KÜRESELLEŞME TEORİSİ VE İSLÂMCI PRAKSİS*

Stephen Vertigans ve Philip W. Sutton[1]
Çev: Cemalettin Haşimi

Bu çalışma küreselleşme teorilerinin Avrupamerkezci yaklaşımlarından ve bunların "köktenci" ve İslamcı "köktenci" hareketleri ele alma biçimlerinden duyulan rahatsızlığın ürünüdür. İlk olarak birçoğu küreselleşmenin batılılaşmış formlarını hayatın kaçınılmaz ve geri dönülemez bir olgusu olarak sunan bu yaklaşımlar incelenmiştir. Bu pencereden bakıldığında İslamcı köktencilik küreselleşmenin ortaya çıkardığı; korku ve aidiyet ihtiyacını artıran, belirsizlik ve yersizleştirmelere bir tepkidir. Makale, soruna tarihsel bir perspektifle bakarak "tepkiselci" yorumlamaların sınırlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Dahası, köktenci kavramı yerine praksisçi kavramını önerilerek İslamcı hareketler, toplumsallaşma süreçleri içerisinde incelenmiştir. Yazının temel amacı, İslamcı hareketlerin küreselleşmeye basitçe tepkisel bir şekilde karşı çıkmadıkları, daha ziyade, küreselleşmenin batılılıktan farklı formlarını üretmeye çalıştıklarını göstermektir.
Anahtar Kelimeler: Küreselleşme teorileri, islamcı praksis, Avrupamerkezcilik, köktencilik

Küreselleşme ve Köktencilik

Küreselleşmenin kapitalizmin ve tüketim kültürünün yayılmasına dayanan bir tür "Batılılaşma" formu olarak algılanması, sosyal bilimlerin küreselleşme literatürünün dini hareketleri, çoğunlukla bu sürecin tetiklediği geleneksel

---

* "Globalisation Theory and Islamic Praxis" Stephen Vertigans ve Philip Sutton, *Global Society*, 16/1 2002, 31-46. http://www.tandf.co.uk/journals.

1 Toplumsal hareketler ve sosyoloji teorileriyle ilgili çalışmalar yapan Philip W. Sutton *Çevreciliği Açıklamak* (2000, Ashgate) kitabının yazarıdır. *Çevre ve Toplum* kitabı bu yıl içinde Palgrave yayınları tarafından basılacaktır. Terörizm ve İslamcı hareketler konusunda çalışan Stephen Vertigans *Türkiye'de İslamcılığın Kökenleri ve Yeniden Dirilişi* (2003,

ya da tepkisel/gerici karşı-hareketler olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Bu nitelendirme, özellikle de Batılı değerlerin, kültürün ve gösterişçi tüketim kültürünün küresel yayılmacılığına karşı bir direniş biçimi olarak görülen İslamî "köktenci" hareketlere uygulanır (Robertson ve Lechner, 1985; Robertson, 1992; Waters, 1998). Küreselleşme ve köktenciliğin tüm biçimleri birbirleriyle çok yakın bir ilişki içindedir. Bauman'a (1998) göre:

> "Artan mekansal ayrımcılık, ayırma ve dışlama küreselleştirici süreçlerin içkin özelliğidir. Küreselleşmeyi uç noktalarıyla yaşayan insanların tecrübelerini yansıtan ve eklemleyen neo-kabileci ve köktenci eğilimler, çoğunlukla alkışlanarak onaylanan egemen kültürün -küreselleşmiş üstünlüğün kültürü- hibritleşmesi kadar, küreselleşmenin meşru sonuçlarındandır."

Fakat İslamcılar, eskinin İslamî ülkelerinde ya da Müslüman ülkelerde batılı yaşam tarzı ve davranış kalıplarını benimseyen, buna yönelmek isteyen Batıcı modernistlerle de çatışmaktadırlar. Bu yüzden, her ne kadar köktenci cevap, Bauman'ın belirttiği gibi, küreselleştirici süreçlerle ilgili ya da onlara bağımlı olsa da, İslamcılığın amacı, en azından apaçık bir şekilde, geleneksel ya da cemaatçi alternatiflerle karşı çıkmak yerine, uzun vadeli Batılı kapitalist küreselleşmeye direnmek ya da karşılık vermektir.

Bu bağlamda, İslamcı köktenciliği, günlük hayatta postmodern tüketim kültürüne karşı modernliğin geleneksel bir savunması olarak tarif edip bu tür savlara karşı çıkan Turner (1994) önemli bir istisnadır. İslam, modernleşme sürecinden, çoğunlukla onu aktif bir şekilde destekleyerek sağ salim çıkmışsa da postmodern zamanlarda bu imkansız hale gelmiştir. Postmodernizm, teolojiyi salt anlatılara dönüştürerek tüm dini hakikat iddialarını yapıbozumuna uğratır. Postmodern kültürle her türlü köktenciliği uzlaştırmak, biraraya getirmek imkansızlaşmıştır. Dolayısıyla, İslamcı köktenciler, tüketiciliğe karşı çıkarken öbür yandan da küresel İslamî kimlik ve hareketi geliştirmek için modern iletişim formlarını kullanırlar. Ancak bu tez, kültürel düzeyi toplumun en önemli unsuru olarak gördükçe, kültürelci yaklaşımlarla benzerlikler gösterir ve bu çerçevede onlara yöneltilen eleştirilerin aynısına açıktır.

Praeger) isimli kitabın yazarıdır. İslamcı dirilişi farklı yönlerden inceleyen birçok makaleyi birlikte yazan Sutton ve Vertigans'ın bu çalışmaları 2004/2005 yayın döneminde Sosyoloji ve İslam başlığı altında Polity yayınlarından basılacaktır. Robert Gordon Üniversitesi Uygulamalı Sosyal Bilimler bölümünde sosyoloji dersleri veren Vertigans ve Sutton'a " p.sutton@rgu.ac.uk, s.vertigans@rgu.ac.uk" adreslerinden ulaşılabilir.

