı şeklinde tanımlanabilir. Din, çözümün sadece bir parçası olarak görülmektedir. Dinin ulusal çıkarlar, ekonomik gerçekler, kültür ve gelenekler ile birlikte ele alınması gerekmektedir. Ulusal çıkarlara yaptıkları vurgu göz önüne alınırsa, denk paydaşlar olarak sadece diğer siyasi güçler ve gayrimüslimlerle işbirliğine değil aynı zamanda diyalog ve kolektif müzakereye de açıktırlar. Yeni İslamcılar, Mandaville'nin belirttiği gibi "günümüzde çeşitli ortamlarda ortaya çıkan Müslüman hareketlerinde görülebilen büyük nesilsel ve stratejik değişimi" temsil etmektedirler.⁵⁴ Refah ve Adalet Partisi'nin siyasi vizyonunda ulusal çıkarlara ve diyaloga vurgu yapması gerçekten de post-İslamcı bir çizgiye kaymanın göstergesidir.

Demokratik, seçim yolu ile iktidarın paylaşıldığı bir siyaset sistemine girmek Refah ve Adalet Partisi'nin, terbiye hareketi tarafından geliştirilen İslam'ın bütünlüğüne (İslam *kaffah*) ilişkin katı ideolojisinden uzaklaşması için bir katalizör görevi görmüştür. Devletin felsefi temeli olan Pancasila'nın devlet işleri ve yönetim süreçlerinin temel ilham kaynağı olması gerektiğine inanılmaktadır. Fakat Refah ve Adalet Partisi, diğer tüm siyasi ilham kaynaklarını engelleyen Pancasila'yı sekülerleşmenin kalesi olarak görmemektedir. Bunun yerine Pancasila ve demokrasinin İslami değerler ve prensipler ile birlikte çalışabileceğini iddia etmektedir. Refah ve Adalet Partisi, önemli bir manevra ile Hz. Muhammed'in liderliğinde oluşturulan Medine şehir devletinin anayasası olan Medine Sözleşmesinin (*Piagam Madinah*) uygulanmasını önermiştir.⁵⁵ Refah ve Adalet Partisi, Medine Sözleşmesine atıfta bulunarak İslam'ın demokrasi ile uyumlu olduğunu ve aynı zamanda çeşitli dini gruplar arasında medeni çoğulcu prensipler ve barışçıl biçimde bir arada yaşama konularına olan bağlılığını göstermiştir. Parti, 2004 yılı Nisan ayındaki genel seçimlere giden yolda hazırladıkları kampanyalarda, vizyonunu ülkenin temel sorunları olan yolsuzluklar, ihtilaflar ve adam kayırma konuları ile mücadeleyi içeren ahlaki reform üzerine kurmuştur. Dışarıya disiplinli, yolsuzluklara karışmamış, temiz, ahlaki açıdan saf bir örgüt imajı vermiştir. Bu strateji işe yaramıştır. Parti yüzde 7.34 oranında oy almıştır.⁵⁶

Refah ve Adalet Partisi, özelde bölgesel ölçekteki seçimleri kazanma konusunda (*pemilukada*), genelde ise siyasi hedeflerine ulaşma konusunda daha da pragmatik bir noktaya gelmiş görünmektedir. Fikirlerine yakın olan adaylara kredi sağlama ve diğer partiler ile işbirliği yapma konularında oldukça hızlı davranmış, milliyetçi-laik Endonezya Demokratik Mücadele Partisi (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, PDIP) ve dindar Hristiyan Refah ve Barış Partisi (Partai Damai Sejahtera, PDS) ile ittifak yapmıştır. Bu şekilde bazı üyelerini ve taraftarlarını Endonezya'da çeşitli bölgelerde belediye başkanlığı ve il yöneticiliği görevlerine getirmeyi başarmıştır. Refah ve Adalet Partisi, batı Java- Depok'ta Abdurrahman Vahit'in başkanlığı altında öncü bir figür ve eski Orman Bakanı olan Nur Mahmudi İsmail'i kentin belediye başkanı seçtirerek prestijli bir zafer kazanmıştır. Ayrıca yüksek rütbeli eski bir polis memuru olan Adang Daradjatun'u ve Dani Anwar'ı seçimlerde Cakarta valisi ve vali yardımcılığı için aday göstermiştir. Parti o dönemde, diğer partiler ile işbirliği yapmasının gerekli olmadığını düşünüyordu. Refah ve Adalet Partisi'nin adayları, Fauzi Bowo ve seçime birlikte girdiği Prijanto'ya karşısında yenilgiye uğradılar. Parti, bu başarısızlığa rağmen 2008 yılındaki seçimlerde Batı Java'da kendi kadrolarından olan Ahmad Heryawan'ı aday gösterdi. Adayı Dede Yusuf Heryawan'la birlikte seçime girdiği Milli Görev Partisi ile işbirliği yaptı. Refah ve Adalet Partisi bu seçimleri kazandı. Bu başarı bir diğer zafer ile devam etti ve aday gösterdikleri Syamsul Arifin ve Gatot Pudjonugroho, aynı yıl içerisinde doğrudan Kuzey Sumatra valisi ve vali yardımcısı görevlerine seçildi.

Refah ve Adalet Partisi'nin imajını Endonezya toplumundaki tüm kesimlere açık (*catch all party*) ılımlı bir İslamcı kitle partisi olarak güçlendirme kampanyası 2009 yılı Nisan ayındaki genel seçimler yaklaştıkça daha da güçlendi. Pragmatik siyaseti ideolojiye giderek daha az yer verirken, birçok seçmen Refah ve Adalet Partisi'nin İslamcı gündemini terk ettiğini ve kendisini Endonezya milliyetçiliği çerçevesinde hareket eden bir partiye dönüştürdüğünü iddia etmiştir. Bu seçmenler partinin seçim başarısına verdiği önemin dini gündemini geriletmediği anlamına mı geldiğini sorgulamış, bunun siyasi

stratejisindeki basit bir taktik olup olmadığını öğrenmek istemişlerdir. Bu tür bir şüphecilik yukarıda da belirtilen Müslüman örgütlerin tereddütlerini yansıtmaktadır. Refah ve Adalet Partisi, bu eleştirilere yanıt verebilmek için çeşitli reklamlar hazırlamış ve yayınlamıştır. Bu reklamlardan bir tanesinde “hepimizin partisi” sloganı kullanılmış ve farklı arka plana sahip çeşitli kişilerden yorumlara yer verilmiştir (çöp toplama işçisinden başörtüsü olmayan ve tişört ve kot pantolon giyen güzel bir kadına kadar farklı tiplerde). Parti bu kampanyalar vasıtasıyla ılımlı bir İslam çizgisine girdiğini göstermeye çalışmıştır. Belirli konulardaki muğlak duruşlarına rağmen partideki elit kısım özgürlük ve demokrasi çağrısı yapmaktan geri kalmamıştır. Benzer biçimde, danışma kurulu başkanı Hilmi Aminuddin, Vahhabilik ile herhangi bir ilişkileri olduğunu birçok kez reddetmiş ve *zikir*, *yasin* ve *mevlid* gibi geleneksel dini pratiklere karşı olduklarına dair iddiaları yalanlamıştır. Liderler ayrıca ana akım Endonezya İslam'ı ehlisünnet el cemaat (*ahl al-sunna wa'l jama'a*) ile olan teolojik bağlantılarını doğrulamışlardır.⁵⁷

Refah ve Adalet Partisi'nin ideolojik pozisyonu ve siyasi pragmatizminin aynı zamanda parti üyeleri ve sempatizanları arasında da eleştirilere neden olduğunu belirtmekte yarar vardır. Sözde *dava* partisinin seçimlere girmesi çeşitli bloglarda tartışmalara sebep olmuştur. Davaya olan bağlılığı siyaseti yeniden şekillendirecek midir? yoksa siyaset alanı Refah ve Adalet Partisi'ni davadan uzaklaştıracak mıdır?⁵⁸ İnsanlar, Refah ve Adalet Partisi bünyesindeki parti meclisi üyelerinin hatip olarak toplumu siyaset üzerinden İslamlaştırma konusundaki güvenilirliklerini açık bir biçimde sorgulamış, onların hatip olduğunu iddia eden sade politikacılar olduğundan şüphe etmeye başlamıştır. Bazı blog yazarları Allah'ın öğretilerinin mutlaklığı için verilen İslami mücadelenin İslami olmayan demokratik bir oyun içerisinde sürdürülüp sürdürülemeyeceği konusunu sorgulamışlardır. Refah ve Adalet Partisi'nin laik partilerde işbirliği yapması konusundaki endişeler ve özellikle Hristiyan bir parti olan Refah ve Barış Partisi ile olan işbirliği en hararetli tartışmalara yol açmıştır. Aslında giderek artan sayıda Refah ve Adalet Partisi üyesi ve sempatizanı bu kısa crimli iktidar odaklı siyasi manevraların, partiyi, temel

görevi olan Endonezya'nın siyasi sistemini ve pratiklerini geliştirme görevinden uzaklaştıracağından endişe duymaya başlamıştır. Bu kişilere göre bu tür bir koalisyon açık bir şekilde politikacıların ikiyüzlü doğalarını ve iktidar açlıklarını göz önüne sermektedir. Refah ve Adalet Partisi, parti üyeleri ve sempatizanları arasında giderek artan hoşnutsuzluğa bir yanıt olarak Endonezya'daki siyasi arenaya egemen olma stratejisi olarak davanın geliştirilmesine yoğunlaştı. Hasan El Banna tarafından ortaya konan Müslüman Kardeşlere ait sekiz prensibe dayalı bir İslam toplumu yaratmak için terbiye vizyonunun dışavurumunda gerekli görülen çeşitli dava aktiviteleri geliştirmişlerdir; *halka*, *daura*, dini dersler (*pengajian*), dini toplantılar (*liqa*), çeşitli turlar (*rihla*), *mabit* (tek gece konaklama), seminerler, atölye çalışmaları.

Demokrasiyi kabul etme ve siyasi pragmatizmi dava ile dengeleme stratejisi Refah ve Adalet Partisi'nin 2009 yılındaki genel seçimlerde yüzde 7.89 oranında oy almasını sağlamıştır. Bu sonuç partiyi Başkan Yudhoyono'nun Demokrat Partisi (oyların yüzde 20.45'ini almıştır) ve diğer iki laik milliyetçi partinin (Golkar yüzde 14.85 ve Endonezya Demokratik Mücadele Partisi yüzde 14.65 oy almıştır) ardından dördüncü parti konumuna getirmiştir. Refah ve Adalet Partisi, Demokrat Parti'nin koalisyon ortağı olarak, kişisel özgürlüklere ve insan haklarına saygılı, ılımlı bir İslamcı parti konumunu güçlendirmeye devam etmiştir.

Sonuç

Bu bölüm, ülkenin doğu bölgelerindeki problemlili alanlarda cihat çağrısı yapan ve şeriatın tamamen uygulamaya geçirilmesi ile birlikte Endonezya'yı bir İslam devletine dönüştürmeyi hedefleyen radikal İslam ideolojisinin ve hareketlerinin etkisinin ortadan kaybolduğunu göstermeye çalışmıştır. Kin ve nefretle dolu olan normlar, semboller ve retorik ile birleştirdikleri dini prensipleri ve aktivizmi yayarak totaliter bir dünya düzeni oluşturmak isteyen radikal İslamcılarının girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmış ve bu durum radikal Müslümanların marjinal pozisyonlarını ve militanlığı ve şiddeti öven retoriklerini popüler hale getirmedeki başarısız çabalarını vurgula-

maktadır. Radikal İslamcılar, bu başarısızlıktan sonra davayı (İslam'ı yayma prensibi) teşvik ederek şeriatı tabandan (veya kişisel seviyede benimseyerek) uygulama stratejisine ve Endonezyalı Müslümanların İslam'ın yüceliğini muhafaza etme görevlerinden haberdar olmalarını sağlamak için şiddet içermeyen girişimlere doğru kaymıştır. Seçtikleri yeni rotanın, mevcut durumla ve gelecekte ümmetin karşısına çıkabilecek sorunlarla başa edebilmek için daha uygun olduğu düşünülmüştür. Militanlık ve şiddetin sadece İslam'ın zaferini tehlikeye atacağına inanılmaktadır.

Radikal İslamcıların Endonezya'daki siyasi manzarayı değiştirme girişimlerinde başarısız olmalarına ve buna karşılık, Müslümanlara şeriatı kişisel seviyede uygulama çağrısı yapmalarına katkıda bulunan bazı faktörler bulunmaktadır. Bunlara, Reform döneminde siyasi olasılıkların ortaya çıkmasına yardımcı olan demokratik bütünleşme ve ılımlı Müslümanların radikal İslamcılık karşısında kampanyalar üretmelerinin bir sonucu olarak modern demokratik bir dilin gelişmeye başlaması dâhildir. Suharto sonrası dönemde Endonezya kamusal alanının açılması, farklı arka plana sahip ılımlı Müslümanların İslam'ı somutlaştırma tartışmalarına katılmalarına olanak sağlamış ve bu durum militan İslamcıların, çeşitli kampanyalar ile dini semboller ve dini öğretileri hâkimiyetleri altına almalarını ve İslam devleti kurma gündemlerini engellemiştir. Demokrasi adına, giderek daha fazla sayıda ılımlı Müslüman militan İslamcıların şeriat çağrılarının tehlikesi karşısında ve ayrıca herkese merhamet eden (*rahmat li'l 'alamin*) bir din olarak İslam'ın kapsamında olduğuna inanılan çokkültürlülük, cinsiyet eşitliği, adalet ve özgürlük gibi evrensel değerleri yayma ihtiyacı karşısında artan bir farkındalık göstermektedir. Endonezya'ya demokrasinin gelişinin kutlanması sırasında, şeriatın eski totaliter siyasi sisteme bir alternatif olarak uygulamaya sokulmasının mantığı otomatik olarak zeminini kaybetmiştir.

Endonezya hükümetinin ülkenin çeşitli noktalarındaki kanlı toplumsal çatışmaları sona erdirmeye başarısı – bu gelişme devam eden demokratikleşme süreci ile paralel biçimde yaşanmıştır – militan İslamcıların rotalarını değiştirmeye zorlayan bir başka faktördür çün-

kü bu çatışmalar militanların, şeriatı devlet seviyesinde uygulamayı ve hükümetin İslam'ı ve Müslüman ümmeti korumadaki başarısızlığına çözüm olarak cihat ilan etmeyi meşrulaştırmak için kullandıkları araçlardı. En az bunlar kadar önemli olan bir konu da hükümetin sivil toplum kuruluşları ile birlikte radikal İslam ve terörizm tehdidi ile mücadele etme girişimleridir. Uluslararası camiadan giderek artan oranda baskı gelmesi sonucu hükümet teröre karşı çeşitli siyasi, yasal ve stratejik önlemlerin alındığı koalisyona katılmıştır.

Günümüz Endonezya'sının post-İslamcı bir rotaya girmenin sancılarını çektiğini söylemek için birçok sebep bulunmaktadır. Post-İslamcılık, İslam'ın kamusal hayat için önemine ilişkin çağrı ve demokrasi arasındaki bir çeşit sentez ile radikal İslamcılara alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Bu post-İslamcı alternatif, dindarlık ve hakları, inanç ve özgürlüğü, İslam ve hürriyeti birleştirme girişimi ile Müslümanların dini inançları ve pratiklerini militanlık saflarına katılmadan ve şiddete başvurmadan ifade edebilme ve gerçekleştirebilmelerine olanak sağlamıştır. Post-İslamcılık üzerine yapılan tartışmalar, küreselleşme sonucunda büyük toplumsal değişimler yaşayan Müslüman dünyasının diğer bölgeleri gibi demokratikleşen Endonezya'da İslamcı siyasi söylem ve aktivizmdeki dönüşümle ilgili çalışmalarla ilintilidir. İslam'ın, demokrasinin gelişimine paralel bir biçimde kamusal alanda artan görünürlüğü, bu ülkede İslam'ın dönüşen dinamiklerinin tartışma götürmez kanıtları olmuştur.

Refah ve Adalet Partisi olgusu Endonezya'da İslam'a ilişkin yakın dönemde ortaya çıkan dinamiklerle birlikte post-İslamcılığı tartışmanın anlamlılığına ışık tutmaktadır. İslamcı bir siyasi parti olarak Müslüman Kardeşlerden etkilenen terbiye hareketinden ilham alan Refah ve Adalet Partisi, seçimlere katılmış ve seçmen tabanını ve kendisine destek veren kitleyi genişletmek için popüler kampanyalar başlatmıştır; bu sayede seçimlerde oldukça önemli oranda oy almıştır. Alternatif siyasi vizyonunu daha geniş bir kitleye ulaştırarak, Endonezya'nın bir ülke olarak karşı karşıya olduğu yolsuzluk, yetersiz bir bürokrasi, yoksulluk ve diğer önemli sorunların çözümü için ön şart kabul edilen temiz yönetim, yolsuzluk karşıtlığı ve profesyonellik gibi konuları yüceltmıştır. Bu konuları bir arada sunabil-

me yeteneği Refah ve Adalet Partisi'nin 2004 ve 2009 yıllarında yapılan genel seçimlerde sırası ile yüzde 7.34 ve yüzde 7.89 oranında oy alarak başarılı olmasında önemli rol oynamıştır. Refah ve Adalet Partisi, demokrasi karşısındaki ikilemine rağmen, kapsayıcı bir siyasi platform geliştirmiş ve demokratik bir ortamda nelerin hoş görülebileceğine ilişkin temel algısını değiştirmiştir. Şüphesiz, seçimlerin yapıldığı demokratik oyunlara nasıl katılacağını ve nasıl Endonezya'daki demokratikleşme süreçlerinin derinleştirilmesine katkıda bulunan aktif bir güç olacağını öğrenmiştir.

Notlar

1. Gilles Kepel, Oliver Roy ve John L. Esposito gibi siyasi İslam yazarları İslamcılık teriminin kullanımına ve uygunluğuna ilişkin çeşitli tartışmalar yapmışlardır. Bu terime ve 11 Eylül olayları sonrasında değişen anlamı üzerine farklı perspektiflere ilişkin yeni bir tartışma için bknz: Richard C.Martin & Abbas Barzegar (Ed), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2010).
2. Asef Bayat, "What Is Post-Islamism?" ISIM Review 16, no.5 (2005):5; ayrıca bknz: Asef Bayat, *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 10-11.
3. Bayat, "What Is Post-Islamism?", 5.
4. Arjun Appadurai, "The Production of Locality," Richard Fardon (Ed), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, (Londra: Routledge, 1995), 208-229; ayrıca bknz: Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture, vol. II: The Power of Identity* (Oxford: Blackwell, 2000).
5. Bknz: Armando Salvatore, "The Genesis and Evolution of 'Islamic Publicness' under Global Constraints," *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies* 3, no. 1 (1996):

- 51–70; Dale Eickelman & James Piscatory, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Dale Eickelman “Islam and the Language of Modernity,” *Daedalus* 129 (2000):119–135.
6. Jenny B. White, “The End of Islamism? Turkey’s Muslimhood Model,” Robert W. Hefner (Ed.), *Remaking Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 87–111.
 7. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 36–37.
 8. Nilüfer Göle, “Islamic Visibilities and Public Sphere,” Nilüfer Göle & Ludwig Ammann (Ed.), *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006),3–43.
 9. Vali Nasr, “The Rise of ‘Muslim Democracy,’” *Journal of Democracy* 16, no. 2 (2005):13–27.
 10. Moeflich Hasbullah, “Cultural Presentation of the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia,” *Studia Islamika* 7, no.2 (2000):1–58.
 11. Ariel Heryanto, “The Years of Living Luxuriously Identity Politics of Indonesia’s New Rich,” Michael Pinches (Ed.), *Culture and Privilege in Capitalist Asia* (Londra: Routledge, 1999), 159–187.
 12. Mona Abaza, “Markets of Faith: Jakartan Da‘wa and Islamic Gentrification,” *Archipel* 67 (2004):173–202.
 13. Abu Bakar Ba’asyir (Ebu Bekir Beşir), “Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam,” Irfan S. Awwas (Ed), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari’ah Islam*, (Yogyakarta: Wihdah, 2001), 79–90.
 14. Abu Bakar Ba’asyir (Ebu Bekir Beşir), “Pemikiran Politik dan Dakwah Islam”, Irfan S. Awwas (Ed), *Dakwah dan Jihad* Abu Bakar Ba’asyir, (Yogyakarta: Wihdah, 2003),

136-137.

15. Ebu Bekir Beşir ile yazarın yaptığı görüşme, Surakarta, Ağustos 2006.
16. Muhammad al-Khaththath, "Khilafah, Wajib Ditegakkan dan Perlu," *Al-Wai'e* 55 (Mart 2005):75-77.
17. Hafidz Abdurrahman, "Menegakkan Khilafah Kewajiban Paling Agung," *Al-Wai'e* 55 (Mart 2005):12-18.
18. Muhammad Ismail Yusanto, "Hizbut Tahrir Menolak Kepemimpinan Sekuler," Pernyataan Hizbut Tahrir Indonesia, no. 060/PU/E/09/04, 11 Eylül 2004 tarihinde Cakarta'daki gösterilerde çıkarılmıştır.
19. A.g.e.
20. Ebu Bekir Beşir ile yazarın yaptığı görüşme, Surakarta, Ağustos 2006.
21. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Peter Mandaville, *Global Political Islam* (Londra: Routledge, 2007), 248-256.
22. Nasir Abbas, *Membongkar Jamaah Islamiyah (Pengakuan Mantan Anggota JI)* (Jakarta: Grafindo, 2008).
23. Cafer Umar Talib ile görüşme, www.alghuroba.org, 19 Mart 2009 tarihinde erişim sağlanmıştır.
24. Ebu Bekir Beşir ile yazarın yaptığı görüşme, Surakarta, Ağustos 2006.
25. A.g.e.
26. M. Ismail Yusanto ile yazarın yaptığı görüşme, Surakarta, Temmuz2006.
27. M. Rahmat Kurnia ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, 2005.
28. Bknz: Marco Bünte & Andreas Ufen, "The New Order and Its Legacy: Reflections on Democratization in Indonesia," Marco Bünte ve Andreas Ufen (Ed), *Democratization in Post-Suharto Indonesia* (Londra: Routledge, 2009), 3-28;

- ayrıca bkz: Dewi Fortuna Anwar, "The Habibie Presidency," Geoff Forrester (Ed.), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?* (Singapur: ISEAS, 1999), 33–47.
29. Anders Uhlin, *Indonesia and the "Third Wave of Democratization": The Indonesian Pro-Democracy Movement in a Changing World* (New York: St. Martin's Press, 1997).
 30. P. Pratikno, "Exercising Freedom, Local Autonomy and Democracy in Indonesia, 1999–2001" Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto & Carole Faucher (Ed.), *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*, (Londra: RoutledgeCurzon, 2005), 21–35; ayrıca bkz: Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken, "Introduction," Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken (Ed.), *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, (Leiden: KITLV Press, 2007), 1–29.
 31. Ahmad S. Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State* (Gainesville: Florida University Press, 1999), 104–105.
 32. Tim Imparsial, "Penyeragaman dan Totalisasi Dunia Kehidupan Sebagai Ancaman terhadap Hak Asasi Manusia, Sebuah Studi Kebijakan di Indonesia" (araştırma raporu, Jakarta, 2006).
 33. Ihsan Ali-Fauzi & Saiful Mujani, *Gerakan Kebebasan Sipil Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syariah* (Jakarta: Nalar, 2009), 91–112.
 34. Liberal İslam Ağı ile ilgili olarak bkz: Zuly Qodir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003); Angela M. Rabasa, Cheryl Benard, Lowell H. Schwartz & Peter Sickle, *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica: RAND, 2004); Ahmad Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999–2004," *New*

Zealand Journal of Asian Studies 7, no.2 (2005):20–39.

35. Uluslararası İslam ve Çoğulculuk Merkezi'nin kurulması ve temel görevi ile ilgili olarak bkz: K. Khudori, "ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas," PSIK, *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008), 149–176; ayrıca bkz: Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: LSAF, 2010), 77–88.
36. Vahit Enstitüsü başkanı Ahmad Suaedy ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, 19 Temmuz 2010; Nahdlatul Ulemalarından genç bir entelektüel olan Rumadi ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, 9 Temmuz 2010.
37. Ma'arif Enstitüsü başkanı Fajar Reza Ul Haq ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, 20 Temmuz 2010.
38. Vahit Enstitüsü ile ilgili olarak bkz: internet sayfası www.wahidinstitute.org; ayrıca bkz: *Munawar-Rachman, Reorientasi Pembaruan Islam*, 101–110. Ma'arif Enstitüsü için bkz: M. Hilaly Basya, "Religious Leaders and Democratic Transition in Post-New Order Indonesia: A Study on the Role of Muhammadiyah Scholars in Reducing Radical Islamic Movements" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Leiden University, Leiden, 2010).
39. İki önemli Nahdlatul uleması Masdar Farid Mas'udi ve Masykuri Abdillah ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, sırası ile 7 Ağustos 2007 ve 1 Ağustos 2010. Ayrıca Diyanet İşleri Eski Bakanı ve Muhammadiyah entelektüeli Tarmizi Thaher ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, 4 Ağustos 2010.
40. Abdurrahman Wahid, "Islam in a Democratic State: A Lifelong Search," Asrori S. Karni (Ed), *A Celebration of Democracy. A Journalistic Portrayal of Indonesia's 2004 Direct Elections amongst Moderate and Hardline Muslims* (Jakarta:

Era Media Informasi, 2006), ix–xx.

41. Ahmad Syafii Maarif, “*Islam in Indonesia and Democracy*,” Asrori S. Karni (Ed), *A Celebration of Democracy. A Journalistic Portrayal of Indonesia’s 2004 Direct Elections amongst Moderate and Hardline Muslims* (Jakarta: Era Media Informasi, 2006), xx–xxiii.
42. Endonezya Ulema Konseyi Fetva Komitesi Başkanı Ma’ruf Amin ile yazarın yaptığı görüşme, Jakarta, 18 Temmuz 2007.
43. Endonezya Ulema Konseyi, *Fatwa M UI tentang Terorisme No.3/2004* (Jakarta: Endonezya Ulema Konseyi, 2005), i–17.
44. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Meluruskan Makna Jihad, Mencegah Terorisme* (Jakarta: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006).
45. Terbiye hareketi ile ilgili olarak bkznz: Rifki Rosyad, *A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement among Youth in Bandung*, Indonesia (Canberra: ANU E Press, 2006); S. Salman, “The Tarbiyah Movement: Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement,” *Studia Islamika* 13, no. 2 (2006): 171–241. Hareketin Adalet Partisi’ne dönüşümü ile ilgili olarak bkznz: Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002); Mathias Diederich, “A Closer Look at Dakwah and Politics in Indonesia: The Partai Keadilan,” *Archipel* 64 (2002): 101–115; Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party* (Canberra: ANU E Press, 2008).
46. Aay Muhammad Furkon, *Partai Kedilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Teraju, 2004), 149–157; M. Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS, Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 55–57.

47. Furkon, *Partai Keadilan Sejahtera*, 53; Rahmat, *Ideologi Politik PKS*, 58.
48. Rahmat, *Ideologi Politik PKS*, 114.
49. Elizabeth Fuller Collins, "Islam Is the Solution": Dakwah and Democracy in Indonesia," *Kultur, the Indonesian Journal for Muslim Cultures* 3, no. 1 (2003): 148–182; Elizabeth Fuller Collins & Ihsan Ali Fauzi, "Islam and Democracy: The Successful New Party PKS Is a Moderate Alternative to Radical Islamism", *Inside Indonesia* (online), no. 81 (Ocak 2005), <http://insideindonesia.org/content/view/192/29>, 3 Aralık 2009 tarihinde erişim sağlanmıştır; Ary Hermawan, "PKS dan Perubahan Paradigma Gerakan Islam," *Republika*, 10 Nisan 2004, 4.
50. Ziya Öniş, "Globalisation and Party Transformation: Turkey's Justice and Development Party in Perspective," Peter Burnell (Ed), *Globalising Democracy* (Londra: Routledge, 2007), 122–140.
51. Refah ve Adalet Partisi'nin Yogyakarta'daki önemli isimlerinden Cholid Mahmud ile yazarın yaptığı görüşme, Yogyakarta, Mart 2008.
52. James Piscatori, *Islam, Islamists and the Electoral Principle in the Middle East*, ISIM Paper, 1 (Leiden: ISIM, 2000).
53. R. Baker, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).
54. Mandaville, *Global Political Islam*, 114.
55. Refah ve Adalet Partisi'nin genel başkanı Tifatul Sembiring, Londra'da Endonezya'nın siyasi ve ekonomik gelişmesi ile ilgili bir seminerde partisinin Cakarta Sözleşmesinin önemini reddettiğini tekrarlamıştır. O'na göre Partinin destek verdiği konu, özünde dini çoğulculuğu garanti altına alan Medine Sözleşmesinin uygulanmasıdır. Bknz: Partai Keadilan Sejahtera, "Mengkaji Indonesia dari Inggris" (20 Haziran 2008), www.pk-sejahtera.org, 26 Mart 2010 tarihinde erişim sağlanmıştır.

56. Francois Raillon, "Islam and Democracy: Indonesia's 2004 Election and Beyond" (Avrupa Asya Çalışmaları Enstitüsü Özel Toplantı, Brüksel, 2004), 2.
57. Hilmy Muhammed'in Londra'daki seminerde yaptığı açıklamalara bakınız, "Ketua Majelis Syuro: Saya Sering Memimpin Tahlil dan Yasin," 22 Temmuz 2008, www.pk-sejahtera.com, 5 Nisan 2010 tarihinde erişim sağlanmıştır; ayrıca bknz: "PKS Menjawab Fitnah," 25 Ekim 2008, 7 Nisan 2010 tarihinde erişim sağlanmıştır. Ayrıca Refah ve Adalet Partisi kurucularından Yon Machmudi'nin yaptığı ve çeşitli bloglarda yer alan özeleştiriye bakınız, "PKS Mengancam Eksistensi Ormas Islam?"
58. Bknz: www.pkswatch.blogspot.com.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İkilemdeki Değişim

Mısır ve İstikrarsız İslamcılık

Asef Bayat

Mısır İslamcılığı zirvede olduğu 1980’li yılların sonlarında, halkı tabandan başlayarak İslamileştirme ve nihayetinde bir İslam devleti kurma amacındaki reformist Müslüman Kardeşler (MK) etrafında şekillenen, oldukça dağınık ve heterojen örgütler, aktiviteler ve görüşlerden oluşan karmaşık bir ağ görüntüsündeydi. Bunlar gerçekleşirken, militan örgüt Cemaat-i İslami (al-Gama’a al-Islamiya) aynı amaca ulaşmak için devlete ve Batılı çıkarlara karşı, toplumu kışkırtmaya çalıştı ve silahlı mücadeleye girişti. Bu İslamcı gruplar tarafından kafa tutulan, devlet tarafından tasdik edilmiş dini bir kurum olan Ezher, davayı (*“gerçek” İslam çağırısını*), kurumsal ve toplumsal faaliyetlerini genişleterek dindarlığın yayılmasına katkıda bulundu. Bunların yanında büyük profesyonel dini kurumlar ve yardım dernekleri, Müslüman gençlik ve kadın grupları, üniversitelerde, okullarda ve mahallelerde aktivizmi içeren çok geniş bir “sivil İslam” sektörü yer alıyordu. Mustafa Mahmud, Selim el -Awa, Hasan Hanafi ve Muhammed Emara gibi müslüman ünlüler ve medyada tanınmış kişiler kendi davalarını yürütmeye devam ettiler.

Bu hareket toplumda ciddi bir değişime neden oldu ve Mısır’daki rejime karşı büyük bir tehdit oluşturdu. Müslüman Kardeşlerin dava ve dernek çalışmaları üzerinden sosyo-dini değişimi üstlenmesi, kentte yaşayan toplulukları devlet kontrolünden çekip almıştır. Sıradan insanlar, bağımsız camiler, okullar, gençlik dernekleri, kadın grupları, klinikler ve yayınlar ile Müslüman Kardeşlerin meclisteki faaliyetlerini kamu politikası haline getirmek için uğraştılar.

Mısır Cemaat-i İslami (al-Gama'a al-Islamiya) militanlarının meydan okuması daha da dramatik sonuçlar yarattı. 1980'li yıllar boyunca üniversite kampuslarını kontrol altında tutmalarına ek olarak, Kahire'deki yoksul semtlere girmişler ve güneydeki kentlerde ve köylerde etkili olmuşlardır. Sokaklarda ve camilerde propaganda yapmışlar ve içki içmek ve kadın ve erkeğin aynı yerde bulunması gibi "kötülükleri" engelleyerek ahlaki disiplini (*taghiir al-monkar*) dayatmışlardır. Militanlar aynı zamanda Saiidi (Güney Mısır) sosyal çevresinin "organik entelektüelleri" olarak sosyal hizmetler, okuma yazma kursu, klinikler, ulaşım, gelir artırıcı projeler ve yoksullara yiyecek gibi hizmetler de sundular.¹ 1990'lı yılların başlarında, birçok güney kentini yönetmeye başladılar ve başkent'in göbeğinde "İm-baba İslam Cumhuriyetini" kurdular. Yoğun toplumsal canlılığın görüldüğü bu noktada, din ulusun siyasi ve kültürel diline hükmetti ve "İslami çözüm" daha önce görülmemiş bir biçimde değer kazandı. İslami ahlak anlayışı dil, davranış, fiziki görünüm, kıyafet tarzı, camiye gitme sıklığı, radyo ve televizyon programları, yayınlar ve kamusal alanda ifade buldu. Aynı zamanda sivil topluma, orduya ve bazı devlet kurumlarına nüfuz eden İslami ürünler, moda, boş vakitlerin değerlendirilmesi konularında da yansımaları görüldü. Mısır, 1990'lı yılların başlarında "gizli bir biçimde İslamcı devrime" şahit oluyordu.

Fakat işlerin bundan çok daha karmaşık olduğu ortaya çıktı. 1990'lı yılların sonlarına doğru, reform projesi devletin kapısının önünde sınırlarına dayandı. İran'ın siyasi reform projesine de dananan ikilem tanıdıktı: bir reform hareketi toplumsal ve ekonomik güçler tarafından tehdit edilen ve sosyo-politik değişim adına kendi ataerkil düşünceleri ile sınırlanan "zayıf" veya hegemonyacı olmayan bir devlet ile nereye kadar ilerleyebilirdi? Bir taraftan, hareketin Mısır toplumunu değiştirmekteki ve devlete meydan okumadaki görece başarısı kendi gerilemesinin sebebi oldu. Diğer yandan İslamcılığın içine girdiği kriz, özellikle İran'da, 11 Eylül saldırıları sonrasında ortamda ortaya çıkan yeni küresel duyarlılıklar ile birlikte bazı Mısırlı İslamcılarının dini politikalarını yeniden düşünmelerine sebep oldu. Bazılarının öngördüğü "Mısır İslam Cumhuriyeti" hiç-

bir zaman oluşmadı.² İslamcı hareket bunun yerine, 2000’li yıllarda, post-İslamcı bir Mısır’ın oluşumunu haber veren bir devrime karışarak kaybolmadan önce yükselen muhafazakâr ideoloji ve bireyselleştirilmiş dindarlık ile birlikte parçalanma sürecine girdi. Bu bölüm 1980’li yıllardan 2011 yılı Ocak ayında yaşanan devrime kadar olan süredeki İslamcılığın düzensiz sınırlarını anlatmaktadır; bölüm, devrim öncesi Mısır ve “laik-din” devletinin İslamcı söylemin egemenliğini beslerken, devrim sonrası Mısır’ın İslamcı Müslüman Kardeşlerin yönetimi altında ironik bir biçimde post-İslamcı düşüncelerin yükselişine işaret ettiğini iddia etmektedir.

Özün Zayıflaması

Cemaat-i İslami Cumhurbaşkanı Sedat’ın komünistleri ve Nasırcıları zayıflatma politikasının bir parçası olarak desteklediği İslamcı öğrenci derneklerinin oluşturduğu “dindar gruptan” doğmuştur. Bu dernekler Mısır’daki üniversitelere egemen olarak öğrencilere hizmet vermenin ötesine geçmiş, aynı zamanda ahlaki disipline el atmuş, müziğe, tiyatroya, dansa ve kadın ve erkeğin aynı mekânda bulunmasına karşı çıkmıştır. Bu iki eğilim, 1979 yılındaki İran Devrimi ve Camp David Anlaşması ile bu dernekler içerisinde birleşmiştir. Daha çok Kahire’de ve delta üniversitelerinde konuşlanan ılımlılar Müslüman Kardeşler ile aynı saflara geçmiştir; Kuzey Mısır’da egemen olan radikal eğilimli İslamcılar Cemaat-i İslami’ye dönüşmüştür. Cemaat, cumhurbaşkanı Sedat’ın, İran’a benzer şekilde bir İslam devrimi başlatmak adına 1981 yılında öldürülmesi ile Müslüman dünyasında yer alan en önemli İslam gruplarından biri haline gelmiştir.

Cemaat militanlarının (diğer siyasi gruplar önündeki) görece avantajları kontrolleri altındaki bölgelerle olan yakın ilişkilerinden doğmuştur. Bu militanlar bir bakıma Güney Mısır’da (Saiid) konumlanmış çöküşte olan kentler ve köylerdeki hakları ellerinden alınmış fakat eğitilmiş gençliği, yani “organik entelektüelleri” temsil etmiştir. Bu kesim kuzeye yönelen göç sebebi ile Kahire’deki gecekondu alanları olan Ain al-Shams’a ve İmbaba’ya kadar ulaşmışlardır. Modern kuzey bölgelerinden dağlar ve çöl ile ayrılmış olan

Güney Mısır, sosyo-ekonomik marjinalleşme ve kabile tipi sosyal organizasyon yüzünden Mısır'ın içerideki ötekisi olarak anılmaktadır.³ Merkezi hükümetin net bir şekilde var olmadığı alanda, yerel kabile ve akrabalık ilişkileri ile yönetilen ittifaklar insanların günlük hayatlarını kontrol altında tutuyordu. Nasır'ın toprak reformu programı bu geleneksel yapıyı kademe kademe zayıflattı ve Cemaat-i İslami oluşturulan boşluğu doldurdu. Militanlar İmbaba ve Ain Shams gibi gecekondu mahallelerinde etkin hale geldiklerinde, modern Mısır devleti karşısında marjinalleşmiş durumda olan başka benzer cemaatler de buldular — belediye hizmetlerinin, etkin bir polis gücünün, kapı numaralarının, haritaların olmadığı, bir yabancıların sonsuz sayıdaki ara sokaklarda kolayca kaybolabileceği yerler. Militanlar İmbaba ve Ain Shams'a girmeyi başarırken Gamaliya, Bab el-Shariyya, Sayyeda Zeinab, Dokki, Zamalek ve Maadi gibi daha entegre semtlere giremediler. Cemaat sadece devletin net bir şekilde mevcut olmadığı durumda etkin olabildiği için, hareketin mekânsal veya bölgesel, yani yerel/yerli bir karakter üstlenmesi gerekiyordu.

Fakat bu mekânsallık bir avantaj olduğu kadar bir kısıtlamaydı da. Devlet Cemaat-i İslami'nin elinde olan alanları yeniden ele geçince, militanlar bu alanlardan gönderildi ve kaçmaya başladılar. Ne devleti yenebilirlerdi ne de onunla birlikte çalışabilirlerdi; bir devrim yapmaları veya önemli bir reform gerçekleştirmeleri de imkânsızdı. Abud el-Zumar'ın, Cemaat-i İslami'nin İran'daki gibi bir devrim yapma amacında olduğu iddiasına rağmen grubun devrimle yapılacak değişikliklere ilişkin vizyonu, insanların kurulan “yeni rejimi savunmak” dışında neredeyse hiçbir rolünün olmadığı bir askeri darbeden öteye geçmemiştir.⁴

Militanlar aynı zamanda mevcut siyasi düzenlemeler içerisinde nasıl hareket edeceklerini bilmiyorlardı (çünkü öğrenmek istemiyorlardı). Cemaat-i İslami'nin dava fikri oldukça dardı ve tamamen erkeklerden oluşuyordu. Militanlar, siyasi ve dini kışkırtmalara odaklandılar ve arkalarında özgün fikirler, pratikler, toplumsal değişimi gerçekleştirebilecek kurumsal veya söylemsel bir miras bırakmadılar. Örneğin serbest seçim hakkı, yerel yönetim, STK'ların kurulması, halkın kendini geliştirebileceği projelerin yaratılması gibi konularda hiçbir girişimleri yoktu. Cemaat-i İslami'nin erzak yardımları gibi

girişimleri bazı yoksul ailelere yardımcı olmuştu fakat bu yardımların esas amacı insanlarda mevcut rejime karşı antipati oluşturmak ve cemaatin “İslami çözümüne” inanmalarını sağlamaktı. Dava, insanların haklarına ve kendi kaderlerini belirleyecek olan potansiyel aktörler olmalarına odaklanmak yerine ahlaki yükümlülüklerine, “kötülükten men edilmelerine” (nahye an al-monkar) odaklanmıştı. Dolayısıyla Kahire’deki İmbaba Şeyhi Cabir, film kiralayan dükkânları kundaklamış, güzellik salonlarını kapatmış, çarşafsız kadınların üzerine asit dökmekle tehdit etmiş, kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunmasını engellemeye çalışmış, düğünlerde bile müzik çalınmasına karşı çıkmıştır⁵ (özellikle sonuncu girişim Mısır’ın kültürü ile uyuşmamaktadır). Militanlar ulusal seviyede Hristiyan kiliselerine, toplantılarına ve mallarına saldırmıştır.⁶ Mısırlı Hristiyanlara karşı giriştikleri şiddet eylemleri 1970’li yıllardaki elli iki olaydan 1980’li ve 1990’lı yılların başında 111 olaya yükselmiş, 1992 ve 1994 yılları arasında kırk altı cinayet işlenmiştir.⁷ İslamcılar için Hristiyan kiliselerinin dini yayma pratikleri İslam toplumu ve İslam devleti kurulmasını engellemiştir. Refah hizmetleri, anlaşmazlıkları çözmeleri ve yerel kabadayılara karşı savaşmaları popülerliklerini artırsa da, katı ahlaki kuralları güçlü ailelerin de içinde olduğu birçok kişiyi ve grubu kızdırmıştır.

Cemaat-i İslami’nin arkasında bıraktığı, daha sonra İslami düzen tarafından el konulacak olan muhafazakâr bir dindarlıktan başka bir şey değildi. Sonuç olarak Mısır devletinin tutuklamaları artırmak ve STK’lara destek vermek şeklindeki ikili politikasından sonra, militanlar sosyal anlamda gereksiz bir konuma itilerek siyasi kaçak haline gelmişler, yeraltındaki hücrelerde, şeker kamışı tarlalarında, Avrupa’da veya Taliban’ın olduğu Afganistan’da saklanmaya çalışmışlardı. Sürgüne gönderilen üyeleri yurt dışından da olsa tahriklerine devam etmiştir. Danimarka’da Al-Murabitoun, İngiltere’de *al-I’tisam* yayınlanmış, Yaser el-Serri de İslam Araştırmaları Merkezini Londra’da kurmuştur. Refai Ahmet Taha ve Mustafa Hamza gibiler Afganistan’a kaçarak gerilla eğitimi almış, daha sonra gruba yeni dâhil olanlara eğitim vererek onları Sudan ve Libya üzerinden Mısır’a geri gönderip çeşitli operasyonlarda kullanmışlardır. 1990 yılında Parlamento sözcüsünün öldürülmesi “Afganistan’a geri dö-

nenlerin" yaptığı ilk saldırılardandır. Yöneticilerinin tutuklu olduğu ve birçok üyesinin de sürgünde olduğu Cemaat-i İslami Mısır toplumunun özünden kopmuştur.⁸

Davaya ve eğitime odaklanmış olan hareket, aktivist Alaa Muhyeddin'in 1990 yılı Ekim ayında öldürülmesi ve bunu takip eden dönemde 1992 yılı Aralık ayında Kahire/İmbaba kuşatması ile gerillalardan oluşan askeri bir örgüte dönüştü. Artık askeri liderler fetva veriyor ve bunları dava kanadındaki yetkililere sormadan uyguluyorlardı. Asyut'ta, 1992 yıllarının başlarında, askeri liderler kendilerini emir ilan ettiler ve eğitim politikalarını yönlendirmeye başladılar.⁹ Grubun uyguladığı şiddetin hedefi ve ölçeği değişerek sivillere karşı (geleneklere uymayanlar, laikler, Mısırlı Hristiyanlar gibi) yapılan rastlantısal saldırılardan devlete karşı yapılan askeri saldırılara dönüştü. Bir iç savaşa doğru gidildiği anlaşıldı. İsyancılar polis memurlarını, üst düzey yöneticileri, yabancı turistleri ve Mısırlı Hristiyanları hedef alıp, trenleri, araçları, otelleri ve bankaları ateşe verdiler. 1990'dan 1993 yılına kadar geçen 4 yıl, Mısır'ın yirminci yüzyıldaki en kanlı dönemi oldu. Ölü sayısı 1991 yılında 139, 1993 yılında 207 ve 1994 yılında 225'e ulaştı. 1992 ve 1996 yılları arasındaki olaylarda 1200 isyancı, polis memuru, sivil ve Mısırlı Hristiyan öldü.¹⁰ Polis ve asker, güneydeki kentlerde ve köylerde her köşe başına kontrol noktaları kurdu ve militanların saklandıkları yerlere geceleri yapılan saldırılar aralıksız devam etti. Birçok masum insanın da içinde bulunduğu binlerce kişi gözaltına alındı; birçoğu işkence gördü ve yargılama olmadan tutuklandı.¹¹

1992 ve 2000 yılları arasında güvenlik güçleri ve askeri mahkemeler tarafından 101 idam cezası verildi.¹² Eski bir Cemaat-i İslami üyesi ve örgütün avukatı olan Montasir el-Zayyat'ın müzakere çalışmaları hükümet tarafından reddedilmiş, İçişleri Bakanı Abdel Halim Musa 1993 yılında militanlar ile müzakere masasına oturmak istediği için görevden alınmıştır. İsyancılar daha çaresiz kaldıkları bir konuma itildikçe, şiddet eylemleri gelişigüzel bir hale gelmiştir. Şiddet eylemleri 1997 yılı 18 Kasım'ında zirve yapmış, Hatşepsut Tapınağında elli sekiz Batılı turist ve dört Mısır vatandaşı vahşice öldürülmüştür.¹³ Saldırının inanılmaz boyutlardaki vahşeti Mısır'ı sarsmış, güvenlik güçlerini şaşırtmış, ülkenin en önemli döviz kay-

nağı olan turizme üç yıl boyunca büyük zarar vermiştir. Saldırıdan saatler sonra, binlerce yabancı turist ülkeyi terk etmek için havalimanlarına akın etmiş, arkalarında boş lüks oteller, terk edilmiş turistik alanlar, milyonlarca ihtiyaç fazlası işçi ve isyancılar ile devletin arasında kalmış bir ülke bırakmıştır.¹⁴

Katliam aynı zamanda militan İslamcılığın yaklaşan sonunu da ilan etmiş oldu. Katliamdan iki gün sonra bile Cemaatten herhangi bir açıklama yapılmadı. Daha sonra ise çelişkili ve karmaşık bazı açıklamalar yapıldı. Avrupa'daki "siyasi liderler" pişmanlıklarını, hapisteki "tarihi liderler" de operasyonun bir hata olduğunu belirtip kınarken, Afganistan'da bulunan "askeri liderler" sorumluluğu üstlendiler.¹⁵ Cemaatin avukatı Montasir El Zayyat örgütün ve temsil ettiği "İslami alternatifi" ciddi bir kriz içerisinde olduğunu anladı ve şiddet içeren eylemlerin Mısırlı vatandaşları ciddi bir biçimde yabancılaştırdığını yönetim kademesine anlattı.¹⁶ "Cepheden gelen bu taarruz" cemaatin stratejisinde ciddi bir dönüşüme gitmesine sebep oldu.

1997 Temmuz ayı itibarı ile hapisteki liderler kanlı eylemleri durdurmaya ve barışçıl davaya geri dönmeye karar verdiler. İçişleri Bakanlığı içten içe sevinçli olmasına rağmen muhalif bir tavır sergiledi ve militanlara hiçbir şekilde taviz verilmeyeceğini ve onlarla masaya oturmayacağını ilan etti.¹⁷ Sürgündeki liderlerin ateşkes çağrısı karşısındaki düşmanca tavırları Cemaatin ruhani lideri Şeyh Ömer Abdel-Rahman'ın (1993 yılında Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan bombalı saldırının emrini verdiği için Amerika Birleşik Devletleri'nde tutuklanmış ve hapse atılmıştı) uygun bulması ile sona erdi.¹⁸ Bazı küçük grupların ara sıra yaptıkları saldırılar ve iç çekişmeler devam etse de, Cemaat 25 Mart 1999 tarihinde devlete karşı sürdürdüğü şiddet eylemlerini tamamen durdurduğunu açıkladı. Mısır'daki siyasi ortamdan tamamen uzak olan ve yeni strateji ile ümitsizliğe düşen El-Cihat lideri Ayman el-Zawahiri, 1998 yılında, Yahudiler ve Haçlılara Karşı Cihat İçin Uluslararası İslami Cephe'yi oluşturmak üzere Osama Bin Laden'e katıldı. Buna yanıt olarak el Zayyat ve Abdel-Rahman İslamı Barışçıl Yollarla Savunmak İçin Uluslararası İslami Cephe'yi oluşturdu.¹⁹ İkinci cephe sadece fikir bazında kalsa da, şiddet içermeyen eylemlere katılan bazı gruplar tarafından takip edildi. Eski militanlar mevcut sistem içerisinde si-

yasi partiler kurmak için resmi girişimlerde bulundu: Merkez Partisi (Hizb al-Wasat), Mısır Islah Partisi (Hizb al-Islamiya al-Islah)²⁰ ve Şeriat Partisi (Hizb al-Shari'a). Militanlara göre "zaman şiddetin ve silahlı mücadelenin tüm taraflar ve ülkenin ve İslam'ın kendisi için zararlı olduğunu göstermiştir" şeklinde bir açıklama yaptı.²¹ Fakat hükümet "dindar partilerin" yasaklı olduğunu belirterek tüm başvuruları reddetti. Bu gelişme, barışçıl yöntemleri terk ederek "ordu, din adamları ve üniversite profesörlerinin yönetimindeki halkı devrim için harekete geçirmekle" tehdit eden Abdel-Rahman'ı ve Ahmed Taha'yı çileden çıkardı.²² Fakat yasal aktivizm böyle tehditler ile engellenen hapisteki liderler için çok çekiciydi.

Binyamin Netanyahu ve Ariel Şaron yönetimindeki saldırgan İsrail politikası, Tunus İslamcılarının yaşadığı kriz, İran İslamcılığının dramatik dönüşümü, Hatemi yönetiminde post-İslamcılığın egemenliği (Cemaat lideri Ahmet Taha'nın İran'da yaşarken gözlemlediği) Cemaatin "tarihsel liderlerini" yeni ve şiddetten uzak vizyonlarına bağlı kalma konusunda ikna etti. Artık Cemaatin yeni hedefi Mısırlı "cahiliye saltanatı" değildi, bunun yerine Mısır'daki ve Müslüman dünyasındaki tüm grupların birleşerek karşı çıkması gereken Yahudi devleti hedefe yerleştirildi.²³ Tarihsel liderler sadece Mısır devletini mağlup edemeyeceklerini anlamakla kalmamış, aynı zamanda şiddet içeren yöntemlerinin onları, "insanlara Allah'ın yoluna doğru rehberlik etme" amaçlarından saptırdığını da anlamışlardı. Şiddet içeren yöntemlerinin aslında "İslam'ın düşmanlarına" yaradığı sonucuna vardılar: İsrail, Amerika Birleşik Devletleri, Batı dünyası ve laik kesimler.²⁴ Bu siyasi gerçekler tarihsel liderlerin prensiplerini ve ilkelerini yeniden gözden geçirmelerine neden oldu. Yeni siyasi bakış açılarına uyması için, İslami metinleri yeniden yorumlayarak yeni doktrinel savlar ortaya çıkarmaları gerekiyordu. Sonuç olarak, militan İslamcılar Müslüman Kardeşlerin yaklaşık atmış yıldır izlediği yöntemde karar kıldı. Fakat Müslüman Kardeşlerin toplumsal dönüşüm stratejisi çeşitli kısıtlamalardan muaf mıydı?

Muallâkta Kalan Müslüman Kardeşler

1990'lı yılların başlarında Müslüman Kardeşler veya Ekhwan al-Muslimoun, bir gölge hükümet gibi çalışıyordu. Müslüman Kar-

deşler binlerce camiye kontrol altında tutarken, büyük ve ulusal çaptaki meslek sendikalarına ve kuzeydeki öğrenci birliklerine hükmediyor, çeşitli STK'ları yönetiyor ve meclisteki en güçlü muhalif gücü oluşturunuyordu. Kısacası Müslüman Kardeşler, sivil toplum içerisinde kendisine önemli bir yer edinmişti ve adalet sistemi, üniversiteler ve El Ezherin de dâhil olduğu devlet kurumları içerisinde yayılmaya başlamıştı. Fakat hareket, zirvede olduğu dönemde devletin arka kapısında saldırmaya hazır biçimde pusuya yatmış gibi görünüyordu. Hükümet Cemaate getirdiği sınırlamalardan sonra, 1995 yılında Addis Ababa'da Cumhurbaşkanı Mübarek'e karşı suikast girişimi ile bir anlamda korkmuş ve Müslüman Kardeşleri zayıflatmaya karar vermiştir. Hızlı bir biçimde çıkarılan yasa ile kamusal alandaki toplantılara kısıtlamalar getirilmiş, 1992 yılında çıkarılan anti-terörizm yasası ile önleyici gözetimi yasal hale getirilirken basına yasaklar konmuştur. Hükümet, muhalefetin protestolarına rağmen Müslüman Kardeşlerin üniversitelerdeki egemenliğini zayıflatarak ve Müslüman Kardeşleri sendikaların dışında bırakmak için seçim prosedürlerini değiştirerek yoluna devam etmiştir. 1996 ile 2001 yılları arasında avukatlara ait sendikayı kapatmış, buna karşı verilen onlarca mahkeme kararına aldırmış etmemiş, daha sonra aynı şeyi 1996 yılından başlayarak üç yıl boyunca, Müslüman Kardeşlerin hâkimiyetinde olan profesyonel derneklere yapmıştır.²⁵ Kardeşlerin 1945 yılından bu yana çıkarmakta olduğu aylık yayını *Liwa al-Islam* kapatılmış, hükümetteki Ulusal Demokratik Parti'nin (UDP) haftalık İslami yayını neredeyse tamamen aynı başlıkla (*al-Liwa al-Islami*) çıkartılmaya devam etmiştir.

1995 yılı Haziran ayında, Müslüman Kardeşlerin önemli liderlerini tutuklamaya ve askeri mahkemelerde yargılamaya başlamıştır. Bu tür tutuklamalar genellikle bu liderlerin seçimlere girememesi için genel seçimlerden önce yapılmıştır.²⁶ Essam El-Erian ve Mohamed Saad (doktorlar sendikası), Mokhtar Nouh ve Halit Bedevi (avukatlar sendikası) gibi önemli İslamcı sendika liderleri hapse atılmış, ülke çapında beş binden fazla Müslüman Kardeşler bürosu kapatılmıştır. Devlet atmış binden fazla camiye kontrolü altına alarak ve buralardaki imamların Mısır Evkaf Bakanlığı'nın izni olmadan

vaaz vermelerini yasaklayarak İslamcıları önemli bir dava kanalından yoksun bıraktı.²⁷ 1997 yılı Nisan ayında Müslüman Kardeşlerin önde gelen atmış bir üyesine beş yıla kadar ağır hapis cezası verildi. Son olarak, Müslüman Kardeşlerin müttefiki olan İslamcı eğilimdeki İşçi Partisi'nin ve onun çıkardığı gazete olan *al-Sha'b*'ın kapatılması Müslüman Kardeşler için büyük bir darbe oldu.

İşçi Partisi'nin Sudan'daki İslamcı projeye destek vermesi, hükümetteki yolsuzluklara karşı yaptığı protestolar, Irak'ı destekleyen kampanyaları devletin güvenlik güçlerini kızdırdı. En son darbe ise *al-Sha'b*'ın "dine küfrettiği" iddia edilen *Banquet for the Seaweed* (Su Yosunları İçin Ziyafet) kitabının tekrar basılmasına izin verdiği için Kültür Bakanına saldırması oldu. *Al-Sha'b* haftalarca Müslümanlara "birlik olmaları ve Kültür Bakanınca Allah'a ve İslam'a karşı yöneltilen hakaretlerin intikamını almaları" çağrısı yaptı.²⁸ El-Ezher'deki öğrenciler protesto amacı ile sokaklara döküldüler ve Mısır bir kez daha oldukça derin bir siyasi krizin içine sürüklendi. Hükümet İşçi Partisi'ni ve *al-Sha'b*'ı dağıttıktan sonra, Müslüman Kardeşlerin iletişim kanalı ve yasal anlamda hareket alanı olarak geriye kalan sadece halen kontrolünde olan sendikalar idi. Müslüman Kardeşlerin, Müslüman gençleri cihatçı İslamcı gruplara katılmaktan alıkoyma rolü sona ermiş gibi görünüyordu. Devletin bu gruba artık ihtiyacı kalmamıştı.

Ofisleri kapatılan, yayınları feshedilen, camileri kontrol altına alınan, önemli liderleri hapse atılan ve sürekli gözetim altında tutulan örgüt kenara itilmişti. Örgütün sözcüsü Mamoun El-Hüdaibi 1997 yılı Mart ayında "Artık bir şey yapmıyoruz" şeklinde bir itirafı bulundu.²⁹ Daha sonra, doktorlar sendikasının önemli rol oynadığı, sadece Müslüman Kardeşlerin yönetimindeki sendikalar Balkanlarda ve Çeçenistan'da Müslümanlara karşı girilen vahşete karşı kamuoyunda farkındalık yaratabilmiştir. Bu hareket bile cezasız kalmamıştır. Müslüman Kardeşlerin bir araya gelmeleri sadece Kuran okuma oturumları, Ramazan iftarları ve cenazeler gibi etkinliklerle sınırlandı fakat bu etkinlikleri düzenleyenler, etkinlikleri siyasi toplantılara dönüştürmekten çekinmediler.³⁰

Bazı üyeler çoktan “yönetmek veya iktidara gelmek istemiyoruz. Sadece davamızı devam ettirmemize izin verin” sloganını benimsemişti.”³¹ Genç liderler, İslam devletinin yer almadığı İslamcılık iddialarında bu görüşü tekrar ediyorlardı. 2000 yılı Şubat ayında Es-sam El-Erian Müslüman Kardeşlerin İslam cumhuriyeti çağrısının “geçmişte kalmış bir slogan” olduğunu, “anayasanın Mısır’ı İslam devleti olarak kabul ettiğini ve şeriatın yasaların temeli olduğunu” söyledi. Bununla birlikte ajitasyon dili, devlet iktidarından kamu ahlakı, erdem ve uluslararası konulara kaydı. Grup, halkı heyecanlandırmak için yaptığı propagandalarda “dine küfredilmesi”, “İslam’a saygısızlık yapılması”, ahlaki gevşeklik, Filistin, Çeçenistan ve Balkanlardaki Müslümanların baskı altında olması gibi konuları kullanıyordu. İslamcılığın siyasi bir proje olmadığı, sadece kişisel dindarlık, ahlak, İslami kimlik ve inançları yüceltmek için laik değerlere karşı verilen bir mücadele ve “İslami olgu”³² olduğu iddia edildi — bu *ucuz İslamlaştırma* olarak adlandırdığım bir süreçtir.

El-Erian’ın, Mısır devletinin hali hazırda İslam devleti olduğu iddiasında doğruluk payı vardı. Anayasa açık bir biçimde şeriatın kanunların temeli olduğunu belirtiyordu ve hükümet siyasalarını dini hükümlere göre belirliyordu. Daha sonra belirteceğim üzere, devlet siyasi İslam’ın gerilemesi ile oluşan dini alana el koymaya başladı. Bu gelişme Mısır’da İslamcılığın karmaşık dinamiklerini ortaya koydu. Bir açıdan, kendi çerçevesi, dili ve kurumlarının özelliklerini devlete zorla kabul ettiren İslamcılığın hegemonyasını yansıtıyordu. Farklı bir açıdan bakıldığında ise İslamcılığın toplumsal ve kültürel kodlar, kurumlar ve ahlaki yapıları değiştirmekteki başarısı, hareketin (Cemaat-i İslami ve Müslüman Kardeşler) özünü halk desteğinden mahrum bıraktı. Reformlar bazı temel etik ve ahlaki ihtiyaçlarını karşılayarak seçmen tabanının büyük kesimini memnun etti. Dolayısıyla al-Sha’b’dan Magdy Hüseyin ve Gazeteciler Sendikasının Basın Özgürlüğü Komitesi 2000 yılında, Müslüman Kardeşlerin önemli üyelerinin gözaltına alınmasını protesto etmek için bir konferans düzenlediğinde, “İşçi Partisi boş kalan koltukları doldurmak için gençlik kollarını seferber edene kadar” katılım çok düşük seviyede kaldı.”³³ 1995 yılında Müslüman Kardeşlerin bazı üyelerinin hapse

atılmasından sonra yaşanan protestolara benzer sahneler yaşanmamıştır.

Müslüman Kardeşler siyasi şok dalgasını, uzun geçmişlerinde daha önce de yaptıkları gibi derneklerdeki aktivizm, hısımlık ilişkileri, aktif bir mevcudiyet ile askıda kalma arasındaki manevraları ile atlatmışlardı. Fakat 11 Eylül saldırıları gibi yüzyılın başlangıcında yaşanan dramatik olaylara ek olarak İslamcı hareketlerin iç dinamikleri, İslamcılığın doğasında, devlete meydan okuyan siyasi bir projeden kişisel dindarlık ve küresel sıkıntılarla ilgilenen bir projeye doğru bir dönüşüm yaşanmasına sebep olmuştur. Mısır'daki siyasi İslam daha önceden sahip olduğu etkiyi kaybederken, militan İslam medyada çok fazla yer almasına rağmen derin bir krize girmiştir. Belki de hiçbir şey hareketin kaderine ilişkin olarak, New Jersey'de bir hapishanede müebbet hapis cezası ile yatmakta olan Ömer Abdel-Rahman'ın yaşadıklarından daha açıklayıcı olamamıştır. Yabancı bir ülkedeki bir hapishanede, unutulmuş ve zayıflamış, kendi dilini konuşacak hiç kimsenin olmadığı bir ortamda kör ve yalnız bir biçimde yaşamaya çalışan şeyhe eşlik eden şeyler birkaç Kuran kasetiydi (ezberden okunmuş tefsir). Hapishanedeki hücresinde kapalı kalan ruhani lider kamuoyunun zihninden neredeyse tamamen silinip gitmişti. Mısırlılar onun mırıldandıklarını sadece oğlunun dilinden duyabiliyordu: "Müslümanlar beni neden terk etti?"³⁴

İslam Devleti Olmadan İslamlaşma

İslamcı çekirdeğin durumunun bozulması dini bağlılık ve aktivizmin azalması anlamına gelmedi. Tam aksine, birçok gösterge parçalı da olsa giderek artan muhafazakâr dindarlığa işaret ediyordu. Dünya Değerler Anketine dâhil olan altmış beş toplum arasında Mısırlılar en dindar toplum olarak öne çıktılar; Mısırlıların %98'i dindar olduğunu belirtirken, İranlıların ve Amerikalıların %82'si, sıralamanın en altında bulunan Japonların ise %24'ü dindar olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Dindarlığa ilişkin karşılaştırmalı araştırmalar (Mısır, Pakistan, Endonezya, Kazakistan, Ürdün, İran) Mısırlı Müslümanların dini kurumlara saygı gösterdiğini ve ulemaya ordudan,

mahkemelerden ve üniversitelerden daha çok güvendiğini ortaya koymuştur.³⁶ Mısırlı Müslümanlar Cuma namazlarına akın ederek camileri ve sokakları doldurmaya devam ettiler. Özellikle orta sınıflar ve meslek sahipleri Cuma namazlarına önem veriyordu.³⁷

Kadınlar da tesettüre benzer biçimde yaklaşıyordu. 2000 yılı itibarı ile başörtüsü takan kadınların sayısında büyük bir artış oldu ve 2002 yılında tesettürlü kadınların oranı yüzde 80'e yükseldi. Kendi saha araştırmamda, Kahire'de kamusal alanda (kitap fuarında) gördüğüm 466 kadının yüzde 80'i tesettürlüydü; kalanların arasında gayrimüslimler vardı. 374 tesettürlü kadından 284'ü başörtülüydü; yetmiş beşi khimar'lı ve on beşi peçeliydi (niqab). Benzer bir anket, Kahire'nin en Batılı mahallesi olan Zamalek'te yer alan bir alışveriş merkezinde yapıldı. Buradaki kadınların yüzde 67'si tesettürlüydü.³⁸ Bu oranlar kesinlikle 1969 yılının Kahire'sini anlatmıyordu; Janet Abu-Lughod o dönemler için şöyle yazmıştır "cellabiyeli bir kadını görmek çok zor neredeyse hiçbir kadın tesettürlü değil."³⁹ Mısır'ın en liberal kurumu olan Kahire'deki Amerikan Üniversitesi bile, öğrencileri ve çalışanları arasındaki dindarlık oranında yavaş ama istikrarlı bir artış yaşamıştır. 1980'li yıllarda kampusta oldukça nadir başörtüsü görülürken, tesettür 2000'li yılların başlarında, üst sınıflara ait olmalarının getirdiği çok yönlülük ve modaya rağmen öğrenciler ve çalışanlar arasında yaygınlaşmıştır. 2003 yılında on öğrenci yüzleri tamamen kapalı biçimde okula gelmişler ve yasal anlamda ve güvenlik açısından ciddi sorunlara yol açmışlardır. 1980'li yıllarda mevcut olmayan üniversitenin ibadet yerleri namaz kılan, tartışan ve yeni kimlikler üreten dindar öğrencilerle dolmuştur. Yardım kulübü üyesi aktivist öğrenciler, okula yeni katılan tesettürlü kadınları veya Müslümanlığa geçiş yapanları kendi saflarına katmak için kutlamalar ve törenler düzenlemiştir. Tesettür kendisine ait bir eylemsizlik mantığı ile hareket etmiştir. Daha farklı arka plana sahip kadınlar tesettüre geçiş yaptıkça, tesettür hegemonik kamusal bir sembol haline gelmiş, diğer kadınları da buna uymaya zorlamış veya şartlandırmıştır. Modaya uyan film yıldızları da dâhil olmak üzere giderek daha fazla sayıda kültürlü, entelektüel ve zengin kadının tesettürü

seçmesi ile peçe gibi örtünme yolları fanatıklık göstergesi olmaktan çıkmıştır.