Tartışmamızda, İslamcı grupların pratiklerine adilane yaklaşmayı engellediğini düşündüğümüz "İslamcı köktenciler" tabirini kullanmaktan bilinçli olarak kaçındık. Bunun yerine, adanmış bir İslamcının dönüşüm için teori ve pratik eylemi kaynaştırmasının -praksis- zorunlu olduğu düşüncesini ima eden "Praxisitioners" kavramını kullandık. Bu kavramın, İslamcıların pratiklerini, köktenci tabirinden daha iyi ve kapsayıcı bir şekilde ifade ettiğine inanıyoruz. Köktenci tabiri, geleneğe dogmatik sadakat, değişime muhalefet ve ilerici gelişmelere olumsuz tepkiyle ilişkisi yüzünden genel kullanımda duygusal yükle malüldür ve göreceli olarak başarılı İslamcıları ve entelektüelleri düşününce bunun yanlış bir kavram olduğu söylenebilir.

Açıkça ifade edersek, sonuç kısmında da görüleceği üzere, biz İslamcı hareketlerin küreselleşme süreçlerine muhalefetinin basitçe geleneksel ideolojilerden, cemaat temelli, yerel alternatif konumlardan oluşmadığını, küreselleşmenin hakim Batılı kapitalist formuna karşı bilinçli olarak (düşünümsel) alternatif bir küreselleşme formu oluşturduğunu iddia ediyoruz. Praksisçiler, özellikle kentsoylu ve eğitimli kesimlerden gelenler, küreselleşmenin birçok modernist teorinin sağlayabileceğinden daha gelişmiş ve yoğun yorumlamalarına sahiptirler. Böylece, onlar, günümüzdeki İslamcı ideolojileri herhangi bir şekilde gerici/tepkisel ya da geleneksel olarak nitelendirmeyi, bunun doğruluğundan kuşku duyulmasını sağlayacak derecede zorlaştırırlar. Bu hareketler, tepkisellik ve küreselleştirici eğilimlere ters gitme anlamında karşı-hareketler değildir. İslamcılar, daha ziyade, destek için kültürel takasların belirli formlarına dayanarak yönlendirmeye çalıştıkları küreselleştirici süreçlerin parçasıdırlar. İslamcı hareketlere, bu açıdan bakıldığında, küreselleştirici süreçleri kavramsallaştırmada daha çok önem verilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Küreselleşme Teorilerinde İslamcı Hareketler

Sosyal bilimlerde küreselleşme teorileri, siyasi, ekonomik ve kültürel etkenleri (Kilminster, 1997) hesaba katma açısından üç farklı alana ayrılabilir.[2] Wallerstein'ın hırslı "dünya-sistemleri" anlayışı (Bergesen, 1980; Chase-Dunn, 1982; Wallerstein, 1974; Wallerstein, 1980; Wallerstein, 1989) üzerine kurulu politik ekonomi teorileri, daha çok, kapitalist yayılmacılık, üç parçalı uluslararası sistemin, merkez, çevre ve yarı-çevre ulus devletlerin oluşması üzerinde

2 Waters küreselleşmenin üç farklı formundan (ekonomik, politik ve kültürel) bahsederken, Kilminster küreselleşmeyi anlamada en çok etkili olan üç teorik perspektif üzerinde durmaktadır. Burada bizi daha çok ikincisi ilgilendiriyor. Bkz Waters (1998).

durmaktadır. Bunun gerçek anlamıyla bir küreselleşme teorisi oluşturup oluşturmadığı çok net değildir. Ancak Wallerstein'ın kendisinin de ifade ettiği üzere, onun dünya sistemi teorisi "dünyanın sistemi" olmadığı gibi "dünyada da" değildir. Sistemin kendisi "dünyadır". Araya bir tire konulur (dünya ve sistem) çünkü "dünya" sistemin bir niteliği (attribute) değildir ve bundan dolayı ancak iki kelimenin biraradalığı tek bir kavramı oluşturur.[3] Bu, "kendi içinde dünyalar" oluşturan birçok dünya-sisteminin varolduğu ve kesinlikle varolageldiği anlamına gelir. Bu yüzden, bu kavram, hiçbir toplumu dışarıda bırakmayacak şekilde dünyayı aşama aşama kaplayan bir süreçten sözeden diğer küreselleşme teorilerinden farklıdır. Buna rağmen, Batı'dan başlayarak dışarıya doğru genişleyen yayılmacı kapitalizmin en temel neo-Markist teorisi hala etkilidir ve halihazırdaki durumu anlamamızı sağlayan en temel yönlerden birini vurgulayarak ikna ediciliğini sürdürür.