Bu süreçte Müslümanlar “daha da Müslüman” oldukça, Hristiyanlar da “daha çok Hristiyan” olmuştur. Büyük ölçüde orta sınıf mensubu olan Mısırlı Hristiyanlar, yeni bir dini farkındalık ortaya koydular; kiliseye gitme oranları arttı, Hristiyanlık simgelerinin kamusal alanda görünürlüğünü artırdılar ve siyasal İslam’a karşı bir endişe beslemeye başladılar. Mezhepler üzerinden olanakların sağlandığı “Refah çoğulculuğu” veya “STK’laşma” sonucunda toplumsal bölünme daha da arttı.⁴⁰ Mısırlı Hristiyanlar sadece Müslüman denklerinin ulaşabileceği bir dindar muhafazakârlık seviyesine ulaştılar (kutsal metinlere bağlılık, kamu ahlakı, aile değerleri, cinsiyet siyaseti gibi konularda). Gerçekten de Müslüman kadınların ılımlılığı ile karşılaştırıldığında, Hristiyan kadınların örtünmemeleri genellikle kendi muhafazakârlıklarını örtüyordu.

Belki de 2000 yılında mecliste tartışılan aile durumu kanununa kamuoyunun verdiği tepki neo-muhafazakâr toplumsal eğilime ilişkin en açıklayıcı gösterendi. Örfi evliliği (dini nikahı) resmi olarak tanıyan (iki şahit huzurunda yapılan fakat resmi olarak kaydedilmeyen yazılı anlaşma) ve kadınlara boşanma ve yurtdışına erkeklerin izni olmadan çıkabilme hakkı veren tasarı uzun süre sürüncemede kalmış, kamuoyunda, özellikle erkekler arasında, büyük tepkilere sebep olmuştur. Kahire’deki bir kamuoyu anketine katılanların yarısı (hem erkek hem kadınlar katılmıştır) kadınların boşanma hakkı olmasına karşı çıkmıştır (khul’); yüzde 85’i bu hakkın evlilik akdine eklenmemesini istemiştir (isma); ve yüzde 90’lık büyük bir çoğunluk kadınların, erkeklerin izni olmadan seyahat etmesine karşı çıkmıştır.⁴¹ Milletvekilleri, İslami bir dil kullanarak, yasa tasarısının kapsamlı biçimde gözden geçirilmesini sağladılar. *Al-Wafd* gibi liberal günlük gazeteler bile bu yeni kanun tasarısı ile ilgili endişeleri, erkeklere boyun eğdireceği ve ailenin uyumunu ve istikrarını bozacağına ilişkin korkuları yansıtan karikatürlere ve yorumlara yer vermiştir.⁴² Günlük gazete giderek artan boşanma oranlarını Kuran ve şeriata karşı olan hatalı cinsiyet eşitliği söylemlerine dayandırmıştır.⁴³

Sanat ve müzik yükselen dindarlık arzusundan bağıışık kalmamıştır. Milliyetçilik, dindarlık ve sanat, İsrail'in 2002 yılında Filistin topraklarını işgal etmesi sebebiyle ortaya çıkan büyük Arap öfkesi kapsamında yakınlaşmıştır. Aralarında Amr Diab, Muhammad Munir ve Mustafa Qamar'ın da olduğu Mısır'ın önemli pop yıldızları, genellikle melankolik dini bir vurgu ile söyledikleri, dindar ve milliyetçi sözleri olan çok satan albümler yapmışlardır. Muhammad Munir'in *al-Ard wa-Salaam, ya Madad ya Rasoul Allah* çalışması 100.000 kopya satmıştır. En popüler Mısırlı şarkıcılardan olan Ali al-Hajjar, Muhammad Tharwat ve Hani Shaker, dini-milliyetçi bir albüm olan *al-Aqsa ya-Allah* albümünü yapmak için güçlerini birleştirmişlerdir. Geleneksel dini şarkılardan farklı bir biçimde Hz. Muhammed'i öven hareketli şarkılar, ruhanilik, keder, trajedi gibi konulara ilişkin unsurlar taşımaktadır. Tutkulu ve üzgün şarkı sözlerinde, ülkenin hatalardan ve cefadan kurtarılması için yaratıcıya yalvarılmaktadır.⁴⁴

Bu yeni değer sistemi parçalı ve oldukça geniş olan ve İslamcı medyayı, yayınları, eğitimi, dernekleri, iş çevrelerini, sanat ve eğlenceyi, zevkleri ve modayı içeren İslami kesimde kurumsal ve söylemsel açıdan ifade bulmuştur. İş çevreleri hızla büyüyen bu pazardan faydalanmak için hemen harekete geçtiler. Ragab al-Sueirki gibi on dokuz defa evlenip boşanan çok eşli birisi giysi mağazalarından oluşan zincirini Al-Tawheed Wal-Nour ismiyle açtı.⁴⁵ "İslami isimler *baraka* getiriyor, insanların güvenini artırıyor, onlara çekici geliyor."⁴⁶ Birçok özel okul ve klinik İslami olmayan kurumlardan farkları olmadığı halde kendilerine İslami isimler seçtiler.⁴⁷

Bu dindarlık alanında yeni bir eğilimi temsil ediyordu. Dini ritüellere yapılan vurgunun çok, muhalif görüşlere yapılan vurgunun ise az olduğu, İslamcılığın siyasi bir proje olarak kabulünden çok bireysel kurtuluş, etik bir iyileşme, öz-gerçekleştirme ile ilgilenen bir projeye dönüştüğü bir eğilime işaret etmiştir. Camiler Cuma namazı için yine doluyordu fakat muhalif davadan yoksundular. Altı ay boyunca katıldığım Cuma namazı ve hutbelerinde, 1996 yılında Kahire'deki çeşitli camilerde – yoksul bir semtteki Bulaq Abul-Alaa'dan zengin bir semtteki al-Muhandessin'e, geleneksel olarak militanların

yer aldığı Kubri-Al-Gama'a ve Amr Ibn-Aas'tan Eski Kahire'nin za-viyelerine kadar çok farklı yerde nadiren iç politikaya ilişkin referans-larla karşılaştım. Evkaf Bakanlığı tüm camileri kontrolü altında tut-tuğu için, sadece Ezheri vaizlerin hutbe okumasına izin veriliyordu ve hutbeler büyük çoğunlukla muhafazakâr dini inançlara ve emir-lere odaklanmıştı. 1990'lı yılların sonu ile 2000'li yılların başların-da yıldız olan vaizler artık militan Ömer Abdel-Rahman veya Şeyh Kisk, hatta Şeyh Şaravi değildi. Bunun yerine kravatlı, temiz tıraşlı Ömer Abdel Kafi, Halit el- Guindy ve Amir Halit gibi hutbeleri elit ailelerden çok fazla genci ve kadını çeken vaizler vardı.

Açıkcısı dini ahlaka ve maneviyata bağlılık zengin ve güçlü sı-nıfların da dâhil olduğu Mısırlı Müslümanlar için yeni bir şey değıl-di. Mısır toplumundaki çeşitli sınıfları incelediğim on altı yıl boyun-ca Kuran'a, geleneklere, dini otoritelere İran'dakilerden nasıl daha içten saygı gösterdiklerini gözlemledim. Fakat onların ki pasif bir dini bağlılığı: çünkü inançlı insanlar olarak dini yükümlülüklerini sorgulamadan yerine getiriyorlardı. 1990'lı yıllardan sonra ortaya çıkan yeni eğilim ise birçok ortalama Müslüman bireyin, özellikle zengin ailelerden gelen gençler ve kadınların aktif bir dindarlık ter-cihiydi: sadece kendi inançlarına göre yaşamıyorlar, diğerlerinin de onlar gibi inanmalarını ve yaşamalarını istiyorlardı. Dini gerçekler ve kimlikler için girişilen bu alışılmamış maceranın yan etkileri çok geçmeden görölmeye başlandı. Aktif dindar bireyler, diğer insanla-rın inançlarına karşı ilgisiz olan pasif dindarlardan farklı olarak baş-kalarının neye nasıl inandığını sorgulamaya ve yargılamaya başladı; kendi inanç yöntemlerini ayrıcalıklı ilan edip yeni bölünmeler ve sı-nırlar oluşturdular.

Bu dindarlık türü genellikle keyfi yerinde olan ayrıcalıklı sınıf-ların tercih ettiği bir türdü. Gerçekten de kırsal kesimde ve kent-lerde yaşayan yoksullar arasında dini anlamda bir dönüşüm yoktu; istisna olarak sadece Körfez ülkelerinde çalışan ve Mısır'a dindar küçük burjuvalar olarak geri dönen göçmen işçiler gösterilebilir. Bunun dışında, yoksul kesimler kendi algılarına ve toplumsal du-rumlarına göre inançlarını yaşamaya devam ettiler. Çoğunluğunun okuma yazması yoktu ve kutsal metinler ve dini emirler konusunda

“cahildi”; genel muhafazakâr geleneklere ve alışkanlıklara göre yaşıyorlardı (örneğin cinsiyete ilişkin olanlar gibi). İslami bir ortamda yaşamaktan mutluydular fakat sürekli olarak “etraflarında çok az gerçek Müslüman olduğundan” hayıflanıyorlardı. Sıkıntılı hayatlarının zorluğu genellikle iyi ahlaklı bir toplumu açgözlülükleri ve ihanetleri ile bozan diğer Müslümanlara karşı besledikleri alaycılıkla dışa vuruluyordu. Okuma yazması olmayan bir işçi olan Ramazan Abdul-Fotouh “Müslüman olduğumuz için toplumumuz da mutlaka İslami bir toplumdur” demişti.⁴⁸ Birçok yoksul ve köy kökenli aile ülkenin her yerine yayılan, bireysel maneviyata ve evrensel sevgiye odaklanan bir inanış olan Sufi tarikatlarının parçası olarak kaldı.⁴⁹ Diğerleri, Şeyh Şaravi veya Yukarı Mısır’daki köylerde kutsal sayılan yüzlerce evliya gibi yeni “azizler” yarattılar.⁵⁰ Tanınmış evliyalardan olan Sayyid Bedevi, al-Hüseyin, Sayyida Zeinab, Ayşe ve Nafissa’nın mevlütleri ülkenin dört bir yanından insanları çekmeye devam etti. Bazı tahminlere göre Mısır nüfusunun yarısı mevlit kutlamalarına katılmıştı.⁵¹ İnsanlar yiyecekleri ve aileleri ile birlikte gelerek, evliyaların türbelerinin olduğu sokaklarda günlerini ve gecelerini geçirdiler. Katılımcılar piknik yapıp sosyalleşmek gibi dünyevi zevkler ile zikir ve manevi coşkuyu birleştirdiler. Gece olduğunda, çocuklar karnavalın sesi içerisinde kaybolurken, yetişkinler inançlarını yaşarken ve makul fiyatla eğlenceye katılırken görülebilmek için sokaklarda gezerlerdi. Bu kutsal toplanmaların bayramı çağrıştıran ve bayağı görünen havası, orta sınıf Müslümanların “bunların din ile hiçbir ilgisi yok; bu insanlar sadece eğlenmek istiyorlar” şeklinde yorumlar yapmalarına sebep oluyordu.⁵² Daha sert yorumlarda bulunan dindarlar, insanları paganlıkla oynamakla suçluyordu.⁵³

Orta sınıflar ve zengin kesimler, özellikle de kadınlar, yoksullar değil, yeni dini aktivizmi tecrübe etti. Orta ve alt-orta sınıflarda durumu iyi olanlar siyasal İslam’ı 1980’li yıllarda sahiplenirken, elit kesim ve yeni zenginler ayrıcalıklarına ve güçlerine uyum sağlayacak bir dindarlığa doğru eğilim gösterdiler. Körfeze çalışmaya giden orta sınıf göçmenler genellikle daha dindar bir biçimde geri döndüler (öğretmenler, doktorlar ve diğer meslek sahipleri): Kadınlar tesettürü kabul etmiş, erkekler sakal bırakmıştı, tüm gruplar kendi-

lerini Allah'a daha yakın hissediyordu. Suudi dini gelenekler Müslüman göçmenleri, camilerdeki katı namaz vakitleri, dini kurslara katılım, zorunlu örtünme ve film izleme yasakları gibi konularda yeni dini tecrübelerle tanıştırdılar. Göçmenler geri döndüklerinde bu tarz inançları devam ettirdiler. Bu inançlarla birlikte oldukça güçlü materyalist değerler ve hizmetçilere, şoförlere veya aşçılara karşı açık biçimde uygulanan hiyerarşik züppelik de gelmişti.⁵⁴ Şeyhlerden oluşan yeni bir hatip grubunun popülerliği bu yeni dindarlık biçimini hem yansıtmış hem de bunun için bir katalizör görevi görmüştür.

“Amir Halit Olgusu”

Eski bir muhasebeci olan Amir Halit (Amr Khalid), 1990'lı yılların sonlarında Kahire'de herkesin bildiği bir isim haline geldi. Halit Ömer Abdel Kafi'nin ve Halit el- Guindy'nin izinden gitti fakat zengin gençler ve kadınlar arasındaki popülerliği onları gölgede bıraktı. Televizyon yoluyla misyonerlik yapanlarla aynı stili kullanan Halit yetenekli bir hatipti; evlerde ve çeşitli kulüplerde ders verdikten sonra al-Muhandessin bölgesindeki El Hossari Camisinde verdiği vaazlarla yıldız mertebesine ulaştı. Daha sonra otoriteler tarafından Kahire kentinin eteklerindeki sosyetik bir bölge olan 6 Ekim Mahallesi'ne gönderildi. Haftalık dersleri, kentin çeşitli zengin mahallelerinden onu dinlemeye gelen binlerce genç için çok büyük önem taşıyordu. Kalabalık gruplar iyi bir yer bulabilmek için saatler öncesinden amfilerin etrafındaki alanları dolduruyor, çoğu zaman trafiğin aksamasına sebep oluyordu. Amir Halit, 1999 yılında toplumun önde gelen ailelerinin evlerinde haftada yirmi bir ders vermiş, bu sayı Ramazanda doksan dokuza yükselmiştir.⁵⁵ Amir Halit'in kayıt altına alınmış vaazları 2002 yılında Kahire'deki büyük kitap fuarında en çok satanlar listesine girmiş,⁵⁶ Beyrut, Şam, Doğu Kudüs ve Arap ülkelerinde satışa sunulmuştu. Gençlere ait alt kültürler, elitizm ve pietizm anlayışı, krizde olan siyasi İslam ve Mısır'ın entelektüel ve siyasi açıdan içinde bulunduğu durumun oluşturduğu bir sahnede bu dava türünü yarattı.

Yeni hatipler bilerek elit sınıflara mensup gençleri ve kadınları, “etkili ve nüfuzlu kişileri” hedef aldı çünkü Halit el- Guindy’ye göre “onların bir şeyleri değiştirme güçleri vardı”.⁵⁷ Elit aileler genellikle alt sınıfların yaşadığı bölgelerdeki camilerden uzak durduğu için, genç hatipler mesajlarını onların evlerine, kulüplerine ve gösterişli semtlerdeki zarif camilere getirdiler. Daha da önemlisi, Amir Halit, mesajını yaymak için yüz yüze verdiği vaazlara ek olarak Dream TV, Iqra’a ve Orbit gibi uydu üzerinden yayın yapan televizyon kanallarını, modern bir biçimde hazırlanmış olan internet sitesini, ses ve görüntü kayıtlarının yer aldığı kasetleri kullanmış ve üst-orta sınıflara ve zengin kesimlere ulaşmıştır.⁵⁸ Belirli bir süre boyunca devlet destekli dergiler olan *Al-Ahram al-Arabi* ve *Al-Ahram al-Riyadi* okuyucularına onun kasetlerini hediye olarak dağıtmıştır. Halit el-Guindy, şeyhten tavsiye isteyenler için ücretli “İslami Yardım Hattı” kurmuştur.⁵⁹ Hattı arayanların sayısı bir yıl içerisinde günde 250 aramadan bin aramaya yükselmiştir. Amir Halit, Agami ve diğer üst-orta sınıf kuzey sahil kasabalarına giderek mesajını bu bölgelerde yaymış, daha sonra ününün ulaştığı Arap ülkelerinde tura çıkmıştır. Halit, 2000’li yılların başlarında, Ürdün Kraliçesi Rania gibi yüksek mevki sahibi kişilerin derslerine katıldığı bir pop yıldızına dönüşmüştü. Ders verdiği yerlerin renkli dekorları ve sohbet programı havasındaki ortamı, onu izleyenlerin zevklerini yansıtıyordu: dini fikirlerle bu kadar yoğun ve doğrudan muhatap olmamış on iki yaşımdan otuz beş yaşına kadar elit erkek ve kadınlar.

Halit izleyicilerini andırıyordu. Genç, temiz tıraşlı, genellikle bir polo tişört ve kot pantolon veya takım elbise ve kravat giymiş vaziyette olan Amir Halit, aynı anda hem Mısır’ın en bilinen pop yıldızlarından Amir Diab’ın modernliğinin, televizyon yoluyla misyonerlik yapan Billy Graham’ın ikna edici gücünün ve sohbet programı yapan Doktor Phil’in (McGraw) terapi özelliğinin somutlaşmış haliydi. Gençler için Halit “manevi ihtiyaçlarını anlayan ve onlara cevap veren tek vaizdi” ve “onlara çocuk gibi değil yetişkin gibi davranan” “onları psikolojik olarak rahat hissettiren” birisiydi.⁶⁰ Halit, neşesiz biçimde ahlak dersi veren ve yalın yöntemler kullanan diğer ortodoks vaizlerden farklı olarak inanç ve eğlencenin arasını bulmuş-

tu. Sempatik, sevecen bir tonda günlük konuşma dilini kullanan Halit ve çalışma arkadaşları, günlük hayata dair ahlaki bilgiler, ilişkiler, dış görünüş ve zinadan gösterişli lokantalara, içkili araba kullanmaya, tesettüre ve Marina'daki yaz tatillerinde işlenen günahlara kadar her konuda konuşuyordu.⁶¹ Bir anlamda, bu yeni vaizler profesyonel psikoterapiye ilgi göstermeyen sorunlu bir toplum için "kamuoyu terapisti" görevi görüyorlardı. Duygu yoğunluğu, huzur ve ağlama gibi olaylar Halit'in vaazlarında sık sık görülüyordu. Halit kendisini izlemeye gelenlere "derslerime katılmalısınız, bilginizi artırmak için değil, kalbinize dokunmak için" diye hitap ediyordu.

Gençler, Halit ve ona benzer vaizlerden hem dindar olabileceklerini hem de günlük hayatlarında normal bir yaşam sürdürebileceklerini duydular – çalışma, eğitim, eğlence, toplumdaki herhangi biri gibi görünebilme. Halit'in konuşmaları seyircileri, güçlerini ve prestijlerini korurken, bir yandan da dindar olabileceklerine inandırdı. Halit'in mesajları Mısır'ın yeni zenginlerine ait, dindarlığın ve imtiyazlı olmanın birlikte var olduğu, tüketim kültürü içerisinde işe yaramıştır. İnanç ve zenginliğin mutlu bir şekilde birleştiği Amerikan İncil Kemerü üzerindeki varlıklı kesimlerin Metodist Kilisesi ile kıyaslanabilecek biçimde, Halit'in stili zengin Mısırlıların kendileri ile ilgili olarak iyi şeyler düşünmelerini sağlamıştır.

Halit bir Kuran alimi veya yorumcusu değildi ve fetva vermiyordu. Bunun yerine kendisini, bireylerin ahlaki değerlerini ve günlük hayattaki davranışlarını düzeltmeye, alçak gönüllülük, cömertlik, güven, sadakat ve pişmanlık gibi değerleri teşvik etmeye adanmıştı. Liberal bir Müslüman düşünür de değildi. Bazı fikirleri oldukça muhafazakârdı ve yöntemlerinin büyük kısmı manipülatifti. Örneğin tesettür konusunda, "toplumun bütünlüğünü kadınların bütünlüğüne" dayandırmıştı ve kadınların bütünlüğünü de onların "tesettürlerine" dayandırmıştı çünkü "bir kadın kolay bir şekilde yüz erkeği baştan çıkarabilirdi, fakat yüz erkek tek bir kadını baştan çıkaramazdı". Bu mantığa göre tesettürlü olmayan kadınlar günaha önyak olan kişilerdi ve "baştan ayakucuna kadar örtünmek İslam'da bir zorunluluktur". Halit, yaptığı konuşmalarda, bunu tam olarak kabul etmeyen kadınların Müslüman olamayacağını çünkü İslam'ın

Allah'ın kelamına tamamen teslim olmak anlanına geldiğini söylemiştir: “Anlamasanız bile O’na uymak zorundasınız.”

Vaizler, böyle bir mantıkla donanmış oldukları ve büyük bir güç ve kanaate sahip oldukları için insanların dinlerini ve inançlarını değiştirebilecekleri konusunda kararlıydılar. Kadınların tesettüre girmeleri hakkında ayrıntılı ve pratik bilgileri sabırlı bir biçimde veriyorlardı. Dolayısıyla, çok geçmeden dinleyicilerden birçoğu hayatlarında görünür değişimler yapmaya başlıyordu: başörtüsü, peçe, camilerde düzenli namaz kılma, dindar bir kimlik sahibi olma gibi. Halit, tutku, duruluk, uygunluk ve mizah içeren fakat orijinallik, ayrıntı ve coşku içermeyen bir dini söylem geliştirmiştir. Stili oldukça yaratıcı olmasına rağmen, teolojik arka planı sadece metinlere bağlı kalmış ve yorumlarında eleştirel aklı kullanacağı bir perspektif yaratamamıştır. Bunun sebebi El Ezher’de eğitim almamış olması değildi. Aslında doktrinel görüşleri, onu popüleritesi yüzünden reddeden geleneksel Ezherci şeyhlerden çok da farklı değildi. Esas sebep, Mısır’ın içinden geçtiği süreçte, dini otoritelerin parçalanmış olması ve İslam’ın yeniliğe dair bir şey sunmuyor olmasıdır; Halit sadece stil olarak olsa bile yenilikçiydi. Halit’in ve ona benzer vaizlerin çekiciliği, ezberi yücelten, gerçek bilgiyi parçalı şekilde sunan, basılı her türlü bilgiye prim veren, otoriter danışmanlara izin veren Mısır’daki eğitim sistemi krizinin bir yan ürünüydü. Tipik bir Ezheri şeyhinin dayatmacı tavrı ile karşılaştırıldığında sıcakkanlı ve samimi olan Halit daha gerçekçi bir demokrat havası veriyordu — birçok zengin ve varlıklı kadını aktif bir biçimde dindar yapabilmisti. Fakat yarı özel kadın gruplar ağı/halaka (halaqat) Mısırlı kadınların tekrar Müslüman yapılmasında aynı seviyede önemli bir rol oynamıştır.

Kadınları Yeniden Müslüman Yapmak

Halaka (halaqat) Mısır’daki dini ortamda 1990’ların ortalarından sonra ortaya çıkan bir olgudur. Üye sayıları on ile atmış arasında değişen küçük ve parçalı gruplar halinde kentlerde yaşayan kadın nüfusunu aktif dindarlar haline getirmek için uğraşmışlardır.⁶² Grupların çoğunluğuna yerel camilerde veya kulüplerde, hatta insanlara ait

evlerde din dersleri veren kadın vaizler veya kadın şeyhler başkanlık ediyordu. Eski bir doktor olan ve El Hilal din merkezinde ünlü bir vaiz olan Sherine Fathy gibi bazıları varlıklı ailelerden gelen yüzlerce kadını bir araya toplamayı başarıyordu.⁶³ Daha az bilinen şeyhler dava prensibi üzerinden hareket ediyor, söylemlerini izleyicilerin sosyoekonomik arzularına göre şekillendiriyordu; örneğin “öbür dünyada sınırsız alışveriş imkânı” gibi.⁶⁴

Kadınların kişisel erdem yolculuğu onları sadece vaizleri dinlemeye değil aynı zamanda gönüllü sosyal hizmetlere ve yardımseverlik işlerine de zorladı. Sonradan veya din değiştirerek Müslüman olanları kutlamak için törenler düzenlediler. “Tesettür partilerinde” (haflat hijab) genç ve yaşlı kadınların tesettüre girmeleri kutlanırken, bu kadınlara ironik biçimde güzellik yarışmalarındaki gibi davranılıyordu. Çoğu aktivist orta sınıf ve varlıklı ailelerden geliyordu. Bazıları evleri, hastaneleri ve yetimhaneleri ziyaret etmeden önce kendi özel kuaförlerine gidiyor ve daha sonra gruplarına rapor veriyordu.

Kadın vaizler tarafından benimsenen etik genel olarak ataerkil düzenin muhafazakâr doktrinleri ile yakın olsa da, ulema kadınların önderliğindeki davaya ciddi biçimde muhalefet ediyordu. Kadın şeyhler kendilerini dinleyen kadınlara “evlerinde bakıcı gibi çalışmalarını ve kocaları ile ilgilenmeleri” konularında öğütler veriyor, eğitilmiş kadınların kadınlarla ilgili konularda fikir beyan etmelerini destekliyordu, fakat ulema kadın vaizleri bir çeşit “yozlaşma” olarak görüyordu.”⁶⁵ Ezher’deki din adamları, dini otoritedeki çoğulculuğun ahlaki imtiyazlar konusundaki tekeli zayıflatacağı ve inananlar arasında kaos ve karmaşa yaratacağı düşüncesiyle, kadınların fetva verme yetkisini net bir biçimde reddetmişti.

Müslüman kadınların dini otorite olması, bir bakıma cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanması anlamına geliyordu. Fakat bu noktada bir paradoks vardı; bu durum hem kadınlara yetki veriyor hem de ataerkil kısıtlamaları yeniden üretiyordu. Aktiviteleri “İslamcı feminist” eğilimde değildi ve cinsiyet eşitliği açısından mücadele etmiyorlardı. Tarihsel olarak Ayşe Teymuri, Zaynab Fawwaz, Nazira

Zein al-Din, Melek Nasif ve Kadriye Hüseyin gibi Orta Doğu'daki kadın aktivistlerin İslami öğretileri kadınların çıkarları doğrultusunda yeniden yorumlamaya çalıştıkları bir gerçektir.⁶⁶ Fakat "İslami feministler" Müslüman kadınlar için dini söylemlerin doğasında bir ayrıcalık olduğunu iddia etmeleri açısından önemliydiler. Yine de kadın haklarını temel hareket noktası olarak alıp dini dili ve pratikleri bu hakları genişletmek için kullanıyorlardı.

Fakat kadın grupları ağı içerisinde aktif olan kadınların farklı kaygıları var gibi görünüyordu. Onların kaygıları temelde Allaha yaklaşabilmek ve dindarlık, disiplin ve kendini geliştirme gibi İslami idealleri yakalayabilmek için kendilerini mükemmelleştirme uğraşydı.⁶⁷ Kadınlara yetki verilmesi veya onların başkalarına hizmet etmesi gibi dünyevi hareketler kişisel kurtuluş için girilen yolda küçük adımlardı. Bu yenilenme (ihya) sadece dua ederek veya oruç tutarak (ibadet ile) başarılamazdı; dava yani başkalarını da aynı seviyede inancı hale getirmek artık en önemli şeydi. Bu durum birlik yaratmak yerine rekabet ve farklılaşma yaratarak bölünmeyi artırabilirdi. Aynı seviyede dindar olan kadınlar kendi aralarında birleşerek "daha az dindar, inançsız, gayrimüslim" olanları susturabilirdi. Bireysel anlamda kadınlar, özerkliklerini artırmak için "kendilerini dine vererek" ataerkil sınırlamaları yeniden üretmiş ve aynı ideolojiye sahip olmayan kadınlar için olasılıkları yok etmiştir. Açıkçası, Mısır'daki Müslüman aktivistler, İran'dakilerden farklı olarak kadın hakları için siyasi çekişme içine girmemişlerdi; onlar için İslami aktivizm "sabr, dindarlık ve disiplin gibi özellikleri mükemmelleştirme yoluyla ahenk ve kendi kendilerinden memnun olma durumunu" sağlıyordu.⁶⁸ Kişisel gelişmeye ait fikirleri liberal feministlerin sahiplendiği özerklik, özgürlük ve eşitlik kavramlarından farklıydı. Ataerkil düzeni hedef almak yerine Batılı feministlerin liberalizm, bireycilik (aileye karşı olarak) ve hoşgörü (örneğin eşcinsellik) üzerine yaptıkları vurguya karşı çıkıyorlardı. Gerçekten de "iyi bir kadın olmak" ve "ev işleri yapmak" bir tür tapınma ve tatmin eylemi olarak görülüyordu. Sherine Fathy "kadının yaptığı her türlü emek isteyen iş, doldurup sardığı hiçbir asma yaprağı boşa gitmez çünkü sonuçta bu bir tapınma eylemidir" diyordu.⁶⁹ Güçlü bir iş kadını olan ve yüzünü

peçe ile kapatan Mona ile kocası arasındaki ilişkiyi oluşturan belki de böyle bir ataerkil teolojidir. Mona gururlu bir biçimde “kocam söz konusu olduğunda, onu dinimin emrettiği gibi mutlu etmem lazım. Ne zaman isterse onunla seks yapmalıyım ve onu reddetmemeliyim. Bu tam olarak dua etmek veya oruç tutmak gibi bir şey” diyordu.⁷⁰ Daha da ünlü bir aktivist olan ve cinsiyetler arasındaki dengesizlikle ilgili konuşan, bu yüzden de bazıları tarafından “İslami feminist” olarak etiketlenen Safınaz Qasem, kapsamlı feminist paradigmayı reddediyordu. Kadınların özgürlüğünün şeriatın kurulması ile mümkün olabileceğini söyleyenler kadın İslamcılardı. Qasem’e göre “kadının şeriata olan bağlılığı, bir kadının erişebileceği en üst düzey kurtuluştur.”⁷¹

Mısır’daki varlıklı kadınlar arasında bu tür bir dini anlayışı neye bağlayabiliriz? Eğer bu eğilim basit bir biçimde “kişisel gelişim” için sadece ahlaki bir istek, iç huzura duyulan bir özlem veya dayanışma ve beraberlik ihtiyacı ise, neden varlıklı ailelerden gelen kadınlar arasında bu önemli tarihi dönüm noktasında ortaya çıkmıştı?⁷² Önemli bir Mısırlı gözlemciye göre “Mısır nüfusunun üst tabakalarında dini fanatizm örnekleri bulmak oldukça nadir görülen bir olaydır”. Gözlemciye göre bu böyledir çünkü “alt orta sınıfların yaşadığı aşağılanma duygusundan muaftırlar.”⁷³ Gerçekten de aktif dindarlığı alt sınıflarla, güçsüzlerle ve ayak takımı ile özdeşleştiren bir eğilim vardır. Marks, din politikaları ve dinin, baskı altında tutulan kitleler için nasıl derin bir soluk alma görevi gördüğü ile ilgileniyordu. Elitler, bu analitik düzlemde sadece geniş kitlelerin dindarlığını sömürmek için yer alıyordu. Bu bakış açısı ana akım Marksist paradigma içerisinde devam etti. Dini aktivizmin yükselişini gözlemleyen Michael Lowy gibi düşünürler, dinin muhafazakâr ve radikal potansiyeline işaret etse de, elitlerin dini bağlılığına nadiren değinirler.⁷⁴ Elitler, Weber’e göre de dinden uzak durmuşlardır. Weber ayrıcalıklı olmayan sınıfların dini eğilimlerini incelemiş, asilzadeliliğin temel prestiji olan onurun, günah, kurtuluş ve dini tevazu ile uyumlu olmadığına hükmetmiştir.⁷⁵ Bunlar elitler tarafından içselleştirilebilmek için çok avamdı. Weber’e göre ayrıcalıklı sınıflar kurtuluş fikrine pek yatkın değildi. Bunun yerine “meşruiyetin psikolojik tatmini” ile ilgileni-

yorlardı.⁷⁶ Bu yorumların çoğunluğunun kökleri erken dönem toplumsal teorilerin seküler eğilimi içerisinde ve varlıklı kesimlerin daha modern, modern olanların da rasyonel ve dolayısıyla seküler olduğu varsayımına dayanmaktadır.⁷⁷ Günümüzde dinin aynı zamanda “zenginlerin afyonu” olarak, onların ahlaki ve manevi zayıflıklarını önlemek için bir huzur kaynağı şeklinde, elitlere kontrol edemedikleri acı ve ölüm gibi konularda bir anlam sağlamak için de kullanılabileceği açıktır. Hatta “dini fanatizmi” yarattığı iddia edilen “aşâğılık hissi” toplumun “üst tabakalarından” olan kadınlar arasında görülebilir.

Elit Müslüman kadınlar, genellikle, dindar olmaya diğer toplumsal gruplara oranla daha yatkın olabilirler çünkü onların günah işleyebilecekleri alan, diğerlerine oranla çok daha geniştir. Varlıklı Müslüman kadınlar, erkekler, yoksullar, gayrimüslimler ile karşılaştırıldıklarında, dindarlığa daha fazla yatkınlık göstermişlerdir çünkü sınıfsal pozisyonları ve yaşam tarzları diğer gruplardan daha fazla “günah” ile ilişkilidir ve dolayısıyla suçluluk hissi yaratmaktadır. Ayrıcalıklı sınıfın bir üyesi olarak, kadınlar, gece kulüplerine, barlara, dansın ve içkinin olduğu partilere gidiyor, kumsallarda “yarı çıplak” güneşleniyordu. Eğer bu eylemlerini Müslümanlıkları ile meşrulaştıramazlarsa, o zaman ahlaki kaygılar ve pişmanlıklar yüzünden acı çekmeleri muhtemeldir. Varlıklı erkeklerin de benzer yaşam tarzları olsa da, kadınlarla aynı günah ve suçluluk standartlarına tabi değildirler. “Günahın cinsiyetlere göre ayrılması” konusundaki ahlaki değerlendirmelerde kadın bedeninin merkezde yer alması, onu potansiyel olarak aşırı “günahkâr” eylemlerle eşleştirir. Dolayısıyla Müslüman erkekler ve kadınlar sahillerde yarı çıplak görüldüğünde, ahlaksız olan erkek değil kadındır veya benzer biçimde, erkeğin saçının örtülmemesi değil kadının saçının örtülmemesi ahlaki baskı yaratır. Derinlemesine görüşmelerde, din değiştirip Müslümanlığı seçen kadınlar suçluluk hisleri yüzünden acı çektiklerinden bahsettiler.⁷⁸ Otuz sekiz yaşında bir iç mimar olan Somaya, yüzü kapalı şekilde yaptığımız görüşmede, otuzlu yaşlarının başlarında “geceleri dışarı çıktığını, içki içtiğini ve dans ettiğini” söyledi. Bu partilerde “bir erkek seninle birlikte gülebiliyor, sana dokunabiliyordu ve sen

bunların hiçbirine karşı çıkamıyordun". Bu ihlaller onun her zaman suçlu hissetmesine yol açmıştı. Yirmili yaşlardaki Hana, yıllar süren "solcu entelektüel" devresinde dua etmemiş, içki içmiş, erkeklerle buluşmuş ve şüphecilik yapmıştı; bu evreden sonra ciddi bir psikolojik dengesizlik yaşadı. Tanrıdan hiçbir zaman şüphe duymadığı halde yaşlı dindar bir kadından rehberlik etmesini istedi. Onun verdiği tavsiye: "okunacak hiçbir şey yok. Sadece Tanrıya itaat et ve geri kalan kendiliğinden gelecektir" olmuştu. Hana'nın dini aydınlanmasındaki gerçek dönüm noktası anneannesinin ölümünü görmesi olmuş, bu olaydan sonra üniversite eğitimini yarıda bırakarak evlenmiş ve İslamcı bir ilkokulda öğretmenlik yapmaya başlamıştı.⁷⁹

Kadınların aktif dindarlığa dönüşünü yoğun bir belirsizliğin ateşlediği görülüyordu. Bu sınıflara ait kadınlar tesadüfen daha fazla belirsizlikle karşı karşıya kalıyordu çünkü başa çıkabileceklerinden çok daha fazla "gerçeğe" maruz kalıyorlardı; farklı ve çoğu zamanda aşırı değişik yaşam tarzlarına, fıkirlere ve seçeneklere erişimleri vardı ve bunların gerçeklerini belirlemeleri imkânsızdı. Bazıları için farklı şeyhlerin verdikleri fetvaların çokluğu bir karmaşa ve endişe kaynağıydı. Giddens'in terimleri böyle bir "varoluşsal kaygı" durumunda, dindarlıkla ilgili pratikleri uygulama yöntemleri – Amir Halit gibi vaizleri dinlemek, halakalara (zikir ve sohbet toplantılarına) katılmak, uydudan yayın yapan İqra'a gibi televizyon kanallarını izlemek – bireyin yaşadığı karmaşayı rahatlığa, kaygıları huzura çevirmede önemli rol oynuyordu. Tüm bunlar, kadınlara, çeşitli seçeneklerin olduğu bir dünyada güvenilir bir yaşam sunuyordu.⁸⁰

Bunların yanında hala bir toplumsal faktör mevcuttu. Cinsiyete ilişkin önyargı, iyi giyimli, özel kulüplere giden, Batılı butiklerden alışveriş eden varlıklı bir kadın sınıfı yarattı fakat bu kadınlar erkek emsallerinden farklı olarak sosyal açıdan demode oldular. Diğer bir deyişle kadınların "sembolik sermayesi" ekonomik durumları ile eşleşmedi ve bu durum sosyal statünün faydalarını saplantı haline getirmiş bir toplumda oldu. Erkek emsalleri, kamusal ve başarılı bir biçimde ticaret ve bürokrasi içerisinde yer alabilirken, kadınlar, istemeyerek de olsa daha aşağı seviyedeki "kadın mesleklerini" yapıyor veya bu tür "aşağı" kademe işlerde çalışmanın utancı yerine ev işleri

yapmanın izolasyonunu seçiyordu. Kadınların hayatlarındaki sosyo-psikolojik boşluklar kimlik, çeşitli dini kurumlar, dini törenler, kesinlik ve faydalı bir iş yapıyor hissi verme gibi farklı unsurlardan yardım alarak dindarlık yapısı ile doldurulmuştur.

Peki, neden başka bir şey değil de dindarlık bu boşluğu kapatmıştır? Muhafazakâr duyarlılıkların hegemonyası altında alternatif akıl yürütme yollarını marjinalleştirmiş ve baskılamıştır. Kadınların kulüpler, özel partiler ve dernekler gibi enformel ağları Amir Halit ve Halit el- Guindy gibi yeni vaizlerin mesajlarını özellikle kadınlar arasında yayabilecekleri alanlar haline gelmiştir. Alelade kadınlar bu fikirlere arkadaşlarının yanında toplantılara katılarak, zaman geçirme amacıyla veya meraklarını gidermek için maruz kalıyordu. Fakat bir defa bu toplantılara katıldıktan sonra birçoğu oldukça güçlü sözcüklerle ve sarsıcı argümanlarla karşı karşıya kalıyordu; bu argümanları görmezden gelmek için ahlaki açıdan cesaretleri ve entelektüel birikimleri yoktu. “Edepsiz” geçmişleri ile ilgili acı veren bir suçluluk hissi çektikleri için, kendilerini, üyelerinin belirli fikirlere, davranışlara ve ahlaki sabitliğe bağlı olduğu ve kendilerini geçmişlerindeki faaliyetlerden ve cemiyetlerden ayırdıkları dindar cemaatin içerisine sokmuşlardır. Bu ilişkiler içerisinde kişiliklerini kolektif bir biçimde ortaya koyabilirler, değişim özlemlerini tatmin edebilirler ve bununla birlikte toplumsal normlara bağlı kalmaya devam edebilirlerdi. Müslüman kadınlar “kadınlığımı, cennete gitmek için tesettüre girerek öldürdüm” dediğinde, hoşnutsuz kocaları, babaları veya annelerinin hiçbir şey yapamayacağı açıktı.⁸¹ Dindar davranışlar normalleştikçe, yeni bireylerin katılımı kolaylaşıyor, bu kadınları daha az dindar istekleri olan kendi annelerinin neslinden ayırıyordu.

Gönüllülük (STKlar) gibi anlamlı kamusal görevler bulan eski zenginlerden farklı olarak 1980’li ve 1990’lı yılların yeni zenginleri gönüllülükle ilgili işlerle ilgilenmediler. Onlar kendi sınıflarının genel ahlak kurallarına göre yaşıyorlardı – servetlerini artırmak, yüksek kültüre ait oyunlarla ilgilenmek, vatandaşlık görevlerini hafife almak, statü getirdiği ölçüde eğitime değer vermek, Batı ülkelerinden pasaport almaya çalışmak. Bu sınıf, Mısır’da, serbest piyasa mantığının özünde yatan “sahiplenici bireyciliği” somutlaştırmıştı.⁸² Yeni

zenginlerin “milliyetçiliği”, ironik bir biçimde, bir taraftan mülksüzleştirilmiş olanların züppeliğini diğer taraftan da tüketim kültürünü yan yana koyan, bir tür dar görüşlü yerlilik ve kültürel popülizmle sınırlıydı. Yoksullara, yoksullar için yardım etmek çok az şey ifade ediyordu. Gönüllülüğü hafife almalarının sebebi sadece toplumsal anlamda sorumluluk bilinçlerinin olmaması değil, aynı zamanda yoksul kesimle birlikte anılmamak veya onlarla ilişki içerisinde olmamak istemeleri idi. Sadece bu sınıfa ait kadınlar aktif bir biçimde dindar olduğunda hayırseverlik, bağış, yetimlere yardım, dul kalanları ziyaret etme gibi konulara ilgi göstermeye başladılar; bu içlerinden gelen bir istekten çok oldukça ortodoks bir dini yükümlülüktü

Gençler ve Dindarlık

Peki, gençlerin dinle ilişkisi ne durumdaydı? 1990’lı yıllarda, Mısır’daki küreselleşen genç kesim, onların gençlik alışkanlıklarını içerebilecek esnek bir dindarlık anlayışını benimsemiş, bunu yaparak da dinlerini daha da çoğullatmıştı. Fakat herhangi bir siyasi etki ortaya koyamamaları, genç kesimi ve onların eklektik ve kapsayıcı dindarlık anlayışlarını ortodoks din anlayışı karşısında marjinal ve savunmaya muhtaç durumda bırakmıştır. Bundan on yıl önce, genç Mısırlılar gerilla savaşlarına katılan İslamcılar, üniversite kampuslarına saldırılar düzenleyen militanlar, arka sokaklardaki zaviyelerde Kuran ezberleyen fanatikler olarak görülüyordu. Ana akımdan olan gençlerin dindar olmaları ve İslami ahlak kurallarına uymaları bekleniyordu. Fakat günlük hayatlarında kendileri ile ilgili oluşturulan bu imaja karşı geldiler. Kahire’de yaşayan yirmi yaşındaki muhalif bir kız öğrenci “bu ülkenin gençliği eski geleneklere karşı isyan ediyor, zincirlerimizden kurtuluyoruz; eski nesillerin yaşadıkları hayatları yaşamayacağız. Kadınların nargile içmesi devam eden isyanın en az şok edici tarafıdır”⁸³ demişti.

1997 yılı Ocak ayında “Şeytana tapan gençler”le ilgili medyada yer alan haberler sadece gençlerin Batılı kültürel akımlar karşısındaki korunmasızlıklarına ilişkin ahlaki paniği ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda küreselleşen Mısırlı gençlerin kendilerini savunma-

larını da göstermiştir. Yüzlerce varlıklı genç, her perşembe akşamı sosyalleşmek, eğlenmek ve heavy metal müzik dinlemek için terk edilmiş binada toplanmaktaydı. Bu eğlencenin altı hafta boyunca medyada yer alması ve birçoğunun “satanistlikle” suçlanarak tutuklanması, toplanmalarını sona erdirmiş olsa da, çok az sayıda yetişkinin farkına vardığı alt kültürlerin varlığını kanıtlamış oldular. Fakat müzik temelli alt kültür satanizm suçlamasından sonra kaybolmadı. Daha sonraki dönemde küçük toplanmalarla başlayan ve 1998 yılından sonra giderek büyüyen rave partileri ile devam etti. Mısır’daki rave partileri seks içermiyordu fakat alkol ve uyuşturucu (ecstasy hapları) kullanılıyordu. Gerçektende, alkol almak sadece varlıklı kesimlerin çocuklarına özgü değildi; kentlerde yaşayan her üç öğrenciden birisi alkol tüketmişti (genellikle bira).⁸⁴ Emniyet güçleri, özellikle ecstasy gibi uyuşturucuların kullanımında artış olduğuna ilişkin uyarılar yapmıştı.⁸⁵

Genel anlamda cinsellikle ilgili bir sessizlik kültürü bulunmasına ve normatif ve dini müeyyidelere rağmen, Müslüman gençler arasında evlilik öncesi cinselliğin yaygın olduğu görülmüştür.⁸⁶ Kahire’deki lise ve üniversite seviyesindeki kız öğrenciler arasında yapılan anketlere göre (anketler yaklaşık bir sonuç vermektedir fakat gösterge olarak kullanılabilir) öğrencilerin yüzde 45’inin bir cinsel deneyimi olmuştur. Erkek öğrencilerin yüzde 70’i partnerleri ile evlenmedikleri sürece evlilik öncesi cinsel ilişkiye girmekte bir sorun görmediklerini söylemişlerdir.⁸⁷ Çoğunluğu dini ve fiziksel açıdan yanlış olduklarını bildikleri halde pornografi ile düzenli mastürbasyon yaptıklarını söylemiştir.⁸⁸ Daha kapsamlı bir çalışma üniversite öğrencileri arasında evlilik öncesinde cinsel ilişkiye girme oranının oldukça yüksek olduğunu tespit etmiştir.⁸⁹ Bu olgu gençlerin belirli cinsel pratiklere ilişkin edindiği bilgi karşısında şaşıran tıp ve sağlık uzmanları tarafından da doğrulanmıştır.⁹⁰ Uydudan yayın yapan televizyon kanallarının ve yasadışı videoların etkisi dışında, Mısır’ın değişen aile yaşantısının da rolü olduğu söylenebilir. Boşanma, evi terk etme, göç etme Mısır’daki ailelerin üçte birini babasız bırakmıştır. Anneler evin dışına çıktığında, gençler için romantik anlar yaşayacakları mekânlar oluşmaya başlamıştır.⁹¹ Genel olarak elit çiftler

romantizmi loş diskolarda, rave partilerinde veya tatil kasabalarında yaşarken, alt sınıftan olan gençler ihtiyatlı mahremiyetlerini çelişkili biçimde kamusal alanın güvenliği ile Nil Nehri'nde gezintiler veya göze çarpmayan metro istasyonlarındaki banklar gibi yerlerde yaşamıştır. Böyle yerlerde çiftler, metroyu bekler gibi yapıp otururken romantizmelerini yaşıyorlardı.⁹²

Gençliklerini bu tür davranışlar üzerinden yaşamaya çalışan bu genç insanlar oldukça dindardı. Sık sık dua ederler, oruç tutarlar, Allah korkularını dile getirirlerdi. Görüşme yaptığım heavy metal dinleyen “satanistler” içten Müslümanlardı fakat aynı zamanda rock müzik dinlemekten, içki içmekten ve romantizmden zevk alıyorlardı. Ana akıma ait gençler duayı, partilere gitmeyi, pornografiyi, inancı, eğlenceyi, ileride pişmanlık duyabileceklerini bile bile birleştirmişlerdi. Birçok yabancı kadın turist tarafından ziyaret edilen bir turizm merkezi olan Dahab'da yaşayan alt sınıftan genç bir erkeğin hem dünyevi hem manevi ihtiyaçları için Tanrıyı, cinselliği ve gücü bağdaştırması şu şekilde olmuştur:

Dahab'a gelmeden önce dua ederdim. Allah ile olan ilişkim çok güçlüydü. Artık Allah ile olan ilişkim çok garip. Ondan bana her zaman bir kadın partner bulmasını istiyorum, bir partnerim olduğunda da beni polisten korumasını.⁹³

Bu bir çelişki gibi görünebilir fakat aslında bir teselli ve bağdaştırmadır. Gençler dans etmekten, rave partilerinden, gayri meşru ilişkilerden ve eğlenceden zevk alıyordu ve duaları ve inançları içerisinde avuntu ve huzur buluyorlardı. Kahire'deki bir hukuk öğrencisi hem iyi hem kötü şeyler yapıyorum, sadece kötü şeyler değil; yaptığım iyi şeyler kötü şeyleri siliyor” demiştir.⁹⁴ İçki içen ve “her şeyi” denediğini söyleyen dindar bir adam düzenli olarak namaz kılıyor, Allahın onun kabahatlerini affetmesini umuyordu. Birçok genç kız kendilerini adanmış Müslümanlar olarak görüyordu fakat saçlarını örtmüyor, sadece Ramazanda veya oruç tutulan saatlerde tesettüre giriyordu. Saçının görünmesinden rahatsız olmayan birçok kadın evlendikten ve gençlik dönemleri sona erdikten sonra başlarını örtmekte teselli buldu. Bir öğrenci “gençken, herkes aynı şeyleri yapıyor; böyle bir yaşta *helal veya haram* diye bir şey yok” demiştir.⁹⁵

Gençler böyle bir yaratıcı eşikte olma ve arada kalma durumu ile gençlik arzularını mevcut ahlaki düzenle uzlaştırmak için dinlerini yeniden tasavvur etmişlerdir. Eklektik tavırları “yenilikle uyumluluk” adını verdiği, gençlerin, kendi yaşlarına ait iddialarını ortaya koymak için mevcut ahlaki kodları kullandığı sürece bir örnektir; bu kodlardan veya kurumlardan radikal bir biçimde ayrılmamışlar fakat bunun yerine bu kodları ve kurumları kendi çıkarları için kullanmışlardır. Resmi makamların “milli güvenlik” için “tehlike”⁹⁶ oluşturduğunu söylediği “dini nikâhın” gençler arasında gittikçe daha fazla uygulanması (iki şahide ihtiyaç duyulan resmi olmayan bir sözlü anlaşma) genç insanların flört etmekle ilgili ahlaki kısıtlamaları ve resmi nikâhın ekonomik zorluklarını atlatmak için geleneksel pratikleri kullanmasını yansıtmaktadır.⁹⁷ Fakat bu ve diğer yeniliklerin uyumlu hale getirilmesi hakim ahlaki düzenin ve dini düşüncenin dışında veya onlara karşı değil, tam aksine, sınırları içerisinde olmuştur. Mısırlı gençler yenilikleri hiçbir zaman alternatif bir vizyon olarak sunmamış, bunun yerine ortodoks görüşler karşısında pişman, af diler ve itaatkâr kalmıştır. İran’daki emsallerinden farklı olarak, müzik dinlemeleri, modayı takip etmeleri, flörtleşmeleri ve eğlenmeleri, sınırları kabul ettikleri sürece serbestti.

Gerçekten de “Amir Halit’in” gençler arasındaki çekiciliği bu “yeniliği uyumlu hale getirme” bağlamında, muhafazakâr söylemle süslenmiş yeni üretilmiş bir dini dil biçiminde anlaşılabilir. Mısır’da büyük kentlerde yaşayan gençler tamamen orijinal bir stil, zevk ve dil ile ifade edilen yeni bir dini alt kültür yaratmışlardır. Bu küreselleşen gençlik birçok çelişkili davranışa sahipti; dini açıdan inançlılardı fakat siyasal İslam’a güvenmiyorlardı; Amir Diab’dan Amir Halit’e, partilerden namazlara doğru ileri geri salınıyorlar, yaşlıların, öğretmenlerin ve komşuların uyguladığı sosyal kontrolün sıkıntısını hissediyorlardı. Mısırlı genç kesim bireyselliği ve yeniliği genellikle yasaklayan kültürel şartlarda ve eğitim geleneği ile sosyalleştiği için, genellikle bu konuları “moda” üzerinden “sosyal” bir biçimde öne sürüyorlardı. Dolayısıyla “Amir Halit olgusu” etrafında canlanan dini alt kültürler çelişkili insani eğilimleri barındıran bir çıkış noktası açısından bakıldığında, bir anlamda modanın dışavurumuydu: değişim ve adaptasyon, farklılık ve benzerlik, bireysellik ve toplumsal

normlar. Bu tür bir dindarlığa sığınmak, üst sınıflara ait gençlerin bireyselliklerini ortaya koymalarını ve değişim yaratmalarını engellemiş ve onların kolektif normlara ve toplumsal dengelere bağlı kalmalarını sağlamıştır.

İslam'ı ve Ulusu Paylaşmak

1990'lı yılların sonlarındaki dindar duyarlılıklar Mısır'ın son yirmi yılda yaşadığı sosyo-dini değişimin tek bir yönünü göstermektedir. Bununla eş zamanlı olan başka bir şey toplumsal eğilimlerdir: belirgin bir tüketim, gösterişli alışveriş merkezleri ve güvenli siteleri, Batılı tarzda tatiller, kablolu televizyon, on sekiz yaşından küçüklerin seyretmesi yasak olan filmler, alternatif yaşam tarzları. Alt sınıflara ait gençler arka sokaklardaki çay bahçelerinde, mevlit şenliklerinde, *Shamme nasim* tatillerinde eğlenmeye çalışırken, varlıklı olanlar standart diskolarda, alışveriş merkezlerinde, Marina veya El Gouna'daki tatil yerlerinde sosyalleşiyordu. Zengin gençler flörtleşme, gayri meşru cinsellik, heavy metal müzik ve "satanist" partilerden oluşan bir alt kültür oluştururken, alt sınıflar dini nikâha ve yer altı kampus romantizmine başvurdu. Bu arada, elit ebeveynler küresel kültürel ürünlerin bolluğundan doğan memnuniyet ile savunmasız çocukları üzerindeki ayartıcı etkileri arasında devam eden gerilimin içerisinde kalmışlardı.⁹⁸

Mısır'ın sömürge sonrası döneminde benzeri görülmemiş olan bu toplumsal bölünme kendisini en açık şekilde mekânsal boyutta göstermiştir. Yoksullar ve mücadele içinde yaşayan orta sınıflar giderek genişleyen kentsel çöküntü alanlarına ve aşırı kalabalık enformel kentlere itilmiş, zenginler ise sadece isimleri – Rüyaalar Ülkesi, Ütopya, Beverly Hills – bile bu yeni kültürel anomaliyi anlatan zengin güvenli sitelere doğru tarihi bir göç başlatmıştır. Zenginler, bu "rüyaalar ülkesinde", avam yaşam tarzının günlük kederinden – yoksulluk, kirlilik, dilenciler – uzakta bir fantezi içerisinde yaşamaya başlamışlardır. Sıradan Mısırlılarla nadiren iletişim kurmalarını gerektiren kentsel kapalı yerleşimlerde yaşıyor, çalışıyor, eğleniyor, öğrenim görüyor ve toplanıyorlardı. Yerli hizmetçileri bile Filipin-

lerden, Tayland'dan veya Bangladeş'ten getirilen gündelikçilerle değiştirilmişti.⁹⁹

1990'lı yılların sonlarında tüketimdeki büyük farklılık ve uyumsuzluk Mısır'ın toplumsal ve kentsel dokusunu çatlatmış, ulusu farklı kültürel evrenlere ayırmış gibi görünüyordu. Fakat farklı Müslüman parçalar – zengin ve yoksul, eski ve yeni, yerel ve küresel – iki önemli söylemsel unsuru paylaşıyordu: din ve yerlilik. Dini sadakat milliyetçi duyarlılığın yerini almadı çünkü İsrail ve A.B.D'nin bölgesel hâkimiyeti hırslı bir ulusal gürültü kopardı. Bunun yerine İslamcı duyarlılık milliyetçiliğin seküler ifadelerini erozyona uğrattı. Kısacası “İslamcı olgu” ve yerlici duyarlılık küreselleşen üst sınıflar da dâhil olmak üzere tüm Müslüman nüfusu içine çekmiş gibi görünüyordu. Dolayısıyla elit ailelerin Kaliforniya tatillerini Haç/ Umre gibi aktivitelerle birleştirmeleri veya kendi lüks yaşam alanlarının güvenli ortamında çocuklarına İslami öğretilerle ilgili ders vermesi için özel şeyhler tutmaları olağandışı değildi.

Bazıları buna “modernitenin” ve “geleneklerin” karışımı olarak “melez gerçeklik” adını vermiştir. Fakat bu tür bir nitelemede çok az orijinallik ve fayda bulunmaktadır. Melezlik Mısır'ın yeni elitlerinin sosyokültürel pratiklerine özgü bir şey değildir. Gerçekten de tüm kültürler o ya da bu şekilde “melezdir” Mısır'daki yoksullaştırılmış orta sınıflar dışarıda bırakılmamıştır. E'tiad'ın ailesi belki de tipik bir orta sınıf melez aile örneğidir. 2000 yılı Mart ayında ben ve ailem, Kurban Bayramı sırasında öğle yemeği için E'tiad'ı ziyaret ettik. E'tiad özel bir İslamcı okulda (al-Fath) çalışan peçeli, düşük gelirli bir öğretmendi. İki farklı İslami dernekte ve hayırseverlik işlerinde aktif olan E'tiad konuşkan ve inatçı bir adamla evliydi. Devletten emekli olan kocası, serbest bir sanatçı olarak aktörlük yaparak ek gelir elde ediyordu. Günlük gazeteleri okuyor ve haberleri takip ediyordu. Nasır'ı İsrail'e ve Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı çıkan bir lider olarak övüyor, “A.B.D, İran ve Afganistan gibi yabancı güçleri destekleyen teröristlerden oluşan” radikal İslamcılarını hor görüyordu. Çekici, iyi giyimli oğulları bir il üniversitesinde mühendislik okumuştı. Bize büyük bir gururla yeni bilgisayarını ve ailesinin iletişim çağındaki önemini vurguladığı internet bağlantısını

gösterdi. Tatlı dilli on yedi yaşındaki kızları başörtüsü ve gösterişsiz bir elbise ile karşıladı; yeterince rahat hissettikten sonra başörtüsünü çıkardı. E'tiad'ın ailesi Eski Maadi'deki yoksul mahallelerde, çok küçük üç odası mobilya dolu olan, minik bir mutfaklı olan, duvarları hat sanatı ile işlenmiş oldukça ufak bir dairede yaşamıştı. Ailedeki herkes hem dindar hem de milliyetçiydi. Tamamı “Amerika'nın ne bir politikasının ve de dininin olmadığı” konusunda ve Arapların birçok sorununun bölgenin dışında başka yerlerde üretildiği konusunda hemfikir. “Arapların sorunlarının çözümü birlik olup İsrail ile savaşmalarıdır” sonucuna varmışlardı.¹⁰⁰

Birçok Mısırlının paylaştığı bir özellik olan dindarlığın ve milliyetçiliğin bu birleşimi Mısır devletinin kesinlikle el üstünde tuttuğu ve destek olduğu bir olguydu. Bazı yönlerden bu toplumsal eğilim seküler devletin İslamlaşmasına yansımış ve aynı zamanda buna katkıda bulunmuştur. İslamcı hareket zirvede olduğu dönemde sadece sivil toplumun büyük bir kısmını etkisi altına almamış, aynı zamanda devleti etkileyerek uygun dini söylemler paylaşmasını sağlamıştır. İslamcılık sadece devleti toplumda baskın durumda olan duyarlılıklara göre şekillendirmemiş, aynı zamanda devletin aygıtlarına nüfuz ederek bir tür “seküler-dini” devlet yaratılmasına yardım etmiştir.

Seküler Devletin Dindarlığı

1992 yılında İçişleri Bakanı Muhammad Ali Mahjoub, Mısır'daki tüm kanunların İslami şeriata dayandığını ve “Mısır hükümetinin seküler bir devlet inşasına hiçbir zaman izin vermeyeceğini” kamuoyuna açıklamıştır.¹⁰¹ Benzer şekilde El Ezher müftüsü Şeyh Tantawi “dindar bir siyasi partimiz veya siyasi bir dinimiz olmasa da Mısır bir İslam devletidir” demiştir.¹⁰² Müslüman Kardeşlere karşı olan İslamcı muhalif lider Essam el-Erian bile 2000 yılında “Mısır'ın İslam devleti olduğunu” kabul etmiştir. Bu dikkat çekici yakınsama devletin ideolojik yönünü göstermektedir. Enver Sedat'ın cumhurbaşkanı olmasından sonra anayasada, İslam'ın devletin dini olduğu ve şeriatın hukuk sistemi için temel kaynak olduğu belirtilmiştir. Bu,

Şeyh Tantawi'ye göre devletin “dinin politikadan ayrılmasını kabul etmediği anlamına gelmektedir.”¹⁰³

1970'li yılların sonlarından bu yana, Mısır hükümetleri aynı anda hem siyasi İslam'a karşı kampanyalar düzenlemiş hem de her fırsatta kendilerini dini değerlerin ve ahlakın savunucusu ilan etmişlerdir. Siyasi elitlerin İslam'ı sahiplenmesi sadece siyasi meşruiyet amaçlı değildir; aynı zamanda toplumun dini açıdan denetimine olan inançları yüzündendir. Son yıllarda “Şii komploları”, “satanizm”, “din karşıtı yazın”, “eşcinsellik” gibi konulara karşı yapılan resmi protestolar sadece ahlaki bir çözümlenmeyle ilgili kaygıları değil aynı zamanda devleti dini bir çerçeveye oturtma çabalarını da göz önüne sermiştir. 1996 yılı Ekim ayında yer altında çalıştığı iddia edilen ve Şeyh Hasan Muhamed Shahata'nın yönettiği “Şii grubun” keşfedilmesi “İslam devletini bölen” bir “tehlikenin” medya tarafından kapsamlı bir biçimde ele alınmasına yol açtı.”¹⁰⁴ Kampanya, devletin, halkın dini olan Sünni İslam'ı yozlaştırıcı yabancı düşüncelere karşı koruyacağını belirtmiştir.¹⁰⁵ Meclis Şii düşüncesiyle savaşmak için “dini kabilelerin” kullanılması çağrısı yapmış, El Ezher de Şii yazınının toplatılması emrini vermiştir.¹⁰⁶

2001 yılı Mayıs ayında, elli iki Mısırlının *Queen Boat* adındaki turist gemisinde eşcinsel ilişkiye girdikleri iddiasıyla tutuklanması, “dine saygısızlık yapılmasının” bir ulusal güvenlik meselesi olduğunu kanıtladı.¹⁰⁷ *Queen Boat* isimli gemide olanlar hakkında medyada çok fazla haber yer alması gençler arasında “satanizmin” yayılmasına ilişkin 1997 yılında yaşanan paniği hatırlattı. Heavy metal müzik dinleyen gençlerden başka hiçbir ayrıntısı olmayan bu hikâyeye için yüzlerce makale, kitap yazılmış ve bir o kadar da röportaj ve görüşme yapılmıştır. Bu yabancı olgu dini değerlerimizi tehdit eden kontrolsüz küreselleşmenin bir sonucu olarak kabul edilmişti. Daha sonra İçişleri Bakanlığı ahlaki suçları ve internet kullanıcılarını yirmi dört saat gözlemeye başladı; 2003 yılı Temmuz ayına kadar kayıtlara geçen 150 tutuklama yapılmıştı.¹⁰⁸ İslami yılbaşı ve Kurban Bayramı tatilini uzatıp Kahire'deki metro istasyonlarında ezan yayını yapmak devlet destekli dindar bir yanıtı.

Bu İslamcı birlik kaçınılmaz olarak hükümeti dindar kurumlara doğru itti: El Ezher, Evkaf Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi. 1981 yılında, Enver Sedat'ın Cemaat-i İslami tarafından öldürülmesinden sonra, cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek Ezher'in temel görevini "Mısır'ı fanatik ve dönek azınlıktan temizlemek" ve gençleri eğiterek onları dini kurallara göre büyütmek" olarak kabul etmiştir.¹⁰⁹ Bu daha sonra muhalif İslamcılarının siyasi saldırı ile birlikte başlıca misyonu haline gelmiştir. Buna karşılık olarak Şeyh Tantawi, Mübarek'in, kendisinin ve yerleşik İslami düzenin yardımı ile sürdürebildiği yirmi yıllık cumhurbaşkanlığını övmüştür çünkü cumhurbaşkanı "İslam'ın emirlerini yerine getirmiş" ve onun yönetimi altında Ezher'in kurumlarının sayısı üç binden altı bine çıkmıştır.¹¹⁰ 1986 ve 1996 yılları arasında radikal İslamcı Abdul-Sabour Shahin cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek'in İslam konusundaki en önemli danışmanıydı ve aynı zamanda hükümetteki UDP'nin Din Komitesinin başkanıydı.¹¹¹ Haftalık yayınlanan *Sawta al-Azhar* (1999'da yayınlanmıştır) UDP'nin İslami yayınları olan *al-Liwa al-Islami* ve *Aqidati* ile birleşerek alternatif bir İslam vizyonu sunmuş, siyasal İslam'ın düşüşe geçmesi ile oluşan boşluğu doldurmuştur. Bu yeni İslam anlayışında "İslam sadece bir din değil aynı zamanda bir yaşam biçimidir."¹¹² Temel dini kurumların liderleri, hukukun şeriat kurallarına göre düzenlenmesi gerektiğini belirten, dini eğitim ve çocuk yetiştirmeye vurgu yapan, "ithal edilen ahlaksız kültürel" şeylere karşı İslamcı medyayı mücadeleye çağıran ve gençlerin ahlaki rehberliğine odaklanan hükümetteki UDP'nin de üyesiydi.¹¹³

Hükümetin din alanını ele geçirme ve ahlaki otorite olma girişimleri bir miktar meşruiyet kazandırmıştır fakat aynı zamanda devlete ait dini kurumların yukarıdan aşağıya doğru inen İslamlaştırma projelerinin hız kazanmasına ve kültürel siyaset ile kamu ahlakı üzerinde söz sahibi olmalarına da sebep olmuştur. El Ezher sayısız kitabı, filmi, oyunu ve çok sayıda insanı yakın takibe almıştır.¹¹⁴ Devlet ve din üzerine yazılmış onlarca kitap toplatılmış ve Kahire kitap fuarından yasaklanmıştır. İslam üzerine yorumları ile bilinen ünlü laik yargıç Said al-Ashmawi'nin kendisi yasaklanırken,¹¹⁵ Maxime Rodinson'ın *Muhammad* ve Muhammad Shukri'nin *Al-Khubz*

al-Hafî eserleri diğer 250 dini ve edebi yayınlı birlikte okullarda yasaklanmıştır. Bunlar arasında *A Banquet for the Seaweed* kitabının yayınlanması ayaklanma yarattı. İslamcı İşçi Partisi kitabın içindeki kışkırtıcı bölümleri kamuoyunun öfkesini körüklemek ve İslam'ı kurtarmak için kullandı. Sokaklarda ve devlet içerisinde devam eden çatışmalar Mısır'ı ciddi bir siyasi krizin eşiğine getirdi. El Ezher'le paralel biçimde Evkaf Bakanlığı 1996 yılında 71000 cami ve zaviyenin denetimini eline geçirerek İslamcı davanın seyrini kontrol etmeye başladı.¹¹⁶

Böyle bir siyasi iklim el-Ezher Ulema Cephesinin (Jebhat al-Ulema al-Azhar) için için yanan közlerini yelleyerek ülkenin en açık sözlü muhafazakâr grubunu diriltti. 1946 yılında El Ezher çalışanları için profesyonel bir dernek olarak kurulan Cephe, 1990 yılı sonlarında devlet ve toplum içerisinde laiklik isteyen tüm eğilimleri yok etmek isteyen muhafazakâr ulemanın sesi olmuştur. Mücadelesinin bir parçası olarak, liberal Kültür Bakanını ve özgür düşünce sahibi entelektüelleri Mısır'ın İslami anayasasına karşı bir darbe planlamakla suçladılar.¹¹⁷ Ezher'e benzer şekilde, okulların İslamcıların devlete sessizce sızmasının yolu olduğunu düşünüyorlardı. 1980'lerden bu yana İslamcı eğitimciler, mühendislik, pozitif bilimler ve en önemlisi Öğretmen Okulunun (Dar al-Uloum) aralarında bulunduğu çok sayıda yükseköğretim kurumunu hâkimiyetleri altına almışlardı. Tüm Arapça profesörleri Müslüman Kardeşler üyesiydi.¹¹⁸ Bunlar İslamcılığı temel eğitim ile sınıflara sokacak olan geleceğin öğretmenlerini eğitiyordu. Bu eğilime katkıda bulunan şey Ahmet Fathi Sorour yönetimindeki Eğitim Bakanlığının (1987-1991) devletin dini meşruiyetini desteklemek için okullarda dindarlığa ağırlık verilmesini desteklemesiydi.