Bu yaklaşımın, ekonomik indirgemecilik olarak nitelendirilen özelliklerine karşı günümüzdeki küreselleşmenin birçok "kültürel" okuması ortaya çıktı (Robertson ve Lechner, 1995; Robertson 1992 ve 1994; Roudometof ve Robertson, 1995; Sanderson, 1995; Waters, 1998). Bu yaklaşımlar sadece ekonomiyi önceleyen dışlayıcı odaklanmayı düzeltmekle kalmadılar, aynı zamanda küreselleşmenin esas olarak kültürel bir hadise olduğu iddiasını da geliştirdiler. Kültürelci yaklaşımlarda, köktencilik dahil olmak üzere, karşı-hareketlerin küreselleşme süreçlerinin içkin yanlarından birini oluşturduğu iddiası özellikle belirgindir. Bu argümanların diğer bir özelliği de; küresel kapitalizmin potansiyel olarak bütünleştirici fakat aynı zamanda tektipleştirici yayılmasının, kültürel asimilasyon ya da yabancı kültürel istila korkusunun büyümesiyle, yerel ve hatta ulusal düzeyde karşı tepkileri ve direnişleri güçlendirdiği ve güdülediği iddiasıdır. Bununla beraber, Roudometof ve Robertson'un (1995) da yakın bir zamanda gösterdiği gibi, küreselleşme paradoksal olarak *yoğunlaşmış* yerel farklılığa da yol açmaktadır. Şirketler başarılı olabilmek için ürün ve hizmetlerini önceden varolan kültürel anlam çerçevelerine uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, Robertson'un *glokalleşme* kavramı, küreselleşme süreçlerinin olası sonuçlarını yorumlarken bu ince değişimi/farklılaşmayı ifade edebilmek için önerildi. Bu kavram, "...yerel pratik ve geleneklerin değerlendirilmesi aracılığıyla kültürel adetlerin farklı mekanlara eşzamanlı bir biçimde uyarlanması" olarak tarif edilmiştir (Robertson, 1995: 284). Fakat, bu uyarlama sürecinin kendisi, yerli kültürlerin sömürgeci metalaştırılması olarak görülebilir ki bu da geleneksel, dini ya da cemaat ideolojilerinin direniş formları olarak

3 Walllerstein'dan aktaran Frank (1995: 164)

şekillenmesine yardımcı olur. Waters (1998: 9), kültürü, küreselleştirici araç ve "ilişkileri mekansal referanslardan kurtaran" sembolik takası oluşturduğu için en önemli güç olarak görür. Ona göre, kurucu sembolik kültürel takaslar, hem ekonomideki maddi takaslar hem de siyasi takaslardan farklı olarak, coğrafyanın sınırlarını aşar ve mekanı ortadan kaldırır. Bu yüzden, toplumun küreselleşmesi, ekonomik ve politik düzenlemelere göre ne tür kültürel tanzimlerin etkili olduğuna bağımlıdır (Waters, 1998). Waters'ın şemasında, "maddi takas yerlileştirir, siyasi takas uluslararasılaştırır ve sembolik takas küreselleştirir". Waters'ın küreselleşme algısı, anahtar süreçlerin Avrupa yayılmacılığından doğduğuna inanan arsız bir Batılı küreselleşme versiyonudur. Waters (1998: 3), bunu şöyle ifade eder: "küreselleşme Avrupa kültürünün dünya çapında göç/yerleştirme, sömürgecilik ve kültürel taklit yoluyla yayılmasının doğrudan bir sonucudur. Ayrıca, küreselleşme, esasında siyasi ve kültürel alanlar aracılığıyla dallanıp budaklanan kapitalist gelişmenin kalıplarına bağımlıdır." Bu, her toplumsal grubun kendisini Batı'ya göre konumlandırması gerektiği anlamına gelir, "O toplum kendini izafeten kurmalıdır". Turner'ın (1994), Batı'da postmodern kültüre kaymanın İslamcı bir direnişin yoğunlaşmasını teşvik ettiği ısrarı da kültürel düzeydeki gelişmelerin en önemli unsur olduğu iddiasını yeniden dile getirir.

Küreselleşmeye dair üçüncü bir perspektif Norbert Elias'in figürasyonel yaklaşımından esinlenir (Goudsblom vd. 1989; Mennell, 1990; Wouters, 1990). Bu yaklaşım, kimliklerin oluşumunda ve davranış kodlarındaki değişime dikkat çekerek, devletlerarası şiddetin rolüne ve karşılıklı bağımlılıkları giderek artan ulusların "figürasyonel zorlaması"na (Kilminster, 1997: 259) odaklanır. Figürasyonel paradigmanın önemi, bölgesel, ulusal ve küresel düzeyde işleyen dinamiklerle özbenlik ve ortak kimliğin oluşması süreçlerini ve davranış kodlarının değişiminde işleyen dinamikleri ilişkilendirmesinden gelir. Bu yolla, politik-ekonomikçi ve kültürelci modellerin ötesine geçmeye çalışır.

Yukarıda gözden geçirilen üç ana küreselleşme teorisinin hiçbirinde dini yönelimli İslamcı hareketlerin rolü teorize edilmemektedir.[4] Birçok örnekte İslamcı hareketler tepkisel/gerici oluşumlar olarak ele alınırlar. Wallerstein'ın dünya sistemi teorisinde, dini ve etnik hareketler esas olarak kapitalist dünya-sisteminin giderek artan yayılmasına karşı savunmacı tepkiler olarak görülür. Beck (2000: 33), Wallerstein'ın konumunu iyi özetler: "Kapitalist mantığın ev-

4 Waters İslamcı dirilişi tartışmasına rağmen ne Bauman'ın ne de Beck'in küreselleşme üzerine olan son çalışmalarında İslam'a indeklenmiş bir referans yoktur. Bkz Bauman (1998); Beck (2000) ve Water(1998).

renselleşmesi ve derinleşmesi, çevre hareketleri veya yeni-milliyetçi akımları olduğu gibi dünya çapında batı-karşıtı, modernite-karşıtı köktenci tepkileri ve direnişleri de ortaya çıkartır". Bu, İslam'ın çeşitliliği ve canlılığı yanında praksisçilerin adanmışlığını da anlamamıza katkıda bulunmayan yetersiz bir tanımlamadır. Tabii ki İslamcı retorik batı-karşıtı hassasiyetleri ifade etmektedir, ancak, bunları nevzuhur birşeymiş gibi görmek ya da basitçe tepkiselciliğe indirgemek, küreselleşmeyi sadece Batılı perspektiften, bu süreçlerin İslam'ın yerel ve durağan formlarına sızması olarak değerlendirmeyle mümkündür.