Dolayısıyla 1990'lı yıllar, okulları, yeni Eğitim Bakanı Kamal Bahaeddin'in deyimi ile "terörist fabrikasına" çeviren endokrinasyon pratiklerini hayata geçiren öğretmenlere tanıklık etmiştir.¹¹⁹ 1993 yılında meclise verilen bir bakanlık raporunda, en az doksan okulun ve üç yüz öğretmenin İslamcı gruplarla ilişkisi olduğu belirtilmiştir.¹²⁰ 1993 ve 1995 yılları arasında binden fazla İslamcı öğretmen tutuklanmasına rağmen dini duyarlılıklar ve fikirler okullara

egemen olmaya devam etmiştir. 1997 yılında yapılan bir çalışmaya göre, 354 temel eğitim öğretmeninin yüzde 86'sı radikal İslam görüşüne bağlıydı: "Din, Mısır toplumunun karşı karşıya olduğu tüm sorunların çözümüdür".¹²¹ Din ve Arapça dersleri genellikle dini ve ahlaki endoktrinasyon seanslarına dönüşüyordu. Öğrencilere "anneniz tesettürlü değilse cehenneme gidersiniz" uyarıları yapılıyordu. 2000'li yılların başlarında tesettür okulları tamamen egemenliği altına almıştı ki başörtüsüz veya peçesiz birisini görmek neredeyse imkânsızdı. Hükümet peçeyi okullarda yasaklayınca birçok öğrenci bu kararı mahkemeye taşıdı.

Mahkemenin sempatisi gizli fakat sistematik bir İslami saldırıyı hukuk sistemi dâhilindeki hâkimler ve savcılar üzerinden onayladı. Nasr Abu-Zeid'i tutuklayan radikal İslamcı hâkim Faruk Abdel-Alem mahkemeye hâkim cüppesi ile değil geleneksel jalabiya giysisi ile çıkmıştır. Mısır hukukunu kötülemiştir çünkü O'na göre Mısır hukuku şariat ile uyumlu değildir.¹²² Bu tür hâkimler ve savcılar pozisyonlarını sadece hukuk sistemine müdahale etmek için değil aynı zamanda İslamcılığı tüm topluma ve diğer devlet kurumlarına yaymak için de kullanmışlardır. Seküler düşünceye karşı savaşmak amacı ile hisba prensibine başvurmuşlardır. İyiliği emretmek ve kötülükten men etmek¹²³ anlamındaki İslami emirden türetilen hisba, tüm Müslümanların İslam'a zarar verdiğini düşündüğü herkese ve her türlü eyleme karşı yasal yollara başvurma hakkı vermiş, Mısırlı antropologların "baskının özelleştirilmesi"¹²⁴ olarak tanımladığı olguya katkıda bulunmuşlardır. Bu durum, mahkemelerin fikirleri ve inançları yargılamasına sebep olmuştur. Nabih al-Wahsh ve Yusuf El-Badri gibi "dine hakaret polisliği" yapan radikal İslamcı avukatlar İslam'a hakaret ettiklerini iddia ettikleri yazarlar, profesörler, sanatçılar ve gazeteciler hakkında davalar açarak entelektüel kesimde kargaşa yaratmıştır. 1995 ve 1998 yılları arasında Necib Mahfuz, aktris Yusra ve şair Higazi'nin de aralarında bulunduğu 134 kişiye hisba davası açılmıştır.¹²⁵ Salaheddin Mohsen gibi yazarlar kitaplarında gelişmenin din sayesinde değil bilim sayesinde geleceğini söyledikleri için mahkûm edilmiştir.¹²⁶ Feminist Nawal el-Sâ'dawi tesettürün "mecburi olmadığını" ve İslam bilginlerinin cinsellik ile

kafayı bozduklarını söylediği için yargılanmıştır. Nasr Abu-Zeid'i dinden çıkmakla suçlayan radikal İslamcı Abdul-Sabour Shahin bile eski çalışma arkadaşı Yusuf El-Badri tarafından Kuran'da insanın yaradılışını anlattığı Adem Babam (Abi-Adam) isimli kitabı sebebiyle aynı suçtan yargılanmıştır.

Hükümetin desteklediği İslamcı haftalık gazeteler *al-Liwa al-Islami* ve *Aqidati* gibi çeşitli medya kaynakları ile radyo ve televizyon toplumdaki muhafazakâr dindarlığın yükselişine büyük katkıda bulunmuştur. Mısır'ın seküler devletinde dindarlığın gelişimi, otoritelerin isteyerek uyguladığı politikalar kadar İslamcı hareketlerin devleti dindar duyarlılıklara doğru itirmesiyle de olmuştur. Siyasi elitler toplum önündeki ahlaki pozisyonlarını ve siyasi meşruiyetlerini yeniden kazanmak için dindar söylemleri kullanmaya mecbur kalmışlardır fakat bu süreçte dindar düşünmeye ve davranmaya şartlandırılmışlardır. Sonuç olarak devlet şizofren bir "laik-dindar" pozisyon almıştır: kökleri hem dini hem seküler değerlerde olan kanunlar çıkarmış, otoritesini her iki söyleme de dayandırmış, kendisini yerel dini standartlara ve küresel seküler beklentilere adamıştır. 11 Eylül olaylarından sonra oluşan ortam bu ikili karakteri pekiştirmiştir.

Küreselleşmenin teknoloji harikaları, pazarlama teknikleri, turizmin akışı ile birlikte ilerleyişi Mısır devletini etkiledi. Fakat toplumsal giderler ve sınıflar arasında büyüyen uçurum sosyal kargaşaya sebep oldu, ithal edilen kültürel ürünler çocukların ahlaklarını bozarak yetişkinler arasında panik yarattı. Mısır'daki günlük gazeteler interneti ahlaki değerleri bozacağı ve gençleri yozlaştıracığı iddiasıyla kötüledi.¹²⁷ 1990'lı yılların sonlarında gençler arasında şiddet olayları, şiddete başvurmadan çözüme gitmeye değer veren bir kültür içerisinde alarm verici oranda arttı.

Bu toplumsal yarık, yabancılaşma ve kültürel ümitsizlik nasıl onarılabilirdi? Ne tür bir ideolojik çerçeve mevcuttu ve uygulanabilirdi? Bazı otoritelerin gençlere sunmak istediği seküler alternatifler – teknolojik gelişme, demokrasi ve çoğulculuk – somutlaşmadı.¹²⁸ Gelir dağılımındaki farklar ve kötüye giden eğitim sistemi teknolojik yeterlilikleri elitlerin tekeline sokmuş¹²⁹, çoğulculuk vizyonu ise

giderek büyüyen liberalleşme karşıtı siyasi düşüncelerin ve kültürel baskının kurbanı olmuştur.¹³⁰ İçeriden siyasi krizin etkilerinin, dışarıdan ahlaki-kültürel saldırının etkilerinin hissedildiği, maliyetli bir ekonomik yeniden yapılanma stratejisini devam ettirmeye kararlı bir rejim yönetiminde, toplumsal birliği ve ahlaki düzenlemeleri korumak için başka hiçbir söylemin din ve kültürel milliyetçiliğin birleşiminden daha faydalı olacağı düşünülmemiştir.¹³¹ Ahlaki kuralların piyasaları güvence altına alacağı ve dinin de yönetimi sağlama alacağı düşünülmüştür. Ahlaki değerleri ve piyasaları korumak yolu ile geleneksel muhtesiplik fonksiyonuna geri dönülmesi ironik olacaktır. Fakat bu durum Mısır'ın dindarlık ve iktidarın birleşimi, dinin devletleştirilmesi, dini ve entelektüel düşünce, demokratik pratikler ve siyasi değişim için çok çeşitli sonuçlar doğuran "pasif dini devrimini" anlatmaktadır.

İstikrarsız Siyasal İslam

Dini politikadaki bu değişim (siyasal İslam'ın parçalanması, bireysel dindarlığın artması, devletin dindar hale gelmesi) dini düşünce ve entelektüel pratik için ne anlama geliyordu? Siyasi değişim ve demokratik mücadele konularında neye işaret ediyordu? Büyük bir kısım için, özellikle yirmi birinci yüzyılın ilk on yılına kadar pek bir şey ifade etmedi.

Mısır'daki İslamcı hareket strateji, teorik vizyon ve pragmatik boyutlarda yeniden yapılanmaya gitti. Cemaat-i İslami'nin şiddet içeren eylemleri bıraktığını açıklayarak sivil toplum içerisinde barışçıl bir siyasi hareket olarak amaçlarına ulaşmaya çalışması bazıları için "muazzam bir strateji değişikliği"di. Hapiste olan Cemaat-i İslami liderlerinin projelerini yeniden değerlendirdikleri çeşitli ciltlerden oluşan eserde, stratejik kaymaları doktrinel temellere dayandırılmıştır.¹³² Kuran'a ve sünnete dayanarak, şiddet içeren "cihada", barışçıl dava yöntemi mümkünken, karşı taraf düşman tavrını değiştirdiğinde, uzlaşma şansı olduğunda izin verilmemesi gerektiğine karar verdiler.¹³³ Buna ek olarak İslam'ın ehl-i kitap ile savaşmayı yasakladığı, özellikle İslam'ın öldürülmelerini ahlak dışı kabul ettiği

kadın, çocuk, yaşlı ve masumlara karşı eylem yapılmaması gerektiği belirtildi. Turistlerin öldürülmesi de kötülük olarak değerlendirildi çünkü yardıma ihtiyacı olan insanlar olarak (*musta'meneen*) yerliler tarafından güvenlikleri sağlanmalıydı.¹³⁴ Şiddetin aynı zamanda İslam'ın imajını zedelediğine ve ülkeye zarar verdiğine karar verdiler. Fakat Cemaatin stratejisini gözden geçirmesindeki temel sebep amaçlarına silahlı eylemlerle ulaşmayı başaramaması oldu. Aslında cemaat şu sonuca vardı: kazanamayacağını anladığında savaşmayı bırak.¹³⁵ Mısır devleti eski militanların siyasi partiler kurmasını yasaklasa da (1999 yılında Merkez Partisi (Hizb al-Wasat), Mısır İslah Partisi (Hizb al-İslah) ve Şeriat Partisi (Hizb al-Shari'a) örneklerinde olduğu gibi), eski militanlar tüm üyelerine barışçıl davanın peşinden gitmelerini tembihledi.¹³⁶ Cemaatin değişen görüntüsü onu, çeşitli değişimlerden geçmekte olan Müslüman Kardeşlere yakın bir konuma getirdi.

İlk defa 1997 yılında, Müslüman Kardeşlerin lideri olan Mustafa Meşhur, örgütünün Müslüman bir parti (*gama'at al-Muslimin*) olmadığını, bunun yerine Müslüman üyeleri olan bir parti (*gama'a min al-Muslimin*) olduğunu söyleyerek çoğulculuktan bahsetti.¹³⁷ Essam El-Erian gibi genç liderler demokrasi, sivil toplum, şeffaflık, hesap verebilirlik gibi fikirleri de kabul etti.¹³⁸ El-Erian Mohammed Khatami'nin "İslam demokrasisi" fikrini kabul ederek, "demokrasiyi İslam'ın ruhuyla, kültürleri ve medeniyetleri ile birleştirdiklerini" söyledi.¹³⁹ Bazıları İslami yönetim altında yer verilebileceği düşüncesiyle kadınların ve azınlıkların haklarından bile bahsetti. Şüphesiz bu modern kavramlar Müslüman Kardeşlerin şurâya (maddi ve manevi tüm otoritenin sahibi olan otoriter ve adaletli bir hükümdarın danışma ilkesine tabi olması anlamına gelen muğlak bir kavramdır) olan bağlılığından bir adım daha ileri gitmek anlamına geliyordu. Bu gözden geçirme ve düzeltme hareketleri 2005 yılındaki Kifaya hareketinden hemen sonra iyice arttı.

Merkez Partisi'nin yeni bakış açısı Müslüman Kardeşlerin de ötesine geçti. Gerçekten de Merkez Partisi'nin oluşumu, Mısır'daki İslami politikada önemli bir değişimi temsil etmiş, "post-İslamcı" bir yönetime doğru olası bir yolu açığa çıkarmıştır. 1996 yılında

Müslüman Kardeşler'den ayrılan genç kitle tarafından kurulan parti (Mühendis Sendikası lideri ve eski öğrenci hareketi lideri Abul-Alaa Madi gibi) Müslüman Kardeşlerin otoriter eğilimlerini, yeraltındaki gizli çalışmalarını ve genel anlamda İslamcı politikalarını ifşa etmiştir. Merkez Partisi İslami "şura" yerine modern demokrasiye imtiyaz vermiş, din içerisinde çoğulculuğu kabul etmiş, cinsiyet ve ideolojik eğilimlerin karışımına izin vermiştir. Mısırlı Hristiyanlar partiye kabul edilmiştir: grubun temel ideologu olan Rafiq Habib Hristiyan'dır. Partinin görüşlerine göre kadınlar orduda görev alarak ve mahkemelerde hâkim olarak görev yaparak erkeklerle eşit bir role sahiptiler.¹⁴⁰ Dolayısıyla Merkez Partisi, liderinin görüşlerine göre "dindar bir parti değil İslami arka plana sahip sivil bir partiydi".¹⁴¹ Mısırdaki İslam'ı basit bir biçimde din olarak değil, hem Müslümanları hem de Hristiyanları kapsayan bir medeniyet ve kültür çerçevesi olarak gördüler.¹⁴² Anayasanın kanunların temeli olarak gördüğü şeriat modern yorumlamalara tabi tutulmalı ve inançları ile çelişiyorsa gayrimüslimler için geçerli olmamalıydı.¹⁴³ Merkez Partisi'nin aktivistleri 2000 yılında partinin bazı amaçları doğrultusunda çalışmak üzere Mısır Kültür ve Diyalog Derneği adındaki sivil toplum kuruluşunu kurdular.¹⁴⁴

Şüphesiz bu değişimler Mısır'daki siyasal İslam adına yeni bir dönüşümü haber veriyordu. Fakat dini düşünce içerisindeki muhafazakâr ortodoks yapı için oldukça marjinal kaldılar. Siyasi strateji içerisinde pragmatizm ortaya çıksa da, genel dini düşünce içerisinde ve dolayısıyla siyasi vizyondaki yenilikler çok sınırlı kaldı. Fıkıhtaki duraklama (*jomoud*) Yusuf el-Qaradawi, Selim el-Awa gibi İslamcı düşünürler ve Essam El-Erian gibi aktivistler tarafından tasdik edilmişti.¹⁴⁵ İslamcılar tarafından ortaya konan teoloji yorumlara eleştirel aklın sokulması veya yorumların tarihselleştirilmesi için çok dar bir perspektife sahipti ve metinlere bağlı kalıyordu. Halit Abdel-Karim, Saiid al-Ashmawi ve Nasr Hamed Abu-Zeid gibi yenilik yanlıları sansürlendi, tehdit edildi ve dinden dönmekle suçlandı. Üç ciltlik *Nahw Fiqh Jadid* eserinde yirminci yüzyıl öncesindeki hadislerin bir kenara bırakılması gerektiğini (çünkü üretildiklerine-sahih olmadıklarına inanıyordu) ve tesettürün dini bir zorunluluk

olmadığını iddia eden Cemal el-Banna gibi ılımlı Müslüman yazarlara (Hasan el-Banna'nın kardeşi) bile müsamaha gösterilmiyordu.¹⁴⁶

Cemaatin şiddetten vazgeçmesi stratejik olarak çok uzun bir adımdı ve politikalarının doktrin temelini değiştirmede: şeriata olan sıkı bağlılık. Cezaevindeki liderler, attıkları her adım ve kendilerini konumlandıkları her siyasi duruş ile sünnet ve şeriata referans veriyorlardı; sanki onlar için kutsal metinlerin ötesinde siyasete yer yoktu ve din insanların tüm sorunlarının çözümünü içeriyordu.¹⁴⁷ İbn Taymiya'nın "kafir lidere karşı isyan etme" fıkrından uzaklaşmaları fetvaların eleştirisi ile değil, daha çok Mısır devletinin "kafirliği" bırakıp şeriati kabul etmesine dayanıyordu.¹⁴⁸ Yani Cemaat liderlerine göre, seküler bir devleti devirmek hala serbestti. İbn Taymiya'nın ruhunu kutsamaya devam ettiler – kutsal metinler üzerindeki üstünlüğü ve din ve devlet arasındaki bozulamaz bağlantı: bunlar tam da Mısır'da dini düşünce ve siyaset üzerinde kalıcı izler bırakan konulardı.¹⁴⁹

Bu yeni Barışçıl Cemaat gibi Müslüman Kardeşlerin modern siyasi dili kullanmalarında da ciddi sınırlamalar vardı. Demokrasi "kutsal metinlerle, Kuran'la ve sünnetle çelişmediği için" kullanılabilirdi.¹⁵⁰ Müslüman Kardeşler için demokratik ilkelerin değeri insanların kendi kendilerini yönetmeleri konusundaki isteklerini belirtmekten çok şeriati uygulama konusundaki prosedürlerinde gizliydi. Essam el-Erian'a "Müslüman bir toplumda insanlar seküler yasalara uymaya karar verirse ne olur?" diye sordum. "İyi ve gerçek Müslümanlar şeriati görmezden gelemez ve gelmeyecektir" şeklinde bir cevap aldım. Müslüman Kardeşler dini otoritenin, toplumu, insanların kendi yargılarından koruyacağını varsayıyordu. Aslında, mevcut olan İslami grupların hiçbirisi, Merkez Partisi de dahil olmak üzere, cezası ölüm olan bir Müslümanın dinden çıkması konusunda hoşgörülü değildi. Tamamı, "ahlaksız" yaşam stilleri ve sanatsal ifade tanımladıkları konularda devletin baskı yapması gerektiğine inanıyordu ve dindar olmayanların davranışları karşısında sabırsızdı.¹⁵¹ Bunlar arasında tek modern ses Muhammad Emara, Tarık el-Bişi ve Ahmad Kamal Abul-Majd gibi tamamı doktrinlerinde demokrasi, sivil toplum ve insan hakları fikirlerini birleştiren ve *aydınlanma*

dilini kullanan İslamcı liberallerden çıkmıştır.¹⁵² Bazı eleştirilerde, bu entelektüellerin modern kavramları kullanarak laiklere kendi dilleri ile yanıt verdikleri ve “İslamcı kampın tanınmasını” sağlamaya çalıştıkları iddia edilmiştir,¹⁵³ bu dindar entelektüellerin toplumsal etkisi oldukça düşük düzeyde kalmıştır. Ne az sayıdaki takipçileri ne de “modernist” projeleri toplumda yankı uyandırmıştır. Aydınlanma fikri, dini reform hareketi için entelektüel bir taban oluşturmaktan uzak kalmış, radikal-kutsal metinlere dayanan saldırılara yol açmıştır. Erken dönem sahabelerin İslam anlayışını yansıtan ve aynı zamanda “din, devlet, dua ve hüküm” ile yenilik, tarihsellik ve çoğulculukla mücadeleyi öğütleyen Seleflerin Ehl-i Hadisi (*ahl al-hadith*) baskın ses olarak kalmıştır. Onların temel kurumu olan ve beş yüz cami, sayısız okul ve yardım derneğini kontrolü altında tutan yarı resmi Muhammedî Sünnet Taraftarları Cemaati (Gama’iyya Ansar al-Sunna al-Muhammadiya) tüm yerlere ve tüm zamanlara uygulanabilen püriten bir İslam anlayışını koruma konusunda bayrağı taşımıştır.¹⁵⁴ Dolayısıyla, Mısır’daki dini düşünce kapsamında İran’ın post-İslamcılığı veya onun Türkiye ve Tunus’taki emsalleri ile yarışacak önemli yaklaşım eksik kalmıştır. 1990’lı yılların sonundaki Mısır’da, hâkim dini görüş Rafî’ al-Tahtawi, Muhammed Abduh ve Reşit Rida gibi dini yenilik hareketlerinin modern önderlerinin zamanından yüz yıl gerilemiştir. Dini düşünce konusundaki en etkili yayın olan ve 1990’lı yıllarda yayınlanan *al-Manar al-Jadid* kapsamı ve perspektifleri konusunda kendinden önce gelen *al-Manar*’a (1896–1936)¹⁵⁵ yaklaşmamış, çok daha sınırlı bir kitleye ulaşmıştır.¹⁵⁶ 1930’lu yıllardaki aydınlanma, yeniden canlanan İbn Taymiyya’nın kutsal metinlere bağlı kalan doktrinel fikirleri karşısında yenik düşmüştür.

Dini düşüncedeki dejenerasyon Mısır’ın entelektüel yaşamındaki durgunlukla paralel biçimde ilerledi. Edward Said, Muhamed Sid-Ahmed, Sabri Hafız, Samia Mehrez, Nasr Hamed Abu-Zaid ve Hazem Saghiya’nın da dahil olduğu çok sayıda Arap eleştirmen akademik ve toplumsal alanla birlikte siyaset, gazetecilik ve sanat alanlarında ciddi bir dejenerasyon olduğunu üzümlere belirttiler. “Bir zamanlar Arap dünyasında ilerlemeyi ve gelişmeyi temsil eden”, her

türlü Arap ve Müslüman entelektüel için güvenli bölge olan Mısır”¹⁵⁷ “artık Arap dünyasındaki kültürel çürümenin sebeplerinden birisi oldu.”¹⁵⁸ 1930’lu yıllardaki kozmopolit cemaatler ve kültür, giderek canlanan entelektüel ve sanatsal yaşam tüketim kültürü ile birlikte dar görüşlü bakışlara indirgendi.¹⁵⁹ 1997 yılında Mısır’da sadece 375 kitap basılmıştı; 1930’lu yılların başındaki Liberal Dönemde ise binlerce kitap ile birlikte yüzlerce gazete ve dergi basılıyordu.¹⁶⁰ İronik bir biçimde dindarlığın arttığı bu dönemde, en çok satan kitaplar ucuz edebiyat eserlerinden oluşuyordu.¹⁶¹ Orta Doğu ülkelerinde en eskilerden biri olan Mısır gazetecilik ekolü *Al-Waḥd*’da yazan Said Adel-Khaleq’e göre “mesleği olmayanların mesleği haline geldi”.¹⁶² En eski günlük gazetesi olan *Al-Ahram*, Muhamed Sid-Ahmed’e göre, entelektüellerin kimin öldüğünü öğrenmek için okuduğu bir yayına dönüşecek kadar geriledi.¹⁶³ Mısır 1930’lu yıllarda, 1990’lı yıllara oranla çok daha kaliteli ve özgür bir sinemaya sahipti.¹⁶⁴ Ülkenin kültürel üretimi, popüleritesi ve bayağılığı Şura Meclisini bu “olguyu” tartışmak üzere toplanmaya zorlayan, zarafetten yoksun bir şarkıcı olan Sha’ban Abdul-Rahim’in (Sha’bula) eserlerine kalmıştı.¹⁶⁵ Bu sebeple eski gazeteci Cemal Bedevi “bu sha’bula döneminde, Mısır’ın aydınlanmasının ölümü” için yas tutmuştur.¹⁶⁶

Sabri Hafız’ın “kasvetli şartlar” olarak nitelediği şartlar altında,¹⁶⁷ ortalama Mısırlı bir entelektüel, köklü bir “yerlilik”, dar görüşlülük, sabit bir kafa yapısı ve hoşgörüsüzlük ile doluydu.¹⁶⁸ Sabri Hafız, “Her şey kendi zıttı ile kaimdir” (Ta’âruf al-ashyaa biadzâdiha) sözünde epistemolojik uygulamasını bulan, “özgün” bir milli kimlik ile yabancı kültüre ait Batılı kimlik arasında ikili bir karşıtlık oluşturdu. Dolayısıyla fikirler ve bireyler kendi faydalarına göre değil coğrafi kökenlerine göre değerlendirilecekti. Yerli entelektüeller, “yerele özgü” olanla “yabancı” olanın sürekli bir ilişki içerisinde olduğunu ve kendi kültürel özelliklerinin (kıyafet biçimleri, yiyecekler, eğlence gibi) “yerelleştirilmeden” önce orijinal halleri ile yabancı olduğu gerçeğini önemsemiyordu.

Hayali bir “altın çağ” ve “yerli” kültürün önemsiz heyecanı, yerli entelektüel çevreleri ihmallere ve hatalara iterek meşruiyeti milli kimliğin dışında aramalarına sebep oldu. Sonuç olarak, eleştirel sor-

gulamanın tamamen zıttı olan komplo teorileri talihsizlikleri ve aksilikleri açıklayan bir paradigmaya dönüştü. Bir Arap gazeteci kinayeli biçimde “Mısırlı entelektüellerin, gazetecilerin ve politikacıların çoğunluğunun pozisyonunu takip eden kim olursa olsun, dünyanın her sabah uyandıktan sonra gözlerini ovuşturup “aman Tanrım, saat yedi olmuş. Geç kaldım, hemen Mısır’a karşı bir komplo kurmaya başlamalıyım” dediğini düşünmeye başlıyor” demiştir.¹⁶⁹ İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri’nin baskıcı bölgesel politikaları, onları komplo teorilerinin temel hedefi haline getirmiştir. İsrail işgalinin vahşiliği sadece Filistin halkına boyun eğdirmemiş, aynı zamanda ana akım Arap entelektüellerin dünyayı kaba bir şekilde siyah-be-yaz görmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla, *Al-Ahram al-Arabi* ve *Rose al-Yousef*e göre, yazılı basında ve kamuoyunda İsrail’in Mossad ve Amerika’nın CIA gibi örgütlerinin Luxor katliamının arkasında olduğunu iddia eden hikâyeler ortaya çıkmıştır.¹⁷⁰ İsrail ve ABD’nin bölgedeki onur kıran denetimi Arap entelektüellerini nesiller boyunca dar görüşlü bir kültürel milliyetçilik ve yerlilik tuzakına itti ve otoriter Arap devletleri bundan en üst seviyede faydalandı. Demokrasi için ülke içinde verilen mücadele yurt dışında itibarını tekrar kazanma arzusuna yenik düştü.¹⁷¹

Güven problemi halen devam ediyordu. Öz eleştiri yapabilmek kendine güveni gerektiriyordu. Kişinin kamuoyu karşısında “bilmiyorum” diyebilmesi veya kendi hatalarını ve rakibinin başarılarını kabul etmesi için entelektüel anlamda kendine güvenmesi gereklidir. Bakış açılarının zayıflığı ve entelektüel cesaretin olmaması yerlici entelektüel kesimleri içe dönük, savunmacı, demagoji yapan, fikirlerini değiştirme veya değiş-tokuş etme konusunda isteksiz kişilere dönüştürdü. Kişi ne kadar dar görüşlü olursa, “diğer” kültürün ayrıntılarını o kadar az öğrenir, bu yüzden hayal gücü araştırmanın yerine geçer. Yerliler “ötekinin” “kültürüne” saldırdıkları ve onu görmezden geldikleri kadar, “özgün” kabul ettikleri her şeyi göklere çıkardılar; bunlar arasında din en önde giden olguydu. Turath’ın (Arap /İslam geleneğinin bir seri kitabı/külliyatının/mirasının) bir unsuru olarak, İslam entelektüellerin dünya görüşündeki temel içirik haline geldi ve bunun Mısır’daki kültürel üretim alanında ciddi

sonuçları oldu. Yerlici entelektüeller, kurulu dini yapı ve devlet, dindarlığın ve kültürel milliyetçiliğin dilini kullanarak ve paylaşarak hakiki “aydınlanmanın”, rasyonel araştırmanın, eleştirel aklın zararına çalışacak söylemsel bir blok oluşturdular. Gerçekten de bu paylaşılan söylemin kurumsal yapısı en azından hem dini elitleri hem de entelektüel çevreleri (gazete ve dergilerin editörleri, yazarlar, sanatçılar, kültür kurumlarının yöneticileri gibi) devlet mekanizmasına dâhil eden ve onları devlet çalışanı haline getiren Nasır zamanından beri ortadaydı. Bu gergin birlikte yaşama kapsamında, “kültürel aktör” “dindar” ve “siyasi” olan arasında manevra yaparak bir taraftan destek alırken diğer taraftan tehdit alıyordu. Dolayısıyla ana akım entelektüel çevreler bağımsızlık yerine genellikle korunma arayışındaydı: “Eleştiride başı çekmek yerine boyun eğmeyi tercih ettiler.”¹⁷² Bu ilişkilerin içerisinde kaybedenler eleştirel sesler, bağımsız zihinler ve yaratıcı düşünceler oldu. Bu otoriter yönetim, dindar ahlak anlayışı ve yerlici duyarlılıkların talihsiz birleşimi, mevcut alanı demokratik idealler, alternatif düşünceler ve öz eleştiri için daha dar hale getirdi. Amir Halit ve benzerlerinin bir yıldız ve ahlaki otorite mertebesine yükselmesi böyle kötü bir entelektüel ortamda olmuş ve Mısır’ın İslamcı pasif devrimini istemeden de olsa pekiştirmiştir.

Post-İslamcı Devrime Doğru

Mısır devletini yıkmaya hazır olan İslamcılık dalgası gerçekte ona zarar vermemiş ve 1990’lı yılların sonlarında hafıflemiştir. Aslında devlet bu dalganın üzerinde başarı ile sörf yapmış, kıyıya vurması ile sendelemiş ve daha sonra toplumun içine doğru yumuşak bir biçimde yayılırken onu kullanmıştır. Fakat bu yolculuk esnasında toplum, devlet ve hareket önemli değişimler geçirmiştir. İslamcı hareket devleti daha dindar hale getirmiş (çünkü İslamcılıktan ahlaki otoriteyi almak istemiştir), daha milliyetçi ve yerlici yapmış (çünkü devlet, kültürel Arap/İslami sahiciliğini öne sürmek için harekete geçmiştir) ve daha baskıcı bir noktaya taşımıştır (çünkü radikal İslamcıların tasfiyesi devletin diğer muhalif sesleri kontrol altına almasına fırsat vermiştir). “Laik-dindar” devlet giderek muhafazakâr hale gelen toplumsal güçleri hem kontrol etmiş hem de onlarla pay-

laşarak yenilikçi entelektüel ve siyasi girişimlerin yükselişini engellemiştir. Mısır'daki dini düşünce, Sünni İslam anlayışının yeniliği reddeden içsel kısıtlamaları yüzünden durgunluğa girmemiştir; sonuçta Türkiye ve Endonezya'daki post-İslamcılar da Sünni geleneğinden gelmektedir. Mısır'daki dini düşüncenin katılığı bunlardan daha çok, dindar otoritenin ortodoksluğunu yeniden düşünmesi, kutsal metinlere kati bir şekilde bağlı kalmayı aşması ve cumhuriyetçi bir teolojiyi yeniden düşünmesi için etkili toplumsal baskının ve toplumsal hareketlerin oluşmamasına borçludur. Entelektüel liderlik genel anlamda suç ortağı sayılabilir. Ne devlet ne de toplumsal güçler giderek yayılan İslam'ın radikal okumasını sorgulamamıştır. Etkili toplumsal bir protesto olmadığı için İslamcı öfkeye kurban gidenler olmuştur. İslamcı duyarlılıkların egemen olduğu bir sivil toplum ülkenin otoriter ahlakına ve devletin demokratik olmaktan uzak karakterine hizmet etmiştir. Yönetici elit sınıf, din, halk ve baskı arasında manevra yapabilme yeteneği ile 11 Eylül olaylarından sonraki yıllarda ortaya çıkan popüler öfkeden kurtulabilmiştir. İsrail'in Filistinlilere karşı giriştiği şiddet eylemleri ve ABD'nin "terörle mücadele" kararı milliyetçi-dindar duyarlılıkları artırmış, elit kesim de bu duyarlılıkları ustaca dışarıdaki düşmanlara yönlendirmiştir. "Eski moda pan-Arap milliyetçiliğine" batırılmış ve dindarlık ve ahlak siyaseti ile cezp edilmiş aktivist sınıfı, otoriter yönetimi düzeltmek için gerekli olan hareketi oluşturamamıştır.

Mısır, hem geleneksel siyasi güçlerin (siyasi partiler ve İslamcı hareket) hem de rejimin entelektüel değişim ve demokratik reform için adım atmasını geniş toplumsal bir baskı ile sağlayabilirdi. 2004 yılında yeni doğmakta olan parçalı bir hareketin izleri görüldü. Ülkenin siyasi hayatında "yeni şafak" olarak adlandırılan hareket çeşitli toplumsal hareketlerin bir araya gelmesi ile görünür hale geldi. Yeni bağımsız gazeteler *al-Misri al-Youm*, *Nahdit Misr*, *al-Dostour* ve güç kazanmış olan *al-Arabi*, Mısır'daki sağlıklı basın yeni bir soluk getirdi ve devlete ait yayınlar da bile eleştirel sesler duyulmaya başladı. Hükümetteki UDP içerisinde partinin demokratikleşmesini isteyen yeni bir akım oluştu; yeni kurulan Ghad Partisi, Mübarek rejimine ciddi biçimde itiraz etti. Daha da önemlisi demokratik bir

dönüşümü gündeminin ilk maddesi olarak belirleyen Mısır Değişim Hareketinin (Kifaya) kurulmasıydı. Bu hareketin farkını belirten şey geleneksel muhalefet partileri yerine “popüler güçler” ile çalışmayı seçmesiydi ve bu durum kampanyayı parti merkezlerinden ziyade sokaklara taşıdı ve milliyetçi talepler yerine yurt içindeki meselelere odaklanıldı. Kifaya, entelektüellerin, insan hakları aktivistlerinin, STK’ların, kadın örgütlerinin, Müslümanların ve Hristiyanların kampanyalarından destek bularak, Nasırcılar (özellikle yeni kurulan Karamah grubu), milliyetçiler, komünistler, liberaller ve İslamcılar gibi farklı ideolojik yönelimlerden aktivistleri kucaklamıştır. Önemli olan noktalardan bir tanesi bu gelişmelerin, Mısır toplumunda artan bir protesto ruhunun olduğu bir ortamda ortaya çıkmış olmasıdır. Yıllar süren siyasi yıldırma ve korkutmadan sonra, Mısırlılar, şikâyetlerini sokaklarda cüretkârca ve duyulabilecek biçimde dile getiriyorlardı. Kifaya ve daha sonrasında Müslüman Kardeşlere destek verenler kentlerin meydanlarında sayısız gösteri ve protesto eylemi gerçekleştirerek kanunsuz sokak gösterisi tabusunu kırdılar. Protestocular olağanüstü hal kanunlarının ve işkencelerin durdurulması, siyasi tutukluların serbest bırakılması, Cumhurbaşkanı Mübarek’in istifa etmesi için siyasi sloganlar atarak yürüyüşler düzenledi. Hâkimler, gazeteciler, öğrenciler, işçiler, üniversite profesörleri yeni kurumlar kurdular (Değişim Kampanyası, Demokratik Dönüşüm için Milli Koalisyon, Reform ve Değişim için Milli İttifak, Değişim Fakültesi, Sokaklar Bizimdir, vb.) ve açık bir şekilde siyasi taleplerini dile getirdiler. Yeni bir siyasi iklim, optimizm ve umutla dolu bir “Kahire Baharı” yaratılmıştı ve bu ortam 1990’lı yılların sonundaki İran’ı hatırlatıyordu.

Peki, onca yıl süren siyasi durgunluk ve yerlici politikalarından sonra böyle bir ortam ve hareket nasıl ve neden oluşmuştu? Kökleri, Filistin İntifadası’yla Dayanışma İçin Mısır Halk Komitesi (the Egyptian Popular Committee for Solidarity with the Palestinian Intifada -EPCSPI) etrafında şekillenen duyarlılıklarda ve aktivitelere olan çeşitli işaretler gözlemlenmiştir. 2000 yılı Ekim ayında, 2000 yılında İsrail’in Filistin topraklarını işgal etmesini ve daha sonra ABD’nin başını çektiği kuvvetlerin Irak’ı işgal etmesini protesto

etmek amacı ile kurulan Filistin İntifadası'yla Dayanışma İçin Mısır Halk Komitesi solcular, milliyetçiler, İslamcılar, kadın aktivistler ve insan hakları grupları gibi Mısır'ın çeşitli siyasi eğilimlerinden temsilcilerini bir araya getirmiştir. Yeni bir iletişim, örgütsel esneklik ve seferberlik stiline öncülük etmiştir. Bir internet sitesi hazırlatmış, elektronik posta grubu oluşturmuş, bağış toplamaya başlamış, Amerikan ve İsrail mallarına karşı boykotlar örgütlemiş, sokaklarda eylemler yapmış ve Kahire'deki İsrail büyükelçiliğinin kapatılması için 200.000 imza toplamıştır. Mısırlı Küreselleşme Karşısı Grup, Irak Savaşına Karşı Ulusal Kampanya, İşçi Haklarını Koruma komitesi ve bazı insan hakları STK'ları benzer bir aktivizm tarzını benimzediler.¹⁷³ Filistinliler için yiyecek ve ilaç toplanması binlerce genç Mısırlı gönüllü ve yüzlerce şirket ve örgütü içeriyordu; ayrıca Amerikan ve İsrail mallarını boykot edenlerin sayısı çok fazlaydı. Eleştirel ve bilgili bireylerin ortaya çıkmasında alternatif internet sayfaları en önemli rolü oynadı. Uydudan yayın yapan televizyon kuruluşları Arap dünyasında yayıldı ve yerel haber kanallarının tekeline kırarak insanlara görmedikleri haberleri iletmeye başladı.

Liderleri EPCSPI içerisinde aktif olan Kifaya, bu tecrübeye dayanarak Mısır'ın yeni oluşmakta olan "demokrasi hareketini" ön plana çıkarmak için kullandı; bunu küresel ve ulusal anlamda ciddi bir dönüşümün olduğu bir ortamda yaptı. "Demokrasi" dilinin merkezde olduğu yeni uluslararası şartların ve cumhurbaşkanı Mübarek'in beşinci defa seçilmeyi planladığı ulusal şartların arasında Kifaya (tam tercümesi "Yeter"dir), kampanyasının merkezine seçim reformunu yerleştirdi. Diğer taraftan alt ve orta sınıflar, artan eşitsizlik ve azalan alım gücü ile birlikte baskıcı önlemlerini İslamcı militanlardan sıradan vatandaşlara doğru kaydıran bir rejimden iyice usanmışlardı.¹⁷⁴ Mısırlılar 2005 yılındaki Taba bombalama olayları sonrasındaki ortamda, 2400 kişinin güvenlik güçleri tarafından herhangi bir şekilde suçlanmadan tutuklandığını görmüştü.¹⁷⁵ Aynı zamanda cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek, çok uzun süredir milliyetçi duyarlılıkları ateşleyen İsrail karşıtı retorikinin varlık sebebini kaybetmeye başladı. Filistin-İsrail çatışmasında Yaser Arafat'ın ölümünden, Mahmut Abbas'ın cumhurbaşkanı oluşundan ve İsrail'in Gazze'den

çekiliyor gibi görünmesinden sonra azalmaya başlayan gerginlik sonucu, Mübarek, Şaron'a yakın görünmeye başladı. İsrail'in üçüncü taraf olarak yer almasını zorunlu kılan Amerika Birleşik Devletleri ile yaptığı yeni ticaret anlaşması Mısır medyasında "ikinci Camp David" vakası olarak patladı. Sonuç olarak, Mısır'ın üzerinde artan uluslararası baskı yüzünden rejim kırılğan ve savunmacı bir noktaya geldi; öyle ki siyasi aktivistler protestolarında ve hareketlerinde giderek daha cesur ve cüretkâr olmaya başladılar. Tüm bu olayların ortasında, "reform" dili yönetici elitlerin Cemal Mübarek tarafından yönetilen "modernlik" yanlısı kısımlarında kullanılmaya başlandı ve aktivistlerin sokakta ve yazılı basında seslerini yükseltmelerini sağladı. Kifaya'nın Mısır'daki siyaset sahnesinde yeni ve etkili bir aktör olarak belirlediği bu şartlar altında, Müslüman Kardeşler yeni bir heyecan ve kararlılıkla tekrar su yüzüne çıktı. Müslüman Kardeşler bir yandan Kifaya ile birlikte aynı cephede işbirliği içerisinde olup rejime karşı çıkarken, diğer yandan sokaklarda, kurumlarda ve üniversite kampuslarında hevesli bir biçimde harekete geçmeye başladı. Olağan bir biçimde ramazan iftarlarını ve cenazeleri toplanma imkânları olarak değerlendirdiler; öğrenci dernekleri yeraltından çıktı ve sosyalist ve Nasırcı öğrenci grupları ile üniversitelerde ittifak yaparak öğrenci aktivizmini geliştirdi.

Böyle bir iptidai "demokrasi hareketinin" etrafındaki kolektif duyarlılıklar uluslararası arenadaki desteği ateşledi ve Mısır hükümetinin 2005 yılı Mayıs ayında cumhurbaşkanlığı seçimlerine başka adayların da girebilmesine dair anayasa değişikliğini onaylamaya mecbur bıraktı. Ortaya çıkan bu hareket rejimin davranışlarını değiştirmenin ötesinde, aynı zamanda dini-siyasi dilde de kaymalara sebep oldu. Demokratik taleplerin popülerliğinin artması sebebiyle, bu yeni güçlü muhalefetin arkasında kalmamak isteyen ve demokrasi konusunda uluslararası söylem ile paralel ilerlemek isteyen Müslüman Kardeşler'in genç lider kadrosu demokratik söylemin bazı yönlerini kabullendi. Müslüman Kardeşler, Kuran'a dayalı şura üzerinden İslami halifelik kurma fikrinden uzaklaşarak Hristiyan azınlığın haklarını kabul eden, vatandaşlık ve siyasi eşitlik kavramlarını kullanan bir siyasi parti görünümüne büründü. Müslüman Kardeşlerin

lider kadrosu hiçbir zaman İslamcı fikirlerinden vazgeçmese de, bu tür fikirleri ve pragmatik pozisyonları tercih etmeleri Mısır siyasetinde önemli bir gelişme olarak kayıtlara geçti. Müslüman Kardeşlerin ciddi bir ideolojik sallantı ve kargaşa yaşaması için bir devrim olması gerekiyordu.

“Kahire Baharı” Mısır’da bu tür bir derin ve doğrudan siyasi reform oluşması konusunda başarısız oldu – katı siyasi yapı ülkeyi yönetmeye devam etti, yolsuzluklara karışan çıkarıcı UDP meclisi kontrolü altında tutmaya devam etti ve Kifaya geniş ulusal bir hareket olmaktan çok sınırlı sayıda aktivistin dahil olduğu bir hareket olarak kaldı. Fakat Kifaya’nın bir örnek teşkil ettiği “yeni şafak” Mısır siyaset sahnesinde yeni bir dönemi açtı; 1990’lı yılların milliyetçi Arap ve İslamcı politikalarından kurtuldu ve siyaset yapmanın yeni yollarını açtı. Az sayıdaki bağımsız yazılı ve elektronik medya kuruluşu tartışmalı konuları gündeme getirmeye başladı. Muhalefet, saldırılarını Hüsnü Mübarek’in yönetimine ve demokratik taleplerine yoğunlaştırdı. Artık Mübarek ve ailesine medyada alenen saldırılabiliyordu. Yeni bir savunmacı STK türü, gündemi, insan hakları, kadın hakları ve kişisel hakları kamuoyundan siyaset sahnesine taşıdı. Daha önce genellikle pasif ve mücadele gücü kırılmış bir şekilde duran gençler, sivil toplum alanında ve gönüllü kuruluşlarda oldukça aktif hale geldiler ve daha sonra çekişmeli siyaset alanına, demokratik hakları ve insan haklarını savunmaya geçtiler. Yeni medya, özellikle internet üzerindeki bloglar, gençlere önemli toplumsal ve siyasi konuları ortaya koymak ve tartışmak, ayrıca da çeşitli sanal ve gerçek ağlara bağlı kalabilmek için eşi benzeri görülmemiş yeni bir alan sundu. Gençlik grupları aktivizm ile meşgulken, bitmek bilmeyen neoliberal saldırı ile yıpranan işçiler (özelleştirme, personel sayısında azaltma, geleneksel yardımların azaltılması, vb.) yenilenmiş bir militan ruhla sahneye çıktılar. Mahalla ve Suez adındaki iki sanayi kentinde 2006 yılında başlayan grevler siyasi otoritelerin uykusunu kaçırmaya başladı. Mahalla’daki işçiler sokaklarda gösteriler yaptılar ve kentin ana caddesinde kamplar kurdular; protestolar Suez’deki çimento fabrikası işçilerinin minik bir “devrim” yaparak şirketin İsrail’e çimento satmasını protesto etmeleri ile 2009 yılında yeniden başlamıştır.¹⁷⁶ Rejimin körüklemeye çalıştığı 2009 yılındaki “futbol

milliyetçiliği” bile (Mısırlı futbol taraftarları ile Cezayirli taraftarlar arasında ciddi çatışmalara sebep olmuştur) Mısırlıların demokratik taleplerinde ısrarcı olmalarını engelleyememiştir.

Yeni iletişim teknolojilerinin özellikle sosyal medyanın yaygınlaşması, yeni bir siyasi bilinç oluşturmak, yeni ittifaklar kurmak ve gelişen farklı kimlikler ve aktivistleri arasında bağlantı kurmak için olağanüstü fırsatlar sunmuştur. 6 Nisan Gençlik Hareketi gençlerin aktivizmi ile Mahalla’daki işçilerin protestoları arasında, genel greve gitme amacıyla bir bağ kurmayı başarmıştır. Dolayısıyla bu dengesiz siyasi ortamda yeni nesil İhvan gençleri (*shabab el-Ekhwan*) post-İslamcı bir duruşu kabul ediyor gibi görünüyordu; kamuoyu önünde eski liderlerine karşı öfkelerini belirtiyor ve seküler liberaler, milliyetçiler ve sol gruplarla işbirliği yapıyorlardı. Devrim kapıya dayandığında çekingen liderlerinin katılımını sağlayan da bu İhvan gençleriydi.

İslamcılığın (özellikle İran ve El Kaide modellerinin) dünya çapında krize girdiği 11 Eylül saldırıları sonrasındaki bir ortamda, Arap milliyetçiliği siyasetinin Filistin’in tanınması konusundaki başarısızlığı ve daha sonra yeni iletişim teknolojilerinin ve sosyal medyanın yaygınlaşması Mısır’ın kamusal alanında yeni bir siyasi görüşün ortaya çıkmasına neden oldu — bu görüş bağımsız medyada, sosyal medyada, yeni aktivist sınıf arasında ve sokaklarda ifade edilmekteydi. 2000’li yılların sonlarında Mısırdaki post-ideolojik ve post-İslamcı eğilimde yeni bir kamuoyu oluşmaktaydı — bu kitle 2011 yılı 25 Ocak devrimini başlatan kitleydi. Bu, “özgürlük, adalet ve itibar” çağrısının merkeze yerleştirildiği post-İslamcı bir devrimdi.¹⁷⁷ Fakat bu devrim sonrasında, devrimciler değil beleşçi İslamcılar (Müslüman Kardeşler ve Selefiler) örgütlenme kapasiteleri sayesinde siyasi alanı egemenlikleri altına aldılar.

Post-İslamcı bir grubun, Müslüman Kardeşler’in hükümete geldiği Mübarek sonrası bir Mısır’da, güç kazanması beklenmeyecek bir şey olmasa da ironiktir. Müslüman Kardeşler’in iktidarı tekelleştirme çabası, örgütsel disiplin ve gizliliği, şeriat dilini kullanması, dini siyasetin bir aracı olarak kullanması hem örgütün içinde hem de dışında önemli ölçüde anlaşmazlığa sebep olmuştur. Abdul-Mon’em Abul-Fotuh ve Mokhtar al-Nouh gibi onlarca önemli Müslüman

Kardeşler üyesi ülkeyi terk etmiştir; diğer ilticacılar post-İslamcı Tayar İslam'ın da aralarında yer aldığı beş yeni siyasi parti kurmuştur. Müslüman Kardeşler üyesi çok sayıda genç post-İslamcı pozisyonu grubu terk etmeden kabul etmiştir.¹⁷⁸ Müslüman Kardeşler hiçbir dönemde bu kadar kısa süre içerisinde meşruiyetlerinde böyle bir düşüş yaşamamıştır. İran'da İslamcı yönetimin reddedilmesi (Irak'la yaşanan savaş yüzünden) on yıl almıştı; Müslüman Kardeşler'in Mısır'da reddedilmesi neredeyse sadece bir yıl almıştır. Fakat İslamcı yönetime olan inancını yitirmek ve post-İslamcı alternatifi açık bir şekilde ortaya koymak oldukça farklı şeylerdir. Mısır'da bu yeni başlamış olabilir.

Notlar

Bu bölüm *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007) kitabı içerisindeki 5. bölümün üzerinde değişiklikler yapılmış bir versiyonudur. Referans verilmemiş tüm çeviriler bana aittir.

1. Hisham Mubarak, *Al-Irhabiyoun Qadimoun* (Kahire: Kitabal-Mahrusa, 1995).
2. E. Sivan, "The Islamic Republic of Egypt," *Orbis* 31, no. 1 (Bahar, 1987): 43–54; Cassandra, "The Impending Crisis in Egypt," *Middle East Journal* 49, no.1 (Kış, 1995):9–27.
3. Güneydeki köylerde yaşayanların yüzde 82'sinden fazlası ve Asyut kentinde yaşayanların yüzde 74'ü yoksuldu.
4. Mubarak, *Al-Irhabiyoun Qadimoun*, 181–182.
5. A.g.e., 264–265.
6. Hamdi al-Basir, "Al-Unf fil-Mahaliyyat" [Yereldeki şiddet eylemleri: Dayrût'taki Sandu köyüne ilişkin bir çalışma, (Asyût Valiliği)] (Arapça; İkinci Siyaset Çalışmaları Konferansı'nda sunulan makale, "Politics and Localities in Egypt," Kahire University, Kahire, 3-5 Aralık 1994).
7. Mubarak, *Al-Irhabiyoun Qadimoun*, 378.

8. İlk nesilden olan önemli liderler arasında Aboud el-Zomor, Karam Zohdi, Najih İbrahim, Tariq al-Zomor, Farid al-Dawalibi ve Hamdi Abdul-Rahman yer almaktadır.
9. Abdul-Hasan Saleh, Asyut'ta yerel bir lider ve kent konseyi başkanı, *Al-Hayat*'ın yaptığı görüşme, 13 Ocak 1999, 8.
10. Mısır İnsan Hakları Örgütü, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996 ve 1997 yıllık raporları, Kahire.
11. Gamal Essam el-Din, "Parliament Scrutinizes Policing Policies," *Al-Ahram Weekly*, Aralık 11-17, 1997, 2; bkzn: *Al-Wafd*, Aralık 11, 1997, 3.
12. Khaled Dawoud, "Gama'a Militant Sentenced to Death" *Al-Ahram Weekly*, Nisan 20-26, 2000.
13. *Cairo Times*, Aralık 27, 1997, 5.
14. Ahmad El-Sherbini, "Azmat al-Siyaha al-Masriya wa Imkaniyat al-Ta'wid," *Ahwal al-Masriya* 4, no.15 (Kış, 2002):151.
15. Ayrıntılar için bkzn: *Al-Ahram Weekly*, Aralık 4-10, 1997, 3; *Al-Ahram Weekly*, Aralık 11-17, 1997, 2. Avrupa'da sürgünde olan liderler (Osama Rushdi ve Yaser Serri) olaydan dolayı pişman olduklarını belirtse de, Ayman al-Zawahiri'nin Afganistan'da konuşlanan el-Cihat grubu katliamı hoş karşılamış fakat gelecekteki saldırıların Amerikalılar ve İsrailliler üzerine odaklanması gerektiğini söylemiştir; bkzn: *Al-Ahram Weekly*, Kasım 27-Aralık 3, 1997, 3. Mısır'da tutuklu bulunan liderler saldırının "kendi kendilerine hareket eden genç üyelerin işi" olduğunu söylemiştir. (*Al-Ahram Weekly*, Aralık 11-17, 1997, 2).
16. Montasir al-Zayyat'a ilişkin bir profil için bkzn: *Cairo Times*, Ocak 22-Şubat 4, 1998, 10.
17. *Al-Ahram Weekly*, Ağustos 28- Eylül 3, 1997, 3; *Al-Ahram Weekly*, Eylül 11-17, 1997, 2.
18. *Al-Hayat*, Ağustos 31, 1997, 4.
19. *Al-Hayat*, Ekim 22 ve 24, 1998.

20. Başlatanlar arasında Salah Haşim (Cemaatin kurucularından ve tarihi liderlerinden birisi), Cemal Sultan (al-Takfir wal-Hijrah'ın eski bir üyesi, *al-Manar al-Gadid*'in editörü, *al-Sha'û*'da da çeşitli yazıları bulunmaktadır) ve Kemal Habib (eski bir cihatçı ve *al-Sha'û*'da gazeteci) yer almaktadır.
21. *Cairo Times*'de alıntılanmıştır, Ocak 21 – Şubat 3, 1999, 5.
22. *Al-Abram Weekly*'de alıntılanmıştır, Haziran 22–28, 2000, 4.
23. Cemaatin eski tarihi liderleri ile Tora hapishanesinde Al-Mussawar'ın editörü tarafından yapılan görüşmelere bakınız, *Al-Mussawar* 4054 (Haziran 21, 2002): 4–22; ayrıca bknz: *Al-Hayat*, Ekim 11, 2000.
24. Cemaat-i İslami (Al-Gama'a) stratejik siyasi değişimini hapishanede yazdığı dört cilt içerisinde açıklamıştır fakat bu eserler 2002 yılında Kahire'de yayınlanmıştır. En önemli cilt Osamah Ibrahim Hafez ve Assem Abdul-Maged Muhamed'e ait olan *Mubadirat Waqf al-'Unf: Ruya Waqiyya wa Nazarat Shar'iya* (Kahire: Maktabat al-Turath al-Islami, 2002).
25. Bknz: *Cairo Times*, Şubat 3–9, 2000, 11. Örneğin, 2000 yılındaki seçimlere birkaç hafta kala, hükümet, bazıları adaylar arasında yer alan bine yakın Müslüman Kardeşler üyesi aktivisti tutuklamıştır.
26. *Cairo Times*, Nisan 3–16, 1997, 6; *Al-Hayat*, Ekim 17, 1999. Devlete ait güvenlik güçleri Müslüman Kardeşler üyelerini suçlama konusunda oldukça çaresizdi ve bu yüzden mahkemeler alay konusu olmuştu. Bu suçlamalardan bir tanesinde savcı Müslüman Kardeşlerin liderlerinin Kahire'de bir evde yaptıkları sözde “gizli toplantıya” ait bir videoyu kanıt olarak sunmuştur. Fakat video sadece bir eve giren tişörtlerinde Nike işareti olan bazı kişilerin sırtını göstermektedir. Sonradan ortaya çıkan gizli servisin

yanlış evi kayıt altına aldığıdır (*Cairo Times*, Şubat 3-9, 2000,11).

27. 238-1996 sayılı kanuna göre, hiçbir vaiz Evkaf Bakanlığından izin almadan vaaz veremez. Bu durum Bakan Mahmoud Zaqzouq'a göre yetersiz ve radikal İslamcı vaizlerin önünü kesmek için yapılmıştır. Fakat 1996 ve 2001 yılları arasında otuz bin izin verilmiştir; bkz: Mahmoud Zaqzouq, "Hawl Shorout Bina'a al-Masajid," *Al-Wafd*, Aralık 10, 2001,9.
28. Khaled Dawoud, "Closing the Circle," içerisinde alıntılanmıştır, *Al-Ahram Weekly*, Ekim 5-11, 2000.
29. Steve Negus, "Down but Not Out," içerisinde alıntılanmıştır *Cairo Times*, Nisan 3-16, 1997,7.
30. Bknz: *Al-Halata al-Diniya fi Misr*, vol: 2; Mısır'da din üzerine yazılan bir rapor (Kahire: al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, 1998), 210-211. Henüz 1997 yılında Mustafa Meşhur, "artık ramazanı kutlayamıyoruz. Eğer bir araya gelip buluşursak, bunu tamamen gizli yapmalıyız" itirafında bulunmuştur. Bir üye "sadece bir üyemiz öldüğünde cenazelerde buluşuyoruz" demiştir. Bknz: *Cairo Times*, Nisan 3-16, 1997, 6.
31. *Al-Hayat*, Ocak 12, 1998,1.
32. Dr.Essam El-Erian, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, Kasım 17, 2001.
33. *Cairo Times*'da haber yapılmıştır, Şubat 3-9, 2000,11.
34. Abdel-Rahman'ın oğlu ile yapılan görüşme, *Cairo Times*, Ağustos 2-8, 2001.
35. Mansour Moaddel'in "Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan, and Iran: Findings of Comparative National Surveys" isimli eserinde alıntılanmıştır, (yayınlanmamış rapor, 2002), 5.
36. Ulema'dan ve camilerdeki imamlardan sonra en çok güvenilen kurumlar entelektüeller, ordu, mahkemeler, üni-

versiteler ve okullardır. Ankette seçenек olarak sunulan diğер kurumlar arasında yaşlılar, televizyon kanalları, büyük şirketler, basın, sivil toplum kuruluşları, meclis ve siyasi partiler vardır; en az güvenilen siyasi partilerdir. Anket, Flinders Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Riaz Hassan tarafından yapılmıştır. 788 Mısırlıdan oluşan örneklem kümesi çeşitli illerden seçilmiştir. Anketin ilk sonuçları Riaz Hassan, "Faithlines: Social Structure and Religiosity in Muslim Societies: An Empirical Study" (yayınlanmamış makale, Nisan 1998) içerisinde sunulmuştur. Ayrıca bknz: Moaddel, "Religion, Gender, and Politics in Egypt, Jordan, and Iran."

37. Öğrencilerim Caroline Wahba, Christine Emil Wahba, Sherine Greiss ve Dana Sajdi tarafından yapılan orta sınıflara ait anketler (yayınlanmamış makale, Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü, Kahire Amerikan Üniversitesi, 1980,1990).
38. Kahire Kitap Fuarı'nda 26 Ocak 2002 tarihinde yapılan anket, içeri girmek için sıraya girmiş olan kadınlarla rastgele yapılmıştır. Zamalek anketi 2003 yılında bir alışveriş merkezinde, rastgele seçilen 157 kadınla yapılmıştır.. Bu kadınların elli sekizi tesettürlü değildi. İkinci kümeden yaklaşık yüzde 25'lik bir kısmı çıkardım çünkü onların Mısırlı Hristiyanlardan veya Mısır'da çalışan yabancılardan olduklarını düşünüyorum. Bu anketi yaparken bana yardımcı olan Wesam Younis'e teşekkürlerimi sunuyorum.
39. Janet Abu-Lughod, *Cairo: The City Victorious* (Princeton: Princeton University Press 1971), 239.
40. Bknz: Mariz Tadros, "NGO-State Relations in Egypt: Welfare Assistance in a Poor Urban Community of Cairo" (doktora tezi, Oxford Üniversitesi, Haziran 2004).
41. Yüzde 83'lük kesim urfi nikâhına karşıydı. Anket Al-Ahram Weekly, tarafından 2001 yılı Şubat ayında 1500 kişilik bir grup ile yapılmıştır. Sonuçlar Fayza Hassan'ın

“The Meaning of Emancipation,” çalışmasında yayınlanmıştır, *Al-Abram Weekly*, March 1–7, 2001.

42. *Al-Wafd*, Ocak 27, 28 ve 30, 2000.
43. *Al-Wafd*, Mart 13, 2003, 14.
44. Önemli albümler arasında Muhammad Rahim: *Al-Rahman Singing without Music*; Mustafa Qamar: *al-Quds*; Amr Diab: *ya Rasoul Allah ya Muhhamd* ve *Aakhar kalaam andina... al-Haqq haqq-e rabbina*; Angham: Körfez ülkelerinden bir şirketle yaptığı üç albüm; Samira Saiid: *Khaliq al-Azeem* ve *Allah Akbar*; Muhamad Fuad: *al-Haqq*, bunlara ek olarak milliyetçi bir albüm olan *Jenin*; Iman al-Bahr Darwish: *Izn ya Bilaal*; ve Muhamad al-Hellow: *al-Quds Tasrakh*, dini ve milliyetçi şarkılar yer almaktadır. Bknz: KHalid Fuad, “The Season of Religious Songs,” *Al-Qahira* 10 (Mayıs 21, 2002): 11.
45. *Cairo Times*, Ağustos 30–Eylül 5, 2001, 8.
46. Bir eczane sahibi tarafından belirtilmiştir, *Sawt al-Azhar* içerisinde alıntılanmıştır, Şubat 25, 2000, 2.
47. Abir Abdul-Azim’e ait bir yazı, *Sawt al-Azhar*, Şubat 25, 2000, 2.
48. Bu gözlemler on üç düşük vasıflı işçi ile Basma al-Dajani’nin yaptığı derinlemesine görüşmelerden alınmıştır (işçiler demir dökümhanesinde, otomobil tamir atölyesinde ve sıhhi tesisat atölyesinde çalışmaktaydı), Kahire Amerikan Üniversitesi, Güz 1990.
49. Mısır’daki Sufi düzenine ilişkin iyi bir çalışma için bknz: Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1973). Mısır’da “popüler dinin” Sufi dayanağı için bknz: Ali Fahmi, “Addin al-Sha’bawi fi Misr,” *Al-Dimuqratiya* 12 (Ekim 2003): 49–51.
50. Bknz: Samuli Schielke, “Habitus of the Authentic, Order of the Rational: Contesting Saints’ Festivals in Contem-

- porary Egypt,” *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12, no.2 (Güz 2003):155–175.
51. Bknz: Muhamed Hafez Diab, “Addin al-Sha‘bi, al-Zakira wa Mu’ash,” *Sutuh* 30 (1998):16–18.
 52. Müslüman Kardeşlerin önemli bir lideri olan Dr. Essam El-Erian ile yaptığım görüşme, Kahire, Kasım 2001.
 53. Samuli Schielke, “Pious Fun at Saints Festivals in Modern Egypt,” *ISIM Newsletter* 7 (2001): 23; ayrıca bknz: Schielke, “Habitus of the Authentic, Order of the Rational.”
 54. Yıllar boyunca Suudi Arabistan’da yaşadıktan sonra Mısır’a dönen on iki orta sınıf göçmen aile ile yapılan görüşmelere dayanmaktadır. Görüşmeler Menna Al-Sheiby tarafından yapılmış ve “The Social Impact of Labor Migration: A Closer Look at Migration to the Gulf (Suudi Arabistan)” (Üçüncü Dünya Kalkınma Çalışmaları dersi, Kahire’deki Amerikan Üniversitesi, Bahar 2002).
 55. Hadia Mostafa, “In Layman’s Terms,” *Egypt Today* 21, no. 9 (Eylül 2000): 81–83.
 56. Amina Elbendary, “Books? What Books ,” *Al-Ahram Weekly*, Ocak 31–Şubat 6, 2002,14.
 57. Mostafa, “In Layman’s Terms,” içerisinde alıntılanmıştır, 83.
 58. Bu bilgi için öğrencim Dalia Ahmed Mustafa’ya ve hazırladığı ödevde müteşekkirim, “Modern Da‘wa and E-Piety: An Investigation of Amr Khalid and His Populist Islamic Micromobilization” (Kahire Amerikan Üniversitesi, Güz, 2001).
 59. Hatef el-Islami haftalık yayınları *Aqidati* içerisinde reklam olarak yer almıştır, Mart 5, 2002, 5. Kişi, sorusunu bıraktıktan yirmi dört saat sonra cevabını alıyordu. Yapılması gereken ödeme 1 dakika için 1 £ idi.
 60. Bunlar Amir Halit’in hayranları ile 2002 yılı Mayıs ayında Kahire’de Dalia Mustafa ile birlikte yaptığım görüşmelere

dayanmaktadır. Bunlar “Modern Da‘wa and E-Piety” içerisinde sunulmuştur.

61. Marina Akdeniz kıyısında oldukça popüler bir tatil kasabasıdır.
62. Bu kadın derneklerinin tam sayısına ilişkin net bilgi bulunmamaktadır fakat kulaktan dolma bilgilere göre sayıları oldukça fazladır; genellikle birçok kişi mahallelerinde bulunduğunu belirtmiştir.
63. Bknz: Sherine Hafez, “The Terms of Empowerment: Islamic Women Activists in Egypt” (Yüksek lisans tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2001).
64. Kahire’deki böyle bir vaazda, şeyh kendisini dinleyenlere Allah’ın kendisine sadık olan kadın kullarına “sınırsız alışveriş imkânı” vereceğini söylemiştir. Şeyh “ne isterseniz ve ne kadar isterseniz o kadar alışveriş yapabileceksiniz” şeklinde söz vermiştir. Şeyhin görüşüne göre dindar erkekler bakire kızlarla ödüllendirilecekti, dinine bağlı kadınlar ise erkeklerinin favori cinsel partneri olmak gibi avantajlı bir konumda olacaktı. Hania Shokamy, Kahire, Aralık 2001.
65. Hafez, “Terms of Empowerment,” 85–86.
66. Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam* (Kahire: Kahire Amerikan University Press, 1998); Margot Badran, *Feminism, Islam and Nation* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
67. Hafez, “Terms of Empowerment.”
68. A.g.e.,59.
69. Hatip Sherine Fathy, a.g.e.’de alıntılanmıştır, 92.
70. Mona, Noha Abu-Ghazzia’nın yaptığı görüşme, Kahire, Bahar 2003.
71. Azza Karam, *Women, Islamists and the State* (Londra: Palgrave, 1997), 219 içerisinde alıntılanmıştır. Amira Howeid, “Born to Be Wild,” *Al-Ahram Weekly*, Aralık 23–29, 1999,19.

72. S. Duval, "New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt," Karin Ask ve M. Tjomsland (ed.) *Women and Islamization*, editörler (Londra: Bridles Ltd., 1998), 45-73.
73. Galal Amin, *Whatever Happened to the Egyptian: Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present* (Kahire, Kahire American University, 2001), 37-38.
74. Michael Lowy, *The War of Gods* (Londra: Verso 1996).
75. Bknz: Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), 85.
76. A.g.e., 107.
77. Bknz: Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2000).
78. Kadınlar ilginç bir biçimde hedaya anlarının günahlardan arınmak için banyo yapmak gibi olduğunu belirtmiştir — yeniden doğan Hristiyanların anlatıklarına oldukça benzeyen bir biçimde.
79. Somaya, Noha Abu-Ghazzia'nun yaptığı görüşmeler, Kahire, bahar 2003; Hana, yazarın yaptığı görüşmeler, Kahire, bahar 1995.
80. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991).
81. Orta yaşlı elit kadınlar, Noha Abu-Ghazzia'nın yaptığı görüşmeler, Kahire, bahar 2003.
82. İnfitah sonrası ideallerin ve etiğin eleştirel bir analizi için bknz: S. E. Ibrahim, *New Arab Social Order* (Boulder: Westview Press, 1985).
83. Hoda'nın sorduğum "Günümüz Mısır toplumunda genç olmak nasıl bir duygu" şeklindeki soruya verdiği yanıt, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, bahar 2003.

84. Kırsal kesim için bu sayı yüzde 22'ydi. M. I. Soueif, G. S. Youssuf, H. S. Taha, H. A. Moneim, O. A. Sree, K. A. Badr, M. Salakawi & F. A. Yunis, "Use of Psychoactive Substances among Male Secondary School Pupils in Egypt: A Study of a Nation wide Representative Sample," *Drug and Alcohol Dependence* 26 (1990): 63-79, 71-72.
85. Polis tarafından ele geçirilen miktarın 2000 yılındaki 2276 birimden 2001 yılında 7008 birime zıpladığı belirtilmiştir; *Cairo Times*, Mart 14-20, 2002, 16.
86. Bknz: Nüfus Konseyi, *Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents* (Kahire: Nüfus Konseyi, Mart 1999).
87. Bknz: Ayman Khalifa, "The Withering Youth of Egypt," *Ru'ya* 7 (Bahar 1995): 6-10.
88. A.g.e. Bu durum Kahire Amerikan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencisi olan Rime Naguib'in yaptığı görüşmelerle kanıtlanmıştır, bahar, 2002.
89. Fatma el-Zanaty, "Behavioral Research among Egyptian University Students" (MEDTIC/FHI, Davranış Araştırmaları Birimi, Kahire, 1996), Barbara Ibrahim ve Hind Wassef, "Caught between Two Worlds: Youth in the Egyptian Hinterland," Roel Meijer (ed) *Alienation or Integration of Arab Youth* içerisinde, (Londra: Curzon Press, 2000), 163.
90. *Cairo Times*, Mayıs 15-28, 1997, 12. Gençlerin aktif cinsel hayatı yüksek lisans öğrencim Mona'nın tezi için Kahire'deki bir hastanede 1990'lı yılların sonlarında, "alışılmışın dışındaki" bazı gençlerle yaptığı görüşmelerle de kanıtlanmıştır.
91. Shahida El-Baz, *Cairo Times* içerisinde alıntılanmıştır, Mayıs 15-28, 1997, 12.
92. İşin garip yanı, ayrımcılığın yapıldığı trenler geleneksel genç kadınların hareketliliğini artırmıştır. Aileler kızları-

nın trene binmesine aldırış etmemeye başlamıştır (taksi ve otobüsten farklı biçimde) çünkü bu trenler kızlarını erkeklerin tacizinden korumaktadır. Seif Nasrawi, “An Ethnography of Cairo’s Metro” (Kent Sosyolojisi Dersi, Dönem Ödevi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Güz 2002).

93. Mustafa Abdul-Rahman, “Sex, Urfi Marriage as Survival Strategy in Dahab” (Dönem Ödevi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Güz), 18 içerisinde alıntılanmıştır.
94. Rime Naguib, “Egyptian Youth: A Tentative Study” (Yayınlanmamış Dönem Ödevi, Kahire Amerikan Üniversitesi, Bahar 2002) içerisinde alıntılanmıştır.
95. A.g.e.
96. *Al-Wafd* içerisinde alıntılanmıştır, Mayıs 4, 2000; *Al-Ahram* içerisinde alıntılanmıştır Mayıs 6, 2000, 13.
97. Merkezi Seferberlik ve İstatistik Birimine (Central Agency for Public Mobilization and Statistics) ait bir raporda beş milyondan fazla lisans öğrencisi ile 3.4 milyondan fazla kız öğrencinin çok sayıda kişinin evli olmamasının yarattığı ahlaki sonuçlara ilişkin olarak isyan etmiştir. Gerçekten de evlilik yaşı erkeklerde otuz dörde kadınlarda yirmi dörde yükselmiştir; bkznz: *Al-Wafd*, Ocak 1, 2002, 3.
98. Bu tür bir endişenin kamuoyundaki yansıması “küreselleşme çağının ahlak kuralları” konusundaki akademik konferanslara ve medyaya yansımıştır. 2002 yılı Mayıs ayında, Eğitim Çalışmaları Merkezi tarafından düzenlenen büyük bir konferansta mevcut küresel bağlamda Mısır’da kötüye giden ahlak anlayışı konuşuldu. Konferans sonunda “ahlaki gelişim” için ulusal bir proje önerildi; *Al-Wafd*, Mayıs 23, 2002, 15.
99. 1990’lı yılların sonlarında yaptığım gözlemlere dayanmaktadır. Tartışmanın büyük kısmı Asef Bayat & Eric Dennis, “Egypt: Twenty Years of Urban Transformation,” Urban Change Working Paper, no. 5 (Londra: International Institute for Environment and Development, 2002) adlı

çalışmadan alınmıştır. Ekonomi politik çerçevesinden bir analiz için bkz: Timothy Mitchell, "Dreamland: New Liberalism of Your Desires," *Middle East Report* 210 (Bahar 1999), www.merip.org/mer/mer210/dreamland-neoliberalism-your-desires.

100. Yazarın yaptığı ev ziyareti, Eski Maadi, Kahire, Mart 18, 2000.
101. *Al-Abram* (günlük), Eylül 1, 1992.
102. *Sawt al-Azhar* içerisinde alıntılanmıştır, Aralık 7, 2001, 4.
103. A.g.e.
104. Devletin beyanları Jailan Halawi, "Police Clampdown on Shi'i Group," *Al-Abram Weekly*, Ekim 24–30, 1996, içerisinde alıntılanmıştır.
105. Bazı raporlar için bkz: *Al-Hayat*, Ekim 22, 1996; *Al-Hayat*, Ekim 27, 1996.
106. *Aqidati*, Ekim 29, 1996, 1.
107. Bknz: Atef Shahat Said, "Homosexuality and Human Rights in Egypt," *ISIM Newsletter*, Ocak 2002.
108. İnsan hakları savunucusu olan Hisham Bahjat'ın bir dersinde sunulmuştur, Kahire Amerikan Üniversitesi, Temmuz 14, 2003.
109. *Al-Abram* (günlük), Ekim 22, 1981.
110. Rose al-Yousef, Ekim 6, 2001. Ayrıca bkz: *Al-Hayat*, Ocak 15, 1999.
111. Bknz: Mary Ann Weaver, "Revolution by Stealth," *New Yorker*, Haziran 8, 1998, 46.
112. Editör Cemmal Bedevi'ye göre, *Al-Abram Weekly*, Ekim 14–20, 1999, 3. Cemal Bedevi'nin daha önce seküler muhalif günlük gazete *Al-Wafd*'ın editörü olması ilginç bir gerçektir.

113. UDP'nin İslamcı söylemine ilişkin belgeler için bknz: Jihad Awda, "Al-Hizb al-Watani wa Tatwir al-Khitab al-Dini," *Al-Dimuqratiya* 9 (Ocak 2003): 9-22.
114. Mısır İnsan Hakları Derneğine ait raporlara bakınız. Örneğin; Hamid Abu-Ahmad'ın yaptığı Mario Vargas Llosa'ya ait *Who Killed Palomino Molero?* isimli çalışmasının çevirisinin kamu ahlakını rencide ettiği iddia edilmiş, Alaa Hamed 1991 yılında *Distance in a Man's Mind* eseri için sekiz yıl hapis ve para cezası ile cezalandırılmıştır çünkü eserin İslam'ı tahrip etme amacıyla olduğu sonucuna varılmıştır. Ezher Farag Fouda'nın kitabı *To Be or Not to Be*'yi İslam karşıtı bulmuş, Fouda İslam Cemaati tarafından 1992 yılında öldürülmüştür; bknz: James Napoli, "Egyptian Sleight of Hand," *Index on Censorship* 21, no. 2 (1992): 23-25. 1997 yılında Ezher'in İslami Araştırma Akademisi Sayed el-Qimni'nin kitabı *Rabb al-Zaman*'nın hem İncil'e hem de Hz Muhammed'in sahabelerine iftira attığına karar vermiştir. Fakat mahkeme kitabın toplatılma kararını bozmuştur; bknz: *Al-Ahram Weekly*, Eylül 18-24, 1997, 3.
115. Adel Sarwish, "The Hydra Grows Another Head: The Fundamentalist Arab Governments in the Gulf Are Buying Out Journalists and Writers in Egypt," *Index on Censorship* 12, no.6 (Haziran 1992): 27.
116. *Al-Liwa al-Islami*, Ocak 10, 2002, 4-5. Şüphesiz camilerin devletleştirilmesinin geçmişi Nasır dönemine kadar gitmektedir. Gerçekten de 1996 yılındaki karardan önce 157/1960 sayılı yasa ülkedeki tüm camilerin denetimini Evkaf Bakanlığına vermiştir. 1996 yılında alınan karar sadece bu kanunu uygulamaya sokmuştur.
117. *Al-Hayat*, Haziran 3, 2000, 5.
118. Weaver, "Revolution by Stealth," 47.
119. Bknz: Linda Herrera, "The Islamization of Education in Egypt: Between Politics, Culture and the Market," John

- Esposito & F. Burgat (ed.), *Modernizing Islam*, (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002), 168–189 içerisinde.
120. *Rose al-Yousef*, Mayıs 10, 1993, 26–28.
 121. Sadece yüzde dörtlük kesim bu fikri reddetmiştir, yüzde onluk kesim fikrini beyan etmemiştir. Bknz: Abdul-Salam Nuwir, *Al-Mu'allimoun wa al-Siyassa fi Misr* (Cairo: al-Ahram Center for Strategic and Political Studies, 2001), 157–158.
 122. Weaver, "Revolution by Stealth,"
 123. Hisba, orijinalinde muhtesip'e (pazar yerlerindeki bekçi) verilen isimdi. Bu kurum İslam medeniyetine Bizans döneminde girmiş ve Abbasiler tarafından İslamlaştırılmıştır. Bu kavram ve ayrıntıları üzerine bir araştırma için bknz: Fauzi Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu-Zeid," *British Journal of Middle East Studies* 27, no.2 (Kasım 2000): 177–200.
 124. Reem Saad, seminar, 1997.
 125. Bknz: Alan Cooperman, "First Bombs, Now Lawsuits," *U.S. News and World Report* 121, no.25 (1996): 38–40.
 126. Jailan Halawi, "Detained for Deriding Islam," *Al-Ahram Weekly*, Nisan 13–19, 2000.
 127. 2003 yılı başlarında Kahire'de yirmi ve yirmi sekiz yaş arası gençlerin gittiği on yedi adet internet cafe vardı; *Al-Wafd*, Mart 2, 2003, 3.
 128. Gençlik Bakanı Ali Eddin Hilal Desouqui tarafından yazarın yaptığı görüşmede belirtilmiştir, Kahire, Kasım 3, 2001.
 129. Mısır'daki toplumsal siyasaların hatları ile ilgili olarak bknz: Asef Bayat, "The Political Economy of Social Policy in Egypt", Masoud Karshenas & Val Moghadam (Ed.), *Social Policy and Development in the Middle East*

and North Africa içerisinde, (Londra: Palgrave, 2006), 135-155.

130. Ekonomik reform ve siyasi kısıtlamalara ilişkin iyi bir analiz için bkz: Eberhard Kienle, *A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt* (Londra: I. B. Tauris, 2001).
131. Dinin, özellikle de İslam'ın ulusal entegrasyon ve ahlaki denetime ilişkin rolü Mısır'daki okullarda "dini eğitimin" verilmesinin arkasındaki mantık içerisinde açıkça vurgulanmıştır. Bknz: Mahmoud Daba'a, "Ta'lim el-Din al-Islami fi Misr" (Mısır ve İsveç'te Dini Eğitim ve Dine İlişkin Eğitim çalışma grubunda Mısır'daki okullarda müfredat oluşturmaya ilişkin bir sunum; İskenderiye, Mısır, Eylül 19-21, 2002).
132. Cemaatin cezaevinde hazırladığı ve Selselat Tashih al-Mafâhim (Kavramların Düzeltilmesi üzerine Çalışmalar) ismi ile yayınladığı ciltler arasında Hafez & Muhamed, *Mubadirat Waqfal-'Unf*; Najeh Ibrahim Abdullah & Ali Muhamed Ali Sharif, *Hormat al-Gholow fi-Ddin wa Takfir al-Muslemin*; Hamdi Abdul-Rahman Abdul-Azim & Najeh Ibrahim Abdulah, *Taslit al-Adwa alaa Ma Waqa'a fil-Jihad min Ikhta'*; ve Ali Muhamed Ali Sharif & Osamah Ibrahim Hafez, *An-Nass wal-Tabiin fi Tashih Mafahim al-Muhtasebin* yer almaktadır (tamamı Kahire: Maktabatal-Turathal-Islami, Ocak 2002). Kitaplarda devletin şiddet eylemleri belirtilmediği için Montasir al-Zayat bu kitapların hazırlanmasında devletin müdahalesi olduğunu iddia etmektedir. Bknz: Montassir al-Zayat, "Recognizing the Religious Flow Helps Loosen the Political and Public Stress in the Arab World," *Al-Hayat*, Mayıs 13, 2002, 15.
133. Hafez & Muhamed, *Mubadirat Waqfal-'Unf*.
134. Abdul-Azim & Abdulah, *Taslit al-Adwa alaa Ma Waqa'a fil-Jihad min Ikhta'*.
135. Hafez & Muhamed, *Mubadirat Waqfal-'Unf*.

136. Cezaevindeki liderlerle yapılan ilginç bir röportaj için bkznz: *Al-Musawwar* 4054 (Haziran 21, 2002):4-22.
137. Negus, "Down but Not Out," alıntılanmıştır, 7.
138. Essam El-Erian, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, Kasım 17, 2001.
139. A.g.e.
140. Abul-Alaa Maadi, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, Mart 2001. Ayrıca bkznz: Merkez Partisi lideri Abu-Alaa Maadi ile görüşme, *Cairo Times*, Ağustos 2-8, 2001, 19.
141. Merkez Partisi liderlerinden Abul-Alaa Maadi ile yapılan görüşme, Kahire, Mart 2001.
142. Merkez Partisi'nin tarihi ve felsefesi *Awraq Hizb al-Wasat* [Merkez Partisi'nin belgeleri] içerisinde iyi bir biçimde belgelenmiştir, Rafik Habib'in Önsözü ile (Kahire: Merkez Partisi, 1996).
143. Bknz: *Awraq Hizb al-Wasat al-Misry* (Kahire: Merkez Partisi, 1998), 19-20.
144. Bknz: *Al-Ahram Weekly*, Nisan 20-26, 2000; *Cairo Times*, Nisan 13-19, 2000.
145. Al-Qaradawi *fikhın* diğer olayların yanı sıra ekonomik durgunluktan etkilendiğine inanıyordu; bkznz: *al-Mokhtar al-Islami* 226 (Eylül 2001):74.
146. Bknz: Sana Negus, "Brothers' Brother," Cemal el-Banna'nın profili ile ilgili olarak, *Cairo Times*, Eylül 30-Ekim 13, 1999, 16; Cemal el-Banna, *Nahw Fiqh Jadid*, 3 cilt. (Kahire: Daral-Fikral-Islami, 1995, 1997, 1999).
147. Bknz: Cemaat lideri Hamdi Abdul-Rahman (Sohâg emiri) ile yapılan görüşme, *Al-Musawwar* 4041 (Mart 22, 2002) :26-29.
148. Cemaatin eski liderleri ile Tora hapishanesinde yapılan görüşmeler, *Al-Musawwar* 4054 (Haziran 21, 2002):4-22.
149. İbn Taymiya ile ilgili olarak bkznz: H. Laoust, "İbn Taimiyya," C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis &

Ch. Pellat (ed.), *The Encyclopedia of Islami* içerisinde, (Leiden: Brill, 1986).

150. Essam El-Erian'a göre, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, Ekim 2001.
151. Abul-Alaa Maadi'ye göre, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, Mart 2001.
152. Raymond Baker'ın *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge: Harvard University Press, 2003) çalışması Mısır'daki dini söylem üzerinde çok az etkisi olan az sayıdaki dini entelektüel üzerine odaklanmıştır. Baker'ın bu nokta dışında oldukça ilgi çekici olan çalışması Mısır entelektüel kesimi içerisinde sofistike fakat marjinal bir eğilime gereğinden fazla değer atfetmektedir.
153. Bknz: Mona Abaza, "Tanwir and Islamization: Rethinking the Struggle over Intellectual Inclusion in Egypt," *Cairo Papers in Social Science* 22, no.4 (Kış, 1999):92.
154. Mısır'daki dini düşünce üzerindeki Selefilik etkisi için bknz: Jihad Owda, "Al-Salafiun fi Misr," *Ahwal Misriya* 23 (Kış, 2004): 8–24.
155. *al-Manar*'ın yayıncısı Raşid Reda ile ilgili olarak bknz: Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: A. Rashid Reda and the West* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1993).
156. Essam El-Erian'a göre, yazarın yaptığı görüşme, Kahire, Ekim 2001.
157. Modern İslam Tarihi profesörü olan Bashir Nafi ile yapılan görüşme, *Al-Ahram Weekly*, Ocak 14–20, 1999, 4. Ayrıca bknz: Edward Said, "Enemies of the State," *Al-Ahram Weekly*, Haziran 21–27, 2001.
158. Hazem Saghiya, "Problems of Egypt's Political Culture," *Al-Hayat*, Temmuz 29, 2001.
159. Devrimden önceki Mısır'da Kahire ve İskenderiye'nin kozmopolitliği Sami Zubaida'nın yayınlanmamış makale-

sinde tartışılmıştır, "Cosmopolitanism in the Arab World" (2004).

160. Weaver, "Revolution by Stealth," 42.
161. 1996 yılındaki en çok satanlar listesi şu şekildedir: *Secret Channels: The Inside Story of Arab-Israeli Peace Negotiations*, Mohammad Hasnein Heikal (200,000 kopya satılmıştır), *The Age of Fifi Abdou*, Emad Nassef (150,000), *A Journey to Paradise and Hell*, Mustafa Mahmoud (100,000), *Women from Hell*, Emad Nassef (100,000), *Girls for Export*, Emad Nassef (90,000), *The Red File*, Emad Nassef (70,000), *The War of the Whores*, Emad Nassef (70,000), *A Scandal Called Saida Sultana*, Mohammad al-Ghity (60,000) ve *How Egyptians Joke about Their Leaders*, Adel Hamouda (60,000); bkz: *Cairo Times*, Nisan 17-30, 1997, 18.
162. *Al-Ahram Weekly*, Ocak 6-12, 2000, 3 içerisinde alıntılanmıştır.
163. Weaver, "Revolution by Stealth," 41 içerisinde alıntılanmıştır.
164. A.g.e., 42.
165. *Al-Wafd*, Aralık 31, 2001.
166. Gamal Badawi, "The Age of Sha'bula," *Al-Wafd*, Ekim 2002.
167. Sabry Hafez, "The Novel, Politics and Islam," *New Left Review*, 2. seri, 5 (Eylül-Ekim 2000): 141.
168. Yerlililik ile ilgili ilginç bir tartışma için bkz: Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).
169. Saghia, "Problems of Egypt's Political Culture."
170. *Cairo Times*, Kasım 27-Aralık 10, 1997, 5 içerisindeki habere bakınız.
171. Şaron iktidara gelmeden 1 yıl önce Amerikan Zogby Enstitüsü'nün yaptığı bir ankete göre, Mısırlıların yüzde

79'u Filistin meselesinin en önemli ve acil siyasi konu olduğunu belirtmiştir; *Rose al-Yousef*, 28 Temmuz 2001.

172. Samia Mehrez, "Take Them Out of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis," *Middle East Report* 219 (Yaz, 2001):10-15.
173. Bu bölümler Asef Bayat, "The 'Street' and the Politics of Dissent in the Arab World"den alınmıştır, *Middle East Report* 226 (Mart 2003):10-17.
174. Mona El-Ghobashy, "Egypt Looks Ahead to Portentous Year," *Middle East Report Online*, 2 Şubat 2005, www.merip.org/mero/mero020205.
175. Joel Beinin, "Popular Social Movements and the Future of Egyptian Politics," *Middle East Report Online*, Mart 10, 2005, www.merip.org/mero/mero031005.
176. *Independent*, Ağustos 7, 2011.
177. 2011 yılı Kasım ayındaki bir ankete göre Mısırlıların yüzde 75'i "dindar" bir devlet yerine "medeni" bir devleti tercih etmektedir; sadece yüzde 1'lik bir kesim "askeri rejim" yanlısı olduğunu söylemiştir. Bknz: *Al-Masry al-Youm*, Kasım 12, 2011. Arap devrimleri ile ilgili olarak bknz: Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2. Baskı. (Stanford: Stanford University Press, 2013), 13. bölüm, "The Post-Islamist Revolutions."
178. İlginç bir biçimde ABD hükümetine danışmanlık yapan Rand Corporation aynı zamanda Müslüman Kardeşlerin genç üyelerini (yani örgütün gelecekteki liderlerini) "post-İslamcı" olarak nitelendirmektedir ve ABD'nin bu gruplarla iletişime geçmesi gerektiğini belirtmiştir. bknz: Jeffery Martini, Dalia Dassa Kaye & Erin York, *The Muslim Brotherhood, Its Youth, and Implications for U.S. Engagement* (Pittsburg: RAND, 2012).

Hizbullah'ın İnfitahı (Açılma Politikası): Post-İslamcı Bir Dönüş Mü?

Joseph Alagha

“Arap Baharı” esnasında, Lübnanlı Şii direniş hareketi olan Hizbullah, özelde Tunus ve Mısır halkını, genelde ise Arap halklarını, “özgürlük ve haysiyet” arzuları için kutsayan siyasi beyanlarda bulundu.¹ Hizbullah’ın genel sekreteri olan Sayyid Hasan Nasrallah “İnsanlar niyetlerine inandıklarında gitmeleri gereken yol budur... Bu, kendi insanları tarafından yaratılan yeni Orta Doğu’dur.” dedi ve “Baharınız yeni başladı; hiçbir güç sizi tekrar kışa sokamaz. İnanınız, dikkatiniz ve direnciniz tüm zorlukları aşarak başarılı olmanızı sağlayacaktır” değerlendirmesini yaptı.² Hizbullah bu bölgesel bağlam içinde demokratik araçları kullanarak siyasi sistemde hissedilebilir bir değişim yaratmayı başarmıştır. Örgüt, 128 kişilik meclise atmış sekiz milletvekili sokarak Lübnan yönetimini eline almayı başarmış, başbakanı seçme hakkını almış ve kabine ve bakanlar kurulu üzerinde önemli bir siyasi güç elde etmiştir. Bu durum Lübnan siyasi tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir durumdur çünkü militan-İslamcı bir örgüt şiddete başvurmak yerine anayasal ve kurumsal yolları kullanmış, Lübnan toplumunda yer alan farklı gruplarla iletişime geçip diplomasi, müzakere ve pazarlık yöntemlerini benimsemiştir; tüm bunlar Hizbullah’ın askeri gücünün Lübnan ordusundan kat kat üstün olduğu bir dönemde yaşanmıştır.

Amerika Birleşik Devletleri, İsrail, Kanada, Avustralya, Hollanda ve diğer Batılı ülkelerin gözünde, otuz yıl önce kurulduğu günden bu yana terörist bir örgüt olan Hizbullah, 1985 yılında yayınladığı Açık Mektup veya Manifestosunda belirttiği “İsrail’in yok

edilmesi ve Kudüs'ün kurtarılması"³ gibi bölgesel heveslerinden kurtulmuş gibi görünüyordu. Hizbullah'ın marjinal bir bölücü gruptan ulusal ve uluslararası siyasette egemen bir gruba doğru hızla evrilmesi nasıl oldu? Neden Hizbullah Lübnan siyasetinde üstün olmak gibi yerel bir gündem ile yetindi? "Şeytan" olarak nitelediği Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail ile yüzleşme isteğine ve bölgesel arzularına ne oldu? Bu gözle görülür politika değişimi sadece semantik düzeyde miydi yoksa örgüt bölgesel hedeflerine Lübnan siyasetine dışlerini geçirmedeki başarısı gibi ulaşabilir mi? Jeopolitiğin bu açıdan önemi nedir?

Bu bölüm içerisinde, Hizbullah'ın kurulduğu günden bu yana fikirlerini, söylemini, teorisini, pratiğini ve stratejilerini nasıl değiştirdiğini, süreç içinde olan örgütsel değişiklikleri vurgulayarak gösteriyorum. Bu tür değişikliklerin neden olduğunu açıklamaya çalışıyorum: Bunlar örgüt içi sebeplerle mi, Hizbullah'ın fikirlerini somutlaştıramamasından mı yoksa uluslararası baskılardan mı olmuştur? 11 Eylül olayları ve sonrasında oluşan siyasi iklim nasıl bir rol oynamıştır? İran'da Ayetullah Humeyni'nin ölümünden sonra olan değişimler Hizbullah'ı nasıl etkilemiştir? Bu bölüm, yukarıdakilere ek olarak, Hizbullah'ın DNA'sının haritasını, sadece söylemsel kaymaları üzerinden değil aynı zamanda örgütün yeni siyasi eğilimlerini, kimlik oluşturma ve yeniden oluşturma çabalarını analiz ederek çıkarmak için harcanan çabanın bir sonucudur.

İslamcılıktan Vazgeçmek?

Asef Bayat post-İslamcılık terimini daha 1996 yılına gelmeden kullanmaya başlamış ve kavramı daha sonra net bir şekilde farklı çağrışımlarla kullanmaya başlayan akademisyenlerden kendini ayırmıştı.⁴ Bayat'a göre post-İslamcılık ilk olarak bir duruma işaret etmektedir; İslamcı siyasetin çekiciliği ve kaynaklarının çeşitli denemelerden sonra tükendiği bir toplumsal ve siyasi durum. Taraftarları, hareketi ılımlı ve kurumsal bir hale getirmek isterken, sistemlerinin anomalilerini ve eksikliklerini fark etti.⁵ Post-İslamcılık aynı zamanda İslamcılığı toplumsal, siyasi ve entelektüel alanlarda aşmak isteyen bir

projedir. Dolayısıyla, İslamcılığın tekil otoriter sesini altüst etmek ve çok sesli bir sisteme çevirmek isteyen bir çabadır; diğer bir deyişle “yükümlülükler yerine hakları, sabit kutsal metinler yerine tarihselliği, katılık yerine özgürlüğü ve geçmiş yerine geleceği” vurgulayan bir anlayıştır. Bu özelliklerine rağmen İslam karşıtı, İslam dışı veya seküler değildir; post-İslamcılık “dindarlığı ve hakları, inançları ve özgürlüğü, İslam’ı ve serbestliği” birleştirme çabasıdır. İslamcı toplumsal hareketin ideolojisi bu hali ile çoğulcudur, kendisini sadece İslam’a dayandırmak yerine diğer (seküler) fikirleri ve değerleri de içermeye çalışır.⁶

Hizbullah’ın sıradan üyeleri ile yaptığım görüşmelerde İslamcıları tutkulu Müslümanlar veya dindar gençler, İslamcılığı da dindarlık ve ilahi kanunlara sıkı sıkıya uymak olarak tanımladılar. Post-İslamcılığı bir *in fitah* veya kendi değerlerini İslam ahlakı alternatifi olarak korurken küresel kültürel eğilimlere açılmak olarak tanımladılar.⁷ Peki o zaman Hizbullah, eğer olduysa, ne seviyede post-İslamcı oldu? Hizbullah post-İslamcı bir çizgide mi yoksa onun infitahı Mandaville’nin tanımladığı gibi tabandan yukarı doğru ilerleyen ör-tük bir İslamlaşma mı?⁸

Aslında Hizbullah son otuz yıl içerisinde oldukça önemli dönüşümler geçirmiştir. 1978–1985 yılları arasında toplumsal ve siyasi bir protesto hareketi olarak kurulmasından sonra 1985 ve 1991 yılları arasında tam teşekküllü bir toplumsal harekete, 1992 yılından sonra da mecliste yer alan bir partiye dönüşmüştür. Hizbullah, kurulduğu günden bu yana Ayetullah Humeyni’nin *Velayet-i Fakih* teorisini Lübnan’daki toplumsal ve siyasi şartlar içerisinde ideolojisi olarak benimsemiştir. Humeyni’nin velayet-i fakih fikri, Hizbullah’ın seçmen kitlesi üzerinde kullanılmak üzere ilerici bir İslam devletinin şablonu olarak Lübnan’a uyarlanmıştır. Bir Hizbullah üyesi isminin saklı kalması koşulu ile “Hizbullah Ümmetinin” bir üyesi olabilmenin ne kadar önemli olduğuna dair bir hikaye anlattı: Hizbullah’a katılmak isteyen fakat müstakbel Hizbullah adaylarının geçtiği inceleme sürecinde (ta’tir) üç defa başarısız olan bir kişi bir tüfekte geri dönmüş ve kendisini üye yapmayan yetkiliyi öldürmüştür. Diğer bir Hizbullah üyesi, bir endoktrinasyon pratiği ve gruba kabul edilme

töreni olarak, yeni Hizbullah üyelerinin sürekli olarak şu cümleyi tekrar etmesi gerektiğini söyledi: “Eğer din hukuku bilgini (fakih) kendini öldürmeni isterse, bunu yapmak zorundasın.”⁹ Bu hem endoktrinasyon sürecini hem de fakihe topyekûn itaati göstermektedir.

Humeyni, 1980’li yılların başlarında, dönemin Savunma Bakanının yardımcısı olan Ali Hameney’e Lübnan Hizbullah’ının tüm sorumluluğunu almasını emretmiştir. O günden bu yana Hameney Hizbullah’ın manevi babası kabul edilir. Hizbullah bu yüzden kurulduğu günden bu yana dini ve ideolojik eğilim olarak Humeyni’nin Hameney üzerinden dile getirdiği fikirleri ve görüşleri doğrultusunda hareket etmiştir. Bu başlangıç aşamasında İran İslam Cumhuriyeti ve Lübnan arasındaki dini/ideolojik bağ Hizbullah’ın ve İran’lı yetkililerin aşağıdaki beyanları üzerinden incelenebilir — Şeyh Hasan Trad: “İran ve Lübnan tek bir ülkede tek bir halktır”; Sayyid İbrahim Amin Al-Sayyid: “Bizler İran’ın bir parçası olduğumuzu söylemiyoruz, bizler Lübnan’daki İran ve İran’daki Lübnan’ız”; Ali Akbar Muhtashami: “Lübnan’a İran’ın herhangi bir vilayetine yaptığımız gibi siyasi ve askeri yardımda bulunacağız”; Şeyh Hasan Srur: “Tüm dünyaya İran İslam Cumhuriyetinin anamız, dinimiz, Kabe-miz ve damarlarımız olduğunu beyan ediyoruz.”¹⁰

1980’li yılların sonlarında, Hizbullah Lübnan’da bir İslam devleti kurulmasını savunuyordu ve gayrimüslimler konusunda *ehl-i zimme* kategorisini benimsiyordu.¹¹ Hizbullah, Hristiyanların İslam’a geçmesini teşvik ve tembih etse de bu geçiş için zor kullanmıyordu. Parti bunun yerine, “hainlik veya saldırganlık yapmadığı” sürece kendi kontrolü altındaki bölgelerde yaşayan Hristiyanlara karşı hoşgörülü olma teorisini uyguluyordu. Hizbullah, Peygamberin geleneği ve Kuran ile uyumlu bir biçimde “dinde zorlama olmaması gerektiğini” (Kuran 2:256) ve Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkilere rehberlik edecek bir ortak zemin veya “adaletli dünya” (Kuran 3:64) olması gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla *ehl-i zimme* ve Müslümanlar arasındaki ortak zeminin karşılıklı hoşgörü, saygı, kardeşlik ve dayanışma gibi değerleri içerdiğinin altını çizmiştir. Bu noktada Hizbullah, Hristiyanların toplumsal ve dini özgürlüğünü tanımış fakat 1926 Fransız Mandası Anayasası ve

1943 Bağımsızlık Anayasasında belirtilen siyasi özerkliğini kabul etmemiştir. Böylece 1980’li yıllarda, gayrimüslimlere siyasi yapılarda ortaklık sunan Peygamber geleneğine zıt bir biçimde, Hizbullah’ın “hoşgörüsü” veya “kapsayıcılığı” Hristiyanları siyasi yaşamdan dışlamıştı; bu ayrımcılık olarak kabul edilebilirdi. Hizbullah’ın o dönemdeki politikası, hoşgörünün “çoğunluğun” ve entegrasyonun “azınlığın” sorumluluğu olduğu yönündeydi.

1985 yılından bu yana, Hizbullah’ın İran’ın siyasi elitleri ile ideolojik özdeşleşmesi konusunda bir takım değişiklikler yaşanmıştır. Hizbullah, oluşumunun erken aşamalarında, ayrıntılı bir siyasi program yerine birleştirici dini-siyasi bir ideolojiye ihtiyacı olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden kendisini velayet-i fakihe dayandırmış ve Humeyni’yi tüm Müslümanların fakihi ilan etmiştir.¹² Örgüt başlangıçta ideolojik olarak tamamen Humeyni’ye bağlıydı. Daha sonra bu bağımlılık Hizbullah’ın İran rejimini körü körüne takip etmemesi gibi gelişmelerle biraz azaldı; bunun yerine belli bir özgüllük kazandı çünkü Humeyni, Dini Lider (Rahbar) olarak kapasitesi dâhilinde Hizbullah’ın meşruiyetini belirleyecek imtiyaza sahipti. Humeyni, Hizbullah’ın özgürce hareket edebileceği bazı temel kuralları belirledi; fakat bu kuralların uygulanmasını partinin takdirine bıraktı. Dolayısıyla Hizbullah ideolojik olarak İran rejimine bağlı olsa da Lübnan’daki yerel olaylara ilişkin kararlarında manevra alanına sahip oldu. Dini otoritenin parçalanması, yani Şiiler arasında marja’ların çokluğu, Humeyni’nin ölümünden sonra devam etse de, Hizbullah örneğinde marja’iyya konusu, İran İslam Cumhuriyeti tarafından tanınan resmi *marja’ al-taqlid*’i takip etmenin doktrinel-ideolojik temeli ile belirlenmiştir. Böylece Hizbullah’ın dini otoritesi İran fakihi olarak kaldı. Bu durum Humeyni’nin ölümünden sonra yaşanan geçişi rahatlatı.

1991 yılına kadar Hizbullah, Kuran’ı İslami ümmetin anayasası olarak, İslam’ı da hem bir din hem de bir yönetim biçimi olarak uyguladı. Parti Müslümanlara, dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar, tüm meşru yöntemleri kullanarak İslami düzeni uygulamaları konusunda emir verdi.¹³ 1985–1991 yılları arasındaki dönemde, Hizbullah, siyasi Marunilerin (Katolik Hristiyanlar) hakimiyetinde olan

Lübnan siyaset sistemini *cahiliye* sistemi (İslam öncesi pagan) olarak nitelendirdi. Bu sınıflamayı Müslümanlar tarafından yönetilse bile tüm İslami olmayan sistemler - milliyetçi, demokratik, vatansever-için yaptı.¹⁴ Diğer bir deyişle Hizbullah, İslam devleti kurulma meselesini dini ve siyasi bir ideoloji perspektifinden ele aldı. Hizbullah'ın kadrolarının belirttiği dini ideoloji, taraftarlarına, Allah'ın yüceliğini ve kutsal yönetimini dünya üzerinde hakim kılarak uygulamalarını ve Allah'ın kanunlarını İslami düzeni oluşturarak (taklif shar'i) hayata geçirmelerini emrediyordu. Siyasi ideolojiye göre Hizbullah Lübnan halkının büyük bir çoğunluğu referandum yolu ile İslami düzene geçmeyi onaylamadıkça herhangi bir şekilde güç kullanmayı düşünmüyordu. Bu konuya dikkatli yaklaşmak faydalı olacaktır çünkü Hizbullah'ın retorik gerçekte yaptığı şeyden farklıydı; İslam rejimini tabandan yukarıya doğru inşa etmek için -en azından kendi bağlıları arasında- aktif bir biçimde çalışıyordu.

1992 yılından sonra içine girdiği üçüncü değişim evresinde Hizbullah ciddi bir ideolojik kayma yaşamıştır. 1990'lı yılların başlangıcından bu yana İslam devleti kurma fikrini "yasal bir soyutlama" olarak görmüş ve bunun Lübnan'da uygulanması için olan taleplerinden vazgeçmiştir. Bu gelişme, partinin *ehl-i zimme* (vergi vermek suretiyle himaye ve tabiiyyette bulunan gayri müslimler) yerine *muwatana* (vatandaşlık) kavramını kullanmasının yolunu açmıştır. Hizbullah üyesi entelektüeller bu mevcut pratiği Peygamber geleneğinin Şii din âlimlerinin onayladığı özgün bir yorumuna dayandırmıştı. Bu yüzden Hizbullah 1990'lı yıllardan yirmi birinci yüzyıla kadar eski ehl-i zimmelerin insani, medeni, ekonomik, toplumsal, kültürel ve en önemlisi siyasi haklarını tanıma konusunda önemli adımlar atmış, tüm hakları ile birlikte vatandaş sayılmalarını ve diğer vatandaşlar ile eşit statü ve haklara sahip olmalarını sağlamıştır. Bu retorik bir kaymadan ziyade "ötekileri" bir gün Şii çoğunluk tarafından yönetilmesi muhtemel, paylaşılmış durumdaki Lübnan siyaseti içerisinde güvende hissettirmek için uygulanan temel bir politika değişimidir. Hizbullah, bu yeni siyasi ittifaklar, diplomasi ve pazarlıklarla ülkedeki Hristiyan halkın önemli bir bölümüne erişmeyi başarmıştır.

1992 yılındaki resmi seçimlerden önce, Hizbullah daha fazla kaynağa erişmiş, söylemini ılımlı bir hale getirmiş, daha geniş kitlelere ulaşabilmek için çeşitli politikalar üretmiş ve daha da kurum-sallaşmıştır. Hizbullah'ın ikinci genel sekreteri olan Sayyid 'Abbas al-Musawi, çok sayıda farklı Lübnanlıya yönelik açıklık ve diyalog politikası oluşturmuştur. Ölümünden sonra, öğrencisi olan Sayyid Hasan Nasrallah örgütün üçüncü genel sekreteri olmuş, meclis içinde ve dışında bu konularda desteği sürdürmek için seferberliği ve örgütlenme sürecini devam ettirmiştir.¹⁵

1992 yılı Hizbullah'ın değişen kimliği için çok önemli bir yıldır. Parti meclise girebilmek için yapılacak olan genel seçimlere girip girmemeye karar vermek zorunda kalmıştır. Hizbullah'ın on iki üyeden oluşan komitesi çok uzun süren ateşli tartışmalardan sonra olumlu karar vermiş, bunu İran tahkimi takip etmiştir. Fakih “meşruiyeti” belirleyen kişi olduğu için (pratik siyasi konular da dahil olmak üzere), Hameney ricada bulunmuş ve seçimlere katılabilmek için izin istemiştir. Bu gelişme Hizbullah içerisinde ciddi tartışmalara sebep olmuştur çünkü Hizbullah'ın ilk genel sekreteri Subhi al-Tufayli, karara karşı çıkmış ve parti ile Lübnan devletine karşı gelen bir duruşa geçmiştir. Al-Tufayli 1980'li yılların başlarından itibaren Hizbullah'ın yönetim kadrosunda yüksek mevkilerde yer almıştır. Ancak, daha sonra parti içerisinde sebebi görünürde sosyo-ekonomik olan ama gerçekte B'albak bölgesinin kontrolü ile ilgili küçük çaplı anlaşmazlıklar doğmasına sebep olmuştur (“Revolution of the Hungry- Açların Devrimi”, 1997). Al-Tufayli, günümüzde 1980'li yıllardaki İran devrim ideolojisini takip etmekte olan Hizbullah üyelerini temsil etmektedir. Cihatçıların sınırı geçmesine izin vermediği veya sınırın diğer tarafını hedef almadığı için Hizbullah'ı defalarca “İsrail'in sınırlarını korumakla” itham etmiş, İran'ı “ABD'nin çıkarlarına hizmet etmekle” suçlamıştır. Al-Tufayli net bir biçimde “benim kurduğum Hizbullah bu değil, Humeyni'nin İran'ı da bu değil” şeklinde açıklamalar yapmıştır.¹⁶

Asef Bayat Hizbullah gibi İslamcı hareketlerin birçok katmandan ve yönelimden meydana geldiğini ve bu parçaların bir kolektive oluşturduğunu belirtmiş, ancak bunun akışkan ve parçalı oldu-

ğunu ortaya atmıştır. Bu kolektivite, hareketin liderlerinin, olayların takipçileri arasında mutabakat oluşturan hegemonik bir okumasını yaratmakta başarılı olması durumunda, bir arada kalacaktır. Bu demektir ki her zaman entegrasyon veya ılımlı politikalar gibi sebeplerle taraftar kaybetme ihtimali vardır. Bu durum, toplumsal hareketin al-Tufayli gibi daha radikal unsurlarını hareketi terk etmeye zorlayabilir çünkü bu tür kişiler hareketin rotasından memnun değildirler.¹⁷

Komite, velayeti fakih doktrinine geniş bir yorum kazandırarak (örneğin bu doktrini Şii çoğunluğun olduğu İran toplumu yerine Lübnan'daki çok dinli topluma uygulayarak) seçime mutlaka girilmesi kararı aldı. Bu karar Hizbullah'ın insanların sosyoekonomik ve siyasi çıkarlarına hizmet ederek onların beklentilerini karşılamayı öngören genel vizyonu ile uyumluydu. Komite Hizbullah'ın daha genel anlamda bir cihat fikri ve insanlara verdiği vaatlere adanmışlığı ile işgal altındaki kutsal toprakları kurtarmak için daha küçük çaplı askeri cihat fikri arasında çelişki olmadığını da eklemiştir. Böylece, seçimlere girmek siyasi açıdan iyi sonuçlar almak anlamına gelecek ve aynı zamanda başkaları ile iletişime geçme anlamında iyi bir adım olacaktır. Hizbullah bunu yaparak genç bir İslamcı partinin infitahında yeni bir deneyimi temsil etmektedir. Komite, seçimlere katılımın Lübnan'a has özellikler (*khusussiyyat*) ile uyumlu olduğu kadar, önemli bir seçme özgürlüğü tanıyacak olan seçimlerin doğası ile de uyumlu olduğunu belirtmiştir. Kısacası komite, seçime katılım artılarının eksilerinden hayli fazla olduğuna hükmetmiştir. Değişim için etkili olabilmek ve Hizbullah'ın sesini sadece ulusal düzeyde değil bölgesel ve uluslararası düzeyde de milletvekillerine sunulan podyumlarda duyurabilmek gibi sebepler mecliste yer almayı faydalı hale getirmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Hizbullah, siyasi şartlar, Taif Anlaşması, Lübnan'ın 1990 yılında kabul ettiği yeni anayasa ve iç savaş sebebi ile gerçekçi bir siyasi program üreterek ve Lübnan siyasi sistemine giriş yaparak tarihinde yeni bir aşamaya geçmek zorunda kalmıştır.

Hizbullah İran İslam Cumhuriyeti'ndeki mevcut rejimin tüm Müslümanların liderliğini yapamayacağını ve sonuç olarak tüm İslamcı hareketlerin fakihin veya rejimin emirlerine uymak zorunda

olmadığını ortaya attığında, fakihın otoritesinin yorumlanmasına ilişkin yeni bir kayma olmuştur.¹⁹ Hameney, 1995 yılı Mayıs ayında, Nasrallah ve din hukuku konseyi başkanı Şeyh Muhammed Yazbik'i, Lübnan'da dini vekilleri olarak atadı (*wakilayn shar'iyyan*). Bu hareket Hizbullah'a özel yetenekler sağlarken pratik işlerde önemli ölçüde bağımsız olmasını sağlayan yeni sorumluluklar da verdi (*taklif shar'i*). Dolayısıyla Hizbullah ekonomik kaynaklarını pekiştirmiş oldu çünkü Hameney'i otorite olarak takip eden Lübnanlı Şiilerin verdiği dini vergilerin (*khums*) beşte biri, verdikleri zekâtlar ve din adına verilen paralar (*shar'i*) İran üzerinden örgüte gelmek yerine doğrudan Hizbullah'ın kasasına girecekti.

Otoritenin yeniden yorumlanmasında, 2005 yılı Nisan ayında Suriye'nin geri çekilmesinden sonra önemli bir kayma daha yaşandı. Hizbullah, şartlar değiştiğinde siyasalar da değiştirilir politikası ile uyumlu olarak İran devlet yönetimi veya yerel yönetimlerden hangisi işine yarıyorsa ona ağırlık veriyordu. Lübnan meclisinde yer alma kararı ideolojik olarak fakihın onayını gerektirse de, Hizbullah, Hameney yerine Şeyh Afif al-Nabulsi'den²⁰ (o dönemde güney Lübnan'da Jabal 'Amil Şii Din Âlimleri Derneği'nin başkanıydı) meşruiyet ve dini onay alınması üzerine bir teamül oluşturarak karar alma süreçlerinde daha fazla bağımsızlaştı.

Hizbullah böylece İran'daki dini otorite ile birlikte Lübnan'daki dini otoriteyi de dikkate almaya başlamış, bu sebeple Lübnan meclisine katılımı doktrinel olmaktan çok yönetsel bir konu halini almıştır. Sonuç olarak Hizbullah'ın liderleri bağımsız karar alabilir hale gelmiştir. Hizbullah, muhafazakâr cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad ve hükümeti İran'da iktidara gelmeden hemen önce meclise iki bakan ile girmiş ve Lübnan devlet kurumlarında ve yönetim yapısı içerisinde hızla yayılmıştır. Bu durum İran'a körü körüne bağlı olmak yerine Lübnan toplumuna has (*khussusiyat*) problemlerle ilgilenme politikasına paralel bir biçimde Lübnanlılaşmayı artırmıştır.

Hizbullah böylece ideolojik olarak Humeyni'ye tam bağlılıktan, ölümünden sonra çok daha az bir seviyede bağlılığa geçmiştir. Parti, sadece pratik siyasi konularda değil aynı zamanda askeri ve doktrinel

konularda da daha fazla bağımsız hale gelmiştir, öyle ki bazı durumlarda Hizbullah'ın tamamen bağımsız karar aldığı söylenebilir. Hizbullah askeri konularda bile, eğer kendi çıkarlarına uymuyorsa (*maslaha*) İran'ın emirlerine uymamaya başlamıştır. Bu konu için en iyi iki örnek Şaron'un "Nisan 2002 Batı Şeria terörle mücadele saldırısı" ve Barak'ın Aralık 2008–Ocak 2009 "İsrail'in Gazze'deki Dökme Kurşun Operasyonudur". İran, Hizbullah'ın kuzeydeki Lübnan – İsrail sınırını açarak Filistinliler üzerinde baskıyı azaltmasını istemiş²¹ fakat Hizbullah inatla reddetmiştir çünkü böyle bir hareket onun ulusal çıkarlarına ters düşmektedir (*maslaha*). Bu eğilim Mahmud Ahmedinejad 2009 yılı Haziran ayındaki tartışmalı seçimlerde ikinci kez cumhurbaşkanı seçilince de devam etmiştir.

Hizbullah, İslam Devriminden etkilenmiş olsa da, İslamcı olmayan, farklı dinlerin yer aldığı ve mezhepçi bir devlet içerisinde hareket eden sıradan bir siyasi parti gibi çalışmaktaydı. Hizbullah Lübnan kamusal alanı içerisinde çalışan bir siyasi parti olmaktan öteye gidemezdi. Genel seçimlerde, pazarlık ve müzakere üzerinden protestolarını gerçekleştiren ve bazı doktrinel konularda taviz veren herhangi bir parti gibi davranarak seküler partiler ve Lübnan siyasi alanındaki eski düşmanları ile pazarlık yapıp ittifak kurması bu yüzdendir. Bu süreçte Hizbullah Lübnan toplumundan ayrılmak yerine onunla bütünleşmiş, sonunda da ulus devletinin bir parçası olmuştur. Hizbullah'ın mecliste oy verme davranışları kademe kademe değişmiştir; (1) 1992 ve 1996 yılları arasında kabineye güvenoyu vermemiştir (2) 1998 ve 2004 yılları arasında çekimser kalmıştır (3) 2005 yılından bu yana güvenoyu vermektedir. Dolayısıyla Hizbullah, ancak katıldıktan sonra onayını vermiştir.

Bu yeni seferberlik taktikleri Hizbullah'ın, yeni dayanışma ortamları yaratma ve diğer toplumsal gruplarla kısmen ortak çıkarlara sahip olmak suretiyle toplumsal sınırları aşma çabalarının göstergesidir.²² Bu gereklidir çünkü cari Lübnan siyasi sistemi farklı gruplar arasında uyum ve işbirliğini şart koşmaktadır ve bu durum Hizbullah'ın mevcut siyasi çerçeve içerisinde nasıl hareket edeceğini öğrendiğini göstermektedir. Dahası, parti, radikal imajına geri dönmek için çok dikkatli olmak zorundadır çünkü böyle bir değişim

ılımlı bir konuma geçtikten sonra kazandığı kaynakları kaybetmesine yol açabilir. Sonuç olarak bir toplumsal hareket olan Hizbullah evriminin bu aşamasında siyasi güç kazanmıştır. Bu güçlenme ve yetki kazanma, ulusal bağlamda kimliğini pekiştirirken uluslararası dayanışma ağları zayıflamaktadır.

Hizbullah'ın yönettiği muhalefet (8 Mart Grubu) ile Lübnan kabinesi ve onların destekçileri (14 Mart Akımı) arasındaki mücadele sorunlu bir kutuplaşmayı doğurmuş, Lübnan, 1 Aralık 2006'dan 21 Mayıs 2008'e kadar süren bir açmaza ve siyasi kördüğümüne mahkûm olmuştur. 21 Mayıs 2008 tarihli 8 Mart Grubu ve 14 Mart Akımı arasında imzalanan ve Arap Liginin müzakere ettiği "Doha Anlaşması" Hizbullah'a otuz üyeden oluşan bir sonraki kabinede on bir bakanlık vermek suretiyle veto yetkisi bahşetmiştir; 14 Mart Akımı on altı bakanlık, cumhurbaşkanı ise üç bakanlık almıştır. Hizbullah Beyrut kent merkezindeki oturma eylemini son erdirmiş ve çadırlarını sökerek alandan ayrılmıştır. Cumhurbaşkanlığı koltuğunun altı ay boş kalmasından sonra 25 Mayıs 2008 tarihinde, Lübnan tarihinde daha önce görülmemiş bir biçimde ordu komutanı Michel Süleyman 127 milletvekilinin 118'inin oylarını alarak cumhurbaşkanı seçilmiştir.

Post-İslamcı Bir Gidişat Mı?

Hizbullah Lübnan'ın seçmen kitlesine hitap edecek siyasaların peşinden giderken velayet-i fakih retoriğini kenara itmemiştir. Aslında çok kültürlü, çok dinli bir ülke içerisinde çalışmak üzere hazırladığı siyasi programını velayeti fakihe referans vererek, doktrin-ideolojik, İslami-dini inançlarına zarar vermeden meşrulaştırmıştır.²³ 2008 yılı Mayıs ayında, 8 Mart Grubu Lübnan kabinesinde veto yetkisi kazandıktan sonra Nasrallah şu konuları vurgulamıştır;

Velayeti fakih partisinin bir parçası olmaktan gurur duyuyorum. Adaletli, bilgili, akıllı, cesur, erdemli, dürüst ve inançlı fakih... Velayeti fakih bize [Hizbullah'a] Lübnan'ın korumamız ve varlığını sürdürmemiz gereken çok farklı dinlerin barındığı bir ülke olduğunu söylüyor.²⁴

Hizbullah, velayeti fakihe olan bu sağlam bağıllık ile devam ettirdiği siyasi ideoloji (*al-fikral-siyasi*) ve destekleyip önyak olduğu siyasi programı (*al-barnamaj al-siyasi*) arasında kategorik bir ayırım yaparak İslam devleti ile ne demek istediğini yeniden düzenledi. İdeolojik açıdan Hizbullah İslam devleti fikrine bağlıdır ve bunu hukuki bir soyutlama olarak kenara itmemektedir. Fakat partinin siyasi programı siyasi statükoyu ve Lübnan'ın içinde bulunduğu siyasi durumu dikkate almıştır. Hizbullah Lübnan'daki siyasi durumu sadece pratik bir bakış açısı ile değil aynı zamanda doktrinel bakış açısıyla da yorumlayıp, bir İslam devleti kurmayı engelleyen çok farklı mezhep-inanış özelliklerinin olduğu karmaşık bir kalıp olarak nitelendirmiştir. Hizbullah'ın siyasi ideolojisi bir İslam devletinin halktan tam meşruiyet ve hâkimiyet alarak sağlam temellere oturması gerektiğini belirtmektedir. Lübnan halkının genel iradesi bir İslam devleti kurulmasının karşısında olduğu için böyle bir işe girişmek mantıklı değildir.

Nasrallah, 30 Kasım 2009 tarihinde Hizbullah'ın manifestosunu veya İslam devletinden bahsetmeyen veya velayeti fakihe referans vermeyen yeni siyasi duruşunu açıkladıktan sonra sorulan sorulara yanıt verirken Hizbullah'ın velayeti fakihe olan inancı ile güçlü ve kurumsallaşmış bir Lübnan devleti kurmanın birbiri ile zıt fikirler olmadığını belirtmiştir. Aksine, velayeti fakih Hizbullah'ın siyasi sisteme entegre olmasını onaylamakta ve buna izin vermektedir. Nasrallah, Vatikan'ın pozisyonu ve papanın rehberliği ile paralel olarak Hizbullah'ın Lübnan'ın kutsanmış olduğuna ve olağanüstü tarihi başarıları bulunduğu inandığını eklemiştir. İmam Musa al-Sadr'ın duruşunu yineleyerek Lübnan anayasası ile uyumlu bir biçimde "Lübnan tüm vatandaşları için eksiksiz bir ülkedir" demiştir.²⁵

Dolayısıyla Hizbullah demokratik süreçleri kabul etmesi ve bu süreçlere katılması ve bunu çok mezhepli-inanlı bir siyasi ve yönetsel sistem içerisinde yapması ile pozisyonunu net bir biçimde kaydırmıştır. Bundan daha dramatik olan ise Hizbullah'ın siyasi programının siyasi mezhepçiliğin ortada kaldırılması talebini yenilemiş olması ve pratikte ve metinlerde yer alan mezhepçiliği ortadan kaldırmadan önce zihinlerde kaldırmanın önemini vurgulayan Maruni söylemini benimsemesidir. Hizbullah'ın 2009 yılında yayınladığı manifesto,

Taif Anlaşması ve daha önceki seçim programları ile uyumlu bir şekilde mezhepçiliği demokrasiye ve halkların birlikte yaşamasına tehdit olarak gördükleri için “Siyasi Mezhepçiliği Ortadan Kaldırma Kurumu” kurulmasını önermektedir.²⁶ Nasrallah, mezhepçi sistemi eski kabilelere ait bir sistem olarak kabul etse de, aşağıdaki konuşmasında bunu netleştirmiştir:

Gerçekçi olmamız gerekiyor. Siyasi mezhepçiliğin ortadan kaldırılması oldukça zor bir konu ve bir gecede bunu yapmamız imkânsız. Hiç kimse bir iki cümle ile bunun nasıl yapılacağını belirtemez. Bunun yerine, beş yıldan otuz yıla kadar uzanan bir süre boyunca yapılan tartışmalardan çıkardığımız sonuç siyasi mezhepçiliğin ortadan kaldırılamayacağı olursa, o zamanda Taif Anlaşmasında altına imza attığımız fikirlerin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Fakat o zamana kadar Lübnanlıların kurucu bir tartışma yürütebilmesi için “Siyasi Mezhepçiliği Ortadan Kaldırma Kurumunun” kurulması gerekmektedir.²⁷

2009 yılında yayınlanan Manifesto, en azından söylem anlamında Hizbullah’ın tam olarak Lübnanlılaştığını göstermektedir çünkü bu metin velayeti fakih ve İslam devleti gibi ulus-üstü kavramları içermektedir. Dahası, bu metinde tüm Lübnanlıların yararına olacak olan ulusal amaçlara erişebilmek için ulusal siyasi arenaya öncelik verilmektedir. Bununla birlikte manifesto Hizbullah’ın ideolojik kaymasını, amaçlarına siyasi yollarla ulaşabilmek için siyasi sistemin içerisinde asimile olması ve diğer partilerle işbirliği yapması gibi durumlar üzerinden göstermektedir. Aslında bu manifesto, Hizbullah’ın post-İslamcı bir çizgiye doğru kaymasını ve böylece dışlayıcı bir platform olan İslamcılığı aşarak Lübnan’daki çoğulcu siyasi gerçeklik içerisinde değişim geçirmesini anlatmaktadır; buna rağmen bazı İslamcı retorikler hala kullanılmakta ve Hizbullah en azından mevcut durumda İran’daki İslami rejim ile ittifak yapmaya devam etmektedir.

Hizbullah bu pratik kurallar ile ilgili temeli daha önceden hazırlamıştı. Parti 26 Mayıs 2008 tarihinde İsrail’in Lübnan’dan tamamen çekilmesinin sekizinci yıldönümünü kutlamış ve Nasrallah çok ateşli bir konuşmada Hizbullah’ın Taif Anlaşmasına uyduğunu, Doha Anlaşmasına harfi harfine uyacağını ve siyasi sistemde yer almaya aynı

şekilde devam edeceğini belirtmiştir. Nasrallah'ın duruşu, 2009 yılı Haziran ayında yapılan seçimlerde 8 Mart grubunun mecliste çoğunluğu elde edememesinden sonra da değişmemiştir. Hizbullah veto yetkisini bırakmış ve 9 Kasım 2009 tarihinde daha önce iktidarın paylaşımına ilişkin formül üzerinden milli birlik kabinesinin oluşmasına yardım etmiştir: 14 Mart grubu için on beş koltuk, 8 Mart grubu için on koltuk, cumhurbaşkanının merkez koalisyonu için beş koltuk. Dolayısıyla Hizbullah, askeri gücüne ve demografik kuvvetine rağmen demokrasinin işleyişini devam ettirmek amacı ile on bakanlık yerine sekiz bakanlığa razı olup iki bakanlıktan feragat etmiştir. Bakanlık kotalarını Sünni veya Hristiyan temsilcilere vermek gibi farklı siyasi tavizleri, Hizbullah'ın gerçekten çoğulcu ve temsiliyete dayanan bir yönetim biçimine sadık kalmak istediğini göstermektedir.

Sonuçlar

“Hizbullah – Lübnan İslam Devrimi”, 1980’li yıllarda Humeyni’nin velayeti fakih fikrini katı bir biçimde uygulayarak güçlü bir örgütlenme ve kısıtlı bir taraftar topluluğu ile ortaya çıkmıştır. Subhi al-Tufayli’nin sabit, taviz vermeyen siyasi söylemi ve sürekli olarak İslam devleti kurmaya referans vermesi daha önce Lübnan siyasi arenasında görülmemiş olaylardır ve geri teperek partiyi diğer siyasi ve toplumsal hareketlere ve Lübnan kamuoyuna yabancılaştırmıştır. Böylece Hizbullah’ın siyasaları kendine zarar vermiş, özellikle partinin Taif Anlaşması ile ilgili yaptığı şiddetli eleştirilerden sonra Lübnan siyasi yaşamına entegre olmakta başarısız olmuştur.

Hizbullah 1990 yılında iç savaşın sona ermesinden sonra Lübnan’da çok önemli gelişmelerle yüzleşmiştir: dikkat çekici bir biçimde, çoğulcu bir kamusal alanın ortaya çıkması ve Lübnan’daki diğer cemaatlere, siyasi partilere ve çıkar gruplarına karşı giderek artan bir açıklık politikası. Hizbullah yeni bir velayeti fakih yorumu ile söylemini, önceliklerini ve genel anlamda siyasi görünümünü değiştirdi. Lübnan içerisindeki çoklu dini yapı Hizbullah’ı marjinal bir grup olmaktan infitah yolunu seçmeye itti ve bu gelişme partinin genel ve yerel seçimlere katılıp meclise girmesi ile birlikte Lübnan kamuoyunda önemli bir aktör olarak yer almasını sağladı (hatta

2011 yılında mecliste çoğunluğu elde etti). Kısacası 1990'lı yılların başlarında Hizbullah İslami kimliğini ve gündemini pragmatik bir siyasi program takip ederek tanıttı. Bunu yaparken en önemli amacı diğer Müslümanların ve Hristiyanların İslam devletine karşı olan korkularını hafifletmekti. Hizbullah tüm bunlar olurken tabandan yukarı doğru bir İslamlaşma süreci başlatarak ve Lübnan devletinin siyasi ve yönetsel yapıları içinde çalışıp aynı zamanda sivil toplum içerisinde İslamcı kurumlar yaratarak Şii tabanına sadık kaldı.

Hizbullah üçüncü aşamada siyasi ideolojisini siyasi gerçeklik ile birleştirme sorunu ile karşılaştı. Dolayısıyla parti cihatçı bir görüşünden daha esnek bir şeriat perspektifine kaydı. Hizbullah siyasi programında, bir taraftan ilkeleri, amaçları ve siyasi ideolojisi, diğer taraftan da şartları ve kapasitesini bağdaştırmak için amacına uygun hareket etmiş, İslam'a ilişkin ilk bakışta göze çarpan gereklere, kusurlara ve çıkarlara odaklanmıştır. İşte bu özellikleri, Hizbullah'ın pragmatizminin siyasi ideoloji ve siyasi gerçeklik arasında uyumlu birliktelik oluşturmaya yardımcı olmuştur; siyasi programı ile onaylanan bir infitah siyaseti güderek bunu başarmıştır. Bu çoğulcu İslamcı kültürel alanda, tüm insanların eşit haklara ve sorumluluklara sahip olduğu ve Lübnan'ın on sekiz etnik-dini grubu arasında birlikte yaşamının ve karşılıklı saygının ana kaide ve değerler olduğu bir vatandaşlık kavramı (*muwatana*) hüküm sürmektedir.

Dolayısıyla Lübnan devletinin sınırları içerisinde hareket etmenin mantığı devrim yapma mantığının önüne geçmiştir. Parti, siyasi programını Kuran'a ve dini otoriteye dayandırmaktadır. Şii dini-siyasi miras, Hizbullah'ın esneklik ve pragmatizme dayalı bir siyasi program oluşturabilmesi için ihtiyaç duyduğu tüm güvenilirliği sağlamıştır. Hizbullah, kendi otoritesini kota sistemi ve patronaj ilişkilerinin yer aldığı bir çoğulcu siyasi sisteme katılmasını meşrulaştırmak için yeniden biçimlendirmiş, inşa etmiş ve yorumlamıştır. Ve böylece, Şii dini otoriteye özellikle de maslaha kavramına dayanarak değişen şartlarla birlikte değişmeyi başarmış, bunu da velayeti fakihin pragmatik yorumu ve dönüşümü ile yapmıştır. Hizbullah'ın dönüşümü değişen tarihi ve toplumsal şartlara, daha da önemlisi diğer siyasi aktörler ile olan ilişkilerine atfedilebilir. Dolayısıyla Lübnan'ın

nesnel sosyolojik ve siyasi gerçekliği, orijinalinde İslamcı bir hareket olan Hizbullah'ı, post-İslamcı bir kulvara, bu tür post islamcılık istikrarsız, seçici ve pragmatik kalsa da, taşımıştır.

Notlar

1. Tırnak içindeki İngilizce alıntıların çevirisi bana aittir.
2. Bknz: Sayyid Hasan Nasrallah, "*Lebanese Political Parties' Festival in Support of Egypt's Arabism*," kapsamında yaptığı konuşma, 7 Şubat 2011, [www. moqawama.org/ essaydetails.php?eid=19822&cid=142](http://www.moqawama.org/essaydetails.php?eid=19822&cid=142) adresinden erişilebilir; ayrıca bknz: Sayyid Hasan Nasrallah, Arap Devrimine destek, 19 Mart 2011, www. moqawama. org/ essaydetails.php?eid=20205&cid=142 adresinden erişilebilir.
3. Joseph Alagha, *Hizbullah's Documents: From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011), 20.
4. Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique: Critical Middle East Studies* 9 (Güz, 1996):43-52.
5. Asef Bayat, *Islam and Democracy: What Is the Real Question?* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 17-20.
6. A.g.e.,20-21.
7. Bu tanımları ortaya atan kişilerden bazıları şunlardır: Hizbullah şura konseyi üyesi ve partinin meclis grup başkanı Hajj Muhammad Ra'd; partinin beyin takımı olan Çalışma ve Dokümantasyon Merkezi başkanı, Sayyid Abd Al-Halim Fadlallah; Müslüman-Hıristiyan diyalogundan sorumlu parti üyesi Hajj Ghalib Abu Zaynab; Al-Ma'arif Al-Hikmiyya üniversitesi rektörü Şeyh Şefik Jaradi; Hizbullah Kültür Müdürü Şeyh 'Ali Daher; milletvekili Hasan Fadlallah; milletvekili 'Ali Fayyad; milletvekili 'Ali Ammar; milletvekili Sayyid Nawwaf al-Musawi; İslam Kültürü Derneği Başkanı Şeyh Akram Barakat ve Irak ile ilgili işlerden sorumlu siyasi kon-

- sey üyesi Şeyh Muhammad Kawtharani (görüşmeler, Beyrut, Ağustos ve Ekim 2009 ve Ocak ve Haziran 2010).
8. Peter Mandaville, *Global Political Islam* (New York: Routledge, 2007), 343–348.
 9. Mahdi N. & Abdallah S., yazarın yaptığı görüşmeler, Beyrut, Ekim 21 ve 25, 2004.
 10. *Al-‘Abd* 8 (21 Dhul-Qadah 1404/17 Ağustos 1984):6.
 11. Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi azınlıklar sınırlı haklara sahip olan ve zekât yerine geçen bir vergi vermek zorunda olan vatandaşlar olarak kabul ediliyordu.
 12. Sayyid Hasan Nasrallah, National Broadcasting Network, 21 Temmuz 2002.
 13. ‘Ali al-Kurani, *Tariqat Hizbullah fi Al-‘Amal Al-Islami* [Hizbullah’ın İslami seferberlik yöntemi] (Tahran: Maktab Al-I‘lam Al-Islami, Al-Mu‘assa Al-‘Alamiyya, 1985); Muhammad Z’aytir, *Nazra ‘ala Tarh Al-Jumhuriyya Al-Islamiyya fi Lubnan* [Lübnan’da İslam Cumhuriyeti önerisine bir bakış] (Beyrut: Al-Wikala Al-Sharqiyya lil-Tawzi‘, 1988).
 14. Muhammad Z’aytir, *Al-Mashru‘ Al-Maruni fi Lubnan: Juzuruhu wa Tatawwuratuhu* [Lübnan Maruni projesi: Kökleri ve gelişimi] (Beyrut: Al-Wikala Al-‘Alamiyya lil-Tawzi‘, 1986).
 15. Joseph Alagha, *The Shifts in Hizbullah’s Ideology* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 38–42.
 16. Bknz: Subhi al-Tufayli, Tha’ir ‘Abbas’ın yaptığı görüşme, *al-Sharq al-Awsat* 9067 (25 Eylül 2003).
 17. Bayat, *Islam and Democracy*, 12–13.
 18. Na’im Qasim, *Hizbullah: Al-Manhaj, Al-Tajriba, Al-Mustaqbal* [Hizbullah: Müfredat, tecrübe, gelecek], gözden geçirilmiş ve güncellenmiş 7. basım, (Beyrut: Dar Al-Mahajja Al-Bayda’, 2010), 337–343.