Aynı şekilde, kültürelci teorilerinde, dinî "karşı-hareketleri", kapitalist yayılmacılığa karşı direniş formları olarak değerlendirme eğilimi de, farklı "köktenciliklere" dair politik-ekonomik modellerin yetersizliğine işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre, İslamcı dirilişi anlamak için İslam kültürü hakkında daha çok bilgiye sahip olmalıyız. Bu, direnişin bazı bölgelerde daha güçlüyken başka yerlerde güçsüz olmasının veya bazı grupların Batılı, modernist davranış kodlarını benimserken, diğerlerinin benimsememesinin nedenlerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Kültürelci teorilerin Avrupamerkezcilikten uzak durma çabaları övgüye değer olmakla birlikte, İslamcı köktencilik konusunda, bu teoriler hala birçok açıdan sorunlu yaklaşımlardır. Argümanın genelleştirilmiş bir köktencilik modelini referans alan yorumlarına rağmen, "köktencilik" üstüne yapılmış ampirik araştırmalara yeterince referansta bulunulmaması sıkıntıları devam ettirmektedir. Aşırı bir biçimde genelleştirilmiş görüşlerin üstesinden gelebilmek için köktenciliklerin farklı türlerini birbirinden ayırmamız gerekir. Mesela, İslam'ı, küreselleştirici tüketim kültürünün ve kapitalist güçlerin yayılmasına basitçe bir karşı koyma olarak görmek yerine, "yönlendirilmiş bir küreselleşmenin" alternatif dinî ve kültürel formlarını iradi bir biçimde öneren bir ideoloji olarak tarif etmek mümkündür.

İslamcı diriliş bağlamında, Waters'ın da dikkat çektiği gibi, 1970'lerden beri İslam, tam da küreselleşmiş bir kültürel rejimde yaşadığımız için herhangi bir topluluğa ya da toprağa bağımlı olmak yerine dünya çapında insanlara ulaşır hale gelmiştir. Bu yüzden de Waters, İslamcı köktenciliği, küreselleşmenin izafi etkisinin en iyi örneği olarak gösterir. Çünkü 1970'lerden itibaren, küreselleşme sürecinin hızlanmasına kadar, İslam, toplumsal ve siyasi konularla laik egemenlik altına alınırken, küreselleşme, İslamcı köktenciliğe "para transferi, askeri müdahale, terörizm, kitle-iletişim araçlarıyla verilen mesajlar ve hac" (Turner, 1994) aracılığıyla yeni bir yaşam alanı zerketmiştir ve bunlarla pan-İslamcı bir hareket mümkün kılınmıştır. Burada, diğerlerinin yanında, Turner'ın (1994) da ortaya koyduğu gibi, kitle iletişiminin yayılması ve bilgi değişiminin küresel formlarının tesirinin önemli bir şekilde değerlendirilmesi

sözkonusudur. Bu, oldukça önemli bir gözlemdir çünkü, praksisçiler bağlamında, küresel ve ulusal durumların düşünümselliği artmış karşılaştırmalı tarihsel bir anlayışını üreten toplumsallaşmanın değişen formlarını anlamamıza yarar. Fakat, Müslümanların zaten yüzyıllar boyunca, şimdikinden daha uzun bir zaman diliminde, coğrafi olarak dünyanın birçok bölgesine dağılmış bir şekilde geniş alanlara yayıldığını hatırlamak gerekiyor. Yeni olan, iletişimin küresel formlarının gelişimi ve kullanımıdır.

Figürasyonel yaklaşım, çoğunlukla, toplumsal süreçleri, bunlara bağımlı kalanların "ardında" işlermiş gibi görmeye eğilimlidir ve bu çerçeve özellikle herhangi bir grup ya da tekil ulus-devletin kontrolünün ötesinde olan küresel süreçlere uygulanır. Toplumsal süreçler, sosyal bilimsel analize uygun, yapılaşmış değişim formları olarak görülebildiği için, bu, her şeye rağmen topyekûn bir tesadüfiliği ya da kaosu ima etmez. Buna rağmen, toplumsal süreçleri belli bir dereceye kadar kontrol etme, hatta yönelimlerini değiştirme amacı olan hareketlerin ve grupların planlarına ve iradi eylemlerine tartışmada pek yer verilmemektedir. Aslında bu, Elias'ın çalışmalarına yönelik daha önce de dile getirilen bir eleştiridir (Haferkamp, 1987; Van Krieken, 1998). Küreselleştirici süreçler, çoğu zaman niyet-bağımlı değildir. Ancak bizim iddiamız, küresel süreçlerin niyet-bağımlı olmayışının, İslamcı praksisçilerin zihninde kabullenmeden ziyade eylem için teşvik edici bir etki sağladığıdır. Sosyal bilimciler küreselleşmeyi anlamaya çalışırlarken İslamcı praksisçiler onu aktif bir biçimde şekillendirmeye çalışmaktadırlar.

Halihazırda, küreselleşmenin tartışmalı bir kavram olması oldukça anlaşılır bir şeydir.[5] Küreselleşme süreçleri üzerine kuramsal çalışmalar ve kaçınılmaz anlaşmazlıkların olması, gelecekteki çalışmaları yönlendirecek işlerliği olan hipotezler üretmek için gereklidir. Bu farklılık içinde, biz, küreselleşmenin ekonomik, kültürel ve figürasyonel süreçlerle oluştuğu ve bunlardan herhangi birine tekil olarak indirgenemeyeceği kabulüyle, farklı algılamaları kökenlerine bakmaksızın kullanıyoruz. Elbette bu yaklaşım kimseyi memnun etmeyebilir, fakat bu tür bir çerçevenin sunacağı yararların yeterli bir meşrulaştırma sağlayacağını umuyoruz. Bu çalışmada, hem küreselleşme hem de İslamcı hareketleri daha iyi anlamamızı sağlayacağı inancıyla, Türkiye'deki İslamcı diriliş örneğini küreselleşme teorileri bağlamında inceleyeceğiz. Özelikle de, bu süreçlerin farklı yorumlamalarına sahip bir biçimde, mekan ve yaşam tarzları dolayımıyla küreselleşme süreçleri sayesinde biraraya gelen, tekil İslamcı