19. Sayyid Hasan Nasrallah, National Broadcasting Network, Ağustos 4, 2002.
20. Al-Nabulsi, siyasi bir bakış açısından bakıldığında Hizbullah'ın İslam otoritelerinin düsturlarına dayanarak katılımının istenmesinde bir hikmet ve çıkar olduğunu belirtmiştir. Ayrıca siyasi durumun Hizbullah'ın katılımı ile ilgili tüm sınırları kaldırdığını çünkü bunun Lübnan toplumunda kanun ve nizamı sağladığını eklemiştir. (Ulusal Haber Kanalı, 10 Ağustos 2005 ve bknz: Lübnan'daki günlük gazetelerin sonraki gün yapılan baskıları).
21. Şura konseyi üyelerinin de yer aldığı yüksek kademedeki üyelerle yaptığım görüşmelere dayanmaktadır.
22. Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* 26, no. 6 (2005):891-908.
23. Sayyid Hasan Nasrallah, Hasan 'Izzeddine, "How Is Hizbullah Looked Upon and How Does It Introduce Itself?" içerisinde alıntılanmıştır, *Al-Safir*, 12 Kasım 2001.
24. *Al-Intiqad* 1267 (30 Mayıs2008).
25. Sayyid Hasan Nasrallah, Al-Manar TV'de canlı yayınlanan basın toplantısı, 30 Kasım 2009, saat 1:30 p.m.gmt.
26. Alagha, *Hizbullah's Documents*, 32.
27. Nasrallah, basın toplantısı, 30 Kasım 2009.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Dışarıdan Gelen Eleştiriler

Pakistan'daki Post - İslamcı Gruplar: İslamcı Yan Ürünler ve Onların Çelişkili Gidişatları

Humeira Iqtidar

Akademik araştırmalar İslamcılığın tanımını, dünyanın farklı bölgelerindeki diğer radikal hareketler ve İslami uyanış hareketlerinden ayırsa da, bu kavram popüler medyada birbirinden çok farklı grupları tanımlamak için kullanılmaktadır. Devleti ele geçirmeye odaklanmış İslami uyanış hareketi olarak İslamcılık, genellikle üniversite eğitimi almış liderler tarafından yönetilmiş ve Müslüman toplumlarda okuma yazma oranı ve kentleşmenin artması ile desteklenmiş, 1960'lı ve 1970'li yıllarda sol görüşlü hareketler karşısında Amerika Birleşik Devletleri'nin askeri, ekonomik ve siyasi desteğini almıştır. Fakat İslamcılık popüler medyada mantıksal ve insani kaygıları küçümseyen sadece dini hırsların yönettiği başa çıkılması imkânsız kitleleri kapsar biçimde gösterilmektedir. Medyanın oldukça tehlikeli ve mantıksız bir biçimde etkili ve nüfusun büyük bir kısmını harekete geçirme yeteneğindeki insanlardan oluşan küçük grupların vizyonlarını çelişkili biçimde inşa ederek yansıtmaları, Pakistan gibi ülkelerde laiklik karşısında ciddi bir sorun yaratmakta, insanların çoğunluğunun İslamcıları desteklemediğine ilişkin tekrarlanan beyanlar karşısında çelişki oluşturmaktadır.

Pakistan böyle bir bağlamda dinin modern yaşamdaki rolü, kalkınma odaklı kurtarıcı siyasaların kapsamı ve şiddet eylemleri ve din arasındaki ilişkinin genişliği ile ilgili her türlü teori için bir dene-me alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Pakistan bağlamında, çok çeşitli gruplar İslamcı olarak etiketlenmiştir. Net bir şekilde İslamcı olan

Cemaati İslâmiyye (Cİ)'den başlayarak, daha yeni ve daha küçük gruplar olan Dava Cemaati (Jamaat-ud-Dawa (JD)), Tehrik-i Taliban Pakistan (Tehreek Taliban Pakistan), Tehrik-i Nifaz-ı Şariat-ı Muhammedi (Tehreek Nifaz Shari'a Mohammadi), Muhammed Ordusu (Jaish-e-Mohammed), Laşkar Tayyibe (Lashkar-e-Tayyaba (LeT)), Laşkar Cavi (Lashkar Jhangvi), Kurtuluş Partisi (Hizb ul Tahrir) ve tüm diğerleri İslamcı olarak tanımlanmaktadır. Pakistan Ulema Cemiyeti (Jamiyat Ulema Pakistan) ve İslam Ulema Cemiyeti gibi (Jamiyat Ulema Islam) bazı ulema gruplarda bazı gözlemciler tarafından İslamcı olarak nitelendirilmektedir. Bu grupların stratejilerindeki ve ifade ettikleri amaçlarındaki geniş kapsam, ana akım medya ve bazı akademisyenler tarafından hatalı sınıflandırmalara sebep olmuştur. Daha da önemlisi bu grupların yerel ve ulusal bağlamdaki değişikliklere verdiği yanıtlar Pakistan'ın bazı bölgelerindeki askeri operasyonların ve hava saldırılarının devam ettirilmesi amacı ile görmezden gelinmiştir. Bu parçalı ve rahatsız edici bağlamda, Asef Bayat'ın İslamcılık içerisindeki değişimlere olan ayrıntılı bakışı Pakistan'daki İslamcılık ve bu dönüşümlerin siyasi ve kavramsal sonuçları hakkında düşünmek için oldukça yararlı bir alan sağlamaktadır.¹

Bu bölümde, dünyanın en önemli İslamcı siyasi partilerinden olan Cemaati İslâmiyye'den ayrılarak yeni hareketler oluşturan çeşitli grupları, İslamcılığın partinin ötesinde nasıl yeniden şekillendirildiğini ve yeniden ele alındığını göstermek için inceliyorum. Bu gruplardan bir tanesi açık bir biçimde depolitize olmuş, bir diğeri orijinal halinden çok daha militan bir çizgiye geçmiştir. Bu farklı roller İslamcılığın içerisindeki çelişkilere bakmak için yeni bir pencere açarken, aynı zamanda tamamen farklı radikal bir siyaset olasılığını anlamamızı da sağlamaktadır. Bu şekilde, İslamcılığın ve özellikle Cİ'nin devam eden etkisini açıklamak mümkün olabilir; Cİ'nin İslamcılık anlayışı diğer gruplar için hayal kırıklığı teşkil etmekte, bazı gruplar partinin anlayışını yeterince radikal bulmamakta, bazıları ise tam tersine çok radikal olduğunu söylemektedir.

Sınıflandırma Zorlukları

İslamcı olarak nitelenen çok farklı grubun arasında ayırım yapabilmeyenin bir yolu stratejilerindeki farklılıklara odaklanmaktır. Cemaati İslâmiyye gibi gruplar seçmen tabanına sahip olan İslamcı gruplardandır. Cî cihadı ideolojik olarak desteklemektedir ve 1980'li yıllarda bunun için teolojik, örgütsel ve pedagojik bağlamı sağlayarak aktif bir biçimde destek vermiş fakat hareketleri seçim ve seçim siyaseti etrafında şekillenmiştir. Üyeleri militan bir ideolojiye sahiptir fakat kendileri militan değildirler. Cemaati İslâmiyye'nin yaptığı söylenen şiddet eylemleri genellikle üniversite kampusları içerisinde gerçekleşmiş ve İslami Talebe Cemiyeti (İslami Jamiyat Tulba (IJT)) olarak adlandırılan öğrenci örgütü tarafından yürütülmüştür. Bu şiddet eylemleri öğrenci örgütünün ana örgütten biraz daha bağımsız olmasını sağlamış ve Cî'nin bu grubu 1970'li yıllarda stratejik bir araç olarak kullanmasına izin vermiştir; fakat etkileri diğer grupların yaptığı eylemlerin ölçüsü ve kapsamı ile karşılaştırılamayacak kadar küçüktür. Dolayısıyla, bu tür eğilimlere rağmen İslamcılar seçim pastasından büyük bir dilim almak istiyorlardı; geçmişte sadece kırıntılarla yetinmişlerdi. Daha önce de vurguladığım gibi Cemaati İslâmiyye sadece kolayca başarıya ulaşmak için değil aynı zamanda önemli başarısızlıkları yüzünden bu tür bir politikaya başvurmuştur.²

Cemaati İslâmiyye Ebu'l A'lâ el-Mevdudî tarafından 1941 yılında kurulmuştur. Mevdudî medrese eğitimi almamıştır fakat Hindistan sömürgeyken sahip olduğu "modern" eğitim sisteminde okumuştur. Genellikle evde eğitim almıştır fakat eğitilmiş Kuzey Hindistan Müslümanlarının kullandığı dillere (Urduca, Arapça, Farsça) hâkimdir. Mevdudî Cemaati İslâmiyye'yi kurmadan önce uzun yıllar bir gazeteci ve özel öğretmen olarak çalışmıştır. İslami gelenekteki tarihi ve felsefi metinleri okumuş fakat aynı zamanda Batı dünyası tarihi ve siyasi teorilerini de öğrenmiş, bu ikisini birleştirerek Leninist bir parti görünümünde olan fakat temelde İslamcı canlanma ile ilgilenen bir parti kurmuştur. Cî'yi kurmadan önce popüler yazılar yazmış ve bir yazar ve akademisyen olarak kendisini geliştirmiştir.

Kendine özgü önemli bir yazma stili vardır; stili din âlimlerinin ve ulemanın ağır stilinin ötesine geçmekte fakat dini sorumluluklarını ve Müslüman kimliğini oldukça ciddiye almaktadır. Mevdudî modernizmin ve dindarlığın birlikte var olabileceği fikrine karşıydı ve partisi toplumu değiştirmek için devleti ele geçirme fikrine bağlıydı. Yazıları birçok dile çevrilmiş ve dünyanın her yerindeki İslamcılar için ilham kaynağı olmuştur. Cİ, orta sınıf erkeklerden oluşan küçük bir grup olarak kurulmuştur; o dönemde grubun çoğunluğu gazeteci, öğretmen, devlet memurudur. Partiyi eğitilmiş Müslümanların partisi olarak görmüşlerdir, ayrıca Cİ ulema gruplarından farklı bir biçimde son döneme kadar medreseler ağı kurmamıştır. Örgüt bunun yerine üniversitelerde ders alan gençleri kendine çekmeye çalışmıştır.

Mevdudî Pakistan'ın kurulmasına karşı çıksa da, Müslüman milliyetçiliği temelinde kurulan bir ülkenin gelişme için çeşitli fırsatlar sunabileceği umuduyla buraya geldi. Kurulmasından sonra geçen otuz yılda parti küçük bir grupla yoluna devam etti çünkü çekiciliği sınırlıydı ve milliyetçi ve/veya sol görüşlü gruplar partinin kadroları ve Leninist parti modeli yüzünden büyük rekabet ve çekişme ortamı yarattılar. Partinin üyesi olabilmek için uzun yıllar boyunca sadık bir şekilde partiye hizmet etmek gerekiyor, parti içerisinde üst kademelere gelmek için benzer şekilde yıllar boyu çalışmak gerekiyordu. 1960'lı yılların sonları ve 1970'li yılların başları parti için dönüşüm dönemi idi çünkü Pakistan'daki siyasi manzara değişiyordu. Sol gruplarla yaşanan karşılaşmalar partinin daha aktif olmasına sebep olmuştur çünkü sol gruplar üniversiteler ve kampuslarda parti için bir tehlike teşkil etmektedir; bunun sebebi o örgütlerin de aynı gruplara dayalı olmasıdır.³ Cemaati İslâmiyye 1980'li yıllarda meşruiyetini oluşturmak için bir araç olarak İslamcılığı kullanan Ziya rejimi ile bağlantılı hale gelmiştir. Cİ ayrıca Afganistan'daki mücahitlerden ahlaki, siyasi ve lojistik destek almıştır, bu Pakistan gizli servisi ve Amerika ile örgütsel bir işbirliği anlamına gelmektedir. Demokratik olmaktan uzak olan bu ittifaklar halen Cemaati İslâmiyye'nin akıldan çıkmamaktadır; daha sonra gelen askeri yönetim döneminde

kendisini yeniden inşa etme çabaları, Cemaati İslâmiyye ve İslami Talebe Cemiyeti'nin aktivitelerinin anıları yüzünden engellenmiştir.

Partinin bu tarihi kamuoyu gözünde İslamcılığın militanlıkla birleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Fakat Laşkar Tayyibe, Laşkar Cavi, Muhammed Ordusu, Tehrik-i Taliban Pakistan gibi diğer gruplara bakmak onlarla Cİ arasındaki farkları anlamak açısından yararlıdır. Bu militan gruplar İslam devleti kurulmasını desteklediklerini iddia etmektedirler fakat bu devletin sınırları tam olarak net bir şekilde çizilmemiş ve belirlenmemiştir. Bu tür grupların aktivitelerinin çeşitliliği seçimlere katılan İslamcı partilere oranla çok daha sınırlıdır. Militan grupların liderleri genellikle okullarda eğitim almamış kişilerdir, destek aldıkları kitleler kırsal kesimdendir ve ideoloji açık bir biçimde belirlenmemiştir. Açık ve net bir biçimde belirlenmiş bir ideoloji etrafında toplanmak yerine farklı ve spesifik konular için örgütlenirler. Bu sebeplerle onları İslamcı kategorisine dâhil etmek doğru bir hareket değildir. Daha ilginç bir sınıflandırma zorluğu Dava Cemaati ve Kurtuluş Partisi (Hizb ul Tahrir) tarafından yaratılmaktadır: her iki grup da modern siyasi kurumların ve modern devletin ortadan kaldırılarak halifelüğün kurulmasını desteklemekte ve modernitenin oldukça derin bir eleştirisini yapmaktadırlar. Fakat üyelerinin sınıf geçmişleri, eğitim seviyeleri, örgütsel pratiklerin modern bir biçimde sınıflandırılması ve (en azından kavramsal anlamda) daha geniş siyasi yapılar ile ilişki içerisinde olmaları göz önüne alındığında, bu grupların Taliban gibi militan gruplardan çok İslamcı parti arkatipi olan Cemaati İslâmiyye'ye daha yakın olduğu söylenebilir.

İslamcı olarak nitelenen çok sayıdaki grup arasındaki farkları belirtmek, İslamcılığın modası geçmiş veya eskimiş bir kavram olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine Pakistan'da çeşitliliğin İslamcılığın bir parçası haline geldiğini gösterir. Pakistan'da İslamcılığın dindarlık ile aynı şekilde anılması, Hindistan Müslümanları için istikrarsız bir devletin çözölemeyen kimlik bunalımından İslamcılarla dolu kırılğan bir ülkeye doğru teolojik bir harekete işaret eden akademik yayınların çokluğu yüzündendir.⁴ Yeni çalışmalar, Müslüman milliyetçiliğinden İslamcılığa doğru giden düz bir çiz-

gi olduğuna ilişkin varsayımı sorgulamaya başlamış, önemli İslamcı partilerin yükselişi için çok farklı alternatif tarihi olayların ve tesadüfi gelişmelerin altını çizmiştir.⁵ Cİ'nin Pakistan'daki faaliyetlerini bu açıdan incelemek eğitici olacaktır. Hindistan'daki sömürgeci dönemin sonlarına doğru uzanan kökleri, devlet ve din arasındaki ilişkinin getirdiği çeşitli gerginliklerin somutlaştırılan ürünleriydi. Başka bir çalışmada Kuzey Hindistan'daki İslamcılığın sömürgeci seküler düşünce ile bağlantılı olduğunu ve bu düşüncenin İslamcılığın var olma olasılığını ve çerçevesini oluşturduğunu ortaya atmıştım.⁶ Bu ilişki açık bir inkârdan ziyade bir müzakere ve yaratma ilişkisidir. Her durumda, Cemaati İslâmiyye'nin gizli servislerin bütçesinin bir ürünü olmadığı ve sömürgeciliğin getirdiği toplumsal, siyasi entelektüel bunalımın dışı vurumu olduğu açıktır.

Cemaati İslâmiyye'nin kurucusu Mevdudî, Hindistan'ın bölünmesinden sonra Pakistan'a yerleşmeye karar verince, bu seçimi genel anlamda Müslüman bir ülkede İslam devleti kurma olasılığı gibi taktiksel sebeplerle desteklenmiştir fakat kuruluştan sonraki ilk dönemde partiye olan destek çok sınırlı kalmıştır. İslamcıların, kamuoyundaki söylemleri etkileyebilecek bir konuma gelebilmek için ABD'den destek aldığı – hem para yardımı hem de siyasi destek – Pakistan bağlamında oldukça iyi bilinen bir hikâyedir. Amerika Birleşik Devletleri, Afgan savaşı sırasında o dönemki Sovyet işgaline karşı General Ziya'ya ve Pakistan'daki İslamlaşma kampanyasına ekonomik, askeri ve siyasi destek sağlamıştır. General Ziya, seçimle başa gelen Zülfikar Ali Butto'yu devirmiş ve Pakistan'ın, o dönem Amerikalılar tarafından özgürlük savaşçıları olarak nitelenen mücahitlere eğitim, para ve silah sağlamada bir kanal olarak kullanılmasına izin vermiştir. Ziya, Pakistan içerisinde, Cemaat-i İslami'yi liberal demokrasi olmadan da yaşayabilecek olan bir İslam devleti vizyonu oluşturmak için kullanmıştır. Buna ek olarak, İslamcı fikirlere destek için entelektüel ve kültürel bir ortam (özellikle kadınların toplum içerisindeki yeri, dindarlığın kamusal alanda gösterilmesi ve cihat), bu değerlerin koruyucusu olarak Ziya'nın rejimine meşruiyet kazandırmak amacı ile yaratılmıştır. Cİ, general için, özellikle iktidarının ilk yıllarında her seviyedeki sol görüşlü gruplarla mücadele anlamın-

da oldukça yararlı bir müttefikti. Fakat bu bağlamda görmezden gelinen şey, 1960'lı ve 1970'li yıllarda sosyalizme karşı verilen savaşın İslamcılık içerisinde yarattığı değişimler ve daha da özelde Cİ'nin General Ziya'nın Amerikan destekli askeri diktatörlüğüne verdiği destek yüzünden ortaya çıkan muhalefettir.⁷

Ziya'nın en azından iktidara geldiği ilk dönemde, Cİ üyelerinin çoğunluğunun onayı ile onların terminolojisini ve kavramlarını benimsemesi ve kendine mal etmesi İslamcılığın söylemsel seviyede bir müdahaleye maruz kalmasına yol açmış, bu da kentsel hayatın aslında İslamcılarının ve onların karşısında duranların anlattığından çok daha tehlikeli ve eşitsizliklerle dolu olduğunu ortaya koymuştur. Meşruiyet kazanmak için Ziya'nın İslamlaşmayı kullanmasından daha uzun bir geçmişi olan pratikler İslamcı bir dil kullanılarak üretilmişti fakat o tarihi dönüm noktasında ortaya çıkmamışlardır. En önemli etkisi İslamcılığa karşıt olanların bile kamuoyundaki tartışmaları İslamcı bir paradigma ile oluşturmaya başlamasıydı. İslamcılığın bu bağlamdaki yükselişi, geçmişte güçlü olan modernleşme ve sekülerleşme söylemleri ile ihtilaf halindeki yerleşik/içselleştirilmiş normların eklemelenmesine izin vermiştir. Bu yüzden, dindarlık değerlerine veya kadınların doğru davranış biçimlerine ilişkin bazı fikirler Ziya'nın İslamlaştırma politikalarını yasallaştırmasından önce Pakistan nüfusunun belirli kesimlerinde yaygındı ve günlük pratiklere dönüşmüştü. Bu, İslamcılığın daha özgün ve popüler hale geldiği şeklinde anlaşılmamalıdır, daha doğrusu alt orta sınıftan bazı ailelere ait çeşitli pratiklerin ve düsturların İslamcılık içerisinde daha kolay ifade edilebilir hale geldiğidir. Dolayısıyla, İslamcılığın özellikle Pakistan kamuoyundaki yükselişi, sadece ABD veya Suudi Arabistan'ın ekonomik ve siyasi yardımının bir ürünü değildir fakat bunların katalizör görevi gördüğü şüphesizdir.⁸

Soğuk Savaşın son ermesi ve daha önemlisi Sovyet işgaline karşı Afganların verdiği mücadele, Pakistan'daki İslamcılar için uzun süreli bir karışıklık yaratmıştır. Daha önce yararlandıkları kaynaklar artık mevcut değildir çünkü Amerikan dış politikası radikal İslamcılık karşıtlığı ile tanımlanmaya başlamış, İslamcılarının politikaları ise ABD'nin dış politikasının bir hedefi olmakla ilişkilendirilmiştir; bu

noktada İslamcılar kendilerine yeni bir rol bulmak durumunda kalmışlardır. Cemaati İslâmiyye gibi sağlam temellere oturan İslamcı gruplar Gazi Hüseyin Ahmed liderliğindeki koalisyona katıldılar. Cİ'nin Ziya'nın kolladığı isimlerden olan muhafazakar Mian Nawaz Şerif ile koalisyona girmesi ve işbirliği yapması Ziya'nın ötesinde yeni ufuklara açılması anlamına gelmiştir.

Siyasetin Reddi: En Dindar Gruplar

İslamcılık içerisindeki ciddi değişimin ilk olarak teşhis edilmesi akademik metinlerle olmuştur; ayrıca İslamcılık içerisindeki bu değişikliklerin doğasını ve kapsamını anlama çabaları da görünür hale gelmiştir. Bunlar arasında en ikna edici olan açık ara farkla Asef Bayat'ın "post-İslamcılık" olarak tanımladığı olgudur.⁹ Bayat'ın iddiası İslamcılığın ilk başta sahip olduğu enerjinin büyük kısmını kaybettiği ve demokrasi ve çoğulculuk fikirleri ve pratikleri ile kendisini uzlaştırmaya giriştiği şeklindedir. Post-İslamcılık teriminin geçerliliği üzerine yapılan tartışmalar, tabiatı gereği İslamcılığın başarısız olduğu fikri ile ilişkilidir. Roy, İslamcılığın gerçekten de başarısız olduğunu iddia etmektedir¹⁰; Kepel ve Ahmad İslamcılığın artık post-İslamcılığa evrildiğini, devlet üzerine olan odağın merkeziliğini kaybettiğini ve hareketin içindeki ve dışındaki çoğulculuğun kabul gördüğünü vurgulayarak başarısız olup olmama konusunu kenara iterler.¹¹ Bayat, post-İslamcılık teriminin yaygınlaşan kullanımına ilişkin olarak verdiği yanıtta terimin "hem bir durumu hem de bir projeyi" anlattığını belirtmiştir.¹² Bir durum olarak post-İslamcılık, İslamcılığın meşruiyetinin temel kaynaklarının enerjisini kaybetmesine işaret etmektedir. Bir proje olarak ise demokrasi ve liberal düşünce ile açık bir müzakereye vurgu yapmaktadır. Bayat'ın iddiaları ikna edicidir ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler deneyimi ile Pakistan'da İslamcıların yaşadığı deneyim arasında paralellikler görmemiz olasıdır. Aynı zamanda, İran bağlamı ile Pakistan'daki İslamcılık arasındaki farkları da anlamamız önemlidir çünkü Pakistan'da İslamcılık uzun süre iktidarda kalmadığı için potansiyelini henüz yitirmemiştir. Pakistan'daki önemli İslamcı partilerden birisi olan ve uluslararası alanda etkili bir örgüt olan Cemaati İslâmiyye, devleti

kontrol altına alabilmek veya politikaları üzerinde söz sahibi olabilmek için seçim süreçleri ile yakından ilgilenmektedir.

Bununla birlikte Cİ gibi tipik İslamcılar arasında hemen göze çarpmayan bir ayrım oluşmuştur. Farklı çalışmalarda, devletin küresel siyasi bağlamda değişen yeri sebebi ile Cİ içerisinde yaşanan değişimleri ele almıştım.¹³ İslamcılığın on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında, bürokratik ve modern devletin yükselişine karşı verilen yanıtlardan biri olduğunu anlamak benim bakış açımdan oldukça önemlidir. Toplumu değiştirebilmek için devleti ele geçirme niyetinde olan ideolojilerin çoğunluğunda olduğu gibi – komünizm, sosyalizm, faşizm, liberal milliyetçilik – İslamcılık da devleti ele geçirmeye odaklanmıştı. İslamcılık, devleti toplumsal dönüşümün motoru ve aynı zamanda aracı olarak gören küresel bir entelektüel ve siyasi düşünceydi. İslamcılık içerisindeki değişiklikler devletin siyasi düşünce içerisindeki yerinin değişiminden ayrı düşünülmemelidir. İslamcılık genellikle ya çok küresel – İslamcılık ve/veya İslam çerçevesinde dünyaya hâkim olma düşüncesi ile girişilen bir mücadele –ya da çok yerel – ulus devletlerin kendi içerisindeki belirli mücadeleler – şeklinde algılanmaktadır. İslamcılık içerisindeki değişimleri, içinde bulundukları siyasi ve entelektüel bağlam ile ilişkilendirmek önemlidir. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının ve toplumsal dönüşümde bir araç olarak devletin rolünü küçümseyen neoliberalizmin yükselişinin, İslamcılarının eylemlerini ve hareketlerini örgütleme biçimleri üzerinde çok büyük etkisi olmuştur.¹⁴

Bu noktada, Cemaati İslâmiyye içerisinde doğan yan ürünlerin gidişatı üzerinden düşünmek istiyorum. Son yıllarda, Cemaati İslâmiyye içerisinde doğan çok sayıda grup ve kişi, Pakistan'ın kültürel ve siyasi dünyasında etkili olmuştur. Cİ sayesinde ortaya çıkan bu yan ürünler çok farklı grupları ve kişileri içermektedir: militanlarla ilişkili olan Dava Cemaati'nden, Cİ'nin seçimlere ve siyasete girmesine karşı çıkan Dr. Israr Ahmed'in kurduğu Tanzim-e-İslami'ye, Dr. Farhat Haşimi'nin kurduğu El-Hüda'dan, onun kız kardeşi Nighat Haşimi'nin kurduğu El-Nur'a (her iki grup da kadınlara hitap etmektedir), Mustafa Butto hükümetinde bakanlık yapan Mevlana Kausar Niyazi'den-, Pakistan'ın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki

yirmi dördüncü büyükelçisi olan Hüseyin Hakkani'nin fırsatçılık siyasetine, dinci Tebliğ Cemaati'nin mevcut liderlerinden İslamcılık karşıtı bir modernist olan Javed Ahmed Ghamidi'ye kadar.

Bu yan ürünlerin önemli bir kısmı Cİ'nin devlete ve seçimlere katılımdan ibaret siyasal angajmana odaklanmasına karşıydı. Israr Ahmed (1932–2010) Cİ'den, seçime girmesi ve Mevdudî'nin, 1965 yılında o dönemin cumhurbaşkanı General Eyüb Han karşısında Fatima Jinnah'ın adaylığını desteklemesi üzerine ayrıldı. O'na göre Cemaati İslâmiyye siyaset sahnesine çok erken ve gerekli kadroları oluşturmadan girmişti. Önemli bir örnek Javed Ahmed Ghamidi'dir çünkü o siyasetle uğraşmak ve kamusal müzakere arasında ince bir çizgide yürümektedir. Ghamidi'nin Cİ ile ilişkisi 1970'li yıllarda sona ermiştir fakat Cİ'ye karşı bir başka kişi olan Maulana İslahi ile ilişkisi bu yıllarda derinleşmiştir. Javed Ahmed Ghamidi, General Müşerref'in diktatörlük rejimi altında (1999–2008) Müşerref'in Aydınlanmacı Ilımlılık projesi ile laikliği destekleme programına “oldukça yakın” pozisyon almıştır.¹⁵ Birçokları Ghamidi'nin İslamcılarının doğrudan siyasete girmesine ve silahlı mücadele veya cihadı desteklemesine karşı olduğunu düşünmüştür. Fakat Aziz ikna edici bir şekilde Ghamidi'nin metodolojik zorunluluklarının iç mantığının, devlet veya daha geniş Müslüman dünyası ile kolayca uyuşamayacağını iddia etmiştir; Ghamidi ABD'nin Müslümanlara “doğru” ve sekülerlik ile uyumlu bir İslam'ı öğretme projesine katılıyordu.¹⁶ Ghamidi, Kuran'ın ve şeriatın indirgemeci bir okumasını ve (kavramlar Batı dünyası ile ilişkilendirildiği için bazı kişiler tarafından hatalı görülse de) insan hakları ve demokratik sorumluluklar gibi kavramların aynı biçimde kullanılmasını savunmasına rağmen, fikirleri içerisinde Kuran'ın doğruluğuna verdiği önem, Aydınlanmacı Ilımlılığın mimarlarının tahmin ettiğinden çok daha fazlaydı.¹⁷ Devlet ile arasındaki gerilimli noktalara rağmen, devletin en azından bazı açılardan kendi söylemi kapsamında İslamcılık ile yüzleşmesini görmek ilginçtir.

Yukarıda yer verilen bu İslamcı grupların ortak bir özelliği (aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınan El-Hüda da dâhil olmak üzere) İslamcılığı devlet otoritesi ve küresel projeler açısından so-

runlu bir konuma iten siyasetle aktif ilişkisini reddetmeleridir. Onları İslamcılık ile bağlayan hatlar İslam ve İslam tarihi okumaları, çeşitli pratiklerdeki çelişkileri ortadan kaldırma çabaları ve kutsal metinlere dayanan yaklaşımlarıdır. Bunlar arasında El-Hüda önemli bir grup olarak öne çıkmaktadır.

El-Hüda 1994 yılında, adı Sargodha'da bulunan Pencap Üniversitesi'nde geçirdiği öğrencilik döneminde Cemaati İslâmiyye ile birlikte anılan Dr. Farhat Haşimi tarafından kurulan bir örgüttür. Haşimi, Cİ üyesi olan aktivistlerden oluşan bir ailenin üyesidir; babası Sargodha kentinde Cİ'nin önemli aktivistlerindendir. Haşimi, İslami Talebe Cemiyeti'nin lideri olarak üniversite yönetimine ve diğer öğrenci birliklerine karşı sert ve muhalif duruşu ile şöhret kazanmıştır. Kocas İdris Zubair ile üniversite yıllarında, her ikisi de oldukça dindarken tanışmışlardır; kocası Vahhabidir ve bu gerçek Haşimi'yi üniversite yıllarından beri tanıyan Cİ üyeleri tarafından bana sürekli hatırlatılmıştır. Vahhabi olması ailesi ve parti içerisinde bir ihtilaf yaratmıştır ve sonuç olarak Haşimi partiyi terk etmiştir.

Farhat Haşimi ve kocası evlendikten sonra İslamabad'daki İslam Üniversitesi'nde eğitim almıştır. Daha sonra her ikisi de Glasgow Üniversitesi'nde doktora çalışmalarına devam etmek için Glasgow'a taşınmıştır. Haşimi 1989 yılında İslam çalışmaları alanında doktora derecesini almış ve kendi evinde çeşitli çalışma grupları oluşturmaya başlamıştır. Pakistan'a döndükten sonra üst ve üst-orta sınıfa mensup kadınların beklentilerine cevap veren ve daha çok onlara çekici gelen dersler vermeye ve çalışma grupları oluşturmaya başlamıştır. İngilizce ve Urduca'yı kullanabiliyor, kendisini dinleyenlerin sınıf özelliklerine göre günlük yaşamlarından örnekler sunabiliyor ve hem Batı medyasından hem de yerel medyadan örneklerle fikirlerini net bir biçimde anlatabiliyordu. Ordu içerisindeki yüksek rütbeli kişilerin eşlerine ulaşmasının askeri elit statüsünde olan bazı dindar askerlerin yardımı ile olduğuna dair dedikodular olsa da, Ziya'nın İslamlaştırma döneminden hemen sonra gelmesi nedeniyle Pakistan ordusu içerisinde iyice yerleşmiş olan dindarlığı fark etmesinin zor olmayacağı açıktır. Günümüzde El-Hüda girişimi uluslararası bir imparatorluğa dönüşmüştür; El-Hüda Pakistan (www.alhudapk).

com), El-Hüda Kanada (www.alhudainstitute.ca) ve El-Hüda İngiltere (www.alhuda.org.uk) en önemli parçalarıdır.¹⁸ El-Hüda mesajını yayabilmek için sertifika ve sertifika sonrası derslere ek olarak, CDler, kitapçıklar, internet yayınları ve diğer benzer malzemeleri kullanmıştır. Dersler yıl boyunca devam eden sertifika programları ile sınırlı kalmamış, Ramazan aylarında “hızlandırılmış kurslar” verilmiştir.

Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılı El-Hüda'nın üst sınıflar, eğitimi ve bazı durumlarda meslek sahibi kadınlar arasında inanılmaz yükselişine şahit oldu. Bu sınıf içerisinde tesettüre doğru kayan bir eğilim veya kadınların en azından başlarını *dupatta* denilen ve eskiden sadece dekoratif amaçla kullanılan uzun bir şal ile örtmeye başlaması El-Hüda'nın varlığını görünür kılmıştır. Kocalar, El-Hüda'nın eşleri üzerindeki etkisinden şikâyetçi olmaya başlamışlardır. Bu kadınlardan bazıları daha önce katıldıkları, kadın ve erkeğin karma biçimde birlikte yer aldığı ve alkol servis edilen toplantılara katılmayı reddetmiştir. Tüm bu gelişmeler bazı durumlarda kocaları için utanç kaynağı olmuş ve El-Hüda olgusu ile yıkılan evliliklere ilişkin hikâyeler bu dönemde oldukça artmıştır. Bazıları El-Hüda'ya katılan kadınların hayatlarındaki anlamsızlıktan oluşan boşluğu doldurmaya çalışan elit kadınlar olduğunu iddia etmiştir. Bir gözlemciye göre “Onlar kolsuz bluzlar ve partilerden paylarına düşeni aldılar, şimdi din için hazırlar.”¹⁹ Buna karşılık Dr. Farhat Haşimi, kadınların kocalarına karşı olan sorumluluklarını ve kocalarının haklarını kamuya açık yerlerde tekrarlama konusunda hızlı davranmış ve çok eşliliğe verdiği destek yüzünden liberal kesimlerde önemli ölçüde öfke doğurmuştur.²⁰

El-Hüda hakkındaki akademik çalışmalar başarısının bir sebebi olarak pedagojik yenilikleri göstermiştir.²¹ Bunlar sadece Dr. Haşimi'nin Powerpoint gibi teknolojik bazı yenilikleri sunumlarında ve canlı yayınlanan toplantılarda kullanmasını değil, yaşanmış hikâyelerden örnekler sunmasını da içermektedir; fakat önemli bir nokta ünlü kişi mertebesine ulaşan çok az sayıda kadın vaizden birisi olmasıdır. Kocas ve kızı El-Hüda'nın yönetiminde ona yardım etmesine rağmen Dr. Haşimi'nin esas lider olduğu açıktır. Haşimi

kendisini geleneksel ulemadan ayırmakta ve bilgisinin temeli olarak doktora çalışmalarını göstermektedir. Aynı zamanda, kişisel dindarlığı ve karizması, rol modeli olarak algılanmasının arkasındaki gerçeği açıklamakta yardımcı olabilir. Mushtaq, El-Hüda olgusunun kadınların okuma yazma oranlarındaki artış ve eğitim kalitesine verilen önem olmadan oluşamayacağını belirtirken oldukça haklıdır.²² Benzer biçimde Ahmed'in kadınlar arasında dindarlığa değer veren ve toplumun geniş bir kesimi tarafından paylaşılan kültürel pratiklere ve çeşitli davranışlara yaptığı vurgu El-Hüda'nın inanılmaz başarısını açıklarken akılda tutulmalıdır.²³

Bu çalışmaların hiçbirinin üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmadığı nokta El-Hüda'nın eğitimlerinde yer verdiği siyaset ile aktif bir biçimde uğraşma vurgusudur. Dr. Haşimi modern Pakistan'daki toplumsal ve siyasi sorunlara dikkat çekerken, sıkça belirttiği özgürlüğe giden yol kişisel dindarlıktan geçmektedir. Aktardığı mantığa göre yeterli miktarda kişisel dönüşümün toplamı, tüm toplumu dönüştürebilmeye yeterlidir. Ailesinin ve kendisinin siyasal İslam ve Cemaati İslâmiyye ile olan uzun süreli ilişkisi dikkate alındığında Farhat Haşimi yeni bir toplumsal hareketin karşısında olan engelleri görmezden gelmemektedir: "Pakistanlıların beklentileri 50 yılı aşan bağımsızlık döneminde karşılanmamıştır. Bir ihanet ve çaresizlik hissi mevcuttur. Siyasal İslam bile insanların dertlerine ve sıkıntılarına çare olamamıştır."²⁴ Cİ ile ilişkisinin olduğu yıllar Haşimi'ye örgütün, yayın yapmak ve fikirleri yaymak için araştırma yapmanın ve en önemlisi öncü olmanın değerini öğretmiştir. Cİ'nin kurucusu Mevdudî bu partiyi Leninist bir parti şeklinde örgütlemiş ve öncü bir parti olarak görmüştür. Partisinin, Kuzey Hindistan'da yaşayan meslek sahibi, eğitilmiş, elit Müslümanlara çekici geleceğini düşünmüş ve bu grupların toplumu dönüştürmek için devleti ele geçireceğini ummuştu. Cemaati İslâmiyye elitlere çekici gelme konusunda başarısız olmuştu fakat büyük kentlere gelen, eğitim almış, toplumsal anlamda muhafazakâr olan ve orta sınıfa girmeye başlayan kişiler arasında ilgi çekmişti.

El-Hüda da bu öncülük hareketini siyasi bir eğilimle birlikte ciddiye almaktadır. Öğretmenleri ve taraftarları "eğitilmiş sınıflar-

dan” ve “elit” kesimlerden olan kadınların önemini toplumsal ve kültürel açıdan “daha aşağıda” olanlar için örnek teşkil etmesi amacıyla vurgulamaktadırlar. El-Hüda’nın uzun süredir taraftarı olan ve Lahore’deki etkinliklerini örgütleyen bir kişi, alt orta sınıflardan ve işçi sınıfından olan kadınların El-Hüda içinde yer almamasına ilişkin soruma yanıt olarak “İslam yırtık bir seccade üzerinde otururken çalışılabilecek bir din değildir (İslam taat par bheth kar parhnay ka mazhab nahin hai)” demiştir.²⁵ Ayrıca Pakistan’daki kadınların büyük bir kısmının okuma yazma bilmemeleri sebebiyle İslam’ın gerçek ayrıntılarını anlamamakla itham etmiştir. Fakat El-Hüda kentli, eğitilmiş ve alt orta sınıftan kişilere ulaşmak için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Ama yine de örgütün temel odağı üst sınıflar ve üst orta sınıftan kadınlardır. El-Hüda, Kanada, Avustralya ve Amerika Birleşik Devletleri’ne göç edenlerin sayısındaki ciddi artış ile birlikte küresel bir konuma gelmiştir.

El-Hüda’nın elitlere odaklanması kendisini diğer etkili dini hareketlerden olan Tebliğ Cemaatinden ayırmaktadır. El-Hüda Cİ’nin eğitilmiş, meslek sahibi ve elit gruplara odaklanan anlayışını devam ettirmiş fakat Cİ’nin bugün de sürmekte olan siyasi dönüşüm vurgusunu bir köşeye atmıştır. Fakat bu durum örgütü Cİ’nin siyasi odağına karşı çıkan geleneksel ulemaya yaklaştırmamıştır. Cinsiyet vurgusu El-Hüda’nın geleneksel ulema gruplarından farklı olduğu noktalardan sadece bir tanesidir. Bir diğer önemli faktör sıradan insanların kendilerini vaiz olarak geliştirebilecekleri dini eğitime ve otoriteye olan yaklaşımıdır. Şüphesiz, El-Hüda bu kadar hızlı bir biçimde çok uzak noktalara yayılmasını bir yıl içerisinde öğrencilikten öğretmenliğe geçerek kendi bölgelerinde eğitim vermeye başlayan üyelerine borçludur. Bu strateji otorite ve meşruiyet kazanmak için yıllar süren yapısal bir çalışma sistemine mecbur olan geleneksel ulema ile oldukça ters düşen bir yaklaşımdır. El-Hüda’nın sıradan insanları vaiz yapan stratejisi aslında Latin Amerika’daki kiliselerde kullanılan stratejilere benzemektedir.

Cemaati İslâmiyye’nin bir yan ürünü olan El-Hüda’nın lideri Farhat Haşimi, Cemaatin seçimlerle ilgili politikalarını kabul etmeyen Israr Ahmed (1932–2010) ve Javed Ghamidi’den (doğum

1951) oldukça farklıdır. Israr Ahmed Cİ içerisinde örgütten ayrılmadan önceki on yılda oldukça aktif rol oynamıştır. O, Cİ'nin seçimlere katılması için erken olduğunu düşünmüş ve 1957 yılında örgütten ayrılmıştır. O dönemde siyasete girmenin Cİ'nin devrimci potansiyelini kaybetmesine ve iktidar mücadelesi veren diğer partilerle aynı noktaya gelmesine sebep olacağına inanmıştır. Benzer şekilde Javed Ghamidi siyasete yapılan vurguyu ve özellikle İslam devleti kurma arzusunu sorgulamıştır. O da 1977 yılında örgütten ayrılmadan önce Cİ için dokuz yıl çalışmıştır. Ghamidi daha sonra eski bir Cİ üyesi ve Mevdudî'nin liderliğine meydan okuyan fakat kaybeden bir akademisyen olan Amin Islahi ile çalışmaya başlamıştır.²⁶ Cİ'den ayrılan diğer üyeler ve gruplar gibi Ghamidi de bir enstitü kurmuştur. El Mawrid İslam Bilimleri Enstitüsü, *Renaissance* adında İngilizce ve *Ishtraq* adında Urduca dergilerde Ghamidi'nin ve taraftarlarının fikirlerini yayınlamakta, bunların yanı sıra kitaplar basmaktadır. Ghamidi, kendisinden önce gelen Israr Ahmed'den belki de daha ustaca bir biçimde mesajlarını yaymak için televizyonu kullanmıştır. Televizyondaki programları siyasi devrim fikrine sıcak bakmayan kentli ve eğitilmiş meslek sahibi gruplar arasında bir etkiye sahip olmasını sağlamıştır. El-Hüda Cİ'den ayrılan gruplar arasında bu sınıfa girmektedir: sebepleri farklı olsa da siyasetle doğrudan uğraşmak istemeyenler fakat Cİ'nin örgütsel stratejilerini devam ettirenler. Örgüt içi yayınların, çalışma gruplarının, beyin takımlarının ve medyanın kullanımı, eğitilmiş ve meslek sahibi insanların örgüte çekilmeye çalışılması, kentsel yapılara dayanmaları bu grupların ortak özellikleridir. Kırsal kesimde ve işçi sınıfı arasında çok sınırlı bir tabanları vardır (bazılarının böyle bir tabanı yoktur) ve Pakistan'daki eğitimsiz (okuma yazma bilmeyen) kesim ile iletişim kurmayı istememektedirler.

“Terörle Mücadeleye” Yanıt Vermek: Militan Gruplar

Cemaati İslâmiyye'den ayrılan dinci grupların başarısı ile birlikte, örgütten ayrılan militan bir İslamcı grup da son yıllarda önem kazanmıştır. 11 Eylül olayları ve ABD'nin Afganistan'ı işgali sonrasında İslami militan gruplar üzerinde giderek artan uluslararası

ilgi Pakistan ve ülkedeki İslamcılar arasındaki militan gruplar üzerinde dönüştürücü bir etki yaratmıştır. Bunun iyi bir örneği Dava Cemaati'nin militan kolu olan Laşkar Tayyibe'dir. Pakistan Haber Alma Teşkilatı ISI'nın, Suudi Arabistan'dan gelen kaynakların rolüne ve CIA'nın Dava Cemaati üzerindeki ilgisine rağmen, Cİ'den ayrılan bir grup olarak görülebilir. Dava Cemaati kurucusu Hafız Mohammed Saeed, modern Pakistan'daki diğer önemli İslamcı ve dini liderlere benzer biçimde, Cİ'nin öğrenci kolu olan İslami Talebe Cemiyeti'nin bir üyesiydi ve bu örgüt sayesinde din ve siyasetin İslamcı anlayışla birleştirilmesine şahit olmuştu. Bu iki grubun tabanını büyük ölçüde örtüşüyordu ve Lahore gibi büyük bir kente yükseköğrenim görmek amacı ile gelen muhafazakâr ve dindar Saeed, tam da Cİ'nin kendine çekebileceği tipte biriydi. Cemaate girdikten sonra Suudi Arabistan'a giden Saeed, orada Ehl-i Hadis veya Vahhabi düşünceleri ile tanıştı. Dava Cemaati bir önceki Afgan savaşının sonlarına doğru Afganistan'daki savaşa katılması için genç erkekleri düzenli olarak temin etmek amacıyla bir Ehl-i Hadis grubu olarak kurulmuştur. Fakat kuruluşundan sonra Afganistan'daki savaş sona ermiştir. ISI, Laşkar Tayyibe ve Dava Cemaatini canlı tutma konusunda dikkatli davranmış fakat eylemlerini Pakistan dışına yönlendirmiştir. Laşkar Tayyibe militan eylemlerini Kaşmir ve Hindistan'a odaklamıştır.

Dava Cemaati, dindar gruplardan farklı olarak değişik bir Cemaati İslâmiyye yan ürününü temsil etmektedir. Cihatçı gruplar üzerinde giderek artan uluslararası baskı Müşerref rejimi üzerinden Pakistan'daki gruplara yönlendirilmiş, bunun sonucu olarak grup en azından kâğıt üzerinde militan kolu olan Laşkar Tayyibe'den ayrılma kararı almıştır. Afganistan devam etmekte olan savaşın başlangıç aşamalarında, ABD'nin Müşerref rejimine cihatçı örgütleri durdurması için yaptığı baskı, Dava Cemaati ve Laşkar Tayyibe'nin ilişkisini yeniden yapılandırmıştır. Bu iki örgütün resmi bir şekilde ayrılması 2004 yılında gerçekleşmiştir ve Dava Cemaati'nin Müşerref'in militan örgütlere yasak getirme politikasından sıyrılmasına yardımcı olmuştur. Sipah Sihaba Pakistan, Muhammed Ordusu ve Furkan Cemaati, Mohajiroon Hareketi, Kurtuluş Partisi (Hizb ul Tahrir)

ve Tehrik-i Caferiye (Şii bir grup) yasaklanırken Dava Cemaati yasal konumunu korumuştur. Dava Cemaati ve Laşkar Tayyibe arasındaki ilişki yüzeysel olsa da, Laşkar Tayyibe'nin aldığı bazı kararlar Cemaat lideri Saeed'in kontrolü dışına çıkmıştır.

Her durumda Cemaat alternatif bir varlık sebebi aramak zorundaydı ve toplumsal ve siyasi etkinliğini 2000'li yılların başlarında artırdı. Geçtiğimiz on yıl içerisinde hareketli klinikler, okullar, üniversiteler ve bilgisayar merkezleri kurarak hizmetlerini çeşitlendirmiştir. Cemaat, İslamcı eğilimleri ile paralel olarak eğitime ağırlık vermiştir. 2007 yılında cemaate ait çoğunluğu Pancep'te bulunan yaklaşık iki yüz okul bulunmaktaydı; bu okullardaki öğrenci sayısı otuz beş bin civarındaydı. Ücretsiz kliniklerinde tedavi gören insanların sayısı yılda altı bini geçiyordu ve Cemaat 2007 yılında 800 bin hepatit aşısı yaptığını açıklamıştı.²⁷ Cemaatin matbaalarında (Dar ul-Andulas) kitapçıklar, alı adet dergi, aylık yayınlanan ve tirajı yaklaşık 200 bin olan Al-Dawa gibi yayınlar basılıyordu.²⁸

Cemaati İslâmiyye'den daha sonra kurulmuş olan ve büyük ölçüde Afganistan'daki savaşın bir ürünü olan Dava Cemaati, Pakistan Haber Alma Servisi (ISI) ile yakın ilişki içerisindeydi. Son on yıllık dönemde cemaatin ISI ile olan ilişkisinde radikal değişimler görülmektedir. Son kırk yıl içinde ISI, ABD'nin Pakistan'a olan ilgisinin temel kanalı olmuştur. Bu ilişki özellikle, ISI'nın, Afganistan'daki Sovyet güçleri karşısında cihatçıları desteklemesi için CIA'ye para, silah ve eğitim verdiği Ziya rejimi sırasında kuvvetliydi. Bu bilinen bir gerçektir fakat günümüzdeki durumu daha iyi anlamak açısından tekrarında fayda vardır. Cemaatin özellikle son on yıl içerisinde seçtiği pozisyonun onu ISI'ya daha bağımlı hale getirdiğini ve onun kontrolüne soktuğunu söyleyebiliriz. Fakat hem yurt içindeki hem yurt dışındaki yeni baskılar ve ISI'nın içerisindeki yeniden yapılanma süreci göz önüne alındığında, daha karmaşık dinamiklerin geçerli olduğunu ve cemaatin toplumla olan ilişkisini artırmaya zorlandığını söyleyebiliriz.

Okullar, ücretsiz klinikler, acil durum yardımları gibi toplumsal hizmetleri temini, Cemaatin belirli bir seviyede özerklik kazanma-

sını sağlamış fakat Laşkar Tayyibe'nin operasyonlarının esnekliğini kaybetmesine sebep olmuştur. Belirli aktiviteler, özellikle Pakistan içerisinde mezhep çatışmaları, cemaatin genişleyen toplumsal tabanı ile kazandığı meşruiyeti yıkabilir. Bu bağlamda, Kaşmir üzerine olan odaklanma yeni bir belirginlik kazanmıştır. Kaşmir'deki cihat Pakistan içerisinde meşru bir girişimdi ve ISI açısından Pakistan dışındaki cihatçıları meşgul etme ve aynı zamanda Pakistan ordusunun Hindistan'la karşı karşıya gelme ihtimalini azaltma gibi avantajları vardı. Cemaatin kendisini Laşkar Tayyibe'den ayırmak ihtiyacı ve Laşkar Tayyibe'nin Kaşmir'deki aktivitelerinin buradaki yerel direniş sebebi ile daha fazla ilerleyememesi (sınırın her iki tarafında da), örgütün kendi amacını ve yetkilerini yeniden tanımlarken bir ikilemle karşılaşmasına sebep oldu. Örgüt içerisinde militanlığın devam edip etmemesi ve farklı bir sosyo-politik role girilip girilmemesine ilişkin bir tartışma vardı. Kaşmir bölgesinde 2005 yılında yaşanan deprem felaketi sosyal hizmet kabiliyetlerini gösterebilecekleri olağanüstü bir şans yaratmıştı. Binlerce insan ortada kalmış ve dağlık alanlarda çaresizce bekleyişe geçmişti. Pakistan ordusu kurtarma operasyonlarına başlamadan önce NATO'nun bağışladığı Chinook helikopterlerinin gelmesini beklerken, Dava Cemaati ve Laşkar Tayyibe hemen olay yerine giderek yaralı insanları oldukça zorlu arazi koşullarına rağmen sırtlarında taşıyarak hastanelere yetiştirdiler. Birçok durumda mahsur kalan insanlara ilk ulaşan kişiler örgüt üyeleri olmuştu. Cemaatin insani yardım kolu Idara Khidmat-e-Khalq, Muzafferabad ve Balakot içerisinde sahra hastanelerini idare ederken, ambulans hizmetleri sunmaya ve ameliyatların gerçekleştirilebildiği kampları işletmeye devam etti; binlerce sığınak inşa etti, jeneratörler yardımı ile bölgeye elektrik getirdi.²⁹

Militan İslam'ın ABD'nin politikasını tanımlamak için kullandığı bir araç olduğu 11 Eylül sonrası uluslararası bağlamda, Cemaat, alternatif seçeneklere ihtiyaç duyuyordu. Örgütün sosyal refahı artırması, insani yardımlar sağlaması ve halka kaynak bulması önce kendi taraftarları arasında yayılmış, ancak kısa bir sürede çok farklı gruplara ve insanlara ulaşmıştır. Fakat Afganistan'da neredeyse on

yıllık bir süredir devam eden ABD varlığı dinamikleri yeniden değiştirmiş ve militanlığa yeni bir enerji sağlamıştır.

Afganistan'da ABD'nin öncülüğünde devam eden savaş ve ABD'nin Pakistan siyasetine olan müdahalesi, ülkenin kurulduğu günden beri yakasından düşmeyen sorunları körüklemiştir. Mevcut hali ile oldukça problemlili olan toplumdaki eşitsizlik son on yılda önemli ölçüde artış göstermiş, toplumun iyice militanlaşması yolunda katalizör görevi görmüştür. General Müşerref, ABD hükümetine olan bağlılığını göstermek için temel devlet hizmetlerini azaltmış, artan kaynakları “terörle mücadele” aktarmıştır. Aynı zamanda büyük ABD yardımı seçilmiş az sayıda kişinin işine yaradı. Pakistan içerisinde marjinalleşmiş durumda olanlar için önlerindeki seçenekler göç etme, suç işleme, örgütlü direniş ve boyun eğmeydi. Tüm bu seçenekler farklı biçimlerde denenmişti. Fakat Afgan savaşına giden silahlar, ilaçlar ve personel ülkeden transit geçtiği ve ABD'nin saldırılarına hükümetten bir yanıt gelmediği için artan şiddet eylemleri ve militanlık daha çok rağbet görmeye başlamıştı. Pakistan ordusunun Hayber-Pahtunhva ve Belucistan gibi sınır bölgelerinde sivillere karşı yaptığı saldırılar bu eğilimlere yeni bir boyut eklemiştir. Dava Cemaatinin rolü Afganistan'daki savaşın 2000'li yılların ortalarında Pakistan'a doğru yayılmaya başlaması ile birlikte değişmiştir. Hayber-Pahtunhva ve Belucistan bölgelerinde militanlığın yükselişi, sadece Afgan Taliban üyelerinin Pakistan'daki kabile ağları ile açıklanamaz. Pakistan'daki sözde Taliban farklı amaçlar ve stratejilere sahip çeşitli gruplara hükmediyordu ve bunlardan bazıları Taliban etiketini reddediyordu. Gerçekten de bu grupların tamamını “Taliban” olarak etiketlemek Vietnam savaşı Laos ve Kamboçya'ya sıçradığında Pentagon'un uyguladığı politikanın bir benzerini yapmak olacaktır.³⁰

Afganistan'da devam eden savaş, çok kısa bir süre önce kendi rolünün şiddet eylemlerinin ötesinde olduğunu düşünmeye başlayan bir örgüt içerisindeki militanlık seçeneğine yeni bir önem kazandırmıştır. Dava Cemaati toplumsal hizmetlerini devam ettirse de, bu hizmetlerin geliştirilmesi, Pakistan içindeki ve dışındaki militanlara aktarılan kaynaklar yüzünden durdurulmuş veya azaltılmıştır. Dava

Cemaati ve Laşkar Tayyibe mensubu savaşçılar, son döneme kadar erişimleri oldukça sınırlı olan Paştun bölgesinde militanlarını eğitmeye başladılar. Dahası, Laşkar Tayyibe'nin başka grupların militanları eğitmek ve Güney Asya'da çeşitli operasyonlara katılmak için kiralanabilen bir "militan danışmanı" haline geldiği öne sürülmüştür. Gerçekten de Laşkar Tayyibe'nin El Kaide olarak adlandırılan geniş ve karışık şebekeye girdiğine ilişkin duyumlar alınmaktadır.³¹

Laşkar Tayyibe'nin kaderi ilginçtir; çünkü örgütün yerel militan bir örgütten uluslararası terörizm danışmanı bir örgüte dönüşümü, İslamcılık içerisindeki küreselleştirici dürtü kadar, savaşların özelleştirilmesine yönelik artan dürtü hakkında da bilgi verir. Bu anlamda Laşkar Tayyibe, ABD'nin Irak'ta, Afganistan'da ve şimdi de Pakistan'da kullandığı kötü şöhretli özel güvenlik şirketi Blackwater'a çok benzemektedir.³² Gerçekten de ikisi arasındaki benzerlikler çok dikkat çekicidir. Laşkar Tayyibe, ABD ordusunun bir uzantısı gibi çalışan fakat kötü bir iş yaptıklarında veya Cenova Sözleşmelerinin uygulanması durumunda ABD ordusu tarafından inkâr edilebilecek olan Blackwater'a benzer şekilde, Pakistan ordusunun Kaşmir'deki uzantısı gibi görev yapmıştır. Her iki grup da eğitimlerini dindar, milliyetçi bir çerçevede almakta ve kiralanabilen ücretli askerlerden oluşmaktadır ve benzer bir aktivite yelpazeleri vardır: yerel milislerin eğitimi, bomba yerleştirmek, gözetleme yapmak, diğer personeli korumak, kara harekâtları gibi. Blackwater ile Laşkar Tayyibe arasındaki temel fark, Laşkar Tayyibe'nin Dava Cemaati gibi bir grupta siyasi anlamda birlikteliğini sürdürüyor olmasıdır.

"Sürekli Özgürlük Hareketinin" Avrupa'da bir başarısızlık olarak kabul edilmesi için Afganistan'da on yılı aşkın süre savaş, kaos ve sayısız can kaybı yaşanması gerekti. Fakat Amerika Birleşik Devletleri'nde günümüzde oldukça düşük seviyede görülen savaş yanlılarının oranı (2012 yılında yüzde 31 ile 50 arasında değişmekteydi³³) bölgede bunun sonuçlarına katlanmak zorunda kalanlar için oldukça yüksek görünmektedir. Afganistan halkına ve ABD askerlerine verilen zararın yanı sıra, bu savaşın sonuçları arasına Dava Cemaati gibi grupların yeniden militarize olması eklenmelidir. Afganistan'daki bu savaşın ilave hasarlarının hesaplanmasına Pakistan'ın

parçalanması ve ülke içerisinde giderek artan militan eğilimler de eklenecek gibi görünmektedir.

Sonuç

İslamcılığın, Pakistan bağlamında, küçük kentlerde ve kentli nüfus içerisinde organik entelektüeller ürettiğini söylemek mümkündür. Bayat, devleti kontrol etmek isteyen İslamcı projenin enerjisinin çekilmesi konusuna işaret ederek doğru yapmaktadır fakat İslamcılığın uzun erimli etkisinin potansiyelini bitirip bitirmediğini önümüzdeki yıllarda göreceğiz. Mevdudî'den sonraki üçüncü emir olan Gazi Hüseyin Ahmed yönetimindeki Cemaati İslâmiyye partinin öncü doğasını seyreltmek ve sulandırmak için önemli adımlar atmıştır. Ahmed, Cİ üyesi olmanın uzun ve zorlu bir süreç olduğu kadro sistemi yerine, seçmen tabanından partiye sempati duyan herhangi bir kişinin partiye üye olabileceği farklı bir üyelik sistemi geliştirmiştir. Demokrasi, partinin son on yıl içerisindeki hareketleri için önemli dayanaklardan bir tanesi olmuştur ve günümüzde Pakistan'da iyice küçülmüş durumdaki sol partilerle birlikte çalışmıştır. Bu, İslamcı ideolojik programın zayıflaması olarak anlaşılabilir fakat bu okuma İslamcılarının günümüz Pakistan'ında karşı karşıya kaldıkları sorunların çeşitliliğini kaçırmak anlamına gelir.

Pakistan'daki İslamcılarının kendilerinin ve onların etrafındakilerin dönüşümü farklı yönlerle gidiyor gibi görünmektedir. Bir taraftan depolitize edilmiş bir hayatın çekiciliği oldukça rağbet görmeye başlamış, diğer taraftan Afganistan'da devam eden savaş Pakistan toplumu içerisinde sivri çıkışlara sebep olmaktadır; bir taraftan seçimlere giren İslamcılar daha önceden müttefikleri olan Pakistan ordusu gibi güçlere karşı muhalif olmaya itilirken, diğer taraftan bazı militan İslamcılara halen uluslararası ve ulusal aktörler tarafından kaynak aktarılmaktadır; bir taraftan cihada karşı resmi bir retorik varken, diğer taraftan Afganistan'da devam eden savaş militanlığın artması için çok fazla fırsat sunmaktadır. İslamcı gruplardan ve örgütlerden ayrılarak oluşan yan ürünlerin birbiri ile çelişen rotaları arasında İslamcılık ideolojisinin içsel çelişkisini görebiliriz: hem

militanlıkla ilişki kurmak için hazır durumdadır hem de depolitize edilmiş bir dindarlığa doğru genişlemektedir, elitizmi reddeder fakat elit sınıfları yönetmek ister; modern Müslüman insanı yaratmak ister fakat moderniteyi kendi projesi olarak kabul etmez.

Notlar

1. Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007).
2. Örneğin 1970 yılındaki tarihi seçimlerde, Cİ Batı Pakistan'da en fazla aday çıkaran partiydi. Bu durum bir açıdan on yılı aşan askeri rejimin tüm siyasi partilerin kendilerine olan güvenlerini kırmasından dolayı, bir açıdan da Cİ'nin protesto gösterilerini örgütlenme kapasitesinin, partinin liderlerini sahip olduklarından daha geniş bir tabana hâkim olduklarını düşünmesini sağlama-sındandır. Başarısız performansı örgüt içerisinde şok etkisi yaratmış ve büyük özeleştirilere sebep olmuştur (bknz: Humeira Iqtidar, *Secularising Islamists? Jamaat-e-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Pakistan* [Chicago: Chicago University Press, 2011], 83–85).
3. Humeira Iqtidar, "Jamaat-e-Islami Pakistan: Learning from the Left," Navæda Khan (Ed.), *Crisis and Beyond: A Critical Second Look at Pakistan* (Delhi: Routledge, 2010), 245–273.
4. Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan* (New York: Columbia University Press, 2009); Iftikhar Malik, *Islam, Nationalism and the West: Issues of Identity in Pakistan* (Oxford: Macmillan, 1999); Khalid Bin Sayeed, *Pakistan: The Formative Years, 1857–1948* (Oxford: Oxford University Press, 1968).
5. Bknz: Humeira Iqtidar & David Gilmartin (Ed.), "State Management of Religion in Pakistan," *Modern Asian Studies* 45, no. 3 (2011).
6. Humeira Iqtidar, "Colonial Secularism and Islamism in North India: A Relationship of Creativity," Gareth Stedman Jones & Ira Katznelson (Ed.), *Religion and the Political Imagination*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

7. Cemaati İslâmiyye içerisinde Pakistan'daki sol görüşlü partiler ve gruplarla yüzleşmesinden sonra yaşanan değişimler için bknz: Iqtidar, "Jamaat-e-Islami Pakistan."
8. Bu durum günümüzde de geçerlidir. Mülteci kamplarında Pakistan ordusunun Tehrik-i Nifaz-ı Şeriat-ı Muhammadi örgütüne karşı yaptığı saldırılar sonrasında yerlerinden edilen kadın ve erkeklerle yapılan anketlere dayandırılmıştır, Farzana Bari "Gendered Perceptions and Impact of Terrorism in Pakistan" içerisinde, (Shirkat Gah Konferansı'nda sunulan makale, Lahore, 22 Mayıs 2010). Bu çalışma göstermektedir ki, isyancı grubun koşulları Swat bölgesinde yaşayan kadın ve erkekler tarafından kabul ediliyordu çünkü örgüt devletin desteklediği inisiyatiflere göre yerel düstura daha hâkimdi.
9. Asef Bayat, "What Is Post-Islamism?", ISIM Review 16 (2005): 5; Bayat, *Making Islam Democratic*.
10. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
11. Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Londra: I. B. Tauris, 2002); Irfan Ahmad, *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
12. Bayat, "What Is Post-Islamism?" 5.
13. Humeira Iqtidar, "Secularism beyond the State: The 'State' and the 'Market' in Islamist Imagination," *Modern Asian Studies* 45, no.3 (2011):535–564.
14. A.g.e.
15. Daha fazla ayrıntı için bknz: Sadaf Aziz, "Making a Sovereign State: Javed Ghamidi & 'Enlightened Moderation,'" *Modern Asian Studies* 45, no.3(2011):597–629.
16. A.g.e.
17. M. K. Masud, "Rethinking Sharia: Javed Ahmed Ghamidi on Hudud," *Die Welt des Islams* 47, no.3–4(2007): 356–375.

18. Kanada El-Hüda için önemli bir merkez olarak öne çıkmıştır çünkü Dr. Haşimi ve ailesi yılın bir bölümünü orada geçirmektedir. Ayrıca Kanada içerisinde büyük bir Pakistan diasporası yer almaktadır. El-Hüda olgusunun uluslararası yönü akademik açıdan ilgi çekmiştir. Bknz: Khanum Shaikh, "New Expressions of Religiosity: A Transnational Study of El-Hüda International" (Ph.D. tezi, Kadın Çalışmaları, Kaliforniya Üniversitesi, Los Angeles, 2010); Aneela Babar, "New Social Imaginaries: The Al Huda Phenomenon," *South Asia: Journal of South Asian Studies* 31, no.2 (2008): 348–368.
19. Sahar Ali, "Pakistan Women Socialites Embrace Islam," BBC News, 2 Kasım 2003, http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/3211131.stm.
20. Faiza Mushtaq, "A Controversial Role Model for Pakistani Women," "Modern Achievers: Role Models in South Asia," içerisinde, *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 4 (2010), <http://samaj.revues.org/index3030.html>.
21. El-Hüda'nın üye sayısı ilk bakışta çok fazla görünmemektedir. Mushtaq (a.g.e.) El-Hüda'nın yıl boyu verdiği kurslara katılan kadınların sayısının ilk günden itibaren hesaplandığında on beş bini bulduğunu belirtmiştir. Fakat sınıf arka planları ve dönüşümlerinin oldukça görünür olması (özellikle tesettüre girmeleri sebebi ile) örgütün hızlı bir biçimde tanınmasını sağlamıştır. Sadaf Ahmed, *Transforming Faith: The Story of El-Hüda and Islamic Revivalism among Urban Pakistani Women* (Syracuse: Syracuse University Press, 2009).
22. Mushtaq, "Controversial Role Model for Pakistani Women."
23. Ahmed, *Transforming Faith*.
24. Ali, "Pakistan Women Socialites Embrace Islam" içerisinde alınmıştır.
25. Samina Rafique, Gurmani House, El-Hüda Merkezi, yazarın yaptığı görüşme, Lahore, Nisan 2005.

26. Syed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: Jama'at-i-Islami of Pakistan* (Berkeley: California University Press, 1994), 31–41.
27. Graham Usher, "Dangerous Liaisons: Pakistan, India and Lashkar-e-Tayyaba," *Middle East Report Online*, 31 Aralık 2008, www.merip.org/mero/mero123108a.html.
28. Humeira Iqtidar, "Collateral Damage from the Afghanistan War: Jamaat ud Dawa and Lashkar-e-Tayyaba Militancy," *Middle East Report* 251 (Summer, 2009): 28–30.
29. Bknz: Jawad Hussain Qureshi, "Earthquake Jihad: The Role of Jihadis and Islamist Groups after the October 2005 Earthquake," International Crisis Group, 24 Temmuz 2006, www.crisisgroup.org/en/regions/asia/southasia/pakistan/earthquake-jihad-the-role-of-jihadis-and-islamist-groups-after-the-october-2005-earthquake.aspx (15 Ocak 2013 tarihinde erişim sağlanmıştır).
30. Bknz: Humeira Iqtidar, "Who Are the 'Taliban' in Swat?" Open Democracy, 30 Nisan 2009
www.opendemocracy.net/article/email/who-are-the-taliban-in-swat.
31. Bknz: Stephen Tankel, "Lashkar-e-Taiba: From 9/11 to Mumbai" (Londra: International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, King's College, Londra, Nisan 19, 2009).
32. Humeira Iqtidar, "Conspiracy Theory as Social Imaginary: The Case of Blackwater in Pakistan" (Post-milliyetçi Anlatılar Konferansı, Witwatersrand, Johannesburg, Kasım 2010).
33. "Supporting U.S. for Afghan War Falls Sharply, Poll Finds," *New York Times*, 26 Mart 2012, www.nytimes.com/2012/03/27/world/asia/support-for-afghan-war-falls-in-us-poll-finds.html?_r=0 (15 Ocak 2013 tarihinde erişim sağlanmıştır).

Suudi Arabistan ve Post-İslamcılığın Sınırları

Stéphane Lacroix

Son on yıllık dönem, Şahva hareketi (al-Sahwa al-İslamiyya, İslami Uyanış hareketi) olarak bilinen “ana akım” Suudi İslamcı hareket içerisinde dikkat çekici değişimlere şahit olmuş, İslam dilini ve referanslarını kullanarak demokrasi ve insan hakları çağrıları yapan bir grup devrimci ön plana çıkmıştır. Bu “İslamcı-liberallerin”, Suudi siyasetindeki bu değişime eşlik eden diğer olaylarla birlikte yükselişi, bazı akademisyenlerin “post-İslamcı” dönüş adını verdikleri olgu ile örtüşmektedir.¹ Fakat bu grubun söylemi ve erken dönemdeki aktivizmi çok çeşitli çalışmaya konu olsa da,² öncülüğünü yaptığı seferberlik hareketinin kaderi hiçbir zaman tam olarak incelenmemiştir. Bu durum ilginçtir çünkü özellikle ilk başlarda ortaya çıkan iyimserlik havasına rağmen, hareket başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Bu durum bize post-İslamcılığın sınırları ile ilgili neler söylemektedir?

Uyanış hareketi, Suudi Arabistan’da 1960’lı yıllarda, Müslüman Kardeşlerin sürgündeki binlerce üyesinin, önemli Suudi kurumların, özellikle de eğitim sistemindeki kurumların, içerisinde giderek artan nüfuzunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Şahva’nın ideolojisi Vahhabilik olarak bilinen “yerli” dini kültür ve Müslüman Kardeşlerin politik görüşlerinin bir harmanını temsil diyordu. 1970’li yıllar boyunca Şahva hareketi, kurucularının Suudi sistemi içerisinde merkezi konumu sayesinde, etkisini artırdı ve kısa süre içerisinde Krallık dahilinde İslamcı aktivizm konusunda bir tekel oluşturdu.

Fakat o dönemde, Şahva'nın yaptığı farklı bir uygulama da tüm muhalefet potansiyelini etkisiz hale getirmek olmuştur: Müslüman Kardeşlerin dünya görüşü (tüm modern ülkeler gayrimeşrudur ve onların yerine "İslam devletleri" kurulmalıdır) Suudi Arabistan dışında kalan tüm Müslüman dünyasına uygulandı. Bu durum farklı gelişmeler sonucunda 1980'li yıllarda değişmeye başladı.³ Bu bağlamda Kral Fahd'ın Suudi Arabistan topraklarını olası bir Irak işgalinden koruması için batılı ülkelere çağrı yapması bardağı taşıran son damla oldu: Şahva hareketi üyeleri rejim üzerinde daha önce eşi benzeri görülmemiş bir baskı yaratan geniş tabanlı bir protesto hareketi örgütlediler.

Ülkenin farklı noktalarında camilerde büyük kalabalıklar önünde ateşli vaazlar verildi ve sosyo-politik sistemde köklü değişiklikler yapılmasını isteyenlerin hazırladığı ve dağıttığı imza kampanyaları krala sunuldu. Fakat 1994 yılının sonlarında hareket otoriteler tarafından bastırıldı. Protestolara katılan İslamcı entelektüellerin ve ulemanın da aralarında bulunduğu yüzlerce kişi hapse atıldı ve çoğu, hapishanelerde uzun yıllar kaldı.

Bu baskı Şahva hareketi içerisinde ideolojik ve stratejik ayrılıklara sebep oldu: Bazı İslamcılar barışçıl protesto eylemlerinin artık bir seçenek olmaktan çıktığını iddia ederek Osama Bin Laden'in sadece Suudi Arabistan'ı değil onun koruyucusu olan Amerika'yı da hedef aldığı "küresel cihat" çağrısını desteklemeye başladılar. 1990'lı yıllarda protesto eylemlerini yöneten Ulemanın büyük çoğunluğunun da dahil olduğu diğer İslamcılar ise, siyasi açıdan rejime karşı daha durgun bir pozisyona dönerek 1980'li yılların sonlarına kadar Şahva hareketinin yaptığı gibi enerjilerini toplumsal ve dini aktivizm üzerinde yoğunlaştırmayı tercih ettiler. Üçüncü bir grubun üyeleri siyasi olarak aktif kalmalarına rağmen İslami çerçeve içerisinde demokratik bir değişim çağrısı yaparken Vahhabiliği daha önce görülmemiş şekilde eleştirdiler. Amaçlarına ulaşmak için diğer Suudi siyasi güçler ile ittifaklar yaptılar. Bu bölümün konusu işte bu İslamcı-liberallerdir.

İslamcı-liberal Hareket

Bu ayrılıklara sebep olan tartışmalar İslamcı aktivistler henüz cezaevindeyken başlamıştır. İlk İslamcı-liberaller salıverildikten sonra, konuların yeni oluşmakta olan kamuoyunun önünde tartışılabilmesi için veliaht Prensi Abdullah'ın desteklediği bir politika olan nispeten entelektüel infitah fikrinden (açılım) yararlanmışlardır. Kısa süre içerisinde İslamcı-liberal aktivistler internet forumlarında (*muntadayat*) aktif hale gelmiştir. Ayrıca bazıları çeşitli yayınlarda makaleler yayınlamaya başlamıştır. Önemli İslamcı-liberaller Bureyde, Riyad ve Cidde'de haftalık toplantılar (*salunat*) örgütlemeye başladı. İslamcı-liberallerin erken dönemdeki sempatanları arasında, bu toplantılara destek veren ve 1993 yılında Meşru Hakları Savunma Komitesi'nin kurucuları arasında yer alan şahva edebiyat profesörü olan Abdallah el-Hamid; önemli Vahhabi âlimlerinin mensubu olduğu bir aileden gelen, şahva bir hâkim olan ve protesto hareketleri kapsamında 1990'lı yılların başlarında oldukça önemli fakat çoğunlukla görmezden gelinen bir rol oynayan Abdalaziz al-Kasım; "Bureyde İsyanının (intifada of Burayda, 1994 yılında gerçekleşen büyük bir ayaklanma)" örgütleyicilerinden biri olan şahva entelektüel Süleyman al-Dahayyan; 1990'lı yıllarda muhalif bir duruşu olan fakat daha sonraki dönemde Şahva hareketini destekleyen Mansur al-Nuqaydan gibi isimler yer alıyordu. Burada sayılması mümkün olmayan birçok isim de harekete destek veriyordu.⁴

Bu bireylerin tamamının ortak bir ideolojiyi benimsediğini söylemek gerçekten abartı olacaktır. Fakat yaptıkları tartışmalar onları, sürekli olarak karşısına gelen belirli konular üzerinde hemfikir olmaya itmiştir. Onlar Suudi Arabistan'da birçok açıdan Batılı demokrasilere benzeyen çoğulcu demokratik bir sistem çağrısı yaptılar. Aynı zamanda kendilerini İslamcı olarak nitelemeye devam ettiler: Bu sistem, Onlar'a göre, İslam çerçevesinde tanımlanmalı, mekanizmaları İslami prensiplere göre oluşturulmalıydı. Bu sadece Suudi Arabistan'ın yerel din kültürünü yani Vahhabiliği yeniden gözden geçirerek yapılabilir; Onlar'a göre Vahhabilik ülkenin "siyasi gericiliğinin" ve bazı toplumsal sorunlarının kaynağıydı.

Bu grup, yirmi birinci yüzyılın başlarında kamuoyunda orijinal bir olgu haline geldi ve fikirleri Şahva hareketi dışındaki kesimlerde de dikkat çekmeye başladı. İlk iletişime geçenler Cidde’de eski bir Nasırcı olan Muhammad Sa’id Tayyib; Riyad’da eski bir Arap milliyetçisi olan Matruk al-Falih; doğu bölgesinde eski bir komünist olan Ali al-Dumayni gibi liberal aktivistlerdi. Ja’far al-Shayib ve Muhammad Mahfuz gibi Katiften olan önemli Şii İslamcı aktivistler de İslamcı liberallerin destekçisi oldular. İslamcı liberallerin çabalarına sempati duyuyorlardı çünkü kendileri de “Arap Yarımadasında İslami Devrim” (1980’li yıllarda ait oldukları hareketin adı)⁵ fikrini bir kenara bıraktıktan ve çoğulcu bir Suudi Arabistan oluşturmak için demokrasi ve insan hakları söylemini kabul ettikten sonra görece benzer bir entelektüel süreçten geçmişlerdi.⁶ Sufilik savunucusu eski gazeteci Abdallah Faraj al-Şerif ve eski bir mücevherci Cemil Farsi gibi “bölgeci” bir eğilime sahip olan Hicazlı entelektüeller gevşek şekilde örülmüş durumda olan ve yeni yeni ortaya çıkan ağa katıldılar. Ahsa ilinden gelen Sünni “bölgeci” entelektüeller de kısa süre sonra bu gruba katıldı. Bunlar arasında Suudi Müslüman Kardeşler örgütü içerisinde yer alan yerel bir aktivist olan Muhanna al-Hubayyil, Maliki fıkıh profesörü olan Abdül-Hamid al-Mübarek de yer alıyordu. Al-Hubayyil, 2004 yılı Ağustos ayında, reformcu eylemleri ile paralel biçimde çalışmak üzere, reformun ötesinde, Ahsa bölgesinde yaşayanların kültürel ve ekonomik haklarını geri kazandırabilme çabalarını koordine etme ve “bölgenin kimliğini yeniden canlandırma amaçlı “Ahsa Bölgesi Vatansever İslamcı Mücadele” örgütünü (al-Liqa’al-islami al-watani li-iqlim al-ahsa’) kurdu.⁷

Bu beklenmedik koalisyonun üyelerinin ortaya koyduğu ilk kolektif eylem 2002 yılı Nisan ayında “Nasıl Bir Arada Var Olabiliriz” (“‘ala Ayy asas nata‘ayish”) adındaki manifestoyu yayınlamak oldu; bu manifestonun taslağı Abdülaziz el-Kasım ve Abdallah al-Subayh tarafından hazırlanmıştı. Bu olay Krallık için bir dönüm noktasında gerçekleşti: sekiz ay önce yaşanan 11 Eylül saldırısı ve daha sonra ülkenin Batı medyası ve yetkilileri tarafından hoşgörüsüzlüğün ve radikalliğin kalesi olarak suçlanması Suudi Arabistan’da bir inanç krizine yol açtı. Manifestonun yazarları, beyanlarında, Batı dünyası

ile birlikte barış içinde yaşamaya olan bağlılıklarını tekrar ederken, kendi kültürel ve dini özelliklerine olan bağlılığa da vurgu yapmıştı. Bu belge 153 kişi tarafından imzalandı; bunlar arasında İslamcı liberallerin yanı sıra 1990'lı yıllardaki Şahva hareketinin önemli figürlerinden olan Salman al-ʿAwda, Safar al-Hawali ve Nasir al-ʿUmar da vardı. Fakat bu son üç isim, taraftarlarından ve kendilerini davaya ihanet etmekle suçlayan neo-cihatçı şeyhlerden gelen ağır eleştiriler üzerine imzalarını geri çektiler. Bu isimler, daha sonraki dönemde İslamcı liberal hareket ile birlikte anılmaktan kaçındılar.

Hareket, 30 Ocak 2003 tarihinde İslamcı liberaller ve müttefikleri, ülkede reform yapılması gerektiğini belirttikleri “Vatanın Bugünü ve Yarınına İlişkin Görüşler” (Ru’ya li-hadîr al-watan wa mus-taqbalihi) adındaki ilk kamuya açık manifestolarını yayımlandığında yeni bir boyut kazandı. Bu manifesto kapsamında 104 imzacı — İslamcı liberaller ve yukarıda belirtilen destekçileri — bir anayasanın kabul edilmesi, kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi ve seçimle gelen bir meclisin oluşturulması (*maǧlis al-shura*), gerçek bir sivil toplum oluşturulabilmesi için ifade, örgütlenme ve toplanma özgürlüğü konularındaki arzularını dile getirdiler. Bunların yanında refahın adil bir biçimde yeniden bölüşümü ve Suudi toplumundaki tüm ayrımcılıkların sona erdirilmesi çağrısı yaptılar. 20 Aralık 2003 tarihinde, benzer taleplerin belirtildiği fakat daha açık İslami referansların kullanılarak daha cesur bir dille yazılmış olan “Halka ve Yöneticilere Milli Çağrı: Önce Anayasal Reform” (Nida’ watani ila-l-shaʿb wa-l-qiyada maʿan: al-Islah al-dusturi awwalan) adındaki “İslamcı liberal” dilekçeyi sundular. Bu sefer dilekçeyi 116 kişi imzaladı ve imzacılar Suudi siyasi sisteminin üç yıl içerisinde İslamcı anayasal monarşiye dönüştürülmesi çağrısı yaptılar. Bunu takip eden birkaç ay içinde iki farklı proje tartışılmaya başlandı: İlk projenin adı Sadad’dı [Suudi Anayasa Reformu Çağrısının kısaltması, (Da’wat al-islah al-dusturi al-sa’udiyya)] ve Kraliyetin her ilinde halka reform kültürünü anlatmak ve bu kültürü yaymakla görevli müdürlükler kurulmasını, bu müdürlüklerin her yerde çeşitli toplantılar örgütlemesini (*diwaniyyat*) içeriyordu. İkinci proje bağımsız bir insan hakları örgütüydü.

Bu projelerin hiçbirisi gün yüzü görememiştir çünkü rejim 2004 yılı Mart ayında harekete geçmeye karar vermiştir. Hareketin on üç lideri gözaltına alınmış ve üç tanesi —Abdallah al-Hamid, Matruk al-Falih ve Ali al-Dumayni— tutuklanarak cezaevine konmuştur. Rejim, Condoleezza Rice gibi tutuklamaları kınayan Batılı yetkililere karşı açıklık göstermek amacı ile bu kişileri yargılama kararı almış ve mahkemelerini halka açık hale getirmiştir. Fakat Hamid ve al-Falih mahkeme salonunu siyasi bir foruma dönüştürmekte gecikmemiş, hapse atılmalarının onları siyasi aktivizmlerinden vazgeçiremediğini açık bir şekilde göstermişlerdir. Yargılanma süreçlerini avantaja çevirip mahkeme salonunda “Adaletin Bağımsızlığını Pekiştirmek İçin Görüşler”⁸ ve “Modern İslam Devletinde Şuranın Adaletli Yönetim Anlayışını Uygulamak İçin İslami bir Anayasaya Doğru – Suudi Arabistan Krallığı Örneği”⁹ gibi çeşitli belgeleri dağıtmak için kullanmışlardır. Muhafızları ile kolaylıkla başa çıkmaya alışkın olan rejim, bir sorunu olduğunu anladı; mahkeme kapalı kapılar ardında devam etti ve yargılanan üç kişi sırası ile yedi, altı ve dokuz yıl ceza aldılar. Veliaht prens Abdullah, bir iyi niyet göstergesi olarak, kral olduğu 1 Ağustos 2005 tarihinde hepsinin salıverilmesini sağladı.

Aktivistler serbest bırakıldıkları andan itibaren reform faaliyetlerine kaldıkları yerden devam ettiler ve al-Hamid haftalık “sivil toplum” toplantılarına yeniden başladı. 2007 yılı Şubat ayında “Anayasal Monarşi Yolunda Dönüm Noktaları” (Ma‘alim fi tariq al-malikiyya al-dusturiyya) dilekçesi hazırlandı ve doksan dokuz kişi tarafından imzalandı (dilekçede otuz bir kurucunun da imzası vardı); dilekçede grubun daha önceki talepleri yinelendi.¹⁰ Otoriteler yine baskı ile karşılık verdiler: hareketin destekçileri arasından, aralarında Sulayman al-Rashudi, Musa al-Qarni ve Sa‘ud Mukhtar al-Hashimi gibi saygı duyulan İslamcı isimlerin de yer aldığı dokuz kişi tutuklandı. Batıdan gelecek olan eleştirileri etkisiz hale getirmek için yargılanan kişiler “terörizme destek vermekle” suçlanmıştır. Hükümete göre bu kişiler genç Suudileri örgüte kazandırmak için bağış toplamış, onlara silah vermiş ve komşu ülkelere göndermiştir.¹¹ Bu aktivistlerin, reformcu eylemler yanı sıra Irak’ta cihadı desteklemiş olması da mümkündür.¹² Eğer bu gerçekse, Krallık içerisinde benzer

eylemleri yapma konusunda yalnız değildiler – fakat hükümet harika bahaneler bulmuştu ve hiçbir Batılı yetkili tutukluların savunmasına yardımcı olmadı.

2007 yılı Şubat ayındaki tutuklamaların ardından, tutukluların serbest bırakılması için yeni dilekçeler hazırlandı ve otoritelere gönderildi.¹³ Aynı yıl içerisinde Eylül ayında, Abdallah al-Hamid Bureyde’de terörizm suçlaması ile yargılanmadan tutuklanan erkeklerin eşlerini tahrik etmekle suçlandı. Bu suçlama sonrasında 2008 yılı Mart ayından Ağustos ayına kadar hapis tutuldu.¹⁴ 2008 yılı Mayıs ayında, cezaevinde al-Hamid’i ziyaret eden Matruk al-Falih, tutuklanma şartlarını kınayan bir yazı yazdı. Bu yazı üzerine o da tutuklandı ve 2009 yılı Ocak ayına kadar cezaevinde kaldı.¹⁵ Aynı ay içerisinde sıra, eski bir İslamcı olan ve artık İslamcı liberaller ile birlikte hareket eden Halit al-’Umayr’a gelmişti; onun suçu da İsrail’in Gazze’deki eylemlerini kınayan bir protesto gösterisi örgütlemektir.

Önemli bir hareket 2009 yılı Ekim ayında, aralarında Abdallah al-Hamid’in de olduğu on bir İslamcı liberalin Suudi Sivil ve Siyasi Haklar Derneğini (Jam’iyyat al-huquq al-madaniyya wa-l-siyasiyya fi-l-mamlaka al-’arabiyya al-sa’udiyya) kurmasıydı.¹⁶ Sivil toplum kuruluşlarının kurulması en başından beri onların talepleri arasında yer almıştı ve birçok noktada rejimden sert tepki çekmelerine rağmen kendileri bunu yapmayı denemişti. Fakat şaşırtıcı olan otoritelerin sessiz kalmasıydı: bu beyanın ardından tutuklama yapılmadı ve dernek düzenli olarak beyanlar ve tebliğler yayınladığı internet sayfası üzerinden hayatta kalmayı başardı.¹⁷ Rejim için, aktivistlerin temsil ettiği reform hareketi o kadar marjinaldi ki, hoş görülebilecek noktaya gelmişti.

İslamcı liberaller, 2011 yılının başlarında Tunus ve Mısır’da yaşanan devrim hareketlerinden sonra kendi aktivizmlerini yeniden canlandırmak istediler. Çeşitli tebliğler yayınladılar; bunlar arasında herhangi bir değişiklik olmaması durumunda, rejimi devrim yapmakla tehdit ettikleri bir tebliğ de yer almaktadır. Daha da önemlisi, grupla ilişki içerisinde olan bazı bireyler, Krallık içerisindeki ilk siyasi parti olan İslami Ümmet Partisi’nin (Hizb al-Umma al-Islami)

kuruluşunu ilan ettiler.¹⁸ Bu siyasi parti Suudi Arabistan'da 11 Mart 2011 tarihinde gösteri yapılması için çağrı yapan gruplar arasında yer almıştır. Fakat bu gösteriler başarısızlıkla sonuçlanmıştır çünkü (şimdi ünlü olan) Halit al-Juhani tek başına meydana çıkmıştır.

Dolayısıyla rejimin kontrolü büyük ölçüde eline geçirdiğini söyleyebiliriz. Peki, rejim kontrolü gerçekten kaybetmiş midir? 2003 yılında İslamcı liberallerin reform hareketinin önemli bir momentum kazandığı ortadadır. 2003 yılı Haziran ayında yapılan Milli Diyalog (al-Hiwar al-watani)¹⁹ açıklaması ve aynı yıl Ekim ayında yerel seçimlerin yapılması aktivistler tarafından dillendirilen önemli taleplerin duyulmasına sebep oldu, bu durum da rejimin bunları dikkate aldığı yanlıgısı yarattı. Fakat 2004 yılı Mart ayında reform hareketi bastırıldı. Daha da önemlisi bu baskıya çok az tepki verildi,²⁰ yapılan gösteriler hareketin tahmin edilenden çok daha zayıf olduğunu gösterdi. İslamcı liberaller yüz kişi civarındaki çekirdek bir grup dışında Suudi toplumunu harekete geçiremediler.²¹ 2005 yılından bu yana Abdallah al-Hamid ve Matruk al-Falih yönetimindeki en adanmış aktivistler bu çekirdek grubu harekete geçirmekte zorlanıyor gibi görünmektedir.

Aşağıdaki paragraflar İslamcı liberal reform hareketinin yapısal zayıflıklarını incelemektedir. Bu, rejimin “havuç ve sopa”* siyasalarının etkilerini önemsememek anlamına gelmemektedir. Örneğin, 11 Mart 2011 tarihinde yapılması planlanan gösterilerden haftalar önce, rejim Suudi toplumunun farklı kesimlerine 134 Milyon Dolar değerinde yardım paketleri dağıtmış, güvenlik güçleri de potansiyel protestocu gruplara baskı uygulamak üzere harekete geçmiştir. Sonuçta, bu siyasaların önemli protesto olaylarının yaşanmamasını sağladığı bir gerçektir. Fakat benim iddiam, reform hareketi daha önceden zayıflamamış olsaydı, bu siyasaların bu kadar etkili olamayacağı şeklindedir.

* Carrot and stick: İyi bir davranışı ödüllendirme, kötü olan davranışı da cezalandırma anlamına gelen İngilizce deyim. (ç.n.)

Suudi Siyaset Alanında Çekişmeler ve Kuşkular

İslami liberal reform hareketi ilk önce 2002 ve 2003 yılında yaşanan bir seri bölünme ile zayıflamıştır. Bu ayrılıklardan ilki İslamcı liberal girişimin kalbinde yer alan eski İslamcılara karşı çıkan kişilerdi. Daha önce belirtildiği gibi tüm İslamcı liberaller siyasi reformun sosyal-dini reform ile paralel götürülmesi gerektiği (hatta bazı noktalarda ona dayandırılması gerektiği) konusunda hemfikir di ve Vahhabiliğin ve bazı toplumsal talimatlarının gözden geçirilmesi gerektiğine inanıyordu. Fakat kısa süre içerisinde hangisine öncelik verileceği konusunda anlaşmazlığa düştüler. Tamamı Şahva'nın sınırlarında konumlanan muhalif kanat mensubu olan, Mansur al-Nuqaydan, Mishari al-Dhayidi ve Abdallah bin Bijad al-‘Utaybi'nin de aralarında bulunduğu bir grup aktivist, yerli dini söylemin kapsamlı bir biçimde yeniden gözden geçirilmesinden sonra gelmediği takdirde, siyasi reformun hiçbir etkisi olmayacağını, hatta negatif etkileri olabileceğini savunmuştur.²² Basında Vahhabiliği daha önce görülmemiş seviyede sert biçimde eleştiren makaleler yayınlamışlar, küresel cihatçı terörizm için onu suçlamışlardır.²³ Bu dini reformun karşısında yer alan fakat görüşlerini bu tür kışkırtıcı yöntemler ile açıklamaya hazır olmayan İslamcı liberaller için kabul edilemez bir girişimdi. İslamcı liberaller bu noktada yapacakları açıklamaların desteklerini almayı umdukları Suudi İslamcılar yabancılaştırmaktan başka bir işe yaramayacağını düşünüyordu. 2002 yılı ortalarından itibaren al-Nuqaydan ve çalışma arkadaşları İslamcı liberal hareketten uzaklaşmaya başladılar ve en sonunda hareketle olan tüm ilişkilerini bitirdiler.

İkinci ayrılık başlangıçta İslamcı liberal girişimi destekleyen liberallerden gelmiştir. Liberal terimi Suudi siyasi jargonuna yeni girmiş bir kelimedir. İlk olarak 1990'lı yıllarda Şahva'nın sosyal ve siyasi projesine karşı çıkan ve birbirlerine gevşek biçimde bağlı (eski Nasırcılar, Arap milliyetçileri, komünistler, hatta Batı demokrasisi taraftarı olanlar) aktivist grupları tanımlamak için kullanılmaya başlamıştır. 1990 yılı Aralık ayında bu aktivistlerden bazıları kendi reformcu manifestolarını kraliyet ailesine sunmuşlardır fakat bu ge-

lişme kısa süre içerisinde Şahva'nın siyasi talepleri ile gölgelenmiştir.²⁴ Suudi siyasi bağlamında, İslamcılar ve liberaller birbirlerinin en büyük düşmanıydı. Dolayısıyla, bu iki grubu bir araya getiren İslamcı liberal proje geleneksel olarak bu grupların arasında mevcut olan kuşku ve sebekesi ile oldukça cüretkârdı. Buna rağmen, İslamcı liberaller ilk aşamada başarılı oldular: 2003 yılı Ocak ayında hazırlanan dilekçeleri eski komünistlerden olan Ali al-Dumayni ve Najib al-Khunayzi, eski Nasırcılardan olan Muhammad Sa'îd Tayyib ve 'Abid Khazindar gibi isimlerin de dâhil olduğu büyük bir Suudi liberal grup tarafından imzalanmıştı. Bu liberallerden bazıları aktif bir biçimde metnin hazırlanmasına yardımcı olmuştur.

Fakat böyle bir ittifak çok uzun süremezdi çünkü liberaller İslamcı-liberal hareketi destekleyip desteklememe konusunda aşama aşama ayrılıklar yaşıyordu. Çekişmenin çeşitli sebepleri vardı: ilk olarak, Abdallah al-Hamid yönetimindeki İslamcı liberaller siyasi söylemlerinde İslam'ı daha görünür hale getirmek istiyordu. Gerçekten de 2003 yılı Ocak ayında hazırlanan dilekçede yer alan talepler genel İslami terimlerle hazırlanmıştı fakat İslam'ın rolüne ilişkin bir vurgu yoktu ve metin içerisinde Kuran'dan sureler veya hadisler yer almıyordu. Fakat al-Hamid'e göre İslamcılardan ve özellikle ulemeden (onlar sayesinde de halktan) daha büyük destek almanın tek yolu, İslam'a daha fazla vurgu yapmaktır. Aynı yıl, Aralık ayında hazırlanan dilekçe bu şekilde hazırlanmış, çok sayıda açık dini referansa yer verilmişti. İslamcı liberal söylemin açık bir biçimde İslamlaşmasının, İslamcılarının harekete verdiği destek üzerinde önemli etkisi oldu: 2003 yılı Ocak ayında hazırlanan dilekçeyi imzalamayan çok sayıda görece önemli İslamcı entelektüel aynı yıl Aralık ayında hazırlanan dilekçeyi imzaladı. Bunlar arasında 1993 yılında kurulan ilk İslamcı örgüt olan Meşru Hakları Savunma Komitesi içerisinde önemli isimler olan Muhsin al-'Awaji, Muhammad El-Hüdayf ve Abd al-Aziz al-Wuhaybi de vardı.

Al-Hamid aynı zamanda taleplerin net bir biçimde ve taviz verilmenden ifade edilmesi gerektiğini savunuyordu. 2003 yılı Ocak ayında hazırlanan dilekçeden *anayasal monarşi* terimi son anda çıkartıldı çünkü bazı imzacılar daha yumuşak bir formülasyon is-

temişlerdi.²⁵ Aynı yıl Aralık ayında yayınlanan dilekçede ve daha sonra gelen metinlerin tamamında grubun diğer sloganı olan “sivil toplum” ile birlikte kullanılacaktı. Sivil toplum, İslamcı liberallerin düsturuydu ve 2003 yılından sonra hazırlanan metinleri “sivil toplum ve anayasal reform bileşenleri” (*du‘at al-mujtama‘ al-madani wa-l-islahal-dusturi*) şeklinde imzalamışlardı.

Bu grup içi mücadele ortamında, El-Kaide’nin 2003 yılı Mayıs ayında Arap Yarımadasında (Tanzim al-qa‘ida fi jazirat al-‘arab) yaptığı bombalı saldırı bütün grupların pozisyonunu radikalleştirdi: al-Hamid ve çalışma arkadaşları için bu saldırılar Kraliyet içerisindeki otoriter yönetimin varlığı ve siyasi katılımın eksikliği sebebi ile yaşanmıştı. Rejimin işine yarayacağını düşünerek, yaşananları tanımlamak için ‘unf (şiddet) kelimesini seçmiş, irhab (terörizm) kelimesini kullanmamıştı. Fakat kendisini eleştiren liberal kesimlere göre bu saldırıları yapanlar kesinlikle kınanmalı ve “terörist” olarak etiketlenmeliydi. Bundan farklı bir yol izlemek onların eylemlerini meşrulaştırmak olacaktı.²⁶

Şaşırtıcı biçimde İslamcı liberallerden desteğini çeken liberallerin çoğunluğunun komünist bir geçmişi vardı. Örneğin bu durum Ali al-Dumayni ve Najib al-Khunayzi için geçerliydi. Onlar için seküler düşünce müzakere edilemezdi. Buna zıt biçimde, İslamcı liberal koalisyonda yer almaya devam eden liberaller ise eski Arap milliyetçileri oldu. Çoğunlukla seküler olmalarına rağmen İslam’ı kimliklerinin merkezi bir parçası olarak görmekteydiler ve İslamcı liberal söylem içerisinde kazandığı önem karşısında sarsılmamışlardı. Bu durum aynı zamanda kökeni 1970’li yıllara kadar giden tarihi bir çekişmenin de devamı niteliğindeydi; o dönemde Suudi Arabistan’da birbirine kuşku ile yaklaşan iki önemli seküler parti vardı.²⁷ Bunlar Komünist Parti (al-Hizb al-shiyu‘i) ve kalan Suudi Nasırcılar, Baascılar ve Arap milliyetçilerinden oluşan Sosyalist Eylem Partisidir. Dolayısıyla görüşme yapılan eski bir komüniste, al-Hamid’le işbirliği yapmaya devam eden liberaller ile ilgili soru sorulduğunda şu yanıtı vermiştir: “Onlar eski Sosyalist Eylem Partisinden olan ahmaklar!”²⁸

Fakat o muhalif liberaller sadece İslamcı liberal hareketten çekilmekle tatmin olmamıştır. Aynı zamanda kendi reformcu gruplarını oluşturup 2003 yılı Ocak ayında yayınlanan manifestonun mirasının kendilerine ait olduğunu ve İslamcı liberallerin onun gerçek anlamını çarpıttıklarını iddia etmişlerdir. Bunu yapmak için kendi dilekçelerini hazırladılar. İlki, 2003 yılı Eylül ayında yayınlanan ve “Vatan Savunması İçin” adındaki dilekçe (“Difa‘an ‘an al-watan”) Ali al-Dumayni, Najib al-Khunayzi ve girişimin arkasındaki önemli isimlerden olduğu söylenen yazar Turki al-Hamad’ın de içinde bulunduğu 305 kişi tarafından imzalanmıştır. Kraliyet içerisindeki küresel cihat terörizmini kınama amacı ile hazırlanmış olsa da, bunun yanında üstü kapalı olarak “öteki ile müzakere etme kabiliyeti olmayan ülkemizin zarar görmeye devam ettiği terörist ve tekfir ideolojinin oluşumuna yardım eden”²⁹ şeklinde tanımladıkları Şahva hareketi ile uzlaşma yoluna giden İslamcı liberallere de saldırmıştır. Yaklaşık aynı dönemlerde, 2003 yılı Haziran ayında, bir röportajında Turki al-Hamad şunları söylemiştir: “Liberal olduklarını öne süren o İslamcılar küçük Humeyni’lerdir; eğer iktidara gelirlirse bir din devleti kurarlar.”³⁰ 2004 yılı Şubat ayında, liberal muhalifler bir başka dilekçe hazırladılar ve kamuoyuna sundular. Bu dilekçe “Reform Yolunda Hep Birlikte” (“Ma‘an fi tariq al-islak”) ismini taşıyordu. Bu sefer, İslamcı liberallerin kullandığı İslamcı eğilim rejime karşı olan uzlaşmaz tavırları ile birlikte kınanmıştır; imzacılar özellikle o dönemde veliaht prensi olan Abdullah’ı “onun reform yapma ve uygulama arzusunu anladıklarına ikna etmişlerdir” ve “bu projede ona desteklerini ve yardımlarını sunmuşlardır.”³¹ Al-Hamad ve al-Dumayni, İslamcı liberaller ile girdikleri imza yarışında 880 imza toplamayı başardılar. İslamcı liberal hareketin destekçisi Muhsin al-‘Awaji ise bu imzaların çoğunluğunun sıradan Suudi vatandaşlara ait olduğunu, İslamcı liberallerin kamuoyundaki önemli isimlerin desteğini ve imzasını aldığını belirtmiştir.³² Bu gelişme, İslamcı liberallerin “seçkinci” olduğu iddiasını doğurmuştur.³³

Bu ayrılıklara rağmen, 2004 yılı Mart ayından sonra cezaevinde kalan üç kişiden ikisinin liberal arka plana sahip olduğunu belirtmek faydalıdır: eski bir Arap milliyetçisi olan Abdallah al-Hamid’e yakın-

lığı ile bilinen İslamcı liberal Matruk al-Falih; ve 2003 yılı ortalarından itibaren İslamcı liberallere karşı çıkan muhalif liberaller arasında önemli bir isim olan Ali al-Dumayni. Rejim, al-Dumayni'nin tutuklanması ile yumuşak bir biçimde dile getirilse bile hiçbir aktiviste hoşgörü ile yaklaşmayacağını ortaya koymuştur. Reformcuların serbest bırakıldığı 2005 yılından sonra çok az sayıda liberal —Matruk al-Falih ve birkaç kişi dışında— İslamcı liberal koalisyonun parçası olarak kalmıştır.

Liberal oluşumun büyük kısmı ile yaşanan bu ayrılığın hareket için önemli sonuçları oldu. Gerçekten de Suudi Arabistan'daki liberaller geleneksel olarak medyada hep güçlü olmuşlardır. Bu liberal gazetecilerden bazıları İslamcı liberal girişimi desteklemek için pozisyonlarını kullanmışlardır. Şimdi ise ona engel olmak için ellerinden geleni yapmaya başlamışlardır.

Kraliyet Ailesi İçindeki Rekabet

Daha önceki bölümde tanımlanan gerilimler ve rekabet iyi tanımlanmış ideolojik ayrımlar sebebi ile oluşmaktaydı, fakat bazı durumlarda kraliyet ailesi içindeki bölünmeler sebebi ile de benzer gerilimler ortaya çıkabiliyordu. Kral Fahd'ın kalp krizi geçirdiği ve devletin başkansız kaldığı 1995 yılından bu yana kraliyet ailesi kaynaklar ve itibar için yarışan iki gruba ayrılmıştı. Bir tarafta Fahd'ın imtiyazlarını otomatik olarak alan, üvey kardeşleri Mish'al ve Mit'ab ile Kral Faysal'ın erkek çocukları Turki, Halit ve Sa'ud'un da dâhil olduğu bazı diğer prensler ile ittifak yapan veliaht prensi Abdullah vardı. Diğer tarafta Nayif, Salman ve Sultan'dan³⁴ oluşan, devletin bazı önemli bakanlıklarını oldukça uzun süredir ellerinde bulunduran, Fahd'ın desteğini kaybetmiş olsalar da hala önemli bir gücü ellerinde tutan Sudayriler (Hussa al-Sudayri'nin oğulları) yer alıyordu. Abdullah ilkbaşlarda grubun dışında olsa da, otoritesini yavaş yavaş oluşturmuş, 1999-2000 yıllarında iki grup aynı seviyede güçlü konuma gelmiştir. Geline bu noktada, her iki grupta bir fark yaratarak diğerine karşı üstünlüğünü sağlamak amacı ile toplum içerisinde

ittifaklar kurma çabasına girişmiştir. Yapılan bir görüşmede bir Suudi bu durumu hakiki bir “seçim kampanyası” olarak tanımlamıştır.³⁵

Bu bağlamda, veliaht prensi Abdullah ve ittifakı, 1999 yılından itibaren toplumsal ve siyasi liberalleşme çağrısı yapan tüm gruplara ve bireylere destek sağlamaya başlamıştır. 1998 yılında Prens Halit al-Faysal tarafından kurulan Al-Watan liberallerin ve İslamcı liberalerin fikirlerini ortaya koyduğu temel forumlardan biri haline geldi. 11 Eylül saldırıları sonrasında Abdullah’ın ilgisi daha da netleşti: onunla liberaller ve İslamcı liberal gruplar arasında çeşitli toplantılar tertiplendi. Bazı kaynaklara göre, 2003 yılı Ocak ayındaki dilekçenin yazılması ve yayınlanması, danışmanları imzacılarla yakın ilişki içinde olan Abdullah’ın desteği ile olmuştur. Bu iddia dilekçenin zamanlaması düşünüldüğünde mantıklıdır: Abdullah dilekçenin yayınlanmasından iki hafta önce, 15 Ocak’ta, Mart ayında Bahreyn’de yapılacak olan Arap Zirvesinde açıklayacağı, “ülke içerisinde reformu ve Arap devletlerinde katılımın artırılmasını” amaçlayan “Arap dünyasının durumunu yeniden düzenleyecek olan bir projeyi” açıklamıştır.³⁶ Dolayısıyla Ocak ayında yayınlanan dilekçe Abdullah’ın kendi planlarını yansıtmaktadır. Abdullah, manifesto yayınlandıktan birkaç gün sonra imzacılardan oluşan kırk kişilik bir ekibi kabul etmiş ve onlara “Sizin öngörünüz benim projemdir” demiştir.³⁷

Aksi biçimde, Sudayriler, İslamcı liberallere başlangıçtan beri karşıydılar. Örneğin Prens Salman medyada önemli pozisyonlar sunarak (örneğin Mishari al-Dhayidi’nin önemli bir gazeteci olduğu *al-Sharq al-Awsat* ve Abdallah bin Bijad al-‘Utaybi’nin danışman olduğu al-‘Arabiyya TV içerisinde) siyasi reform yerine sosyo-dini reformu destekleyen İslamcı liberallerin ayrılığını desteklemişti. Prens Nayif de İslamcı liberallerin artan görünürlüğünden ve kardeşi Abdullah’tan aldıkları destekten memnun olmadığını belirtmişti. Bu durumu dengeleyebilmek için Vahhabi dini kurumsallıkla ve eski Şahva hareketinin dini liderlerle (özellikle 1999 yılı Haziran ayında salıverilmelerini sağladıktan sonra görece güvenilir bir ilişki içinde olduğu Salman al-‘Awda, Safar al-Hawali ve Nasir al-‘Umar) ilişkisini güçlendirmişti.

İslamcı liberallerin radikalleşen talepleri Abdullah'ı giderek daha zor bir duruma sokuyordu. Veliht prensi reforma destek vermeye hazırdı fakat ittifak yaptığı grupların giderek artan cesareti onu rahatsız ediyordu. Bunlardan daha önemlisi, Abdullah "sivil toplumun" "kendi görüşlerini" 2003 yılı Ocak ayında yayınlanan dilekçe ile ortaya koyduğuna, daha fazla aktivizme gerek olmadığına ve reformları uygulamanın artık devletin elinde olduğuna inanıyordu. Bu durum Abdullah'ın kampının, İslamcı liberalleri, 2004 yılında "Vatan Savunması İçin" ve "Reform Yolunda Hep Birlikte" adında iki dilekçe hazırlayarak reform hareketini gasp etmekle suçlayan liberal eleştirmenlerin girişimlerini desteklemesini açıklamaktadır. Bu iki dilekçeden birinin temel destekçisinin, veliaht prensine yakınlığı ile bilinen Turki al-Hamad olması gerçeği oldukça önemlidir. 2003 yılı Mayıs ayındaki bombalı saldırılar da durumun değişmesine sebep olmuştur. İlk olarak, İslamcı liberallerin, devletin cihatçıların "şiddet" eylemlerinden sorumlu olduğunu çünkü kendisini reform hareketleri ile yenileyemediğini belirttikleri görüşleri resmi çevrelerde tartışmalara yol açmıştır. İkinci olarak, bu olaylar 2003 yılı ortalarından itibaren Arap Yarımadasında El Kaide karşısında verdiği savaşta başarı kazanan İçişleri Bakanı Prens Nayif'in pozisyonunu güçlendirmiştir. Nayif, yılın sonunda devletin en güçlü figürlerinden biri olmuştur.

Abdullah'ın değişen pozisyonu ve Nayif'in güçlenmesi 2003 yılı Ocak ayında yayınlanan dilekçeye verilen tepkiden sonra aynı yıl Aralık ayında yayınlanan dilekçeye verilen oldukça farklı tepkinin sebebini açıklamaktadır. Bu sefer Abdullah sessiz kaldı. Nayif ise metne imza atan ilk yirmi kişiyi "terörist" ve "sekülerist" ilan ederek aktivizmlerine devam etmeleri halinde onları tutuklamakla tehdit etti. Bu durum reformcuların eylemlerini durdurmadı. Nayifle yaptıkları toplantıdan birkaç gün sonra reformcu kesimler arasında ve internette bir metin dolaşmaya başladı; metin toplantının tüm ayrıntılarını içermekteydi ve iddiaya göre "yöneticiler ile anlaşılammış ve müzakereler çıkmaz sokağa girmişti."³⁸ Aktivistler toplantılar düzenlemeye devam ettiler ve 16 Mart 2004 tarihinde Nayif, hareketin önde gelen isimlerinden on üç kişinin tutuklanmasını emretti.

Bu durumda da Abdullah eski müttefiklerine yardım etmek için herhangi bir şey yapmadı.

1 Ağustos 2005 tarihinde Abdullah resmi olarak kral oldu ve üç aktivisti serbest bırakma kararı aldı.³⁹ O zamandan beri, 2003 ortalarından önce yakaladıkları momentuma yardımcı olan Abdullah ve Nayif arasındaki çatlağı yeniden yaratabilmek için uğraştılar. “Anayasal Monarşi Yolundaki Dönüm Noktaları” başlığı altında hazırladıkları tüm yeni dilekçeler artık Kral Abdullah’a sunuluyordu ve kralı reformist eğilimleri sebebi ile övüyorlardı. Buna karşın Nayif, birçok saldırının hedefi haline gelmişti. 2007 yılı Nisan ayında Abdallah al-Hamid, kardeşleri ‘İsa and Abd al-Rahman ve Halit al-‘Umayr ile birlikte İçişleri Bakanlığının insan haklarını ihlal etmek suçuyla yargılanmasını isteyecek kadar ileri gittiler. Daha sonra Matruk al-Falih, İçişleri Bakanlığının kendisini öldürmek istediğini iddia ettiği bir beyanat verdi.⁴⁰ 2008 yılı Mayıs ayında Halit al-‘Umayr, İçişleri Bakanlığının zorbalığının “ülkenin en büyük düşmanı” olduğunu yazdı.⁴¹ Daha yakın zamanda, çeşitli aktivistler Sulayman al-Rashudi’nin 2007 yılı Şubat ayında tutuklanması ve yargılanmadan cezaevine konulması süreçlerinde yapılanlara ilişkin olarak İçişleri Bakanlığı karşısında Şikâyet Kuruluna başvurdular.⁴²

Bu çabalara rağmen Kral Abdullah reformcularla aynı safta yer almadı. Kraliyet ailesi bütünlüğünü tam anlamı ile yeniden kazanamadı – halen çekişmeler devam etmekte fakat 2005 yılında olduğundan çok daha küçük boyuttadır – ancak İslamcı liberal hareket o kadar zayıf durumdaki Abdullah’ın kampı onu destekleyerek ne elde edeceğini görememektedir.

Entelektüeller Ulemaya Karşı

İslamcı liberal projenin özü Suudi toplumundaki farklı kesimlere ait bireyleri ve grupları ortak reformcu bir platformda bir araya getirmeye çalışmak olmuştur. Reformcular, hem İslamcılardan hem de liberallerden destek alarak siyaset alanını bütünleştirme çabalarının yanısıra ulema ve entelektüeller arasındaki ihtilafı da gidermeye çalışmıştır. Aslında erken dönem İslamcı liberallerin büyük çoğun-

luğu İslamcı entelektüellerdir. Örneğin Abdallah al-Hamid, İmam Üniversitesi'nde edebiyat profesörüydü. Bunlar arasındaki tek istisna bir hâkim olan ve önemli ulema mensupları olan bir aileden gelen Abdülaziz El-Kasım'dır. Fakat görece genç olması, ulemanın esas fonksiyonu ile hiç ilgilenmemiş olması (vaaz vermek, fetva, vb), avukatlık mesleğine odaklanması onu alışlagelmişin dışında bir âlim yapmıştır.

Ulemayı yanlarına çekebilmek oldukça önemliydi çünkü Suudi Arabistan gibi geleneksel anlamda Müslüman olan bir toplumda ulema teorik olarak meşruiyetin kaynağıydı. Onların desteği olmadan, hiçbir toplumsal hareket başarılı olamazdı. Fakat bu kolay bir iş değildi: ulema Suudi toplumunda kendi farklı ayrımları olan sınıfı ve "Peygamberin soyundan" geldiklerini (*wurathat al-anbiya*) iddia ederek kendilerine inanılmaz bir sosyal önem atfediyorlardı. Bu sebeple, temel uzmanlık alanı din olmayan entelektüellere tepeden bakıyorlardı. Dolayısıyla ulema ile herhangi bir toplumsal veya siyasi projede işbirliği yapmak teorik olarak mümkün görünmüyordu. Buna karşın bir istisna görülmüştür; İslami entelektüeller ve ulema Körfez Savaşı sırasında "Şahva dirilişinde" bir araya gelmiştir. Fransız sosyolog Michel Dobry'ye göre bu, Krallığın içerisinde bulunduğu siyasi kriz sebebi ile mümkün olabilmektedir. Dobry'ye göre bu tür şartlarda toplumu ayıran bariyerler çöker ve farklı sosyal arka plana sahip, oldukça farklı kesimlerden gelen insanlar birlikte çalışmaya başlayabilir.⁴³ Bu durum 1968 yılı Mayıs ayında işçiler, öğrenciler ve entelektüeller Paris sokaklarında el ele protesto gösterileri düzenlediğinde gözlemlenmiştir. Körfez Savaşının yarattığı siyasi kriz 1990'lı yılların ortalarında sona ermiş ve o tarihten bu yana yeni ve büyük bir siyasi kriz yaşanmamıştır. Bu şartlar altında İslamcı liberallerin dini sahada harekete geçmesi oldukça zordur.

Bu, İslamcı liberallerin ulemayı harekete geçirmeye çalışmadığı anlamına gelmemektedir. 2002 yılı Nisan ayında, El-Kasım ve diğerleri, 1990'lı yılların başlarındaki protesto eylemlerinin önemli isimlerinden Salman al-'Awda, Safar al-Hawali ve Nasir al-'Umar'ın da aralarında olduğu Şahvaya bağlı onlarca ulemayı "Nasıl Bir Arada Var Olabiliriz" manifestosunu imzalamaya ikna ettiler. Bu üç şeyh

manifestoya imza atmışlardı çünkü bu metnin yeni mottoları olan “Wasatiyya” yani “İlmlilik” veya “Merkezcilik” ile birlikte yeni pozisyonlarını somut şekilde göstermek için iyi bir fırsat sunduğunu görmüşlerdi. Fakat birkaç hafta sonra desteklerini çektiler: bu esnada kendi tabanlarından gelen önemli bir başkaldırı ile karşılaştılar ve neo-cihatçı ulemanın sözlü saldırılarına maruz kaldılar. İlginç olan, serzenişlerden birinin entelektüellerle işbirliği yapmaları ile ilgili olmasıdır; bu yüzden neo-cihatçılar bu şeyhleri “itibarsızlaştırmak” için onlara “entelektüeller” demeye başlamıştı.⁴⁴ Bu üç şeyhin imzalarını geri çekmesi projede yer alan İslamcı liberaller için bir şok etkisi yaratmıştı. Bu gruptan bir kişi “ulemanın güvenilir olmadığını ve gelecekte onların desteğine bel bağlamamamız gerektiğini anladık” demişti.⁴⁵ Tahmini doğrudur: bu tarihten sonra İslamcı liberallerin hazırladığı dilekçeler ulemadan destek görmemiştir. Avukat Sulayman al-Rashudi, Musa al-Qarni, Abdallah al-Zayid ve Hamza Hafız gibi tecrit edilmiş şeyhler, ki üçü de Medine İslam Üniversitesi’nde profesördür, 2003 yılı Aralık ayında ve/veya 2007 yılı Şubat ayında hazırlanan dilekçeyi imzalamıştır fakat bu isimlerin al-‘Awda ve al-‘Umar ile karşılaştırıldığında büyük bir ağırlığı yoktur. Rejimin bu önemsiz ulemaların bile tehlikeli olabileceğini düşünerek onları hedef aldığını ve harekete karşı 2007 yılı Şubat ayında yeni bir baskı politikası başlattığını belirtmek faydalı olacaktır: hem al-Rashudi hem de al-Qarni gözaltına alınanlar arasında yer almıştır.

Bu kötü durumu başlangıçta fark eden İslamcı liberaller, özellikle de Abdallah al-Hamid, hareketin entelektüellere ait bir hareket olarak devam etmesine karar vererek bu sınırlamayı bir avantaja dönüştürmeye çalıştılar. İlk olarak “entelektüel” (*mutḥaqqaf*) olma gerçeğini hareket için bir ilke haline getirdiler. İslamcı liberaller bu amaçla entelektüel terimini bir anlamda gasp ederek, onun doğası ve varlık sebebini tanımlamışlardır. Onların retoriğine göre entelektüel olmanın temel siyasi bir boyutu bulunmaktadır. Entelektüel kişi ülkenin durumu ile ilgilenirken rejimden tamamen bağımsız olmalıdır.⁴⁶ Dolayısıyla, 2003 yılı Kasım ayında “entelektüelin bağımsızlığı” ve “iktidardaki güçlerin prestijini artırmak için kullanılmayı reddetme” adına Mısır Cumhurbaşkanı Mübarek’in verdiği ödülü

kabul etmeyen Mısırlı yazar Sun‘ Allah İbrahim’e destek olmak için hazırlanan manifestoyu ilk imzalayanlar arasında İslamcı liberalleri görmek şaşırtıcı değildir.⁴⁷ İbrahim, böyle bir duruşla, Suudi Arabistan’daki İslamcı liberallerin reklamını yapıp yücelteceği entelektüel modelini somutlaştırmıştır.

Fakat “gerçek” İslamcı liberal entelektüel “normal” entelektüelden fazlası olmalıydı çünkü aynı zamanda dini yeterliliği de vardı. Al-Hamid’in belirttiği gibi, sadece kendisi “dünyaya ait hiçbir şey bilmeyen” dindar şeyhler ile “bunları bilen fakat dinden insan hakları fikirlerini veya sivil toplum kavramını nasıl çıkarabileceğini bilmeyen” seküler entelektüeller arasındaki ikilemin ötesine geçebilirdi. Bunu yapabilmek için içtihat ve al-Hamid’in medeni cihat (*jihad madani*) adını verdiği mücadeleye ihtiyaç vardır.⁴⁸ al-Hamid, bu modelin bir temsilcisi olarak yazılarında İslamcı liberal projenin meşrulaştırılmasına yarayan yeni İslami yorumlara yer vermeye başladı. Böyle bir hareket Mısırlı veya Suriyeli bir entelektüelden gelse şaşırtıcı olmazdı. Fakat ulemanın İslami yorumlar konusunda tarihi bir tekelinin olduğu Suudi Arabistan’da al-Hamid ve onun üzerinden İslamcı liberallerin yaptığı gerçek anlamda bir ilkti.⁴⁹ Dolayısıyla yeni İslamcı liberal entelektüel her türlü yeterlilik ile donatılmış ve toplumsal alanı ayıran bölünmelerin üzerinde yer alan “eksiksiz entelektüel” olarak (neredeyse Jean-Paul Sartre tarzında) sunulmuştur. Bu durum, büyük ölçüde dini şeyhlerin yerine geçerek, toplumsal ve kültürel anlamda meşrulaştırma fonksiyonunu ele geçirmesine yarayacaktı.

Oldukça çekici bir teorik inşa olsa da, genel olarak soyutlama düzeyinde kalmıştır. Göz ardı edilemeyecek büyüklükte ve gerçekten çok farklı kesimlerin içinde yer aldığı elit bir grup al-Hamid’in iddialarını çekici bulsa da, bu iddiaların sıradan Suudi vatandaşlar için pek bir önemi yoktu. Sonuç olarak al-Hamid’in yapmaya çalıştığı mevcut siyasi kültürü dönüştürmekti fakat bu dönüşüm toplumsal anlamda marjinal olan ve dar kaynaklara sahip bir grup için oldukça zordu. Bu nedenle Suudi toplumu için ulema tarafından reddedilen İslamcı liberallerin meşruiyeti şüpheliydi. Grubun mer-

kezinde yer alan taraftarları dışında hiç kimse onlar için harekete geçmeyi düşünmüyordu.

Sonuç

İslamcı liberaller kazandıkları ilk momentuma rağmen Suudi toplumu içerisinde güçlü bir biçimde varlık gösteremediler. Günümüzde, çok az sayıda aktif üyesi olan elit bir grup olarak (bir hareketten tamamen uzak biçimde) hayatlarına devam etmektedirler. Bazıları 2011 yılı başlarındaki “Arap Baharının” grubun yeniden güçlenmesi için bir fırsat olduğunu düşünse de, grup bu fırsatı kaçırmıştır. Bu duruma gelmesinde rejimin baskısının büyük rolü olduğu net bir gerçektir. Fakat benim iddiam, 2004 yılı Mart ayında hareketin çeşitli yapısal zayıflıklar gösterdiği ve bu sebeple, yapılan tutuklamalara sadece grubun merkezinde yer alan az sayıda kişinin tepki gösterebildiğidir.

Suudi Arabistan örneği post-İslamcılığın çeşitli sınırlamalarını gözler önüne sermektedir. İlk olarak egemen siyasi bölünmeleri aşmayı amaçlayan post-İslamcı hareketler İslamcılar ve İslamcı olmayan aktörler arasındaki oldukça güçlü şüphe ve güvensizlikten muzdariptir. Suudi Arabistan’da olduğu gibi tarihi olarak oldukça kutuplaşmış siyasi alanda iki grubu bir araya getirmek gerçekten çok zor bir iştir. İkinci olarak post-İslamcı aktörler içinde bulundukları toplumun gözünde meşruiyetlerini sağlamakta zorluk yaşamaktadırlar. Suudi Arabistan örneğindeki temel zayıflıklardan bir tanesi ulemanın desteğini kazanmanın zorluğudur çünkü ulemanın muhafazakâr yapısı ve post-İslamcı girişimin temelinde yer alan entelektüellere karşı ciddi biçimde düşman olması “post-İslamcı” projeyi desteklemelerini zorlaştırmakta hatta imkânsız hale getirmektedir. Bu zorluğu aşmak için, Suudi Arabistan’daki post-İslamcı entelektüeller kendileri için alternatif bir meşruiyet biçimi sağlamayı denemişlerdir fakat bunu başarmak ulusal siyasi kültürü ve egemen meşruiyet repertuarlarını dönüştürmek anlamına gelmektedir. Toplumsal alanda herhangi bir tartışmanın yapılmadığı otoriter bir bağlamda, bu çok zor bir faaliyettir. Böyle bir bağlamda “post-İslamcılara” itici güç

verecek şey yönetici elit kesimin bir parçası tarafından araçsallaştırılmasıdır; tıpkı Abdullah'ın 2003 yılı başlarında desteğini sunması gibi. Bu durum mevcut siyasi düzeni değiştirmek isteyen aktivistler için oldukça ironiktir.

Fakat kendilerinden önce gelenlerden farklı bir bağlamda sosyalleşen yeni nesil aktivistlerin yükselişi ile bazı şeyler değişmeye başlıyor olabilir. Küreselleşmenin çocukları olarak internet kullanımı ve özellikle facebook ve twitter gibi sosyal ağların kullanımı konusunda çok iyi durumdalar. Bu alanda sadece kendi aralarında değil dünyanın farklı noktalarından benzer düşüncelere sahip gençlerle özgürce tartışıp örgütlenebilirler. Siyasi kültürleri, Suudi Arabistan'a tamamen yabancı olan kavramları dışarıdan alarak hızlı bir biçimde evriliyor. Dindar Suudi muhafazakârlığını Batılı demokrasi idealleri ile birleştiriyorlar fakat onlarla post-İslamcılar arasında temel bir fark var: post-İslamcılar için bu birleşim ideolojik ve stratejik kaygılara dayandırılmıştır, genç aktivistler için bu durum, İslamcı liberaller tarafından sağlanan uzun gerekçelere ihtiyaç duyulmayan ve kendiliğinden oluşan bir operasyon. Onlar da bir bakıma "içgüdüsel" post-İslamcı. Bölgedeki diğer ülkelerden farklı olarak Suudi Arabistan'da oldukça küçük bir grup olarak yaşamlarına devam ediyorlar. Fakat Suudi Arabistan'da post-İslamcı bir gelecek varsa, bunu sağlayacak olanın yaşlı entelektüel kesimden ziyade genç aktivistler olma olasılığı çok daha yüksektir.

Notlar

1. "Post-İslamcı" dönüşüm için bkz: Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007). Post-İslam ile ilgili olarak bkz: Asef Bayat, "What Is Post-Islamism?" *ISIM Newsletter* 16 (Güz, 2005): 5; Olivier Roy, "Pourquoi 'post-islamisme'?" *Revue du Mondes musulmans et de la Méditerranée* 85/86 (1999): 9-10; Gilles Kepel, "Islamism Reconsidered," *Harvard International Review* 22, no.2 (2000): 22-28.

2. Stéphane Lacroix, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-liberal Reformists," *Middle East Journal* 58, no. 3 (Summer 2004): 345–365; R. Hrair Dekemjian, "The Liberal Impulse in Saudi Arabia," *Middle East Journal* 57, no.3 (Summer 2003): 400–413.
3. Bknz: Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Saudi Arabia* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 2.bölüm
4. Bknz: a.g.e., 7. bölüm
5. "Arap Yarımadasında İslam Devrimi Örgütü" (Munazzamat al-thawra al-islamiyya fi-l-jazira al-'arabiyya).
6. Bknz: Lacroix, *"Between Islamists and Liberals."*
7. "Nass al-bayan al-ta'sisi li-l-liqa'al-islami al-watani li-iqlim al-Ahsa'"[ahsa bölgesi için İslami vatansever mücadelenin kuruluş manifestosunun metni], www.rasid.com/artc.php?id=3079 adresinden erişilebilir. Bu hareketin sonucu olarak al-Hubayyil 6 Ekim 2004 tarihinde tutuklanmıştır. Cezaevinde beş ay kalnuştur (bknz:"İ'tiçal al-shaykh Muhanna al-Hubayyil" [Şeyh Muhanna al-Hubayyil'in tutuklanması], www.rasid.com/artc.php?id=3146 adresinden erişilebilir); Muhanna al-Hubayyil, yazarın yaptığı görüşme.
8. "Ru'ya li-ta'ziz istiqlal al-qada'," yazarın sahip olduğu bir belge.
9. "Nahwa dustur islami li-tatbiq mafhum al-hukm al-shuri al-'adil fi-l-dawla al-islamiyya al-haditha—al-Mamlaka al-'arabiyya al-sa'udiyya namudhajan," yazarın sahip olduğu bir belge.
10. *"Ma'alim tariq al-malikiyya al-dusturiyya,"* yazarın sahip olduğu bir belge.
11. İçişleri Bakanlığının tutuklamaların olduğu gün yayınladığı tebliğ, yazarın sahip olduğu bir belge.
12. Fakat genç Suudilerin savaşa katılmaları konusunda cesaretlendirdikleri ve destekledikleri konusu şüphelidir çünkü çoğu Suudi İslamcı lider buna şiddetle karşı çıkmıştır.

13. Bknz: “Munashada li-l-ifraj ‘an rumuz al-islah al-mu‘taqalin” [devrimci isimlerin saliverilmesi çağrısı], [http://sada. pages-perso-orange. Fr /alongy WEB 2007/ advertises/ saudi4. htm](http://sada.pages-perso-orange.fr/alongyWEB2007/advertises/saudi4.htm).
14. “Al-sulutat al-sa‘udiyya tufrij ‘an ‘Abdallah al-Hamid ba‘d tawqif amtadd 6 ashur” [Suudi otoriteler altı ay tutuklu kaldıktan sonra Abdallah al-Hamid’i salıverdi], [www. saudiyo-on. com /news-action-show-id-1957.htm](http://www.saudiyo-on.com/news-action-show-id-1957.htm).
15. “Al-ifraj ‘an al-duktur Matruk al Falih,” [www. achr. nu/ art 546. htm](http://www.achr.nu/art546.htm).
16. “*Al-i‘lan al-ta’sisi*” [Kuruluş Beyannamesi], www.acpra-rights.org/news.php?action=view&id=1.
17. Bknz:www.acpra-rights.org.
18. Bknz:www.islamicommaparty.com. Parti üyelerinin çoğunluğu daha sonra tutuklanmış, siyasi partiler Suudi Arabistan’da yasaklanmıştır.
19. Lacroix, “*Between Islamists and Liberals.*”
20. al-Sahat ve Dar al-Nadwa dâhil olmak üzere Suudilerin kullandığı İnternet forumlarında şaşkıncı derecede az tepki görülmüştür.
21. Verilen yanıtlar arasında 105 İslamcı liberalin imzasının bulunduğu ve tutukluların serbest bırakılmasının talep edildiği bir dilekçe vardır (“Bayan al-tadamun ma‘ al-qiyadat al-islahiyya al-mu‘taqala” [Tutuklu reformist liderlere destek açıklaması], www.mettransparent.com/texts/bayan_tadamun_saudi.htm adresinden erişilebilir. On iki imzacı daha sonra desteklerini çekmiştir. (“12 muth- aqqafan yu‘linun bara’tahum min ‘bayan al-tadamun” [On iki entelektüel imzalarını “destek açıklamasından” çektiler], 22 Mart 2004, www.elaph.com); Matruk al-Falih’in doğduğu bölge olan Cevf bölgesinde yaşayan doksan beş kişinin yazdığı dilekçe (“Ahali al-Jawf yad‘amun al-qiyadi al-Falih” [doksan beş Cevfli liderleri Al Falih’i destekliyor], <http://arabianews.org/section.cfm?sid=48&iid=1>); Abdülaziz el-Kasım ve Ja‘far al-Shayib’in de aralarında bulun-

duğu on üç İslamcı liberal ile Prens Nayif'in katıldığı fakat bir sonuç alınamayan toplantı ("Al-amir Nayif yushaddid 'ala-l-hiwar wa yuhad- hdhir min istighlal khariji li-bayanat al-islahiyyin" [Prens Nayif diyalog ısrarını sürdürmekte ve reform yanlılarının beyanlarının yabancılar tarafından kullanılması konusunda uyarıda bulunmaktadır], *Al-Hayat*, 24 Mart 2004).

22. Bu ayrım ile ilgili olarak bkz: Stéphane Lacroix & Thomas Hegghammer, "Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?" *ICG Middle East Report*, Eylül 2004.
23. Bkz: Mansur al-Nuqaydan, "Al-fıkr al-jihadi al-takfiri wafid am asil darib bi-judhurihi" [Cihat tekfir düşüncesi yurt içinden mi yurt dışından mı geliyor?], *Al-Riyad*, 11 Mayıs 2003; Abdallah bin Bijad al-'Utaybi, "Al-tatarruf sina'a mahalliyya am mustawrada?" [Radikalite yerel bir ürün mü, ithal edilen bir ürün mü?], *Al-Riyad*, 24 Haziran 2003.
24. Dilekçenin metni *Al-jazira al-'arabiyya*'da bulunabilir (Ocak 1991).
25. "Mahdar al-tahqiq ma' al-duktur 'Abdallah al-Hamid" [Abdallah al-Hamid sorgulanması sırasındaki açıklamaları], *Rabi' al-sa'udiyya wa mukhrajat al-qam'* içinde (Beyrut: Dar al-kunuz al-adabiyya, 2004), 298.
26. 2003 yılı Aralık ayında hazırlanan dilekçeye gelen liberal eleştiriler için bkz: Jasir al-Jasir, *Mudhakkirat al-malakiyya al-dusturiyya tusib al-islam fi maqtal wa tu'id al-riya ila-l-islamiyyin* [anayasal monarşi bildirisi reformu öldürüyor ve liderliği tekrar İslamcılara veriyor], 22 Aralık 2003, www.elaph.com; 'Ali al-'Umaym, "Shakliyyat libaraliyya wa madmun usuli" [Liberal bir biçim ve kökten dinci bir içerik], *Al-Sharq al-Awsat*, 7 Ocak 2004.
27. 'Ali al-Dumayni, *Zamanli-l-sijn...Azmina li-l-hurriyya—al-Juz'al-awwal* [Cezaevi zamanı özgürlük zamanı — birinci bölüm] (Beyrut: Dar al-kunuz al-adabiyya, 2005), 108–109.
28. Eski bir komünist, yazarın yaptığı görüşme.