5 Varolan farklılıklar gözönüne alındığında küreselleşmeyi "gelişen bir kavram" olarak tarif eden Kilminster'ın yaklaşımı oldukça verimli bir bakış açısı olarak görülebilir.

gruplar üzerine yoğunlaşarak İslamcı hareketlerin özelliklerine dair bir şeyler öğrenebiliriz. Halihazırdaki durumun anlaşılması için kendilerine özgü anlama biçimlerini kaçınılmaz bir biçimde geliştiren bu gruplar, aynı zamanda, benzeri bir hedefi amaçlayan Batılı teorilere de aşinadırlar. Bu, onların gerçek dünyanın olaylarına ve değişim süreçlerine basitçe tepki göstermediklerini, bu değişimle ve onu anlama biçimleriyle ilgili olduklarını gösterir. Bu nedenle, praksisçiliğe odaklanma; İslam'ın dışlanan ve marjinelleştirilenlerin, sayısı giderek artan eğitimli praksisçiler, burjuva mensupları ve entellektüellerle birleşmesi olarak algılayan dar parametrelerin ötesinde bir çekiciliği olduğunu kabullenmelidir (Ayata, S., 1993; Göle, N., 1997; Toprak, B., 1993; Vertigans, S., 1999). Yazımızın bundan sonraki kısmında tartışmanın bu yönü, Türkiye'deki İslamcı dirilişe referansla incelenecektir.

İslam'ın çağdaş yorumları

Halihazırda küreselleşmeye dair farklı görüşler, bu sürecin özsel olarak Batılı olduğu ve buna karşı çıkanların sosyo-kültürel, ekonomik veya politik düzeyde kontrol gücünü kaybeden ya da kaybetme tehdidini yaşayan gericiler olduğu varsayımını paylaşmaktadırlar.[6] Küreselleşme teorileri kullanılarak, İslamcı dirilişi açıklamak üzere küresel sistemle içice geçmenin, ekonomik gelir, siyasi statü ya da kültürel yaşam tarzlarını tehdit ettiğini düşünenlerin bir savunma mekanizması olarak alternatif bir ideolojiyi seçtikleri iddia edilebilir. Alternatif ideoloji dini olduğunda, Batı-etkisi altındaki akademisyenler, hızlı değişim dönemlerinde anlamlı çerçeveler sunan bu tür ideolojilerin manevi çekiciliğine dikkat çekerek seküler geleneğe başvururlar.[7] Aynı zamanda bunlar, ulusal meseleler üzerinde kontrol kaybını da günümüzdeki İslamcı köktenciliğin niteliklerinin bir sebebi olarak gösterirler. Bu düşünce silsilesinin, Türkiye'de giderek artan küresel rekabetin tehditlerine maruz kalan köylü ve esnaf gruplarında İslam'ın cazibesini açıklayabileceği iddia edilebilir.

Fakat bu perspektif, kuşaklar boyunca hem sekülerleşme hem de küresel süreçlerle içiçe geçmenin yaşandığı ülkelerde İslamcı dirilişin niçin yaşandığı sorusunu açıklayamaz. Aynı şekilde, İslam'ın tarihselliğinden gelen prensiple-

6 Mesela Halliday'a (1996: 125-6) göre İslamcılar "tehdit edildiklerini hissetmekteler: bu, kontrolü kaybetme korkusudur".

7 Batılı yorumlardan etkilenen akademik çalışmalar için bkz., Alkan (1984), Geyikdağı, (1984), Göle (1996), Heper (1981), Mehmet (1990), Sakallıoğlu (1996), Salt (1995), Toprak (1996) ve Turan (1991). Sekülerleşme tezine destek veren argümanlar için bkz. Martin (1978), Wallace (1966), Wallis (1975) ve Wilson (1966).

re dayanan, hayatın tüm yönlerini kuşatan bütüncül doğasına değinmediği için Waters'ın hızlanmış küreselleştirici aşaması da İslamcı dirilişi açıklamak üzere kullanılamaz. Çünkü, praksisçiler Batı'ya göre kendilerini tanımlamak yerine, başarılı bir tarih üzerinden Mutlak Hakikat algılarını evrenselleştirmenin yollarını ararlar. Ayrıca Waters'ın, küreselleşmenin en son aşamasının 1970'lerde başladığı iddiasının aksine, küreselleşmenin Batı'daki gelişiminin dünyanın geri kalan kısmında doğrudan veya genel etkisini hemen göstermediğini iddia ediyoruz. Ona göre praksisçilerin sayısı, kendilerinin küreselleşmeye tepki olarak ortaya çıkmalarından dolayı hızlı ve ani bir artış göstermelidir. Halbuki Ortadoğu'da, özellikle 1980'lerden beri, Türkiye'de küreselleşmenin etkileri artarak gözle görülür hale gelirken praksisçilerin görünürlüklerinin artmasına rağmen, gelişimlerinin daha çok sosyalleşme süreçleri aracılığıyla aşamalı aşamalı olarak gerçekleştiğini iddia ediyoruz.

Mevcut küreselleşme teorileri, küreselleşmeyle tehdit edilmeyen veya bunu hissetmeyen kesimler için İslam'ın çekiciliğini açıklayamazlar. Bunlar, küreselleşme süreçlerinde, Batı'nın gelişiminin öncesine denk düşen, temel bir etki olarak başarılı bir yayılma ve genişleme tarihinde köklerini bulan, küresel fetihe dayalı bir ideolojinin ima ettiklerini/anlamlarını yeterli bir biçimde analize dahil edemezler. Kısacası, Müslümanlar küreselleşmenin sadece Batılı pratiklerini ve yorumlarını reddederek, onu ihata etmekte ve benimsemektedirler.