29. "Difa'an 'an al-watan," <http://bb.tuwaa.com/printthread.php?s=6138fc389b919ef2f84497f3e85f452f&threadid=25104&perpage=41>.
30. *Turkial-Hamad*, yazarın yaptığı görüşme.
31. "Ma'an 'ala tariq al-islah," www.arabrenewal.com/index.php?rd=AI&AI0=3307.
32. "Al-'Awaji: Khitab ma'an fi tariq al-islah intihazi" [al-'Awaji: "Hep birlikte reform yolunda" — fırsatçı bir açıklama], 25 Şubat 2004, www.elaph.com.
33. Bknz: Ahmad al-'Uways, "Al-Faqih wa-l-'Awaji madha yuridan?" [Al-Faqih ve al-'Awaji ne istiyorlar?], 28 Şubat 2004, www.elaph.com.
34. Madawi al-Rasheed'in iyi bir biçimde gösterdiği gibi bu üç ismin uyumlu bir blok oluşturduğunu söylemek abartı olacaktır fakat belirli amaçları ve çıkarları onları aynı kampın içerisine yerleştirmiştir – özellikle dışlanmış Abdullah'a karşı. Bknz: Madawi al-Rasheed, "Circles of Power in Saudi Arabia," Paul Aarts ve Gerd Nonneman (Ed.), *Saudi Arabia in the Balance* içerisinde, (Londra: Hurst/Colombia, 2005), 185–213.
35. Bir Suudi entelektüel, yazarın yaptığı görüşme.
36. "Alsharq al-awsat' tahsul'ala nass mashru' sa'udi li-l-qimma al-'arabiyya hawla islah al-wad' al-'arabi" [Al-Sharq al-Awsat Arap Zirvesinde sunulan, Arap dünyasının içinde bulunduğu durumu değiştirmeyi amaçlayan Suudi projesinin metnine ulaştı], Al-Sharq al-Awsat, 24 Ocak 2003.
37. Matruk al-Falih, yazarın yaptığı görüşme.
38. "Bayan ila-l-sha'b al-sa'udi al-karim hawla ma'al al-da'wat al-islahiyya wa-l-mawqif al-rasmi minha" [reform çağrılarının sonuçları ve bunlara karşı alınan resmi tavra ilişkin olarak Suudi halkına yapılan açıklama], www.cdhrp.net/text/tt-d/bayanat%20Mootafraq/06/01.htm.
39. Bu Abdullah'a destek işareti olarak görülmemelidir. Suudi Arabistan'da yeni kralın tutukluları affetmesi yaygın bir uy-

gulamadır. Kral Halid, 1975 yılında, Faysal döneminde tutuklanan birçok sol görüşlü ve milliyetçi tutukluyu serbest bırakmıştır.

40. "Matruk al-Falih—Wizarat al-dakhiliyya wa ajhizatuha al-amniyya tuhaddid hayati" [Matruk al-Falih — İçişleri Bakanlığı ve ona bağlı güvenlik güçleri hayatımı tehdit ediyor], www.gulfissues.net.
41. "Bayan min al-Ustadh Khalid al-'Umayr" [Khalid al-'Umayr'ın açıklaması], [www.facebook.com /topic.php? uid=31172573408 & topic=4484](http://www.facebook.com/topic.php?uid=31172573408&topic=4484).
42. Tartışmaların metinleri Suudi Medeni ve Siyasi Haklar Derneği'nin internet sayfasında bulunmaktadır: www.acpra-rights.org.
43. Michel Dobry'nin düşüncelerini Suudi Arabistan örneğine uygulamak ile ilgili olarak bkz: Lacroix, *Awakening Islam*, 1. bölüm
44. Nasir al-Fahad, "Al-tankil bima fi bayan al-muthaqqafin min al-abatil" [Entelektüellerin açıklamalarında yer alan hataları kınamak], www.tawhed.ws.
45. Bir Suudi İslamcı liberal, yazarın yaptığı görüşme.
46. Abdallah al-Hamid & Matruk al-Falih, yazarın yaptığı görüşme.
47. "*Bi-tawqi '115 baynahum 15 mar'a bayan li-muthaqqafin wa-mihaniyyin sa'udiyyin ta'yidan li-rafd Sun' Allah Ibrahim istilam ja'izat al-riwaya al-'arabiyya*" [on beş kadının da yer aldığı 115 kişilik entelektüel grubun imzaladığı Sun' Allah Ibrahim'in ödülü reddetmesini destekleyen açıklama], 7 Kasım 2003, www.elaph.com.
48. Abdallah al-Hamid, *Li-l-islah hadaf wa-manhaj* [Reformun bir amacı ve yöntemi vardır](Beyrut: al-Daral-'arabiyyali-l-'ulum, 2004), 21.
49. Al-Hamid'in yazıları ve İslam'ı yorumlama hakkı olduğu iddiasına Şahva din adamlarından çeşitli yalanlamalar gelmiştir;

bunlardan en önemlisi Sulayman al-Kharrashi'dir. Bknz: Sulayman al-Kharrashi, "Sa'alnisa'il'an Abdallah al-Hamid" [Birisi bana Abdallah al-Hamid'i sordu], <http://saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/38.htm>; Sulayman al-Kharrashi, "Bayna' Abdallah al-Qasimi...wa' Abdallah al-Hamid" [Abdallah al-Qasimi... ve Abdallah al-Hamid arasında], <http://saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/38.htm>.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Post-İslamcılık, Daima?

Sudan'da İslamcılık: Öncesi, Sonrası ve Arası

Abdelwahab El-Affendi

1884 yılında, Sudan Mehdist isyanından üç yıl sonra ve Hartum'un Mehdistler tarafından ele geçirilmesinden bir yıl önce, Mahdi'nin sağ kolu (ve varisi) Halife Abdullahi al-Ta'ayishi tüm sufi tarikatları yasaklayan bir bildiri yayınlamıştır. Halife, Ticianiyye tarikatına ait isimsiz kişilerin sorularına yanıt olarak tarikatlarının düzenini sorguladıkları için bu kişileri azarlamış ve cezalandırmış, ayrıca Mehdi'nin tarikatlardan ve okullardan vazgeçilmesini emrettiğini söylemiştir. Halife "eğer bunu ilk seferde dikkatlice düşünseydiniz, onun emrine uymakta tereddüt etmemeniz gerektiğini anlardınız, çünkü bu konu gün gibi ortadadır":

İmam Mehdi Allahın elçisinin varisidir; hem zahir hem de batinın (ezoterik) takipçilerinin gözündeki tüm evliyaların mührüdür, Allahın elçisi tarafından ona nur bahşedildiği sizler gibi irfan sahibi insanlar tarafından bilinmektedir, onun mezhepleri² (madhahib) ortadan kaldırıp dünyayı çekişmelerden kurtaracak, sünnete göre hareket ederek sadece gerçek saf dini uygulayacak³; bu yüzden Tanrının elçisi bile buraya gelse onun yaptıklarını onaylayacaktır. Allahın elçisi, onunla ilgili olarak şunları demiştir: "Benim yolumda hata yapmadan ilerliyor." Gözümüzle görebildiğimiz ve dokunabildiğimiz bu özelliklerde bir insan varken, ondan vazgeçmek ve burada olmayan, burada olsa bile Mehdiyi takip etmek dışında başka bir isteği olmayan birine güvenmek neden? Eğer Allahın elçisi, burada olsaydı, ondan başkasını veya onun karşısında olan birisini ya da bu yoldan başkasını takip etmek mümkün olur muydu?⁴

Bu ilgi çekici teolojik mantık yürütme (bana bazı nedenlerle Batılı Marksist tartışmaları hatırlatır) sadece Sudan'da değil dünyanın her tarafındaki modern İslamcılığın sıkıntı ve güçlüklerini anlamak için oldukça önemlidir. Dini otoritenin doğasını anlamak İslamcılığın modern rolünü ve fonksiyonunu kavramak için anahtar görevindedir. Modern öncesi ve geleneksel İslam'da örgütlü dindar yaşam ve aktivizmin egemen biçimleri olan Sufi tarikatların ve okulların yasaklanması dini otoritenin temelini değiştirebilmek için girişilen bir çabaydı. Mehdi bu konuyu taraftarlarına şöyle anlatmıştır: okullar, çölde seyahat edenlerin su çekmek için kullandıkları kuyular gibidir. Eğer büyük bir ırmak gelir ve kuyuları suyun içinde bırakırsa, artık kuyuları aramanın bir anlamı kalmaz. Çünkü su bulmak artık kolaydır ve ırmaktan su almak daha mantıklıdır. Mehdi görev tüm kuyuları lüzumsuz hale getiren güçlü bir nehirdir.

Bu anlayışa göre, tarikatlar ve mektepler kutsal mesajı anlamak ve uygulamak için insanların çabasından başka bir şey değildir. Dahası tarihsel olarak mektepler, peygamber döneminin uzantısı olarak görülen dört halife döneminden sonra ortaya çıkmıştır. O dönemde, bu kolektif yorumlama çabalarına (icthāt) gerek yoktu çünkü rehberlik etmek üzere net bir otorite (kutsal veya kutsala yakın) bulunmaktaydı. İmamî Şîlik için bu durum aracı/ doğrudan kutsal rehberlik yapabilen imamlarla teorik olarak devam etmiştir. Fakat kutsala olan bu ayrıcalıklı erişim son halifenin ortadan kaybolması ile bitmiştir. Okullar, bundan sonra gelen en iyi şeydir çünkü bu doğrudan rehberlik hizmetinin yokluğu ile başatme çabasını temsil ederler. Ayrıca devletin meşruiyetindeki zayıflamaya karşı bir tepki olarak kurulmuşlar ve bunu telafi etmeye çalışmışlardır. Bu açıdan devletin yapamadığı bir şey olan dini otoriteyi somutlaştırmayı denemişlerdir. Mehdi tam olarak bu sebeple onların artık lüzumsuz olduğunu söylemiştir. Artık kutsal otorite açıkça ortadadır ve O'nun üzerinden erişilebilir durumdadır; bu sebeple alternatif okumalara veya yorumlamalara gerek yoktur.

Dini otoritenin her zaman mevcut, doğrudan ve inkâr edilemez şeklindeki Mehdi tanımlaması birçok dini arayışın idealini temsil etmektedir. Fakat Mehdi deneyimin kendisinin de gösterdiği gibi bu idealin tanımlanması ve anlaşılması zordur. Sudan'daki Müslümanların

çoğunluğu Mehdi'ci iddialara kulak asmadılar ve doktrinlerine olan güven Mehdi'nin öngörülerini gerçekleşmeden ölmesi üzerine iyice azaldı.

Post-İslamcı Bir Deneme Olarak Neo-Mehdicilik

Mehdi'nin, Hartum'un ele geçirilmesinden sadece altı ay sonra ölümü, hareketi krize sokmuştur. Fakat halife günü kurtarmak için hızlı hareket etmiş ve Hristiyanlık ve Şiilikten aşına olunan biçimde doktrinleri yeniden yorumlamıştır. Bunu yapmak çok zor olmamıştır çünkü halife Mehdi'nin yaşamı boyunca önemli bir lider olarak yanında bulunmuştur ve yeniden yapılan yorumlamaların bir kısmı Mehdi'nin tüm dünyanın fethi ile ilgili öngörülerinden alınmıştır. Halife, Mehdi'nin, peygamberlerin öngörülerini kendi manevi otoritesini pekiştirmek için kullanmaya devam etmiştir. Fakat meşruiyetinin sorgulanabilme olasılığı yüzünden sadece kendi akrabalarına ve müttefiklerine güvendiği güçlü bir askeri diktatörlük oluşturmuştur. Onun yönetimi Sudanlıları derinden böldü ve; unutulmayacak seviyede baskıcıydı. Sonuç olarak Mehdi'nin ordusu Kitchener'in birlikleri tarafından Omdurman'da 1898 yılı Eylül ayında bozguna uğratılmış ve Mehdi'ci projenin daha sonra görülen çöküşünü açıklamak kolay hale gelmiştir.

Fakat Mehdi'ci hareket, bu felaketten ve İngiliz otoritelerin bitmek bilmeyen eziyetinden, Sudan siyasetinde ve toplumunda büyük bir güce sahip bir harekete dönüşerek sıyrılmıştır. Bu büyük ölçüde şans eseri olmuştur fakat Mehdi'nin hayatta olan tek oğlu Sayyid Abd al-Rahman al-Mehdi'nin becerisi de önemli rol oynamıştır. Şans Türkiye'nin I. Dünya Savaşı'na Almanya ve Avusturya'nın yanında girmesi ve sultanın İngilizlere karşı cihat ilan etmesi ile gelmiştir. Yeni bir Mehdi'ci isyanın potansiyelinin farkında olan İngiliz otoriteler Sayyid Abd al-Rahman'a eski haklarını geri vermeye karar verdiler ve Onu, sömürgeci otoritelere karşı kendi taraftarlarının isyan etme konusunda heveslerini kırmakla görevlendirdiler. Bunu yapmak zor olmamıştı çünkü Mehdi'ciler ve orijinal Mehdi'ci isyanın karşı tarafı olan Türkler birbirlerinden hiç hoşlanmazlardı. Abd al-Rahman'ın şansı bununla bitmedi. 1920'li yıllarda İngilizlere karşı

bir ayaklanma çıktığında, ayaklanmayı başlatanlar Mehdi cihatçıları değil, sömürgeci eğitim ve devlet kurumlarının ürünü olan seküler siviller ve askeri elitlerdi. Bu yeni tehlikenin farkında olan İngilizler sırtlarını seküler elitlere döndüler ve Abd al-Rahman'ın aralarında önemli bir isim olduğu geleneksel liderlerle ittifak yaptılar. O'na ve hareketine karşı olan büyük düşmanlığı aşırp sadık olduğuna dair iddiaları kabul ettiler.⁵

Fakat Sayyid Abd al-Rahman'ın, büyük kardeşleri ve aile üyelerinin öldürüldüğü bir katliamdan sağ kurtulan güçsüz bir kaçaktan, kentsel alanda dini ve ekonomik aristokrasideki önemli bir isim haline gelmesinde becerisinin ve pratik zekâsının rolü büyüktür. Bunu ekonomik alanda olduğu kadar siyasal, entelektüel ve ideolojik alanlardaki girişimciliği ile başarmıştır. Mehdiciliğin öteki dünya inançlı devrimci kültürünü kâfir sömürgeci güçlerle işbirliği yapan bir pasifist harekete dönüştürmek kolay değildi fakat Abd al-Rahman Protestan yöntemlerini kullanarak bunu başardı: münzevi devrimci dürtüyü, ekonomik aktivite ve insanın kendisine dönük maneviyatın bileşimi ile yararlı hale getirerek. Başarılı olmak için en önemli nokta babasının takipçileri arasında kendisini tartışmasız dini otorite olarak kabul ettirmesiydi, böylece onları post-İslamcı bir rotaya sokabilirdi.⁶ Dönüşmüş hali ile neo-Mehdicilik olarak bilinen hareket mükemmel bir post-İslamcılık örneğiydi.

Bu, bir anlamda, rakibi ve Hatmiye tarikatı lideri olan Sayyid Ali al-Mirghani'nin yaptığı ile paraleldi. Anti-Mehdici olan Hatmiye tarikatı İngilizlerle çok daha öncesinde barış ilan etmişti ve Sayyid Ali İngiliz yanlısı toplumsal ve siyasal düzenin önemli bir destekçisi oldu. Takipçileri üzerindeki etkisi mutlaktı ve onlara İngilizler tarafından oluşturulan seküler düzeni veya bağımsızlık-sonrası sistemi satmakta zorlanmadı. Lideri olduğu Sufi mezhebi devrimci veya otorite karşıtı değildi. Bu yüzden doktrinlerini, özel alanda dindarlığa hoşgörü ile yaklaşabilecek yeni bir otoritenin hizmeti için kullanmak zor değildi.⁷

Bu iki dindar hareket Sudan'da benzersiz bir durum yaratılar; din, Sudan'ın Mehdi yönetiminde İslami devrimci tarihi göz önüne

alandığında dikkate değer şekilde ehlileştirilmiş görünüyordu (bu durum belki de tam olarak o geçmiş ve toplumun geniş kesimleri arasında yarattığı hayal kırıklığı sebebiyle olmuştu). Din sadece daha dinginci ve bireysel bir inanç doğrultusunda ehlileştirilmemişti, aynı zamanda seküler, sömürgeci yabancı ülkelerin hizmetine sunulmuştu.

İslamcılık, Gelenekçilik ve “Manevi Sermaye” Yarışı

Fakat görünüş aldatıcı olabilir. Dini liderlerin işbirlikçi eğilimleri, sömürgeci otorite tarafından yaratılan seküler eğitim sisteminin ürünü olmalarına rağmen sömürgecilik karşıtı olan ve yeni yeni oluşmaya başlayan seküler elit kesimde öfke ve nefret yarattı. Bu öfkelerinde dünyanın diğer bölgelerindeki sömürgecilik karşıtı elitler arasında istisna değildiler. Yeni eğitilmiş elit sınıf ile geleneksel sömürgecilik karşıtı mücadelenin liderliği arasında oluşan gerginlik, çeşitli şekillerde modern İslamcı hareketin oluşmasına yol açtı. İlk olarak, önemli dini liderler Pierre Bourdieu’nun “manevi sermaye”⁸ olarak adlandırdığı şeyi ele geçirmiş ve taraftarları üzerindeki dini otoriteleri konusunda tekellerini devam ettiriyor gibi görünseler de, ahlaki otoriteleri “kâfırlarla” işbirliği yaptıkları için sorgulanmaya başlanmıştı. Büyümekte olan seküler milliyetçi gruplar bu anomaliyi onlara karşı oldukça başarılı şekilde kullandılar, dini güçlerini hem dini hem milliyetçi retorik kullanarak ve devrimci eylemler yaparak zayıflatılar.⁹ Diğer taraftan, dini liderlerin siyasi alandaki önemi, -İngiliz otoriteler için bile- dinin siyasi hayatta merkezi bir rolü olduğunu ve siyasi tartışmaların odak noktası olduğunu göstermekteydi.

Bu noktada bir ironi bulunmaktadır; İslamcılar önemli dini hareketlerin yerlerini sağlamlaştırmış liderlerine karşı giriştikleri yarışta zorlu bir mücadele ile karşı karşıya kalmış gibi görünüyordular. Alışıldığı üzere modern İslamcı hareketler Fas ve Suudi Arabistan’daki monarşilerde (bu otoriteler “işbirlikçi” olarak etiketlense bile) olduğu gibi devletin geleneksel dini meşruiyete dayandığı ülke-

lerde başarılı olmakta zorlanmıştır. İsmine değerleştiren bir İslamcı hareket kendisini, İslam adına konuşan inandırıcı bir otorite olarak öne sürmelidir. Kurumsallaşmış ve tanınmış otoritelerin olduğu bir yerde bu unvan için mücadele etmek kolay değildir. Durumu daha da kötüleştiren şey, modern Sudan İslamcılarının Sudan'daki egemen Sufi anlayışa karşı olan antipatileri sebebi ile pek sevilmeyen Vahhabi militanları ile ilişkilendirilmiş olmaları ve başlangıç aşamasında Müslüman toplum tarafından reddedilmeleridir.

Fakat paradoksal biçimde, Sudan'daki dini liderlerin işbirlikçi olarak etiketlenmesi modern elit kesim içerisinde dinin itibarının zayıflamasına yol açmıştır. Dolayısıyla Sudan Afrika'daki en güçlü komünist hareketlerden birisine sahip olmuştur. İslamcılar sadece kökleşmiş dini çıkarlar ile değil seküler rakipleri ile de mücadele etmek zorunda kaldılar. Fakat Sudan'daki İslamcılar sonunda bu çeşit aksi faktörleri kendi avantajlarına kullanmayı başardılar. Öncelikle kendilerine modern elit kesim içerisinde yer bulmayı amaçladılar, özellikle geleneksel dini liderlerin otoritesinin zayıf olduğu ve sol görüşlülerin ve liberallerin egemen olduğu okullarda ve üniversitelerde. Bunu yaparken dindar geçmişleri olan öğrencilerin dini duyarlılıklarına oynadılar. İkinci aşamada ulemanın bazı kesimleri ve bazı Sufi tarikatları ile işbirliği yaptılar ve birçok kişinin batıllaşmanın ve sekülerleşmenin getirdiği kötülük olarak gördüğü geniş ittifaklar kurmaya çalıştılar. Daha sonra bu ittifakı ve "Komünist tehdidi" geleneksel dini liderlerin kendi İslamlaştırma gündemlerini desteklemeleri için bir baskı aracı olarak kullandılar.¹⁰

İslamcılık başlangıcından bu yana sömürgeci veya sömürgecilik sonrası seküler düzene olduğu kadar geleneksel dini otoriteye de bir itirazdı. Mısır'da Müslüman Kardeşlerin kurucusu olan Hassan al-Banna ilk olarak, durdurulamayan seküler dalga karşısında bir duruş oluşturabilmek için ulemaya çekici gelen şeyleri kullanmıştır. Daha sonra bir miktar isteksiz bir yanıtla karşılaşınca, kolları sıvamış ve kahvehanelerde ve sokaklarda kendisi vaazlar vermeye başlamıştır. Daha sonra eylem çağrısına olumlu yanıt veren az sayıdaki kişiyi örgütleme işine girişmiştir. Grubun ilk altı üyesinin hiçbir dini bilgisi olmayan işçiler olması gerçek bir ironidir; bu kişiler abdest almayı

ve namaz kılmayı gruba katıldıktan sonra öğrenmişlerdir.¹¹ Fakat grup, toplumda dini konularda otorite olduğunu söyleyen herkese meydan okumuştur.

Sudan'daki örüntü genel olarak aynıydı: seküler okullarda okuyan öğrenciler ve bu okullardan mezun olmuş kişiler dini liderlere İslam adına meydan okumaya başlamış, "İslami anayasanın" oluşturulmasına destek vermeleri yönünde baskı yapmıştır. Böylece küçük İslamcı gruplar geleneksel dini otorite için istikrar bozucu bir güç haline gelmişlerdir. Dikkate değer olan şey sadece bu grupların iddialarını dini otoritelere kabul ettirmelerindeki görece başarıları değil, aynı zamanda aralarındaki biçim ve stil yakınsamasıdır. Bu olgu nerede olursa olsun, Arap dünyası, Afrika, Güney Asya, Güneydoğu Asya veya Orta Asya, hep aynı biçimi almıştır: seküler eğitilmiş entelektüeller ve aktivistler kendilerini siyasi açıdan aktif partiler veya baskı grupları biçiminde örgütlediler ve dinin sesi olarak kendilerini ön plana çıkardılar. Geleneksel dini oluşumlar ya bu iddiayı kabul etmişler ya da farklı modernite yanlısı güçlerin (veya seküler güçlerin) baskısı altında marjinalleşmişlerdir.

Bu grupların karşısında yer alanların verdiği cevapların da aşağı kalır yanı yoktur; onlar ortaya koymasalar bile İslamcılarının iddialarını kabul ediyor gibi görünmüşlerdir. Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi İslamcı kimliği reddetmektedir. Fakat rakipleri (ve birçok gözlemci) partiyi İslamcı bir parti olarak tanımlamaya devam etmekte ve İslamcı bir gündeme sahip olduğunu belirtmektedirler. Benzer biçimde Sudan'da 1989 yılı Haziran ayında yönetime el koyan askeri rejim İslamcı eğilimleri kesinlikle reddetmiştir fakat çok az kişi onlara inanmıştır. Bundan farklı biçimde Sudan'daki iki önemli partiden birisi olan neo-Mehdici ümmet partisi, yıllardır İslamcı gündemi kontrol etmeye çalışmış, hatta 1980'li yıllarda kendisini "Sudan İslami Hareketi" olarak tanımlamıştır. Sudan'da iki defa başbakan seçilen lider (1966–1967 yılları arasında ve 1986–1989 yılları arasında) kendisini ılımlı İslam'ın sesi olarak tanımlamak için çok uğraşmıştır. Fakat ne uluslararası destekçileri ne de onu eleştirenler hiçbir zaman partisini veya onu İslamcı olarak tanımlamamıştır.

Mevcut Suudi rejimi İslamcı olarak anılabilmek için gerekli bütün sıfatlara sahiptir. En radikal İslamcı grubun bile aşırı bulabileceği gündemlerin peşinden koşmaktadır: şeriat kanunlarını katı bir biçimde uygulamak, kadınlara asgari hak tanımak, kamusal alanda dini ahlakın en katı yorumlarını zorla uygulamak, vb. Fakat ne Amerika Birleşik Devletleri gibi müttefikleri ne de İslamcılar arasındaki eleştirmenler onları bu kategoriye koymaktadır. Benzer biçimde Irak hükümeti İslamcı partilerden oluşmaktadır; bazılarının görünümü oldukça katıdır ve Irak'ta Şii hiyerarşinin meşruiyetine dayanmaktadırlar. O da uluslararası alanda İslamcı olarak nitelendirilmemekte veya İslamcı gruplar tarafından -yönetimdeki Sunni İslamcı Parti bunun bir bileşeni olsa da- benimsenmemektedirler. Aynı zamanda, tüm bu konularda çok daha esnek olan İran ve Sudan rejimleri İslamcılığın en iyi örneği olarak gösterilmektedir. Gazze'de Hamas ve Lübnan'da Hizbullah, kendi derebeylikleri içerisinde daha esnek olmalarına rağmen benzer şekilde anılmaktadırlar. Tüm bu örneklerde "manevi sermaye" isteksiz bir hak sahibi tarafından ele geçirilmiştir.

Görünüşe göre belirli bir miktar radikallik İslamcılık kavramı ile özdeşleştirilmiştir. Böylece, bir hareketin veya rejimin, dinin kamusal kullanımına karşı tutumundan ziyade radikallik seviyesi (ve Batı karşıtı duruşu ve retoriği) onun İslamcı olarak tanımlanıp tanımlanmayacağını belirlemektedir. Bu sebeple geleneksel olarak "dindar" olarak onaylanmış olan ve ılımlı dış politikası olan hükümetler veya partiler İslamcı olarak etiketlenmemektedir.

İslamcılığın Dünyeviliği

Tüm bunlardan çıkaracağınız bir sonuç, İslamcılığın tanımlayıcı özelliğinin İslami yönetimin yasal yönlerine vurgu yapması değil, popülist yanıdır. Genel olarak modern İslamcı hareket, Mehdciliğin veya diğer geleneksel dini aktivizm dışavurumlarının anti tezi değil ise hiçbir şeydir. Mehdcilik tamamen öbür dünya ile ilgiliyken, İslamcılık büyüsünü yitirmiş modern dünyamızın mührü ile damgalanmıştır. Modern İslamcılığı, odağı ruhani ve öbür dünya

olan tüm modern öncesi İslami reform hareketlerinden ayıran bu dünyevi eğilimidir.

Modern İslamcılık bu konuda sadece Mehdicilik, geleneksel Süfîlik ve genel dini gözetim ile değil aynı zamanda Suudi Arabistan'da görülen modern Selefilik ile de katı bir karşıtlık içindedir. Suudi devletin de dahil olduğu tüm bu modellerde din, politik olmaktan çıkartılmış ve öbür dünya ile ilişkilendirilmiştir; devletin pragmatikliği ve siyasi ve ekonomik elitler bundan ayrı seküler bir karakterdedir. Siyasi elit ile devlet arasındaki işbölümü erken dönem Batı monarşilerindeki devlet – kilise ilişkisine benzemektedir. Bu ilişkide kilise devletin kontrolü altında bulunuyordu. Din ve siyaset arasındaki benzer ayrım, devleti seküler bir demokrasi ile yöneten fakat taraftarları arasında kutsal insanlar olarak görülen Sudan'daki geleneksel dini elitler tarafından da gözlemlenmiştir. Sudan'da İslamcı öfkeyi artıran ve taraftarları önünde onları küçük düşürmek umuduyla dini değerlerin halk tarafından benimsenmesi konusunda geleneksel dini liderlerin bir duruş göstermesi için baskı yaparak bu çelişkiyi ortaya koyan tam da bu yaklaşımdır: “Eğer modern İslamcı hareketin tanımlayıcı özelliklerini aramak isterseniz, bunları büyük ihtimalle insanın Tanrıdan uzaklaşmasını kabul edişinde bulabilirsiniz.”¹²

İslamcılığın dertleri (ümretin düşmanları yüzünden kötü duruma düşmesi, ekonomik adaletsizlikler, yenilgileri, savaşlardaki başarısızlıkları, vb.) ve bunlara bulduğu çözümler bu dünyaya aittir. Bu hareketler için “Çözüm İslam'da” sloganı, İslam'ın, kendisini takip edenler için refah, haysiyet ve dünyevi başarılar getireceği anlamına gelir. Sudan'daki Mehdi kendi taraftarlarına “Size bu dünyanın yıkımı, öbür dünyanın yeniden inşası için geldim” dediğinde ne kadar uç noktada olduğunu gösterirken; misyonunun ruhu belirli bir noktaya kadar dünyada refaha kavuşmanın bir amaç olmadığı ve sorunun esası olarak düşünüldüğü modern öncesi İslamcı reformun inançlarını yansıtır. Buna karşın,

Modern İslamcı aktivistlerin ve düşünürlerin iddiaları ve yazılarının çok büyük bir kısmı İslam'a veya dinlere inanmayanlara yöneliktir. Söylem temaları bakımından kesinlikle bu dünyaya

aittir. Dolayısıyla sadece böyle bir dilden anlayan bir dünyada yaşadığımızı ve başka bir dil öğretmenin anlamsız olduğunu kabul etmektedir.¹³

Bu durum Sudan'da Hasan Turabi (doğum yılı 1932) yönetimindeki İslami hareket içerisinde çok açık bir şekilde görülmektedir. Turabi 1960'lı yılların ortalarındaki egemenliğinden bu yana İslami açıdan paradoksal siyasi açıdan pragmatik bir yaklaşımı benimsemiştir. Pragmatiklik, sonunda büyük faydalar elde edebilmek için ilkelere çeşitli tavizler vermeyi gerektirir. Bu durum tüm siyasi hareketler için geçerli olsa da, Turabi, iktidarı ve farklı maddi avantajları eline geçirmek amacıyla prensiplerinden çok ödün verdiği bir strateji ile sınırları zorlamıştır. Bu yaklaşım sadece orijinal Mehdicilikten uzak değildir, aynı zamanda bu tür tavizlerin kesinlikle verilmemesi gerektiğini savunan Ebu'l Ala Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi idealistlerin lanetlediği bir yaklaşımdır. Bu düşünürlere göre İslami prensipleri uygulamak için öncelikle gücü aramak ve elde etmek anlamsızdır. Bunun yerine, toplum öncelikle İslami prensipleri kabul etmeli ve onlara uymalıdır, İslami yönetim fikri için ancak bundan sonra kafa yorulabilirdi.¹⁴

Turabi buna zıt bir biçimde İslami aktivizmin etkili olabilmek için günün gerçeklerine uyarlanması ve entegre olması gerektiğini savunuyordu. İslamcı öncülerin toplumdan ayrı ve hatta toplumun üzerinde olması gerektiğine ilişkin Mevdudî ve Kutub'un görüşlerini reddeden Turabi, İslamcı hareketin toplumun bir parçası olması gerektiğini ve onun kusurlarını sindirmesi gerektiğini iddia etmektedir. Turabi eserlerinde sadakat ve kinizm arasındaki çizgide gidip gelmektedir fakat eserlerinin büyük kısmında dini inançlar savunulmaktadır.¹⁵

Turabi, metodolojik olarak İslamcı reformistlerin sosyal bilimci gibi davranmaları gerektiğini, teolog, din adamı veya sufi olmamaları gerektiğini söylemektedir. Bu demektir ki reform yanlıları basit bir biçimde eleştirmenlere ve şüphecilere karşı dini prensipleri savunmak ya da kutsal metinlerden elde edilen yasal ifadeleri detaylandırmak zorunda değildir; hatta sufilerin yaptığı gibi inançlara ilişkin

gizli gerçekleri ortaya çıkarmak için ruhani bir maceraya girişmelerine de gerek yoktur. Çünkü günümüzde dinin toplum için gereğinin bile sorgulandığı bir dönemdeyiz. Dine karşı ortaya çıkan bu zorluğa karşı bulunan çözüm, dinin modern yaşam için uygunluğuna ve gerekliliğine ilişkin mantıklı ve ikna edici iddialar üretmek amacı ile sosyal bilimleri kullanmaktır.¹⁶

Şüphesiz bu girişim çeşitli riskler taşımaktadır çünkü dinin kaderini sosyal bilimcilerin ellerine bırakmak aranan kanıtları ortaya çıkarmayabilir. Fakat bu yaklaşım Turabi'nin İslamcı olarak nitelenmesine yol açmaktadır. Bir İslamcı (veya radikal dinci) ile bir modernist arasındaki fark, modernite tarafından ortaya konan zorluklara ilişkin tartışma yapılması gerektiğinde ilkinin dogmatizmi ile ikincinin esnekliğine dayanmaktadır. Fakat Turabi "pragmatik bir köktenci" veya "köktenci bir modernist" gibi görünmektedir.

Post-İslamcılık?

Turabi'nin düşüncesinin bu yönü Sudan'daki İslamcı hareketin pratiği ile birleşince post-İslamcılığın Sudan örneği için açıklayıcı bir kavram olup olmadığı sorgulanmaya başlamıştır. Salomon'a göre Bayat'ın post-İslamcılık tezinin iki olası yorumu yapılabilir. İlki, bir anlamda sekülerleşme tezinin yeniden yorumlanmasıdır: İslamcı deneyimin yarattığı hayal kırıklığı birçok kişiyi yeniden sekülerleşmeyi savunanacak kadar İslamcı tezin seyretilmesine destek olmaya itti. İkinci ve zayıf olan versiyonda post-İslamcılık, bir çeşit İslamcı liberallikle asimile edilmektedir. Sudan örneği her ikisine de meydan okumaktadır:

Dolayısıyla tek bir ses yerine dini çoğulculuğa dönüş, yü-kümlülükler yerine haklara odaklanma, geçmiş yerine gelecek üzerine bir eğilim Bayat için post-İslamcılığı çağrıştırıyorsa ve bu durum inqaadh'ın¹⁷ erken dönemlerindeki Sudan İslamcıları için zaten geçerliyse; sadece "post-İslamcılığı" değil aynı zamanda "İslamcılık" dediğimiz analitik kategorinin uygunluğunu da sorgulamalıyız.¹⁸

Yukarıdaki yorumcuya göre Sudan örneğine uyan iki farklı İslamcılık anlayışı bulunmaktadır. İlki betimleyicidir; yerelde oluşan ve büyüyen, iyi tanımlanmış ve örgütlenmiş İslamcı bir harekete işaret etmektedir. İkincisi analitiktir; “kökleri, tamamen olmasa da belirli ölçüde İslami gelenek içerisinde olan modern siyasi bir ideolojiye” işaret etmektedir. Eğer betimleyici kategoriyi ele alırsak, Sudan'ın mevcut durumda post-İslamcı bir aşamada olduğunu söylemek zordur. Çok çeşitli bölünmeler, ideolojik kaymalar ve personel değişimlerine rağmen İslamcılar, 1989 darbesiyle *inqaadh* projesinin başlatılmasından neredeyse 25 yıl sonra devleti kontrol altında tutmaktadırlar. Salomon analitik kavramsallaştırmayı kullanarak son yıllarda yaptığı ampirik araştırmaların sonucunda Sudan'daki İslamcı projenin sancılarının İslamcılığın başarısızlığını göstermek yerine onu güçlendirdiğini belirtmektedir:

Bana göre İslami hareketin istikrarlı bir devlet oluşturmada ve İslamcı projeyi uygulamadaki başarısızlığı, İslamcılığın sonuna işaret etmekten oldukça uzaktır; bunun yerine Sudan'da İslam'ın (ve dolayısıyla analitik formu kullanarak İslamcılık olarak adlandırdığımız çeşitli biçimlerin) siyasi geleceğini şaşırtıcı biçimde yönlendirebilir. Sudan'da geçirdiğim zaman boyunca gözlemlediğim şey İslami hareketin İslamlaşma gemisinin dümenini sıkı sıkıya tutmaktaki başarısızlığıdır; bu yüzden yeni İslami aktörler siyasi tartışmaya eklenmektedir. Sonuç olarak tartışma İslami hareketin dili ile gerçekleştirilmektedir fakat bu tartışma içerisinde sadece onlar bulunmamaktadır.¹⁹

Bu gelişme İslami söylemin yeni biçimlerinin ortaya çıkması olarak yorumlanabilir: çoğulcu Sufiler, devlet karşıtı Selefiler, Sudan Halk Kurtuluş Hareketi, Mahmut Muhammed Taha'nın Cumhuriyetçi hareketi ile ilişkilendirilen “neo-İslamcılar”.²⁰

Sudan deneyimi gerçekten de “post-İslamcılık” kavramının yeniden düşünülmesini gerektiriyor ve bunun sebebi sadece Salomon'un ortaya koydukları değil. Kavram analiz ve yorumlama açısından çeşitli zorlukları içeriyor. Kavramı ilk olarak ortaya koyan Bayat²¹ bile kavramın “zayıf kavramsallaştırılması ve hatalı algılan-

masının”, net bir tanımı olmadan yaygın kullanımı ile birlikte “netleştirdiğinden daha çok şeyi karmaşık hale getirdiğini” belirtmiştir.²²

Kavram ilk olarak “1990’lı yıllarda İran’da dini ve siyasi söylemdeki dönüşümü”²³ tanımlamak için ortaya atılmıştır, fakat daha sonra İslamcılığın kendisini bitirdiği ve ciddi biçimde yeniden yorumlamaya gidildiği çok çeşitli deneyimleri kapsayacak şekilde genelleştirilmiştir. Bayat, kavrama ilişkin son ifadesinde, post-islamcılığın hem bir proje hem de bir duruma işaret ettiğini belirtmektedir:

Benim yorumuma göre post-İslamcılık hem bir durum hem de bir projeye işaret etmektedir ve büyük bir hareketin içerisinde somutlaşabilir. İlk olarak, belirli bir deneme süresinden sonra kendi taraftarları arasında bile çekiciliği, enerjisi ve kaynakları tükenen İslamcılığın içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal şartlara işaret etmektedir. İslamcılar egemenliklerini normal hale getirip kurumsallaştırmaya çalışırken sistemlerinin anomalilerini ve yetersizliklerini gördüler. [Bunun bir sonucu olarak] İslamcılık hem iç çelişkileri hem de toplumsal baskılar yüzünden kendini yeniden icat etmek zorunda kaldı fakat bunu niteliksel bir kayma pahasına yaptı.²⁴

Fakat “post-İslamcılık aynı zamanda İslamcılığı toplumsal, siyasal ve entelektüel alanlarda aşabilmenin rasyonelini ve yöntemlerini kavramsallaştırmak ve bu konuda stratejiler geliştirmek için girişilen bilinçli bir çabadır, yani bir projedir.” Bu anlamda,

Post-İslamcılık İslam karşıtı, İslam dışı veya seküler değildir. Post-İslamcılık dindarlık ve hakları, inançları ve özgürlükleri, İslam ve serbestliği birleştirme çabasıdır. Yükümlülükler yerine haklara, tek bir otoriter ses yerine çoğulculuğa, sabit kutsal metinler yerine tarihselliğe vurgu yaparak İslamcılığın temel prensiplerini ters yüz etmeye çalışmaktadır. O...”alternatif bir modernite”...yaratma arayışındadır ...ve seküler zorunlulukları, özgürlüğü, dini gerçeklere ilişkin tekel olduğunu kabul ederek dışa vurur. Kısacası, İslamcılık din ve sorumlulukların birleşimi olarak tanımlanırken, post-İslamcılık dindarlık ve haklara vurgu yapmaktadır.²⁵

Sonuç olarak “kavramın özü İslamcılığın içeride ve dışarıda dönüşümüne işaret etmektedir (fikirler, yaklaşımlar, pratikler).”²⁶ Bu açıdan bakılacak olursa, Bayat'ın tartışmasına dâhil etmediği bir konu olan İslamcılıkla tam olarak neyin ifade edilmek istendiğini ortaya koymak kavramı tam olarak açıklamak için oldukça önemlidir.²⁷ İslamcılığın bir tür “aşırı dindarlık”, modernite ile marjinalleştirilenlerin harekete geçmesini hedefleyen bir kendini savunma dili, “Batı dünyasının kültürel hükümdarlığına” karşı çıkış olduğunu belirten bazı ipuçları bulunmaktadır.²⁸ İslamcılığın aynı zamanda İslam'ı, “üstün bir siyasi model, kültürel kod, hukuki yapı ve ekonomik düzenlemelerden oluşan eksiksiz bir düzen” olarak gördüğü söylenmektedir. Aynı zamanda güçlü popülist bir söylem ve sert toplumsal kontrolün eşlik ettiği bir İslam yorumudur; yani kaçınılmaz olarak kendi sınırları dışında kalanları marjinalleştirme ve hatta suçlama noktasına gidecektir: “İslamcı paradigmanın özünde dindarlık ve yükümlülük, sadakat ve görev fikirleri bulunmaktadır.”²⁹

Olivier Roy'a göre İslamcı gruplar “İslam içerisinde hem din hem de siyasi bir ideoloji gören aktivist gruplardır.”³⁰ Bassam Tibi de İslamcılığın siyasi ideolojisini vurgulayarak (İslamcı köktencilik terimini tercih etmektedir), bu grupların “dini pragmatik bir biçimde kullanmalarına rağmen”, “bağlamın açıkça dinsel olmaktan çok siyasi olduğunu” iddia etmektedir.³¹ O'na göre bu durum “ortaya çıkan yenedünya düzensizliğinin hem bir dışavurumu ve hem de ona bir yanıt” niteliğinde olan küresel bir olgunun parçasıdır.³² Tibi, Martin E. Marty ve R. Scott Appleby ile birlikte Chicago Fundamentalism Project³³ dahilinde çalışanların fikirlerini takip ederek, köktencilerin, geleneksel doktrinleri yeniden tasdik etmek ister gibi görünmelerine rağmen aslında “orijinal bağlamlarından çıkarıp”, onları “*düşman bir dünyaya karşı bir silah olarak kullandıklarını*” iddia etmektedir. Bu bağlamda köktencilik “*gelenekçilikten daha çok modernizme yakındır*”³⁴

Birçok yazar tarafından tekrarlanan dinin siyasallaşması ve modernite tarafından marjinalleştirilen kesimlerin harekete geçmesine yapılan bu vurgu, “kökten dinciliğin” dini boyutunu halen tam olarak açıklamamaktadır. Bu boyutu Tibi'nin Marty ve Appleby'den

yaptığı diğer bir alıntıda belirtilmektedir. Onlar'a göre "köktencilik" kendilerini "Allahın zihninde gerçekleşen kıyamete ilişkin bir dramın aktörleri ve insanlık tarihinin gidişatının yönetmenleri olarak görmektedirler."³⁵ Bu açıdan bakıldığında kökten dincilik basit bir şekilde modern bir siyasi ideoloji değildir.

Bu, bizi İslamcı grupların öneminin altını çizen manevi (ve siyasi) sermaye sorusuna geri götürmektedir. Gruplar sadece dini otoritenin bazı kriterlerine yönelirlerse, isimlerinin hakkını vermeye başlamış olurlar ve başkaları tarafından fark edilirler. Bu durum Bayat'ın İslamcılık içerisindeki bir dönüşüm olduğunu iddia ettiği "post-İslamcı dönüşüm" önem kazandırmaktadır. İslamcı gruplar etkili olabilmek için bu sürecin kontrolünü ellerinde tutmalıdırlar; bu konuya ilişkin yapılan ve İslamcı etkinin ve İslamcı grupların silindiğini söyleyen tartışmaların tam tersi bir durumdur.³⁶

İran'ın İslamcılık olgusunun (veya "köktencilik") yükselişe geçişinin ana mekânı olarak görüldüğü gibi post-İslamcılık olgusunun da ana mekânı olarak görünüyor olması oldukça ilginçtir. Kramer'in belirttiği gibi İslamcı köktencilik İran devriminin medyada çok fazla yer alması ile geniş bir kullanıma kavuşmuştur:

Gazeteciler, yeni ve aşına olmadıkları şeyleri tanımlamak için kısa yol arayışında olsalar da köktencilik terimini kullanmaya başladılar. Bu kelime Amerikan İngilizcesi'nden geliyordu; *Webster Sözlüğü* içerisinde anlamı sunulmuştu ve Ayetullah Humeyni'nin somutlaştırdığı modernizm karşıtlığını çağrıştıırıyordu. Kökten dinciliğin İslam ile birlikte kullanımı ve ilişkilendirilmesi çok hızlı bir biçimde yayıldı – bu o kadar hızlı oldu ki 1990'lı yıllarda *Concise Oxford English Dictionary* terimi sadece "geleneksel Protestan inançlara katı bir bağlılık" olarak değil aynı zamanda "her türlü dinin, özellikle de İslam'ın temel doktrinlerine katı bağlılık" olarak tanımlamıştı. Kullanımın aşırı bir şekilde artması sonucu İslami köktencilik, köktencilik türleri arasında en çok atıfta bulunulan terim oldu.³⁷

Dolayısıyla kavramın doğuşuna (ve bununla gelen korkulara) sebep olan İran'ın İslamcılığı aşma beklentilerinin en yoğun olduğu yer olması normal karşılanmalıdır. Fakat hatırlamamız gereken bir

nokta dini otorite için yapılan rekabet, bu tartışmayı yönlendirme amacıyla olanlar yabancılar olsa da, son kertede İslam içindeki meseledir.

Sudan “Post-İslamcılık” Deneyiminden Çıkarılan Dersler”

Bu bakımdan Sudan örneği birçok açıdan çok eğitici. Öncelikle Sudan, büyük ihtimalle son yüzyıla post-İslamcı yönetimle giren tek ülkedir. Kendi İslam devrimini İran’dan yüz yıl önce yaşamıştır ve çok uzun bir süre boyunca çatışma, hayal kırıklıkları ve yeniden gözden geçirme evresinde kalmıştır. Yukarıda da tanımlandığı gibi bu dini hareketlerin bağrında büyüyen önemli dini liderler, politikacılar ve entelektüeller seküler ve işbirlikçi dürtülere öncülük etmişlerdir. Neo-Mehdicilik devrimci İslami ideolojinin yeniden düşünülmesi ve şekillendirilmesi adına, sömürgecilik ve modernleşme hareketlerinin ortaya koyduğu zorluklarla başa çıkabilmek için ilginç bir olanak sunmuştur.

Dolayısıyla Sudan’daki modern İslam hareketi bir tür “post-İslamcı durum” içerisinde şekillenen bir ortamda ortaya çıktı. Fakat en az bu kadar önemli olan farklı bir konu da İslamcı hareket ile birlikte çok çeşitli post-İslamcı “projelerin” ortaya çıkmasıdır – bazı durumlarda hareketlerin içinde yaşanan bölünmeler yüzünden oluşmuşlardır ve bu tür gelişmeler hareketin rotası üzerinde büyük önem taşımaktadır. Böyle bir post-İslamcı hareket 1953 yılında modern İslami hareketin çekirdeği olan İslami Kurtuluş Hareketi (1949 yılında kurulmuştur) içerisinde yaşanan bir bölünme ile ortaya çıkmış, daha liberal ve pragmatik kanat Mısır’daki Müslüman Kardeşler ile ilişkilendirilmelerine karşı çıkarak ayrı bir hareket oluşturmuştur. Ayrılıkçı grup ilk başta kendisini “İslamcı Grup” olarak tanımlamış fakat daha sonra İslamcı Sosyalist Parti adını almıştır.³⁸ Bu yeni grubun büyük bir taraftar kitlesi olmamasına rağmen bazı liderleri, 1970’li yıllarda bazı tepe liderlerinin yaşadığı Libya’daki devrimin ideolojisinin şekillenmesini de içeren çeşitli bağlamlarda önemli roller oynamıştır.

Fakat Cumhuriyetçi Parti (1969 yılında siyasi partilere getirilen yasaktan sonra adını Cumhuriyetçi Kardeşler olarak değiştirmiştir) tarafından daha etkili ve ideolojik olarak daha tutarlı bir hareket yaratılmıştır; bazıları tarafından, mesajı sufi prensipleri ile siyasi özgürlük, ekonomik adalet ve sosyal eşitlikçiliğin birleşimi olan neo-İslamcı bir hareket olarak tanımlanmıştır.³⁹ Hareketin karizmatik lideri olan ve Ocak 1985'te dinden çıkma bahanesiyle idam edilmesi büyük protestolara ve eski diktatör Cafer Nimeiri'nin rejiminin aynı yıl Nisan ayında yıkılmasına sebep olan Mahmut Muhammed Taha, sufi doktrinleri ile büyümüş ve liberal eğilimleri olan bir kişiydi. Taha'nın temel tezi İslam ile ilgili ortodoks Müslüman görüşleri tersine çevirmektir; O'na göre İslami düşünce Peygamberin ölümünden hemen önce en mükemmel noktaya ulaşmıştı. Taha'ya göre ortodoks düşüncelerin tersi doğrudur: İslam'ın en mükemmel ve yüce idealleri Mekke'de ortaya çıkmıştır fakat o dönem Arabistan'da yaşayanlara çok fazla geldiği için zaman içerisinde sulandırılmıştır. Buna zıt bir biçimde yirminci yüzyılda insanlık İslam'ın özgürlük, eşitlik ve insan haklarından oluşan eksiksiz mesajını kabul etmeye hazırды.⁴⁰

Şüphesiz bu mesaj gelenekçilerden (sufiler de bu gruba dâhildir) ve modern İslamcılardan güçlü bir olumsuz tepki almıştır. Aslında İslamcılar ve Cumhuriyetçiler en amansız düşmanlar olarak kaldılar. Fakat bu mesaj küçük bir taraftar grubu tarafından desteklenmeye ve yayılmaya devam edilmiş, lideri de birçok Sudan'lı liderin saygısını kazanmıştır. Hareketin İslami şeriatın kısıtlamaları ve modernleşmenin sınırlarına ilişkin ortaya attığı sorular bu tartışmanın şekillenmesinde ve yönlendirilmesinde etkili olmuştur.

Bu geniş bağlam içerisinde, Turabi'nin yönetimindeki İslamcı hareket tarafından genişletilen pragmatik ve modernizm yanlısı çizgi, Sudan'daki İslamcı çevreler içerisindeki çeşitli eğilimler ile karşılıklı destek ilişkisine girdi. 1989 yılı Haziran ayındaki askeri darbe sonrasında oluşan baskıcı İslamcı rejim, bu ruhla ve hatta darbe öncesinde hareketin kendi söylemi ile çelişse de, deneyimden sonra ortaya çıkan hayal kırıklığı ve hareket içerisindeki kavgalar (Turabi bu kavgalar sonucunda 1999 yılında görevden alınmıştır) o günden

bu yana olayların “post-İslamcı” biçimde yorumlanması için güçlü bir destek vermiştir.⁴¹

Yukarıda da tartışıldığı gibi bu yorumlar çeşitli sebepler yüzünden sorunludur. Sudan’daki modern İslamcı hareket (örneğin Turabi ve onu eleştirenler) “post-İslamcılığa” atfedilen pek çok özelliği, son dönemdeki gelişmelerden çok daha öncesinde taşıyormuş gibi görünmektedir. Bu durum bir fırsat olmaktan çok bir sorun teşkil etmiştir. Farklı yazılarımda bahsettiğim üzere Turabi’nin yerleşik geleneklere karşı çıkan yaklaşımı gelenekçi güçler arasında çatışmalara sebep olmuş ve hareket içerisinde bölünmelere yol açmıştır. Dolayısıyla bu durum, hareketin otoritesini ve dini meşruiyetini baltalamış, Turabi’nin birçok durumda cesur iddialarından vazgeçmesine sebep olmuştur.⁴²

İronik olan Turabi’nin projesinin başarılı olması durumunda, daha kararlı bir post-İslamcı dönüşüme sebep olma olasılığıdır. Turabi, dini yorum konusunda ulemanın tekeline karşı olması ve yorumlamaların demokratikleştirilmesi ve sorumluluğun ulemanın bir parçası olabileceği temsili kurumlara verilmesi konularındaki çağrısı ile tanınmıştır. Fakat bu formül kabul edilseydi, İslam en sonunda kilise meclislerine yaklaşan bir şeye sahip olacaktı; bu durum daha sonra böyle bir otoriteye karşı meydan okumaları beraberinde getirerek sekülerleşmeye yol açabilirdi.

Sonuç

Sudan’ın İslamlaşma ve İslamcılık ile olan deneyimi karmaşık ve çok katmanlı bir olgudur ve günümüzdeki İslamcılık ve post-İslamcılık üzerine olan tartışmalara ışık tutmaktadır. Bu deneyimin öğrettiği ilk şey post-İslamcı düzenin istikrarsızlığıdır. Sömürgecilik sonrası Müslüman dünyasındaki tüm modern laik sistemlerin “post-İslamcı” olduğuna dair bir inanış bulunmaktadır çünkü modern öncesi İslami düzenlerin varisi olarak ortaya çıkmışlardır. Bunlardan bazıları (Kemalist Türkiye ve Pahlavi İran) diğerlerine oranla bu eğilimin daha çok farkına varmışlardır. Fakat Sudan modernitenin eşliğinde bir İslam devrimi yaşaması ve daha sonra modernite ile ba-

rışmaya çalışırken bunun sonuçları ile mücadele etmesi bakımından benzersiz bir örnektir.

Fakat daha sonra, tüm bu düzenler İslamcı hareketlerin oluşması ile istikrarsızlıklar yaşamıştır. İslamcı hareketlerin etkisi ve kapasitesi ile ilgili olarak temel soru, bizleri Müslüman toplumların yapısına yöneltmektedir; bu toplumsal yapılar hareketlerin söylemlerini etkili hale getirerek onların ses getirmelerini sağlar. Dünyanın her yerinde yeniden canlanan dini hareketler vardır fakat bu hareketler Müslüman toplumlarda olduğu kadar etkili olmamıştır.⁴³ Bu bakımdan “post-İslamcılık” ile ilişkilendirilen dönüşümler İslamcı hareketlerin içerisindeki değişimlerle sınırlı tutulamaz, daha çok radikal toplumsal değişimin eşlik etmesi gerekmektedir.

Bunların yanı sıra, post-İslamcılık konusu ile ilgilenenlerin çok büyük bir kısmının bu konuyu pozitif olarak ele alması da değerlendirilmesi gereken noktalardandır. Bunun sebeplerinden bir tanesi, bu konuyu ele alanların İslamcılığın bir problem olduğu ve post-İslamcılığın da çözüm olduğu öncülüğünden yola çıkmalarıdır. Dolayısıyla post-İslamcı bir düzen İslamcılığın istikrarsızlaştırıcı etkisinden büyük oranda alarak ona karşı bağımsızlık kazanmış, bunun sonucunda İslamcılığa karşı bir isteksizlik ve hoşnutsuzluk durumu oluşmuştur. Sudan örneği bu “bağımsızlık kazanma” durumunun mutlak olduğunu göstermektedir. Mehdi deneyimi Sudanlıların büyük bir çoğunluğu için (Mehdiye bağlı olanlar da dâhil olmak üzere) aşırılığa karşı hoşnutsuzluk duygusu yaratmıştır. Mehdi dönemi istikrarsızlık, çatışma, baskı ve kıtlık dönemi olarak anılmaktadır. 1980’li yıllardan itibaren tecrübe edilen İslamcı deneyim de baskı, kıtlık, istikrarsızlık ve şiddetli çatışmalarla ilişkilendirilmiştir. Fakat birçok gözlemcinin belirttiği gibi bu durum İslamcılığa karşı büyük çaplı bir hoşnutsuzluk yaratmamıştır.

Birçok sadık İslamcının da dâhil olduğu geniş bir kesim içerisinde bu deneyimlerden sonra hayal kırıklığının olduğu doğrudur. Bunun sonucu olarak ciddi ayrılmalar ve bölünmeler ile ciddi öz eleştiriler görülmüştür. Günümüzde İslamcılığın çekiciliği yirmi yıl öncesine göre çok daha düşük seviyededir. Fakat aynı zamanda Mehdi

dönemi ile aynı biçimde çok sayıda sabit fikirli İslamcılık taraftarı fikirlerini yaymaya devam etmektedir. Medyanın, eğitim sisteminde değişikliklerin, kamusal alanın yeniden şekillendirilmesinin kullanıldığı otuz yıllık İslamcı deneyim, daha dindar bir gözetim ve daha geniş İslamcı eğilim için destek yaratmıştır. Birçok kişi mevcut rejimin pratiklerine karşı çıksa da, kamuoyunun büyük kesimi muhalefetlerini İslamcı terimlerle ifade etmektedir. Selefler, gelenekçiler, ayrılıkçı “Müslüman Kardeşler” üyeleri gibi gruplar rejimden daha katı bir çizgide gitmekte ve rejimin İslamcı yeterliliğinden ödün verdiğini söylemektedirler.

Gerçekten de rejim çeşitli tavizler vermiştir; örneğin 2005 yılı Ocak ayında büyük ölçüde gayri-Müslimlerden oluşan güneyli bir isyancı grup olan Sudan Halk Kurtuluş Ordusu ile barış anlaşması imzalanmış ve iktidarı paylaşmaları sağlanmıştır. Bu ve 1999 yılında Turabî’nin partiden atılmasından hemen sonra İslamcı retorik ve katı siyasaların yumuşatılması, birçok gözlemcinin rejimin “İkinci Cumhuriyet” döneminde post-İslamcı olduğuna karar vermesine sebep olmuştur.⁴⁴ Tüm bunlar, post-İslamcılığın her zaman çok iyi bir şey olmadığının ileri sürülmesine yol açabilir, çünkü “post-İslamcı” rejim Müslüman dünyasında yerleşik vaziyette olan ve İslamcı veya laik pozitif projeler yerine sadece hayatta kalmakla ilgilenen otoriter “post-İslamcı” rejimleri daha çok çağrıştırmaktadır. İran örneğinde, İslamcılığın çekiciliğinin alternatif bir değerler sisteminin oluşmasına fırsat vermeden düşüşe geçmesi ile kapsayıcı bir değer sisteminin sınırlayıcı etkisinin olmadığı tehlikeli bir ahlaki boşlukta çok çeşitli kanunsuz yönelimlerin oluşabildiğini görmekteyiz — bu, İslamcılıkla ilişkilendirilen aşırılıkların Müslüman dünyasındaki siyaseti etkileyen çok daha temel bir patolojinin sadece bir yüzü olduğuna dair bir uyarıdır.

Notlar

1. “Zahir takipçileri” ifadesi (örneğin “görünüşe” önem veren kişiler) genellikle dini metinleri, sufler gibi ezoterik veya saklı anlamlar arayanlardan farklı biçimde, olduğu gibi kelimesi kelimesine kabul eden ortodoks Müslümanlar için kullanılır.
2. Geleneksel dini düşünce ekolü.
3. Peygamberin örneği.
4. Muhammed İbrahim Abu-Salim, ed., *Manshurat al-Mahdiyya* (Hartum?:n.p., 1969), 61–62; çeviri bana aittir.
5. Hassan Ahmed Ibrahim, “Imperialism and Neo-Mahdism in the Sudan: A Study of British Policy towards Neo-Mahdism, 1924–1927,” *International Journal of African Historical Studies* 13, no.2 (1980): 214–239; Gabriel Warburg, “From Mahdism to Neo-Mahdism in the Sudan: The Role of the Sudanese Graduates in Paving the Way to Independence, 1881–1956,” *Middle Eastern Studies* 41, no. 6 (2005):975–995.
6. Bknz: Abdelwahab El-Affendi, *Turabi’s Revolution: Islam and Power in Sudan* (Londra: Grey Seal Books, 1991), 30–32.
7. Warburg, “From Mahdism to Neo-Mahdism in the Sudan,” 985–986.
8. Bradford Verter, “Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu,” *Sociological Theory* 21, no. 2 (Haziran 2003): 150–174.
9. Mohamed Omer Beshir, *Revolution and Nationalism in Sudan* (Londra: Rex Collings,1974).
10. El-Affendi, *Turabi’s Revolution*, 46–68.
11. Hassan al-Banna, *Mudhakkirat al-Da’wa wa’l-Da’iya* (Kahire: Al-Maktab al-Islami, 1983).
12. Abdelwahab El-Affendi, “The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the ‘Muslim Reformation,’” *Bulletin (British Society of Middle Eastern Studies)*17, no.2 (1990):137.

13. A.g.e.
14. Abu'l Ala Maududi, *Minhaj al-Inqlab al-Islami* (Beyrut: Muassasat al-Risala, 1979); cf. Sayyid Qutb, *Ma'alim fi'l-Tariq* (Kuveyt: IIFSO, 1978).
15. Abdelwahab El-Affendi, "Hassan Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformism," Ibrahim Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* içerisinde, (Oxford: Blackwell, 2006), 144.
16. Bknz: Hassan Turabi, *The Islamic Movement in Sudan: Its Development, Approach and Achievements*, trans: Abdelwahab El-Affendi (Şam: Arab Scientific Publishers, 2009).
17. "Kurtuluş," 1989 sonrasında Sudan'daki rejimin kendisini adlandırdığı Milli Kurtuluş Devrimine referansla söylenmiştir.
18. Noah Salomon, "Post Islamism? Questioning the Question (1. Bölüm)," *SSRC Blogs Islamism, Making Sense of Darfur*, Perşembe, 26 Haziran 2008 (08:56), <http://africanarguments.org/2008/06/26/post-islamism-questioning-the-question/> (12 Eylül 2008 tarihinde erişim sağlanmıştır).
19. Noah Salomon, "Post Islamism? Questioning the Question (2. Bölüm)," *SSRC Blogs Islamism, Making Sense of Darfur*, Cuma, 27 Haziran 2008 (06:52), <http://africanarguments.org/2008/06/27/post-islamism-questioning-the-question-part-2/> (14 Eylül 2008 tarihinde erişim sağlanmıştır).
20. A.g.e.
21. Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique: Critical Middle East Studies* 5, no.9 (Güz, 1996): 43–52.
22. Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 10.
23. A.g.e., 11.
24. A.g.e., 10–11.
25. A.g.e., 11.
26. A.g.e., 10.

27. Abdelwahab El-Affendi, "Review of Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn, Asef Bayat (Stanford: Stanford University Press, 2007)," *Journal of Islamic Studies* 19, no. 2 (2008):297–299.
28. Bayat, *Making Islam Democratic*, 1, 6–7.
29. A.g.e.,7.
30. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, trans: Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press,1994),vii.
31. Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley: California University Press, 2002),13.
32. A.g.e.,2.
33. Martin E. Marty & R. Scott Appleby, (ed.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago: Chicago University Press, 1991).
34. Tibi, *Challenge of Fundamentalism*, 13; vurgular orijinal metindendir.
35. A.g.e.
36. Roy, *Failure of Political Islam*, ix–x; ayrıca S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Londra: Zed Books, 2003),vii.
37. Martin Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?" *Middle East Quarterly*, Spring 2003: 65–77, www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists (31Temmuz 2010 tarihinde erişim sağlanmıştır).
38. El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 49–56,153–156.
39. Muhammad Mahmud, "Sufism and Islamism in the Sudan," Eva Evers Rosander & David Westerlund (ed.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* içerisinde, (Londra: C. Hurst and Co. Publishers,1997),182.
40. Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, çeviri ve önsöz A. Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987). Cf. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Is-*

lamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

41. Abdullahi Gallab, *The First Islamic Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan* (Aldershot: Ashgate, 2008). Sudan'daki post-islamcılığa ilişkin tartışma için bkz: the ssr.org blog *Making Sense of Sudan*. Özellikle Abdullahi Gallab, Carolyn Fleur-Lobban ve Noah Salomon'ın çalışmalarına bakınız (bkz: Turabi, *Islamic Movement in Sudan*): Carolyn Fluehr-Lobban, "Is Sudan Transitioning to a Post-Islamist State?" *African Arguments*, 5 Haziran 2008, <http://africanarguments.org/2008/06/05/is-sudan-transitioning-to-a-post-islamist-state/> (19 Ocak 2013 tarihinde erişim sağlanmıştır); Salomon, "Post Islamism? Questioning the Question"; Abdullahi Gallab, "The Islamism Debate — Abdullahi Gallab Responds," *African Arguments*, 18 Haziran 2008, <http://africa-narguments.org/2008/06/18/the-islamism-debate-abdullahi-gallab-responds> (19 Ocak 2013 tarihinde erişim sağlanmıştır).
42. El-Affendi, "Hassan Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformism," 145–160.
43. Abdelwahab El-Affendi, "Democracy and the Islamist Paradox," Roland Axtmann (ed.), *Understanding Democratic Politics: Concepts, Institutions, Movements* içerisinde, (Londra: Sage Publications, 2003), 311–320. Cf. Ghassan Salamé, *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* (Londra: I. B. Tauris, 1994).
44. Gallab, *First Islamic Republic*.

12

Suriye'nin Alışılmadık "İslamcı Eğilimi": Siyasi Reformcular, Ulema ve Demokrasi

Thomas Pierret

Suriye'nin İslamcı eğilimi, Asef Bayat tarafından tanımlanan "Mısır modelinin" bir başka şeklidir.¹ İran devrimini taklit etmeye çok yaklaşan 1979 – 1982 yılları arasındaki İslamcı ayaklanmanın kanlı bir biçimde bastırılması, dinin günlük hayattaki görünürlüğünü ciddi şekilde artıran güçlü bir toplumsal hareket ile dengelenmiştir. 1990'lı yıllarda, camiler erkeklerle birlikte tarihinde ilk defa kadınlarla da doluydu; tesettür artık kural haline gelmişti; kuran kursları her yerde açılmaya başladı; çok sayıda aile "İslami" evlilik törenleri düzenliyordu (erkek ve kadınların ayrı ayrı oturdukları). Baasçı rejim bu süreç içerisinde devletleştirilmiştir çünkü saldırgan seküler duruşundan vazgeçmiş ve siyasi olmayan dini aktivitelere daha fazla hoşgörü göstermeye başlamıştır.²

Mısırdaki olduğu gibi Suriye'deki İslamcı eğilimin büyük bir kısmı muhafazakâr bir görünüme sahiptir ve herhangi bir doktrinel yeniliğe karşıdır. Şüphesiz Müslüman Kardeşlerin bir tür siyasi liberalizme olan bağlılığı yüzünden ülkenin tamamı istisnai bir örnek olarak görülebilir. Fakat bu örgütün kökleri isyandan sonra tamamen kazınmış ve arkasında Batı Avrupa ve Orta Doğu'daki çeşitli ülkelerde sürgün hayatı yaşayan birkaç düzine beyaz saçlı aktivistlerden oluşan bir ağ bırakmıştır.