Argümanımızı desteklemek için önemli İslamcı düşünürlerin çalışmalarına başvurulacaktır.[8] Bugünkü küresel durumun farklı algılanışları, küresel süreçlerin ihmal edilen bazı yönlerini aydınlatabilir ve İslamcı köktenciliğe dair Batılı teorilerin yeniden değerlendirilmesi için yeterli malzeme sağlayabilir. İslamcı diriliş ardındaki mantığı anlamak istiyorsak, birçok çalışmayla kurulan çağdaş zaman-çervevesinin ötesine geçmeli, günümüzdeki eylemler ve inançlar için bir referans noktası oluşturan tarihsel çerçeveye odaklanmalı ve İslam'ı açıklamalıyız. Tarihsel ve çağdaş bağlamlara yoğunlaşarak, küreselleşmenin gelişimi ve etkisini anlamak için daha bütüncül perspektifler geliştirebiliriz.

Türk İslam'ının Tarihsel Bağlamı

İslam tarihinin büyük bir kısmı başarılı ihtidalar, askeri seferler ve yeni ittifaklarla sağlanan mekansal genişleme ve inananların sayısının artmasıyla

8 Kullanılan ana kaynaklar şunlardır: Ahsan (1977), Azzam (1977), Mevdudi (1986), Murad (1985) ve Kutup (1964).

gelen hızlı büyüme devirleriyle şekillenmiştir. Bu süreç tüm hayatı kuşatan bir rehberlik sunan ve Allah'tan aldığı vahyin gereklerini yerine getiren Hz. Muhammed'le başlamıştır. Yeni ve kapsayıcı bu dini ideoloji daha geniş alanlara peyderpey hakim olmadan önce ilk olarak Medine'de[9] uygulandı. Dine dayalı evrensel bir topluluk anlayışı olan *ümmet* üzerine kurulmuş bir dayanışma, bu yeni ideolojinin en merkezi özelliğidir. Esasında, Medine'de "dış dünyaya karşı birleşik bir cephe sunan" (Rodinson, 1973: 152), tek bir topluluğu oluşturan ve köken itibariyle Müslüman olmayanları da kapsayan ümmet kavramı, zaman içinde, Allah'ın birliği/tekliğini ve "renge, ırka, ulusal veya etnik kökene referansla ayrımcılığın ve farklılaştırmanın olmayışını" (Ahsan, 1977: 22) ifade eden tevhid kavramı etrafında kurulmaya başlayınca din-bağımlı bir kavrama dönüşmüştür. Hz. Muhammed döneminde bile bunun, bu haliyle ne kadar gerçekleştirilebildiği oldukça tartışmalıdır. Çünkü birlik çoğunlukla İslamî hedeflere dayansa bile, Hz. Muhammed'in pragmatikliği, kabilevi ve etnik güçler, ekonomik, yeti ve cinsiyet farklılıkları ile kültürel ve toplumsal dinamikler gibi farklılıklar önem taşıyordu, ve Ahmed'in (1992) de dikkat çektiği gibi, bunlar sonradan geleneksel İslamî pratikler olarak kabullenildi. Fakat, Müslümanların küresel ilişkilere dahil olarak etnik, milli ve teolojik anlamda bölünmelerine ve oldukça değişik toplumlar içinde bu tür farklılıkların iyice artmasına/büyümesine rağmen, *ümmete* olan temel sadakatin bu tür ayrımları aşabileceğine inandığını belirtmek gerekiyor.

Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam, üç büyük hanedanlık döneminde, Şam'daki Emeviler (661-750), Bağdat'taki Abbasiler (750-1517) ve Osmanlı İmparatorluğu (1342-1918), Arap yarımadasından Afrika'ya Asya'dan Avrupa'ya kadar yayılmaya devam etti. İslam, günümüze ideolojik meşruiyet sağlayan, güç, ekonomi ve kültürel ilişkiler açısından coğrafik hakimiyeti elde edebilme başarısını gösterdi.

Türklerin Bağdat'ın kontrolünü ele geçirmesiyle mekansal genişleme açısından imparatorluğa dönüşen Osmanlı 16. yüzyılda güney Avrupa'nın önemli bir bölümünü, Kuzey Afrika, Küçük Asya ve Ortadoğu'nun büyük bir bölümünü hakimiyeti altında bulunduruyordu. İslam'ın temel prensiplerini meşrulaştıran ve günümüzde bireysel, cemaatsel, toplumsal ve küresel değişim için dinamik bir temel sağlayan, Osmanlı[10] ve diğer Müslüman im-

9 İlkin Medine'de tebliğ yapan Hz. Muhammed elitleri tehdit ettiği düşünüldüğü için Mekke'yi terketmeye zorlandı.

10 Coğrafik yayılmadan dolayı ortaya çıkan çok-dinli ve çok etnik kimlikli yapısı yüzünden imparatorluğun Kur'anî anlamda hiç bir zaman İslamî bir devlet olmadığı belirtilmelidir (bkz. Turan, 1991: 32). Türkler ilk başta Bağdatlı yöneticilerin hizmetinde hadim, savaşçı ve muhafız olarak görev yaptılar

paratorluklarının gelişimi ve başarısı oldu. İslam'ın, toplumsal bir mekanizma olarak devlet desteğinde toplumsal kontrol ve birliği vurgulamaya başlaması ve pratik düzeylerin göze çarpacak şekilde özel alanın ötesine geçerek tüm eylemler için popüler bir ideolojik çerçeveye dönüşmesiyle, temel prensipler, geniş okumalara daha az açık hale geldi.[11] Bu okumalar, "hayatta hangi amaç tüm insanların nefsini, çevresini, toplumunu ve tüm bir dünyayı sırat-ı müstakime yönlendirmeye çalışmaktan daha değerli, daha gerekli, daha önemli ve acil olabilir" düşüncesine dayanmaktadır (Murad, 1985: 8). Temel vurgu, toplumda İslamî gücü artırmaya yöneliktir. Bu tür bir ideolojik bütünlüğü savunan birçok İslamcı düşünür vardır. Mesela;

> "Maddi inşayı da kapsayan hayata dair felsefi bir bakışı olan İslam, sadece iman (meselesi) değildir, basitçe tek yönlü olarak ruhun tekâmülünü ya da insan erdemlerinin geliştirilmesi ve öğretilmesini temsil etmez, bunların yanında adil bir ekonomik sistemi, dengeli bir toplumsal örgütlenmeyi, sivil kodları, uluslararası ve cezai hukuku barındıran ahenkli bir bütünselliğe sahiptir." (Kutup, 1964: 9)
> "İslam hem insanlığın müreffeh oluşuna hem de Allah'a adanmış yeni bir insan ve toplum oluşturmayı, hayatı dönüştürmeyi amaçlar. Kültür üreten bir etken ve hayatın bütüncül bir kodu olan din bu yüzden kelimenin sınırlı anlamıyla din değildir. İslam kültürü yerel veya uluslararası tüm uygun kaynaklardan yararlanabilir fakat biricik niteliğini Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak gelişmesinden alır." (Azzam, 1977: 8)

Bu yorumlar, bireysel, ekonomik, kültürel, yasal, siyasi ve felsefi, "insanlığa" ait her şeyi ve dünyayı bir araya getirecek şekilde tüm vasatları/araçları vurgulayarak İslam'ın bir yaşam tarzı üretme potansiyeline sahip olduğuna dikkat çekmekte ve çağdaş praksisçiliğin merkezi bileşenlerini tasvir etmektedir. Önceki küreselleştirici süreçlerde geliştirilen tarihsel olarak başarılı prensiplere dayanan bu görüşler sadece dışlananlara hitap edecek şekilde küreselleşmeye negatif savunmacı tepkisel yaklaşımlar değildir. İradi olarak tevcih edilebilecek küresel değişimlerin temellerini bu değerlerin sağlayabileceğine inanılır. Azzam'dan yaptığımız alıntının da gösterdiği gibi bu, uluslararası gelişmelerle bütünleşme ihtiyacının farkında olan ama bunun ancak varolan İslamî temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade eden ideolojik bir okumadır. Bu görüşlere sahip olmanın, mümkün olduğu her yerde ve her zaman bu görüşleri geliştirme ve pratiğe dökmenin yollarını aramanın, praksisçileri,

11 İnananların sayısındaki artış nüfusun artışıyla açıklanmaz. Özcan'ın da gösterdiği gibi inananların artışı daha önde gelir. Bkz. Özcan (1993).

İslam'ın daha az eylemci/aktif bir yorumuna bağlı olanlardan ayırdığını düşünüyoruz.

Küresel süreçlerde Osmanlı İmparatorluğu'nun etkisi, askeri yenilgiler ve taviz verdiği anlaşmaların başladığı dönem olan 17. yüzyılda azalmaya başlamasına rağmen, praksisçilerin etkisinin ve sayılarının artması yeni bir gelişmedir. Çağdaş praksisçiliğin ortaya çıkışını açıklayabilecek aynı hakim küreselleşme paradigması, imparatorluğun sonunu getiren yenilgileri açıklamak için de kullanılabilir. Avrupa'da hızla gelişen yeni küresel güçler karşısında alınan bu yenilgilerin imparatorluğun parçalanmasında etkili olduğu açıktır. Ancak bu argüman, Batı-kaynaklı küreselleşmenin gelişmesine ve apaçık üstünlüğüne aşırı bir vurguda bulunur ve Avrupalı rakiplerin küresel hakim bir güç olan imparatorluğun yerine neden geçebildiğinin esas sebeplerini göz ardı eder. Bu sebepler iki kategoriye ayrılabilir; ilki dış kaynaklı güçlerin, özellikle de küresel ilişkilerde Batılı ulusların yayılmacı gelişiminin yarattığı sorunlar, diğeri de iç sebeplerden dolayı imparatorluğun küresel gücünü korumadaki başarısızlığı.

Ahmed'in (1992) de gösterdiği gibi, küresel ilişkiler içinde ihracat ve ithalatta diğer uluslara sunulan imtiyazlı ticaret koşulları Osmanlı egemenliğini azaltmıştır.[12] Ortaya çıkan ve giderek başarılı olan Hıristiyan ulus-devletler, aynı zamanda imparatorluk sınırları dahilindeki azınlıklar, ilk olarak Hıristiyan azınlıklar içinde milliyetçiliğin gelişiminde etkili oldular ve oldukça güçlü olan bu dahili meydan okumalar Osmanlı kaynaklarının önemli bir bölümünün harcanmasına yol açtı (Dunn, 1989). Yoğun bir şekilde ucuz gümüş artışına ve kısmen de, Osmanlı'nın baş edebilmek için yeterince donanımlı olmadığı, yüksek bir enflasyona yol açan Amerika'nın keşfi gibi küresel gelişmeler de oldukça etkili oldu. Sonuçta, hammaddelerin ve malların fiyatları aşırı bir şekilde yükseldi ve daha ucuz ürünlerin ithali başladı. Ayrıca denizcilikle ve deniz nakliyesindeki gelişmelerle Afrika'nın etrafından dolaşarak yapılan deniz ticareti, Ortadoğu'dan Orta Asya'ya uzanan geleneksel İpek Yolu'nun ekarte edilmesine yolaçtı. Bu gelişmeler, savaş teknolojilerinin modernize edildiği, silahlı güçlerin ihtiyaçlarının ve silahlanmanın daha çok finansal desteğe ihtiyaç duyduğu bir dönemde oluyordu. Bunların eşzamanlılığı, yukarıda açıkladığımız gibi, sonuçta üstesinden gelinemeyecek bir şekilde ciddi parasal ve finans sorunlarının başlangıcı oldu. Dunn'un da söylediği gibi, İmparatorluğun gerekli seküler eğitimi almış personelden yoksun olması ve vergi gelir-