İlerleyen sayfalarda yaratıcı dini liderler tanıtılacak olmasına rağmen bu bölümün amacı Suriye'de yirmi birinci yüzyılın başlarındaki post-İslamcı dönüşümün – yetersiz- işaretlerini değerlendirmek değildir. Bundan ziyade esas amaç, böyle bir lens ile yerel

dini alanın değişimini zihinlerde canlandırmanın iki analitik sorun içerdiğinin altını çizmektir: ilki “eski” İslamcılarının ideolojik duruşlarını (demokrasi, insan hakları, gayri Müslimlerin siyasi statüleri gibi konular üzerinde) post-İslamcılar tarafından sürdürölmekte olan güncelleme çalışmaları ile daha net bir biçimde karşılaştırmak için basite indirgeme arzusudur; ikincisi, “İslamcılar” yekpare bir şekilde — yani İslam devleti kurulması fikrini savunanlar — tasvir etme eğilimidir çünkü (marjinal aktörler bir kenara konur) sadece görece tutarlı bir hareket pragmatik bir dönüşöme uğrayabilir. Bu tehlike Bayat’ın post-İslamcılık kavramsallaştırmasına özgü değildir: İslamcılığın yakın dönemde geçirdiği dönüşömlerdeki pragmatik kaymaları tanımlama çabalarının tamamının potansiyel sonucudur.³

Post-İslamcılığın farklı kavramsallaştırmalarını görmezden gelmediğimi belirtmek isterim; bu kavramsallaştırmalar önemli eğilimleri anlamamıza yardımcı oldular. Ayrıca, Türk İslamcılık anlayışında geçtiğimiz binyılın sonlarında paradigmatik bir dönüşöml olduğuna ilişkin iddiayı veya böyle bir dönüşömlün muhafazakârların bastırılmayan muhalefeti yüzünden İran’da başarısızlıkla sonuçlandığını inkâr etmiyorum. Aslında burada vurgulamak istediğim şey, alan çalışmasında paradigmatik bir kaymayı aramanın — veya böyle bir kaymanın olmadiğını göstermeye çalışmanın — bizleri gerçekleri çarpıtarak önyargılı bir anlatıya uydurmaya zorlayabileceği gerçeğidir.

Bu bölüm Suriye Müslöman Kardeşler örgütünün parlamenter yönetim, siyasi çoğulculuk ve gayri Müslimlere vatandaşlık hakkı verilmesi gibi “post-İslamcı” fikirleri kabulünün yakın dönemde gerçekleşen bir dönüşömlden kaynaklanmadiğını, daha ziyade hareketin ilk yıllarına kadar giden eski bir özellik olduğunu göstererek yukarıda belirtilen analitik sorunlardan ilkinin ele almaktadır. Yaklaşımlara ilişkin “paradigma kayması” bağlamındaki ikinci eleştirim, İslamcılığa gereğinden fazla tutarlılık atanması riskidir. İkincinin heterojen olduğunu ima ederek “ılımlı olanları” “radikal olanlardan” ayıran ünlü ayrıma işaret etmiyorum. Daha ziyade bana göre içsel farklılaşmanın yapısal bir faktörü olan günlük toplumsal pratiklere işaret ediyorum. “Din adamı” olarak adlandırdığım İslamcı aktörlerin bü-

yük bir çoğunluğu himmet yönetiminde* özelleşmiştir (veya dinin özünü oluşturan konu, inançlı insanlara Cennetin yolunu göstermek ve onlara oraya ulaşmaları için gerekli araçları sağlamak); diğerleri ise siyasi aktivizm konusunda uzmandır (meşru fiziksel şiddet üzerinde bir tekel oluşturmak için veya tekel pozisyonunu paylaşmak için uğraşmak).⁴ Max Weber yerine Pierre Bourdieu'nun terimlerini tercih edenler için ilk kategori din alanına, ikinci kategori ise siyaset alanına aittir.⁵ Bölümün ikinci kısmında açıklayacağım üzere her iki kategorideki aktörler de İslami düzen istemeleri açısından "İslamcıdır" fakat farklı misyonları temelde çelişen siyasi davranışlar içerir ve genelde siyasi reform konusunda birbiri ile çelişen duruşlarla sonuçlanır.

İkinci kısımda yapılan din adamlarının Suriye'deki İslami eğilim içerisindeki en muhafazakâr güç olduğuna dair varsayımdan sonra, bölümün üçüncü kısmı, bölgedeki standartlara göre görece seküler olan Baasçı otoriter düzenin din alanında yapılacak yenilikler için ciddi biçimde zararlı olduğu gerçeğini göstermektedir. Gerçekten de reformcu eğilimlerin gelişimini engellerken muhafazakâr din adamlarına destek olmaktadır. Dolayısıyla siyasi reformun dini reform için bir ön koşul olduğu ve tersinin geçerli olmadığı sonucuna varıyorum.

Suriyeli Müslüman Kardeşler: Doğuştan Mı Demokratlar?

16 Aralık 2004 tarihinde, Suriye rejimi Lübnan'a ilişkin politikaları yüzünden Batılı ülkelerden baskı görürken Londra tabanlı Müslüman Kardeşler Suriye'nin Geleceği İçin Siyasi Proje'yi (*The Political Project for Future Syria*) yayınladı.⁶ İslami hareketin, 2000 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçiminden sonra Suriyeli muhalifleri yeniden canlandırmak için giriştiği çabalardan birisi olan 117 sayfalık belge ayaklanmadan bu yana (tam olarak 1980 yılında yayınlanan

* İslami cemaatçilikte maddi ve manevi olarak iki himmet vardır; dinlerin/cemaatlerin başarısı için mallarından fedakarlıkta bulundukları miktarlar maddi himmet kapsamındadır (editörün notu)

Suriye'de İslam Devrimi İçin Manifesto ve Program'dan sonraki) örgüt tarafından yayınlanan ilk ayrıntılı siyasi programdır.⁷

Siyasi Proje, Suriye'deki seküler muhalifler arasında takdir gördü çünkü "modern demokratik bir devlet" kurulmasına sadık kalınacağı belirtiliyordu.⁸ İkincinin özellikleri "uzun süredir demokratik olan ülkelerin" modellerinden esinlenerek oluşturulmuştu: "hukukun üstünlüğü", "insan haklarının" korunması, "kuvvetler ayrılığı", "yürütme otoritesinin parlamentoya karşı sorumlu olması, yetkilerin süresinin ve kapsamının sınırlandırılması, özgür ve çok partili seçimler." Müslüman Kardeşlerin yeni programı aynı zamanda, tüm Suriyelilerin dinlerinden bağımsız olarak "vatandaşlık" prensibine göre eşit olduğunu da belirtmiştir.

Siyasi Proje, aynı zamanda "hukukun kademe kademe İslamlaştırılması" çağrısı yaparak İslamcı imalarda bulunmuştur. Ayrıca İslamcı olmayan partilere "şariat tarafından kurulan düzene" karşı çıkmadıkları sürece izin verilecekti; bu prensip siyasi çoğulculuğa büyük kısıtlamalar getirmek için kullanılabilirdi. Bu açıdan bakıldığında Müslüman Kardeşler, 2006 yılında Londra'da yaşayan Suriyeli muhalifler tarafından kurulan "post-İslamcı" Adalet ve Kalkınma Hareketi'ne (Harakat al-'adala wa-l-bina') kıyasla "eski İslamcı" olarak kalmaktadır. Açık bir biçimde Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisi'ne benzer şekilde modellenen Adalet ve Kalkınma Hareketi İslam'ı yasal ve siyasi kurallar bütünü olarak değil bir kimlik ve ahlaki değerlerin kaynağı olarak görmektedir.⁹

Her durumda, sınırları ne olursa olsun, Müslüman Kardeşlerin siyasi liberalizmi yakın dönemdeki bir ideolojik kaymadan kaynaklanmamaktadır; daha ziyade yıllar süren siyasi bir söylemin devamıdır. Gerçekten de 2004 yılında yayınlanan *Siyasi Proje* içerisinde yer verilen liberal unsurların çoğunluğu 1980 yılında yayınlanan *Manifesto* içerisinde yer alıyordu; bu manifesto yayınlandığında örgütün üyeleri rejime karşı silahlı mücadeleye girişmişti ve zaman zaman mezhepçi Alevilik karşıtı propagandaya başvurusuyorlardı.¹⁰ Müslüman Kardeşler, *Manifesto* içerisinde "vatandaşlar arasında eşitliğe", "kuvvetler ayrılığına," "siyasi parti kurma özgürlüğüne", düşünce ve

ifade özgürlüğüne” anayasa ve “ulusun inancı” kapsamındaki sınırlar dahilinde önem vereceklerini belirtmiştir.¹¹ Daha sonra aynı dönem içerisinde örgütün lideri Alevi bir komünisti cumhurbaşkanı seçebileceklerini belirtmiştir (olma olasılığı yok denecek kadar az olan bir durumdur).¹²

2004 yılında hazırlanan *Siyasi Projenin* de, Müslüman Kardeşlerin 1982 yılında Suriye’nin Kurtuluşu için Milli İttifak ve 2005 yılında Demokratik Değişim İçin Şam Bildirisi altında işbirliği yaptığı seküler muhalefete güvence vermek için ılımlı pozisyonlar içerdiği iddia edilebilir.¹³ Fakat 1980 yılında yayınlanan program, 1970’li yılların ikinci yarısında hareket içerisinde Seyyid Kutub’un radikal fikirlerinin artan etkisinden kurtulmayı başarmış eski bir siyasi geleceğin kapsamı içerisinde hazırlanmıştı.¹⁴

Müslüman Kardeşlerin “siyasi projelerinin özlerine dönüş” olduğunu vurgularken anlatmak istedikleri şey buydu. 1946 yılında Fransızların çekilmesi ile 1963 yılında Baasçıların yaptığı darbe arasındaki zamanda, Suriye, çeşitli liberal yönetimlere şahit oldu. Sömürgeci işgalin sona ermesinden sadece birkaç hafta sonra kurulan Müslüman Kardeşlerin üyeleri tüm o dönem boyunca seçilmiş parlamentolarda bulundular ve bir kısmı 1949 ile 1962 yılları arasında bakan olarak görev yaptılar. Bunun dışında kalan sürede İslamcılar sadık bir muhalefet gibi görev yaptılar: iktidarı askeri darbeler yolu ile ele geçirme mücadelesine katılmayan tek ideolojik parti onlardı ve parlamenter sistemin meşruiyetine ciddi biçimde meydan okumadılar. 1949 yılında siyasi programları, “cumhuriyetçi sistemi”, “güçler dengesini” ve “sivil hakları” korumak için “anayasanın sınırlarına” uyma gereğini vurguluyordu. Aynı belge içerisinde halkın kendi temsilcilerini “özgür seçimler” yolu ile seçmesi ve “yüksek otorite” olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmişti.¹⁵

Mecliste anayasaya ilişkin tartışmaların yapıldığı 1950 yılında Müslüman Kardeşlerin İslam’ın “devletin dini” olarak ilan edilmesi teklifi seküler partilerin ve Hıristiyan kiliselerin sert tepkisi ile karşılaştı; aslında İslamcılar tarafından taslak olarak hazırlanan anayasa içerisinde “dine dayalı olarak devletin vatandaşları arasında ayırım-

cılık yapılmayacağı” öngörülüyordu.¹⁶ Müslüman Kardeşler vekilleri geri adım atmak zorunda kaldılar ve sonunda sadece “cumhurbaşkanının dini İslam’dır” ve “hukukun temel kaynağı fıkıhtır” maddeleri geçen anayasaya kabul oyu verdiler.¹⁷ Hareketin lideri Mustafa al-Siba’i (1915–1964), bu metni desteklemesini “Müslüman devletler için örnek teşkil eden bir anayasa” diyerek meşrulaştırmıştır.¹⁸

Suriye’de 1963 yılı öncesinde Müslüman Kardeşlerin ideolojik esnekliği, o dönemin moda ideolojilerinden olan sosyalizmi benimsemeleri ile kendini göstermiştir. Hareket kendi siyasi kolunu henüz 1949 yılında “İslami Sosyalist Cephe” olarak isimlendirmiş ve al-Siba’i bundan on yıl sonra ünlü İslam Sosyalizmi eserini yayınlamıştır.¹⁹

Bu erken dönem Suriye Müslüman Kardeşler örgütü neden günümüzün “post-İslamcılar” ile bu kadar fazla ortak özelliğe sahipti? Müslüman Kardeşlerin o dönemde her zaman ılımlı bir siyasi güç olarak yer aldığı öne sürülebilir: hareket ve müttefikleri 1961 yılında oyların yüzde 8.7’sini alarak en iyi seçim sonuçlarını elde ettiler.²⁰ Fakat azınlık olmak ılımlı olmayı gerektiren bir şart değildir. Farklı ve daha ikna edici açıklamaya göre yirminci yüzyılın ortalarında Mısır’da parlamentonun meşruiyeti yoktu çünkü İngiliz sömürgeciliğinin bir aracı olarak görülüyordu fakat Suriye’de Fransızlara karşı girilen milli mücadelenin bir kalesi olarak algılanıyordu.²¹

Bundan daha önemlisi Müslüman Kardeşlerin Husni al-Za’im ve Adib al-Shishakli (1949–1954) yönetimindeki acı tecrübelerden sonra askeri rejimlere ilişkin korkularıydı. Birçok Orta Doğu ülkesinde olduğu gibi laiklik ordunun korumasındaydı ve 1950’lerde İslamcıların ordudaki subaylar arasındaki etkisi diğer ideolojik gruplara göre çok daha zayıftı (Suriye milliyetçileri, Baasçılar, komünistler ve Nasırcılar).²²

Müslüman Kardeşler 1950’li yıllarda siyasi alanı egemenliği altında tutan siyasi elitleri eleştirse de, yapısal olarak 1963 yılından sonra ortadan kaybolan burjuva düzenine bağlıydı. Gerçekten de çoğunlukla eski kentli orta sınıfın eğitilmiş çocuklarını ekiplerine dahil etmişlerdi ve kırsal alanda varlıkları yok gibiydi; bu durum onları

toplumsal çatışmanın “muhafazakâr” tarafına yerleştirdi ve bu çatışmanın sonucu, yani köylülerin kentsel iktidara karşı olan mücadelesi, Suriye’nin gelen on yılda geleceğini belirledi.

İslamcıların burjuva partilerine olan yakınlığı Halk Partisinin önemli liderlerinden ve Müslüman Kardeşler ile yakın ilişki içerisinde olan reformcu İslamcı entelektüel Ma’ruf al-Dawalibi (1909–2003) üzerinden anlaşılabilir.²³ 1950’li yıllarda İslamcı hareketin bilgili, takım elbiseli Selefi liderleri, Suriye’yi uluslararası kongrelerde temsil ederek ve 1954’te Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi’ni kurmakla görevlendirilerek devletin imtiyazlı ortağı olarak görev yapıyorlardı.²⁴

Müslüman Kardeşlerin esnekliğine ilişkin son bir açıklayıcı faktör parlamentodaki siyasi oyunların taleplerine öncelik vermeyi gerektiren profesyonel siyasetçi durumlarıydı. 1950 yılında daha önce önerdiklerinden çok daha laik bir pozisyona destek vermek durumunda kaldılar çünkü sonuçları kendileri için kötü olabilecek yeni bir seçime yol açacak siyasi bir krizden kaçınmak istiyorlardı.²⁵ Benzer biçimde “sosyalist” olma iddiaları ana potansiyel hedef kitleleri olan eğitilmiş kentli orta sınıflar arasında oldukça popüler olan bir ideolojiyi desteklemekle eşdeğerdi.

Yukarıdaki paragrafta belirtildiği gibi Suriye’deki İslamcı eğilimin diğer ana unsuru olan ulema, genellikle Müslüman Kardeşlerden oldukça farklı bir siyasi tutuma sahipti. Bu karşıtlığı analiz ederek Suriye’deki İslamcı eğilimin paradigmatik bir dönüşüm yaşayacak seviyede tutarlı bir oluşum olmadığını kanıtlamaya çalışacağım. Gerçekten de post-İslamcı değerlerin kabulü veya reddi, belki de, belli tarihsel dönemlerin bir hususiyeti olmaktan daha çok İslamcı eğilim içerisinde birlikte var olan iki ana unsurun kendi özelliklerindendir.

Haklara Karşı Sorumluluklar: Din Adamları ve Siyasi Aktivistler

Ulema, yirminci yüzyıl Suriye’sinde toplumsal İslamlaşma konusundaki aktörler arasında açıkça en etkilisiydi.²⁶ 1920’li yıllardan itibaren dini okullar açarak, gönüllü kuruluşlar kurarak, toplumun

din konusundaki sorularına yanıt verebilmek için genç din adamlarının eğitimini modernleştirerek, sıradan vatandaşları – özellikle modern seküler eğitim alan öğrencileri ve mezunlarını- camilere dayalı ağlar üzerinden eğiterek seküler değerlerin yayılmasına tepkilerini göstermişlerdir. Ulema ile karşılaştırıldığında Müslüman Kardeşlerin tabandan gelen hareketler içindeki rolü küçük kalmaktadır: başlangıçta yüksek siyaset ve entelektüel tartışmalarla ilgilenen görece elit bir hareket, 1963 yılından sonra çalışmalarına gizlice devam etmek zorunda kalmış ve 1980'li yılların başlarında yok edilmiştir. Dolayısıyla 1960'lı yıllardan sonra gözlemlenen İslamcı “uyanış” tamamen ulemaya ait bir olguydu.

Ulema'nın tabandan yukarıya doğru İslamlaşmaya odaklanması onları, siyaseti, ahlaki ve dini taleplerini desteklemek için kullanmaları konusunda cesaretlendirdi. Müslüman Kardeşlerin siyasi alanda, dış politikadan arazi reformuna kadar çok farklı konularda tartışmalara aktif olarak katıldığı liberal dönemde, Ulema'nın siyasi kolu olan grup, enerjisinin büyük kısmını “sapkınlıkları”, fuhşu, güzellik yarışmalarını, sinemaları, resimli dergileri ve lunaparkları yasaklamaya ayırıyordu.

Fakat din adamlarının Müslüman Kardeşlerden daha az İslamcı olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır. Gerçekten de açık bir şekilde İslam devleti kurulması ve şeriatın uygulanması için çağrı yapıyorlardı. Parlamentodaki siyasi oyunlarla ilgilenmedikleri için 1950 yılında anayasa ile ilgili tartışmalarda Müslüman Kardeşler kadar esnek olmadıklarını gösterdiler; al-Siba'î'nin “devletin dini İslam'dır” maddesine ilişkin olarak geri çekilmesini kınadılar. Ulema daha sonra bu maddenin anayasaya eklenmesi ile ilgili taleplerini 1973 yılında hazırladıkları bir dilekçe ile ve daha yakın zamanda bireysel açıklamalarla tekrarladı. Örneğin ofisinde yapılan resmi bir röportajda Halep müftüsü Mahmud 'Akkam (doğum yılı 1952) bana şunları söyledi: “Bir İslam devleti istiyoruz; bunun için doğrudan siyasi alanda çalışma yapmıyoruz fakat *dava* (İslami çağrı) alanındaki çabalarımızın doğal bir sonucu olacağını düşünüyoruz.”²⁷

Hem Müslüman Kardeşler hem de ulema Baasın otoriterliği ve militan sekülerliği yüzünden acı çekse de, siyasi stratejilerdeki farklılıklar 1963 sonrasında da devam etti. Örneğin 1973 yılı Şubat ayında, ülkenin önemli din adamları Müslüman Kardeşlerin hazırladığı, seküler bir anayasa taslağını reddeden ve devletin dininin İslam olması gerektiğini belirten dilekçeyi imzalamışlardır fakat fiilen maddenin “İslam cumhurbaşkanının dinidir” şeklinde değiştirilmesini emreden Hafız Esad tarafından dayatılan uzlaşmayı kabul etmişlerdir. Bu arada Müslüman Kardeşlerin Hama kolu, neredeyse tek parti sistemi oluşturan anayasanın otoriter doğasına karşı protesto eylemleri gerçekleştirdi ve İslamcı hareketin seküler muhalefetin hoşnutsuzluğundan faydalanıp rejimin istikrarsızlaştırmasını sağladı.

Otuz yıl sonra, Lübnan başbakanı Rafik al-Hariri’nin öldürülmesi bağlamında ortaya çıkan Batılı ülkelerin baskısı sonucu rejimin zayıflaması benzer bir sonuç vermiştir. Sürgündeki Müslüman Kardeşler ve aktivistlerden kurulu küçük bir şebeke olan Suriye tabanlı Bağimsız İslami Akım (al-Tayyar al-islami al-mustaqill), seküler muhalefetin medeni ve siyasi haklar için ortaya koyduğu talepleri yinelerken, rejime kesinlikle karşı olan Şeyh Usama al-Rifa’i’nin (doğum yılı 1944) de aralarında bulunduğu ulema bu liberal gündemi sürekli görmezden gelmiştir. Bazı durumlarda muhalefetin demokrasi yanlısı duruşunu Batı-İsrail ekseninde suç ortaklığı olarak görüp kınamışlardır.

Önemli şeyhler bunun yerine, otoriteleri kadın hakları aktivistlerini baskı altına almaya davet ederek dini talepleri desteklemiş, İslami okulları savunmuş ve 1963 yılında yasaklanan Ulema Kurulu’nun yeniden canlandırılması için mücadele etmeyi seçmiştir. Bu ulema örgütünün bir kopyası devletin desteği ile 2006 yılı Nisan ayında yeniden kurulmuştur; Suriye’nin en önemli Müslüman alimi olan Sa’id Ramadan al-Buti (doğum yılı 1929) bu kurumu, ortodoks olmayan eğilimlerle, özellikle de “moderniteye kafayı takmış olanlarla” savaşmanın bir yolu olarak görmüştür.²⁸

Şüphesiz sürgündeki Müslüman Kardeşler üyeleri kendilerini, Suriye’de yaşayan ulemeden daha özgürce ifade edebiliyorlardı. Fa-

kat devlet baskısı, Bağımsız İslam Akımı üyelerini, ulemanın kutsallıkları sebebiyle görece koruma altında olmalarından hoşlanmasalar da, demokrasi çağrısı yapmaktan alıkoyamamıştır ve birçok vakada hapse atılmışlardır. Bunun yanında, Müslüman Kardeşlerle yakından ilişkili olan sürgündeki ulema üyeleri tarafından 2006 yılında Ürdün'de kurulan Bağımsız Suriye Ulemaları Kurulu'nun, o dönemde öne çıkan ulusal siyasi konularla ilgilenmekten uzak durması ilginçtir.

Kurumsal pozisyonlar ve devlete olan ekonomik bağıllık da geçerli değişkenler olarak sunulamaz çünkü önemli Suriye ulemaları devlet yönetimine pek entegre değildir ve çoğunluğu özel sektör kaynaklarına dayanmaktadırlar.²⁹ Ulemanın arzulan siyasi sistemin temelden farklı bir biçimde kavranması ile olacak siyasi değişime karşı isteksiz olması da benzer şekilde geçerli bir değişken olarak kabul edilemez. Din adamları, prensipler üzerinden düşünüldüğünde, ideal siyasi sistemin hükümetin seçimle iş başına geldiği bir sistem olması gerçeğinde Müslüman Kardeşler ve bağımsız Müslümanlar ile aynı fikirdedir. Daha önce belirttiğim Şeyh al-Buti rejimi uzun süredir desteklemesine rağmen “demokrasi halkın kendini yönetenleri seçme özgürlüğü ve kendi fikirlerini ifade etme özgürlüğüdür... bu İslam'ın kutsal talebidir” ifadesini kullanmıştır.³⁰ Fakat *mevcut bağlamda* yaşanacak demokratik geçiş “Batının despot güçleri” tarafından “değerlerimizi yozlaştırmak ve toplumumuzu tanımlayan kardeşçe ilişkileri bozarak bizi savaşa sokmak amacı ile kullanılabilir” diyerek diğer İslamcılardan ayrılmıştır.³¹ Özetleyecek olursak, al-Buti ve demokrasi yanlısı İslamcılar arasındaki fark birbirine zıt siyasi teolojik anlayışlarda değil demokratik taleplerin şimdi ve burada uygulanmasının *uygunluğuna* ilişkin farklı yorumlarda ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz al-Buti ve çalışma arkadaşlarının son on yılda bu uygunluğa ilişkin yaptıkları “değerlendirmeler” çeşitli avantajlar kazanmak için rejime olan bağıllıklarını takas etme tercihleri ile ilgilidir.

Diğer bir deyişle, ulemanın ve siyasi aktivistlerin duruşları en iyi biçimde günlük pratikleri ile açıklanabilir. Din adamları, himmet yönetimi üzerine olan uzmanlıkları ile tanımlandıkları için iş

adamları gibi sektörel elit sınıfına girerler fakat ülkeyi yönetmek için ortaya çıkan alternatif *siyasi elit* olma iddiasındaki siyasi aktivistlerden farklıdırlar. Bu özellikler otoriter bir rejimle mücadele etmek için farklı yollar açmaktadır. Din adamları genellikle toplumun ve devletin İslamlaştırılmasını desteklerken siyasi sistemin yapısını sorgulamaz çünkü otoriterlikten ziyade laiklik onların amaçlarının önündeki temel engeldir. Dolayısıyla devlet aşırı biçimde din karşıtı olmadığı sürece (aşırı solcu Neo-Baasçıların 1960'lı yıllardaki yönetiminde olduğu gibi) ulema karşı karşıya gelmek yerine müzakere yolunu seçecektir.

Siyasi aktivistler tamamen farklı bir sorunla karşı karşıyadır. Gerçekten de rejimin din adamlarının taleplerini karşılamak için aldığı muhafazakâr önlemlerin kapsamı ne olursa olsun, sıradan İslamcılar siyaset oyununun dışında bırakılmakta, bu da onları rejimin yapısal dönüşümüne öncelik vermeye ve en sert biçimde muhalefet etmeye zorlamaktadır.

Belirtilmesi gereken bir nokta da, yukarıda açıklanan kuralların büyük oranda geçerli olduğu fakat *kriz dönemlerinde* istisnaların oluştuğudur. Gerçekten de Fransız siyaset bilimcisi Michel Dobry'nin açıkladığı gibi siyasi krizlerin tanımlayıcı özelliklerinden bir tanesi sektörel sınırların bulanıklaşmasıdır.³² Tipik olarak, bu tür şartlar altında sektörel elitler kendilerini sektörel çıkarların savunması ile sınırlamazlar, bunun yerine mevcut rejimin doğası gibi önemli siyasi konulara ilişkin kamuoyundaki tartışmalara katılırlar.

Suriye bağımsızlığını kazandığından beri sadece iki kriz ulema arasında böyle bir kaymaya yol açacak kadar büyümüştür. İlki 1980'li yılların başlarındaki İslamcı ayaklanmadır ve ülkenin çeşitli bölgelerinde iç savaş noktasına kadar gelinmiştir. Özellikle Kuzeyde yer alan Hama ve Halep kentlerinde tarafsız kalmak imkânsız hale gelmiş, rejime karşı bağlılıklarını açıklamayı reddeden onlarca din adamı sürgüne gönderilmiştir. Birçoğu, Suudi Arabistan'da yer alan Müslüman Kardeşler tarafından yönetilen ve resmi olarak Baas'a ve "liberal İslam devletine" karşı devrim çağrısı yapan "İslami Cepheye" katılmıştır.

İkinci kriz 2011 yılı Mart ayında güney ili Dera'da başlayan ve ülkenin büyük kısmına yayılan isyan hareketidir. Otuz yıl önce yaşanan örnekte olduğu gibi ulema yine bir bölünme yaşamıştır. Al-Buti gibi rejime sadık olanlar çeşitli avantajlar elde etmek için Esad'a olan bağlılıklarını gösterirken, karşılığında İslamcı bir televizyon kanalını, İslam çalışmaları için yeni bir enstitüyü, Şam'daki gazinonun kapanmasını ve yüzü peçeli okul öğretmenlerinin idari görevlere transferi gibi yakın dönemdeki laik önlemlerin iptali gibi konuları öne sürmüşlerdir.³³ 1960'lı yıllardan bu yana bağımsız bir isim olarak görülen Krayyim Rajih (doğum yılı 1926) gibi diğer din adamları sektörel oyuna girmeyi reddetmiş ve "kendilerinden kırk yıl önce çalınan haklarını geri almak için yaşamlarını tehlikeye atan" protestoculara destek vermişlerdir.³⁴ Dera ve deniz kıyısındaki Baniyas gibi ordu tarafından kuşatılan kentlerde, yerel din adamları açık bir şekilde protestocuların taleplerini dillendiriyordu.

Bu kriz bağlamından bağımsız olarak, ulemanın ve siyasi aktivistlerin çelişen siyasi tutumları, Bayat'ın sorumluluklara dayalı bir yaklaşımdan haklara odaklanan bir yaklaşıma doğru yaşandığını belirttiği post-İslamcı dönüşümün zıt taraflarında yer almaktadır. Normal şartlar altında din adamları genellikle sorumluluklara (ve sektörel imtiyazlara) odaklanırlar çünkü himmet yönetiminde devletin desteğini almak isterler. Siyasi aktivistler, aksine, muhalif bir otoriter bağlamda evrensel medeni ve siyasi haklara odaklanırlar. Bu tür beyanlar herhangi bir içtenlik içerse de içermese de önemli olan siyasi aktivistlerin din adamlarından farklı talepleri dillendirmeyi seçmeleridir.

Daha önce yapılan analizler İslamcılık üzerine iki farklı akademik perspektife vurgu yapmamı gerektiriyor. Bunlardan ilki, yaşadığı başarısızlık ile depolitize olma sürecini getiren İslami aktivizmin (1970'li yılların başlarından 1990'lı yılların ortalarına kadar) siyasi dönemini tanımlayan bakış açısıdır.³⁵ İslamcı eğilimin siyasi kanadının başarı kazandığı ve Müslüman gençlere devrimci İslamcılığın altın çağına olduğu gibi çekici gelmediği şüphe götürmez gerçeklerdir. Fakat bu konuda dışarıda bıraktığım nokta apolitik İslamcı aktivizmin orijinalligidir. Aslında bu aktivizm sadece Suriye'de de-

ğil, farklı birçok yerde, örneğin Mısır'da, başından beri çok etkili olmuştur; bunu 1911 yılında bir Azhari Şeyhi tarafından kurulan ve ülkenin en büyük İslami derneği olan Şeriat Cemaati (al-Gam'iyya al-Shar'iyya)³⁶ ve televizyon kanallarında oldukça popüler olan Şeyh Metwalli Sha'rawi³⁷ ile görebiliriz.

Dolayısıyla dinginci (quietist) İslamcı aktivizm yeni bir olgu değildir: anlaşılır biçimde bu olgunun en önemli parçası olan siyasi hareketler ile ilgilenen, İslamcılığın yeniden canlanmasına ilişkin araştırmalarda görmezden gelinmiştir. Bu yüzden Batılı araştırmacıların modern İslam'ın siyasi olmayan boyutlarına karşı artan ilgisi belki de İslamcılığın düşüşe geçmesinden çok bu konuda özelleşen akademik alanın gelişimi ile ilişkilidir.

İkinci eleştirim “siyasi” ve “dini” alanların üst üste çakıştığını varsayarak dinin aşırı siyasallaşması üzerinden “İslami harekete” gereğinden fazla tutarlılık atfeden kavramsallaştırmalar ile ilgilidir. Antonio Gramsci'nin fikirlerinden etkilenen ve ortaya atılan iddialar arasında en kapsamlı olan yaklaşım, apolitik din propagandası yapmayı devleti ele geçirme yolunda öncelikle toplum üzerinde ideolojik hegemonya kurmanın bir parçası olarak görmektedir.³⁸ Tartışmasız biçimde hem İslamcı siyasi aktivistler hem de din adamları devletin olduğu kadar toplumun da İslamlaştırılmasını arzuluyorlardı; her iki kategori de ilk amacın ikincisinden daha elverişli olduğunu düşünmektedir. Fakat bu benzerliğe aşırı bir biçimde odaklanma iki grubun İslami aktivizme ilişkin algıları arasındaki önemli farkları belirsizleştirebilir.

Gramsci üzerinden yapılan okumalar toplum için yapılan mücadelelere araçsal bir karakter katarlar çünkü Bayat'ın da belirttiği gibi devlet “değişimin esas hedefidir.”³⁹ Böyle bir devlet odaklı bakış açısı siyasi aktivistler açısından şüphesiz yerindedir fakat din adamları göz önüne alındığında aynı oranda ikna edici değildir. Bunun sebebi din adamlarının aktivistlerden daha az “İslamcı” olması değildir, daha ziyade kişisel dindarlık ve ahlakın yükseltilmesi onlar için, daha yukandaki bir siyasi amaca ulaşmanın yollarından biri değildir,

kendi içerisinde başlı başına bir amaçtır ve şeriatın devlet tarafından uygulanmasından daha az önemli değildir.

Bunun sebebi, din adamlarının toplumsal kimliklerinin siyasi aktivizmden ziyade himmet yönetimi ile tanımlanmasıdır: Sabahları uyanmalarının sebebi budur, uzmanlıklarının kabul edildiği alan tam da budur. Diğer bir deyişle din adamları sadece siyasi tedbirler yüzünden değil siyasi İslamlaşma yerine toplumsal İslamlaşma sürecinde önemli bir rol oynamaya meyilli oldukları için İslami aktivizmle ilgili olarak toplum odaklı bir yaklaşıma öncelik vermektedirler.

“İslami hareketlerin” Gramsci'nin fikirleri üzerinden yapılan analizleri siyasi aktivistlerin ve din adamlarının İslam devletinin yaratılması ile ilgili tasavvurları arasındaki önemli bir farkı bulanıklaştırmaktadır. Gramsci'nin ait olduğu Marksist gelenek siyasi liderlik ile ortaya konan siyasalar arasında önemli bir ilişki olduğunu varsaymaktadır: Onlara göre sadece proletaryanın hâkim olduğu bir devlet uzun erimde gerçek sosyalist programı uygulayabilir. Böyle bir model aşağı yukarı İslamcı eğilimin siyasi kanadının yaklaşımını tanımlamaktadır. Gerçekten de, dünyadaki diğer aktivistler gibi Müslüman Kardeşler ve benzerleri de arzulanan siyasi ve toplumsal düzenin kurulması için mevcut yöneticiler ile kendilerinin yerini değiştirmek istemektedir. Din adamları, daha önce belirtildiği gibi, siyasi değişime ilişkin olarak daha “lobici” bir yaklaşıma sahiptir: siyasi elit olmadıkları için (daha çok sektörel elit olarak tanımlanabilirler) yöneticinin kimliği ile değil siyasaların içeriği ile ilgilenirler. Arka planı ne olursa olsun herhangi bir siyasi lider “İslamcı” siyasalar uygulamaya zorlanabilir. Sedat ve Mübarek yönetimindeki Mısır örneğinin gösterdiği üzere, hedefe ulaşmak için lideri değiştirmeye gerek yoktur.

Bu bölümün önceki sayfalarında Bayat'ın İslamcılığın ve post-İslamcılığın odak noktaları olarak gördüğü sırasıyla sorumluluklar ve haklardan bahsederken, bu iki kategorinin son dönemde Suriyeli İslamcı aktörlerin iki kategorisinin de ilgilerinin odak noktası olduğunu belirtmiştim. Bunu söylerken post-İslamcılık kavramını göz ardı etmiyorum fakat böyle bir dönüşüme yol açabilecek şartları ta-

nımlamak istiyorum. Bana göre haklar, İslamcı ütopyanın başarısızlığı ile yaşanan hayal kırıklığından doğan spontane bir post-İslamcı eğilimle ortaya çıkmayacaktır. Gerçekten de siyasi durgunluğu temel faktörü olan din adamları İslam devletinin Müslümanların tüm sorunlarını çözeceğine olan saf inanıya bağlılığı en yüksek dini aktörler olmuşlardır — bunun sebebi onları tanımlayan toplumsal pratiğin (himmet mallarının yönetimi) din adamlarını her zaman toplum odaklı bir noktaya çekmesidir.

Dolayısıyla güçlü bir reform hareketinin ortaya çıkması için gerekli olan bir koşul ya sekülerleşme ya da siyasi İslamcı aktörlerin (Türkiye örneğinde olduğu gibi) liberalleşme yolu ile güçlenmesi sayesinde din adamlarının gücünün azalmasıdır. Bir sonraki kısımda göstereceğim üzere Suriye’de otoriter yönetimin devam etmesi tam tersi bir sonuç elde edilmesine yol açtı: muhafazakâr din adamları her zamankinden daha güçlü bir durumdadır ve reformcu aktivistlerin sesi duyulmamaktadır.

Suriye’nin Reformcuları

Otoriter rejimler yukarıda açıklanan sebeplerle siyasi düzenin özündeki prensiplere meydan okumadan İslamlaşmayı destekleyen muhafazakâr din adamlarını tercih ederler. Suriye’nin liderliği de farklı değildir çünkü dini ortaklarını Baas’ın “ilerlemeci” ideolojisine göre seçmemekte, daha ziyade sadık olmalarına ve güvenilirliklerine bakmaktadır. 1980’li yılların başlarında Hafız Esad ve Şeyh al-Buti (popüler bir yazar olarak Baasçı düşüncenin iki unsuru olan milliyetçilik ve sosyalizmi yayınlarında kınamıştır) arasında kurulan ortaklık tam da böyle bir girişimdir.⁴⁰

Suriyedeki otoriter düzen sadece dini muhafazakârlık için uygun bir ortam yaratmakla kalmamaktadır, aynı zamanda reformcu fikirlere temelden zararlıdır. Gerçekten de reformcular iki sınırlama ile karşı karşıyalar: eğer siyasi değişimi desteklerlerse rejimin öfkesi üzerlerine gelecektir; eğer teolojik reform yolundan giderlerse yerleşik dini müesseselerin saldırısına uğrayacaklardır. Sonuç olarak bu iki seçenekten bir tanesini, ya devletin ya da din adamları-

nın desteğini kazanmak için kenara itilmektedirler. Diğer bir deyişle otoriter rejimin oyununu oynamak ile yüce ulemanın doktrinel muhafazakârlığına katlanmak arasında seçim yapmak zorundadırlar.

Suriye'nin reformcu tayfı teoloji ve hukuk ile ilgilenen teorisyenlerden siyasi değişim peşinde koşan aktivistlere kadar farklı grupları barındırmaktadır. İlk kategori *The Book and the Koran: A Contemporary Reading* (Kitap ve Kuran: Çağdaş Bir Okuma) isimli çalışması 1990'lı yıllarda binlerce satan bir mühendis olan Muhammad Şahrur'u (doğum yılı 1938) içermektedir. Şahrur'un reform anlayışı radikaldir çünkü gerçeğin İslam'ın kutsal metinlerinde değil insan aklının gelişiminde aranması gerektiğini söyleyen pozitivist teizm yanlısıdır. Kuran içerisindeki kurallar hiçbir zaman sınırlayıcı değildir çünkü tüm tarihsel dönemlerde insanların mutabakatı ve aklınca ortaya konan kurallar ile doğası gereği uyum içerisindeydi.⁴¹ Beklenildiği gibi Şahrur'un iddiaları Suriye'deki İslamcı eğilim tarafından sert biçimde reddedilmiştir; bu durum Şahrur'un 2000'li yıllarda Suriye'deki demokrasi yanlısı hareketleri desteklememesini, dini reform yerine siyasi reforma öncelik verdiği için seküler ve İslamcı unsurları eleştirmesini açıklamaya yardımcı olabilir.⁴²

Muhammad Habeş (doğum yılı 1962) bir milletvekili olarak gayrimüslimlerin teolojik statüsü ile ilgilenmektedir. İslam'ın kuruluş üzerindeki tekeli kabul etmemektedir; bu pozisyon dinler arası diyalog girişimlerinin altında yatan temel unsurdur.⁴³ Sünni teolojisindeki temel prensiplere olan saldırısı, dinler arası işbirliğini savunan genç düşünüre ulemanın nefretini kazandırmış, Şeyh al-Buti onu sapıklıkla suçlamıştır.⁴⁴ Din adamları arasındaki ayrışmalar Habeş'in güvenlik güçlerine bağlılığını artırdı ve bu sayede 2003 yılında parlamentoya seçildi. Buna karşılık olarak uluslararası medyada resmi olmayan halkla ilişkiler rolünü üstlendi.

Habeş'in daha büyük arzuları vardı fakat 2004 yılından sonra Batılı devletlerin ve yerli muhalefetin baskısını kullanarak siyasal İslam alanında Müslüman Kardeşlerin bir alternatifi olduğunu öne sürdü. Bu çok tehlikeli bir oyundu: Habeş kısa süre sonra Suriye tabanlı İslamcı eğilim içerisinde demokratikleşmenin en büyük sa-

vunucusu olarak öne çıktı fakat rejim belirli bir süre hoşgörölü davrandıktan sonra 2007 yılından itibaren O'nu susturdu.

Diğer İslami aktörler rejime taviz vermeden doktrinel ve siyasi reformu birleştirmek için uğraştılar. Doğal olarak Habeş'ten çok daha zorlu engeller ile karşılaştılar. 1990'lı yıllarda Şam'ın muhafazakâr bir bölgesi olan Dariya'da 'Abdül Ekrem al-Sakka (doğum yılı 1946) tarafından kurulan grup tam olarak bunu yaşamıştır. Al-Sakka'nın görüşleri arasında en radikal olanı kadınlara ilişkin olanlarıydı. Kadın ve erkeklerin aynı mekânda yan yana oturdukları mekânlarda dersler veriyor, kadınların kocalarını seçme hakkı olduğunu belirtiyor ve bu konuda onları destekliyor, 1990'lı yıllarda okullarda peçe takmak yasakken eğitim almanın örtünmekten daha önemli olduğunu savunuyordu. Başkentin en çok saygı duyulan akademisyenlerinden olan Usama al-Rifa'i, üç defa al-Sakka'nın camisine giderek inançlı insanları O'nun olağan dışı fikirlerine karşı uyarmıştır.

Önemli din adamlarının, rejim siyasi duruşu yüzünden karşısına geçince, O'nu desteklemek için hiçbir sebebi kalmadı. 2000 yılında, al-Sakka, babasının yerine geçen Beşar Esad için Allah'a dua etmeyi reddetti. Bundan üç yıl sonra, oluşturduğu grup Bağdat'ın işgalinden yararlanarak Dariya halkını Irak'ın Batılı güçler tarafından işgal edilmesi ve Suriye hükümetinin ihmalleri ve yolsuzlukları karşısında seferber etti. Halk, barışçıl protesto gösterilerinden sonra görevli memurlara bahşiş vermeyi reddetmeye ve yerel yönetimin çöp toplamadaki başarısızlığı karşısında örgütlenmeye davet edildi. Bunu takip eden haftalarda al-Sakka, yirmi beş öğrencisi ile birlikte tutuklandı ve 2005 yılına kadar cezaevinde kaldı.⁴⁵

1990'lı yılların ortalarından itibaren, Al-Sakka'nın eski öğrencisi olan dış hekimi Radvan Ziadeh (doğum yılı 1976) Şeriat Fakültesi mezunları ile işbirliği yaparak, daha entelektüel bir girişim oluşturdu (al-Multaqa al-Fikri li-l-Ibda'). Bu grubun üyeleri "İslami söylemi yenileme" projesi etrafında toplanmışlardı ve İranlı 'Abdül Kerim Soruş ve Faslı Taha 'Abd al-Rahman gibi reformcu düşünürlerden etkilenmişlerdi. Örneğin Kuran tefsirlerine modern

dilbilim teorilerini uyguladılar ve erken dönem Suriyeli Müslüman Kardeşler örgütünün reformcu yanını övseler de “İslam devleti” ve “bilginin İslamileştirilmesi” gibi kavramları yapı sökümüne uğrattılar. 1999 yılında hazırladıkları internet sayfası yoğun ilgi çekti ve bu sitede Lübnanlı Ridvan al-Sayyid ve Tunuslu Ahmidat al-Nayfir gibi önemli yazarların da yazıları ile birlikte onlarca makale yayınlandı.⁴⁶ Dahası, al-Multaqa üyeleri düzenli olarak en önemli bölgesel gazete olan *al-Hayat* içerisinde düzenli olarak yazılar yazdılar. Beklenileceği üzere ulema yenilikçi fikirleri sert bir biçimde reddetti.

Grubun amacı ilk başta sadece entelektüel seviyede çalışmalar yapmak olarak tanımlanmıştı fakat Radvan Ziadeh ve bir diğer grup üyesi ‘Abdal-Rahman al-Haj Ibrahim (doğum yılı 1970) 2000 yılında Hafız Esad’ın ölümünden sonra yaşanan “Şam Baharı” esnasında politikaya giderek daha çok ilgi duymaya başladılar. Her ikisi de, 2001 yılında tutuklandıktan sonra uzun süre cezaevinde kalan muhafazakâr sanayici ve milletvekili Riyad al-Sayf ile yakın ilişkiler kurdular.

Takip eden yıllarda bu iki entelektüel insan hakları örgütleri ve muhalefet partileri ile bağlantıya geçtiler. Ziadeh bu dönüşümü “hiçbir dini reform siyasi reform olmadan hayata geçemez” diyerek açıklamıştı. İlginç bir biçimde önemli olduğunu düşündüğü bir reform “din adamlarını siyasetin dışında tutmaktır”. Ziadeh ve al-Haj Ibrahim kendilerini “İslamcı” olarak değil “liberal Müslüman” veya “liberal muhafazakâr” olarak tanımlıyor ve Türkiye’de AK Parti’nin geldiği noktaya imreniyordu.

2000’li yılların ortasında rejimi tehlikeye sokan bölgesel krizin yatışması bu iki entelektüelin görece özgürlüğünün sonu oldu: 2007 yılında her ikisi de Suriye’yi terk etmeye zorlandı ve o günden bu yana geri gelmelerine izin verilmedi.⁴⁷ 2011 yılındaki ayaklanmalar esnasında merkezi Vaşington’da olan Ziadeh, Batı medyasında sürgündeki Suriyeli muhaliflerin temel seslerinden birisi oldu.

Diğer siyasi aktivistler ulemanın koruması altına girerek daha dikkatli olmayı tercih ettiler, buna karşılık olarak da doktrinel yenilik fikirlerinden vazgeçtiler. Bu stratejinin en iyi örneği Şam Üniversitesi-

tesi Şeriat Fakültesi'nde profesör olan 'İmad al-Din al-Reşit'dir (doğum yılı 1965). Bir diğer AK Parti hayranı al-Reşit'in siyasi arzuları 1990'lı yıllardan beri bilinmekteydi. Al-Reşit tüm vatandaşlara dini inançlarından bağımsız olarak vatandaşlık haklarının verildiği bir "Müslüman vatani" (*al-watan al-muslim*) yaratmak istiyordu.⁴⁸ al-Multaqa ile olan ilişkisi ve aşırı akılcı görüşleri yüzünden eski çalışma arkadaşı al-Buti tarafından sevilme de, al-Reşit, ortodoks bir din alimi gibi davranarak Suriye'nin "papasının" desteğini aldı. Sonuç olarak bazı al-Multaqa üyeleri tarafından "içeride ılımlı dışarıda muhafazakâr" olarak tanımlandı.⁴⁹

Fakat al-Buti'nin desteği al-Reşit'in 2010 yılında fakülteden atılmasını engelleyemedi.⁵⁰ Bu önlem 2008 yılında Bağımsız İslami Hareketin çok sayıda üyesinin tutuklanmasıyla başlayan demokrasi yanlısı İslamcılara yönelik daha büyük bir hareketin parçasıydı. Aynı yıl içerisinde mühendis ve Emevi Camiinde vaiz olan Mu'adh al-Khatib (doğum yılı 1960), 1930'lu yıllardan bu yana canlandırmaya çalıştığı İslam Medeniyeti (al-Tamaddun al-İslami) isimli modernist derneğin başkanlığından istifa etmek zorunda bırakıldı.⁵¹ Devletin muhalefete karşı saldırıları sonraki yıl daha da arttı: Habeş'in düşünce takımı ve *al-Thawra* gazetesindeki köşesi kapatıldı; babası önemli bir müftü olan Salah al-Din Kaftaro, "Türkiye örneğini" övmek ve disiplinsiz olmak gibi gerekçelerle tutuklandı; neredeyse seksen yaşında olan bağımsız İslamcı ve ülkedeki en önemli insan hakları savunucusu olan Haytham al-Malih'in kaderi de benzer oldu.

Siyasi reformculara karşı olan bu saldırı, muhafazakâr Şeyh al-Buti'nin ülkenin dini kurumları üzerindeki etkisinin inanılmaz boyutta artmasına paralel ilerledi: 2008 yılında herhangi bir önemli görevde hiç bulunmamış olan akademisyen Emevi Camisinin (Müslümanlar için en önemli kutsal mekânlardan bir tanesi) vaizi ve yöneticisi, dini okulların programlarının hazırlanmasından sorumlu komitenin başkanı, devlet tarafından genç din adamları yetiştirmek amacı ile kurulan iki farklı kurumun denetleyicisi olarak atandı.⁵² Suriye'deki otoriter düzen, reformcu muhalifler yerine itaatkâr ve muhafazakâr ulema için elverişli bir ortam yaratmıştı.

Sonuç: İslam'ı Demokratikleştirecek Şey Nedir?

Suriye Müslüman Kardeşler örgütünün söylemindeki post-İslamcı dönüşüme bakan kişi, bu söylemin örgütün kurulduğu 1940'lı yıllardan bu yana radikal biçimde değişmediği gerçeğini görmezden gelme riski ile karşı karşıyadır: Suriyeli İslamcılar esnek olamayan “eski” İslamcılar olarak kaldıkları için değil, çok partili seçimler ve gayrimüslimlere vatandaşlık hakkı verilmesi gibi modern liberal devletlerin temel özelliklerini kabul etmeleri ile tanımlandıkları için. Suriyeli Müslüman Kardeşler'in siyasi esnekliği demokratik bir sistemin erken dönemlerinde toplumsallaşmalarıydı: profesyonel siyasetçiler olarak seküler partiler ile ittifaklar yapmak ve potansiyel seçmenlere çekici görünmek gibi taleplerle başa çıkmak zorundaydılar. Dahası seküler partilerin ordu üzerindeki büyük etkisi göz önüne alındığında, Müslüman Kardeşler parlamenter rejim yerine askeri rejim geldiği an her şeyi kaybedeceklerini çok iyi biliyorlardır.

Suriye'deki İslamcı eğilimi post-İslamcı bir dönüşüm açısından düşünmek içsel yapısal farkları göz ardı ederken bu eğilimin tutarlılığına aşırı önem vermek anlamına gelebilir. Gerçekten de Müslüman Kardeşlerden farklı olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısında Suriye'deki İslamlaştırma hareketinin belkemiğini oluşturan ulema, şaşmaz bir muhafazakârlık ve doktrinel katılık göstermiştir. Bunun sebebi onların siyasi aktivist değil din adamı olmasıdır; bu demektir ki siyasi oyunun gereklerine boyun eğmelerine gerek yoktur ve doktrinel prensiplere daha sıkı bağlı kalabilirler.

Müslüman Kardeşler, Baas'ın otoriter yönetimi altında siyasi oyuna geri dönebilme hakkı için verdiği mücadeleye odaklanmış ve tek parti modeline meydan okumuştur. Din adamları ise mevcut düzen içerisinde kendi pozisyonlarını geliştirmek için uğraşmıştır; buna istisna olarak sadece 1960'lı yıllarda Neo-Baasçıların dönemi (düzen dine karşı bir hale gelmiştir) veya 1979-1982 ve 2011 yıllarındaki gibi ciddi krizler sonucu yaşanan sallantılar örnek gösterilebilir. Rejim tarafından siyasi aktivistlerden daha tehlikeli bir grup olarak görülen ulemaya karşı, Baasçı ideolojiyi tamamen reddetmesine rağmen, hep yumuşak davranılmıştır.

Suriye bağlamında İslami reformun gerçekleşebilmesi ve kökleşebilmesi için demokratikleşme şarttır, tersi geçerli değildir. Eğer ulema siyasi değişim için ciddi bir engel teşkil ediyorsa, bunun sebebi ideolojisi (kendilerini demokrat olarak tanımlamasalar da, seçilmiş bir hükümet fikrine destek vermektedirler) değildir; devletin gücüne meydan okuma konusunda çekingen olmalarının sebebi sektörel elit pozisyonunda olmalarıdır.

Din adamlarını siyasi değişime destek vermekten alıkoyan şey ideolojiden çok sektörel doğası olduğu için, “post-İslamcı fikirlerin” ulema arasında yayılmasının önemli bir değişim getireceğine inanmak için çok az sebep bulunmaktadır. Buna karşın, Türkiye’de olduğu gibi demokrasiye doğru yapılan bir geçiş, din alanı üzerindeki hegemonyalarına siyasi başarıları sayesinde meşruiyet kazanan siyasi aktivistler tarafından meydan okunması ile gücü zayıflayan din adamlarının yanında reformcu seslerin daha çok çıkmasına yardımcı olabilir. Özetlemek gerekirse, Suriye’de “İslam’ı daha demokratik yapacak” olan şey, post-İslamcıların eski İslamcılara karşı kazanacakları zafer değildir; daha ziyade sorumluluk odaklı din adamlarının yerine hak odaklı siyasi aktivistlerin yükselişine izin verecek bir ortamın oluşumudur.

Notlar

1. Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 136–187.
2. Bknz: Annabelle Böttcher, *Syrische Religions politik Unter Asad* (Freiburgim Breisgau: Arnold-Bergstraesser-Institut, 1998); Eyal Ziser, “Suriye, the Ba’th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?” *Muslim World* 95 (2005):43–65.
3. Post-İslamcılığın farklı kavramsallaştırmaları ile ilgili bir anket için bknz: Bayat, *Making Islam Democratic*, 10.
4. Bir din adamı veya siyasi aktivist olmak alınan resmi eğitimle değil (Suriye’de geçerli olmak üzere ilk kategori mühendisleri ve

doktorları, ikinci kategori ise İslam hukuku mezunlarını içerebilmektedir) daha ziyade misyon ve sosyal aktivite ile ilgilidir.

5. Bu kavramsallaştırma için Stéphane Lacroix's'in Suudi İslamcılarına ilişkin analizine teşekkür borçluyum. Bknz: Stéphane Lacroix, *Awakening Islam. Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).
6. Suriye'deki Müslüman Kardeşler, *Al-mashru' al-siyasi-Suriyya al-mustaqbal* [Gelecekteki Suriye için siyasi bir proje], 1 Haziran 2007, www.ikhwansyria.com.
7. Bknz: Umar Abd-Allah, *The Islamic Struggle in Suriye* çalışmasının ekler bölümü (Berkeley: Mizan Press, 1983), 201–267.
8. Bu paragraftaki tüm alıntılar *Political Project*'den alınmıştır. Bu metnin daha ayrıntılı bir analizi için bknz: Thomas Pierret, “Le ‘Projet politique pour la Syrie de l’avenir’ des Frères Musulmans,” Youssef Courbage, Baudouin Dupret, Zouhair Ghazal ve Mohammed Al-Dbiyat (eds.), *La Syrie au present* içerisinde, (Paris: Actes Sud, 2007), 729–738.
9. Adalet ve Kalkınma Hareketi, “Barnamij al-haraka” [Hareketin Programı], http://forsyria.org/arab/programme.asp#_Toc1 (2 Ağustos 2009 tarihinde erişim sağlanmıştır).
10. Askeri operasyonların büyük bir çoğunluğu Müslüman Kardeşler tarafından değil radikal ayrılıkçı bir örgüt olan Öncü Savaşçılar (al-Tali'a al-muqatila) tarafından yapılmıştır. Bu döneme ait bilgiler için bu grubun eski bir üyesinin çalışmasına bakınız: Umar Abd-Allah (Abu Mus'ab al-Suri), *Al-thawra al-islamiyya al-jihadiyya fi Suriyya* [Suriye'deki İslamcı Cihat devrimi] (yayıncı ve tarih yok).
11. Bknz: Abd-Allah, *Islamic Struggle in Suriye*, 213–219; Hans Günter Lobmeyer, “Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria,” *Orient* 32 (1991):395–418.
12. Hans Günter Lobmeyer, “Al-dimuqratiyya hiyya al-hall? The Syrian Opposition at the End of the Asad Era,” Eberhard Kienle (ed.) *Contemporary Syria. Liberalization between*

Cold War and Cold Peace (Londra: British Academic Press, 1994),90.

13. A.g.e., 87; Joshua Landis ve Joe Pace, "The Syrian Opposition," *Washington Quarterly* 30 (2006):55-56.
14. Örneğin, 1973 yılında hareketin Aleppo kanadı İslamcı eğilimde olan adayları desteklemek suretiyle seçimlere katılmıştı; fakat dört yıl sonra yapılan seçimleri boykot ettiler. O dönemde seçimlere katılmaları gerektiği yönünde başarısız bir kampanya yürüten bir Müslüman Kardeşler liderine göre bu karar Kutub'un yazılarının "hatalı" yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Bknz: Zuhayr Salim, "Safha min tarikh al-ikhwan al-muslimin fi Suriyya" [Suriye'de Müslüman Kardeşler tarihinden bir sayfa], 19 Eylül 2010, www.levantnews.com.
15. Bknz: Ek - 3, Johannes Reissner, *Ideologie und Politik Der Muslimbrüder Syriens. Von Den Wahlen 1947 Bis Zum Verbot Unter Adīb Ash-Shīshaklī* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1980), 417. Suriye'deki Müslüman Kardeşler'in demokrasi ile ilgili görüşlerinin daha ayrıntılı bir analizi için bknz: Itzhak Weismann, "Democratic Fundamentalism? The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Suriye," *Muslim World* 100 (2010):1-16.
16. Joshua Teitelbaum, "The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Suriye,' 1947-1958. Between Accommodation and Ideology," *Middle Eastern Studies* 40 (2004):144.
17. Reissner, *Ideologie und Politik*, 338-354; Teitelbaum, "Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Suriye,'" 142-144.
18. Jamal Barut, "Suriyya. Usul wa ta'arrujat al-sira'bayn al-madrasatayn al-taqlidiyya wa-l-radikaliyya" [Suriye. Geleneksel ve radikal eğilimler arasındaki gerilimin kaynağı ve farklı boyutları], amal Barut ve Faysal Darraj (ed.), *Al-ahzab wa-l-harakat wa-l-jama'at al-islamiyya* içinde [İslamcı partiler, hareketler ve toplumlar], J (Şam: Arab Center for Strategic Studies, 2000), 258.

19. Müslüman Kardeşlerin sosyalist fikirleri için bknz: Reissner, *Ideologie Und Politik*, 300–315.
20. Shakir As'id, *Al-barlaman al-suri fi tatawwurihi al-tarikhi* [The Syrian parliament in historical development](Şam:al-Mada, 2002), 377–383.
21. Reissner, *Ideologie Und Politik*, 10.
22. Ghada Hashem Talhami, "Suriye: Islam, Arab Nationalism and the Military," *Middle East Policy* 8 (2001): 110–127.
23. Bknz: Ma'ruf al-Dawalibi, *Mudhakkirat* [Anılar] (Riyad: 'Ubaykan, 2006). al-Dawalibi'nin çeşitli konulara ilişkin modern görüşlerinin muhafazakar bir anlayışla çürütülmesi için bknz: 'Ala al-Din Kharufa, *Muhakama ara' al-Dawalibi fi al-qawmiyya wa-l-'ilmaniyya wa-l-ridda wa-l-fa'ida al-rabawiyya* [al-Dawalibi'nin milliyetçilik, sekülerlik, dinden çıkma faize ilişkin görüşlerinin yargılanması] (Trablus, Lübnan: Maktabat al-Madina, 1992).
24. Bernard Botiveau, "La formation des oulémas en Syrie. La faculté de shari'a de'université de Damas," Gilbert Delanoë (ed.), *Les intellectuels et le pouvoir: Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie* içerisinde, (Kahire: CEDEJ, 1986), 67–91.
25. Reissner, *Ideologie Und Politik*, 351–354.
26. Bu bölüm *Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas* isimli çalışmama dayanmaktadır (Paris: Presses Universitaires de France, 2011).
27. Mahmud 'Akkam, yazarın yaptığı görüşme, Aleppo, 20 Kasım 2006.
28. *Al-Ra'y* (Amman), 28 Nisan 2006.
29. Thomas Pierret & Kjetil Selvik, "Limits of 'Authoritarian Upgrading' Syria. Welfare Privatization, Islamic Charities and the Rise of the Zayd Movement," *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 599.

30. Sa'id Ramadanal-Buti, "Alladhina yakiduna li-l-dimuqratiyya bi-ismiha" [Demokrasiye karşı ve demokrasi adına suç işleyenler], Şubat 2000, www.bouti.com.
31. A.g.e.
32. Michel Dobry, *Sociologie descriptes politiques* (Paris: FNSP, 1986).
33. Bknz: <http://all4Suriye.info/web/archives/2210>, 6 Nisan 2011.
34. Vaizlerin şeyhi Krayyim Rajih, Cuma namazı vaazı, 22 Nisan 2011, www.youtube.com/watch?v=T8RS1FaVv1k.
35. Bayat, *Making Islam Democratic*, 149. Ayrıca bknz: Olivier Roy'un post-İslamcılık ve neo-köktencilik arasında kurduğu ilişkiler: Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 75–88.
36. Sarah Ben Nefissa, "Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères Musulmans," *Pouvoirs et associations dans le monde arabe* içerisinde, Sarah Ben Nefissa (ed.) (Paris: CNRS, 2002), 147–179.
37. Hava Lazarus-Yafeh, "Muhammad Mutawalli Al-Sha'rawi—A Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt," Gabriel Warburg & Uri Kupferschmidt (ed.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan* içerisinde, (New York: Praeger, 1983), 281–297.
38. Bayat, *Making Islam Democratic*, 12, 42. Gramsci'nin teorilerinin İslamcı olgulara uygulanması ile ilgili olarak bknz: Armando Salvatore & Mark LeVine, *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (Houndmills, England: Palgrave Macmillan, 2005); Cihan Tuğal, "Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory," *Theory and Society* 38 (2009): 423–458.
39. Bayat, *Making Islam Democratic*, 12.
40. Bknz: Sa'id Ramadan al-Buti, "Hakadha nasha'at al-qawmiyya" [Milliyetçilik böyle doğdu], Shawqi Abu Khalil. But-hut wa maqalat muhaddat ilayhi [Shawqi Abu Khalil onuruna

verilen hediyeler] (Şam: Dar al-Fikr, 2004), 169–182; Sa'id Ramadan al-Buti, Naqd awham al-jadaliyya al-maddiyya: al-Diyaliktikiyya (Réfutation des illusions du matérialisme dialectique) (Şam: Daral-Fikr, 1986).

41. Muhammad Şahrur, Andreas Christmann & Dale F. Eickelman, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Şahrur* (Leiden: Brill, 2009).
42. Andreas Christmann, "Religious Reform before Political Reform: Muhammad Şahrur's Contribution to the Current Is-lah Debate in Suriye" (yayınlanmamış makale, 2010).
43. Paul Heck, "Religious Renewal in Suriye: The Case of Mu-hammad Al-Habash," *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (2004): 185–207.
44. Anwar Warda, *Hiwar La şajor* [Kavga değil Diyalog] (Şam: Mu'assasat al-Iman, 2003), 15–16.
45. Al-Sakka'nın bir akrabası ile yazarın yaptığı görüşme, Şam, Mart 2007; Radwan Ziadeh, yazarın yaptığı görüşme, New York, 12 Mart 2010.
46. Bknz: www.almultaka.net/index.php.
47. 'Abd al-Rahman al-Haj Ibrahim, yazarın yaptığı görüşme, Şam, 2005– 2007; Radwan Ziadeh, yazarın yaptığı görüşme, New York, 12 Mart 2010.
48. 'Imad al-Din al-Reşit, yazarın yaptığı görüşme, Şam, 29 Tem-muz 2007.
49. Elektronik ortamda iletişime geçilen gizli bir kaynak, Şubat 2010.
50. Bknz: <http://all4suriye.info/content/view/33817/113/>, 21 Ekim 2010.
51. Ahmad Mouaz al-Khatib, "Al-Tamaddun al-Islami: Passé et présent d'une asso- ciation réformiste damascène," *Maghreb-Machrek* 198 (2008): 79–92.
52. Evkaf Bakanı Muhammed al-Sayyid ile Teşrin'de yapılan gö-rüşme, 1 Eylül 2009.



ŞEVKET EMEK ATAMAN

1979 yılında Denizli'de doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Denizli'de tamamladıktan sonra 1997 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümüne girmiş, 2001 yılında Şehir Plancısı unvanı ile mezun olmuştur. Yüksek Lisans'a ODTÜ Kentsel Politika Planlaması ve Yerel Yönetimler Anabilim Dalı'nda devam eden çevirmen, 2004 yılında yerel yönetimler, temsiliyet ve yerel demokrasi konularını ele aldığı yüksek lisans tezini vererek mezun olmuştur. Aynı bölümde doktora çalışmalarına devam eden Ataman, ODTÜ'de 2 yıl araştırma görevlisi olarak çalışmıştır. 2008 yılında bölümden ayrıldıktan sonra özel sektörde çalışmış ve daha sonra Şehir Plancıları Odası'nda görev almıştır. Kentsel toplumsal hareketler konusunda çalışmalarına devam eden çevirmen, doktora çalışmalarını University of Helsinki, Urban Studies – Social Policy Anabilim Dalı'nda sürdürmektedir.

Üniversiteye başladığı yıllarda çeviri yapmaya başlayan Ataman, bilimsel makale, dergi ve tezlerin yanında simültane tercüme görevleri de almıştır. Çevirmen, ilgi alanları olan kent çalışmaları, kentsel toplumsal hareketler, beşeri coğrafya, kent sosyolojisi ve planlama alanlarında tercüme yapmaya devam etmektedir.



1979 İran Devriminden bu yana siyasal İslam ya da İslamcılık gerek akademik camianın ve politika yapımcıların gerekse kamunun gündeminde yer almaktadır. Siyasal İslam'ın dönüşümünü, bunun hangi yön ve biçimi aldığını anlamaya çalışan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Elinizdeki kitap bu ihtiyaca cevap vermektedir. Kitapta Türkiye'den İran'a Endonezya'dan, Mısır'a kadar çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda yetkin aktivistler ve akademisyenler tarafından kaleme alınmış İslamcı hareketin değişen söylemini ve pratiğini analiz eden çeşitli makaleler yer almaktadır. Siyasal İslamcı hareketlerdeki değişimlerin "post İslamcılık" olarak adlandırıldığı bu kitapta kastedilen değişim yönünün yükümlülüklerden haklara, otoriter tek seslilikten çoğulculuğa, geçmişten gelecek yönelimliliğe doğru olduğudur..