12 Daha sonradan olumsuz bir biçimde kapitülasyonlara dönüşecek olan sistem esas olarak 16 yüzyılda başlamıştır.

lerini arttıramaması yüzünden, gücünü ve hızını artıran Avrupa'da daha çok silah üretimini sağlayan hızlı endüstriyel gelişime daha fazla harcama yapamıyordu. Açık bir şekilde, İmparatorluğun Batılı güçlere boyun eğmesine yol açan birçok küresel etken vardı. Fakat, Batılı küreselleşme sürecinin başlarında Osmanlı'nın küresel bir güç olduğu, bundan dolayı da belirgin bir avantaja sahip olduğu hatırlanmalıdır. Avrupalı ulus-devletlerin küresel ilişkiler içinde gelişmesi, bir yanıyla Osmanlı'nın çoğunlukla kendi başına açtığı iç sorunlar yüzünden mümkün olabildi.

Toprak düzenlemelerinde yapılan değişikliklerin yol açtığı tecrübesiz süvariler sorunu askeri düzeyde Osmanlıların savaş gücünü, eskiye oranla etkisiz ve yetersiz kıldı. Yozlaşma yaygınlaşmış ve anahtar kurumlarda resmi görevlerin niteliği belirsizleşmişti. En önemli stratejik düzeyde de padişahların liderlik nitelikleri zayıflamıştı. Bu tahta çıkan padişahın erkek akrabalarının, kardeş katlini önlemek amacıyla, "zindanlarda" ya da uygun yerlerde yaşamalarına izin verilmesi kararından dolayı ortaya çıkmıştı. Sonuçta padişaha haleflik yetenekle değil yaşla belirlenir hale geldi. Hümanist bir perspektiften kardeş katlinin durdurulması onaylanıyordu. Fakat, farklı bölgelerde "zindanlar" içinde tecrit edilen veliahtların artık herhangi bir idari ve askeri tecrübe alamamaları imparatorluğun liderliğine büyük zararlar getiriyordu. Bu padişahın farklı bölgelerle doğrudan ilişkisinin dolayısıyla kontrolünün azalmasına yol açtı ve yönetimin altından kalkamayacak, yeterli donanıma sahip olmayan yeni padişahların tahta çıkmalarına yol açtı. Gerekli yetenek ve deneyimden yoksun kalan padişahlık sonradan aşırı derece de etkili olan çıkarcı/bencil saray görevlilerine giderek daha çok dayanmaya başladı. Saray görevlilerinin ekonomik ve siyasi çıkarları statükoya dayandığı için bu gömülü çıkarlar yüzünden önemli yenilikler engellendi ve imparatorluğun ilerleyişi durdu. Önerilen reformlar, etkili kişilerin çıkarlarını zedeleyecek herhangi bir değişikliği engellemeye çalışmalarından dolayı, güçlü bir teşvikten, destekten yoksun kalıyordu. Mesela Batı-tipi bir sekülerleşmeye yönelik herhangi bir ciddi müdahale bu sürecin, kutsal yönetme hakkı iddialarına geri dönülemez derece de zarar vereceğini düşünen padişah ve yakın çevresi dışındakiler tarafından da engelleniyordu. Bir diğer önemli etki de Avrupalılara ihracat ve ithalat piyasalarını çabucak ele geçirme imkanı sağlayacak ve imparatorluğun Batılıların ürünlerine ve hizmetlerine bağımlı kalmasına yol açacak kadar Osmanlıların göreceli olarak ticarete kayıtsız oluşuydu. Öyle görünüyor ki imparatorluk, İslamî inanca dayanan uzun süreli başarı dönemlerinden sonra, hakimiyetini kutsal bir hak olarak görüp kabulleniyordu ve kendi kendine

yetiyordu. Bundan dolayı da ortaya çıkan rakip küresel sistemin meydan okumalarına kültürel ve psikolojik olarak yeterli derece de hazırlıklı değildi. Sonuç olarak imparatorluğun düşüşü "ekonomik, askeri, toplumsal ve psikolojik sorunları" (Davison, 1990: 16)[13] içeren çok-yönlü bir süreçti.

En azından 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti uluslararası devletler sisteminde etkisini artırmanın, modernleşmenin ve sekülerleşmenin yollarını aradı. Osmanlı'da reformların başarısızlığı ve imparatorluğun yıkılmasından sonra devletin, ekonomik ve politik sistemlerin ve sivil toplumun modernleştirilmesini içeren daha geniş ve kapsamlı bir süreç başlatıldı.[14] İkinci dünya savaşı ertesinde modernleşme süreci daha da hızlandı. 1960'larda yoğun bir şekilde şehirlere göçe yol açan, bir işçi sınıfını (Berberoglu, 1989; Keyder, 1988), geniş-kapsamlı örgütlenmeleri ve giderek zorlaşan rekabetten bıkan küçük burjuvaziyi oluşturan tam anlamıyla kapitalist bir endüstrileşme süreci ortaya çıktı (Ahmad, 1977). Dönemin sağ-partisi olan Adalet Partisi esnaf, tüccar, modernleşen sanayici, köylüler ve modernleşen çiftçiler gibi farklı kesimlerden oluşan tabanının taleplerini karşılamakta oldukça büyük zorluklar yaşadı. Sonuçta, küreselleşme teorilerinin de önerdiği gibi, daha geniş küresel süreçlerle hemhal olmayı artıran ekonomik, kültürel ve dini kurumların modernleştirici etkileri, Türkiye'de tamamen bugüne ait bir fenomen değildir.

20. yüzyıl boyunca Türk devleti küresel süreçlerde konumunu güçlendirmek için farklı ekonomik ve siyasi stratejiler denedi. Bunların tamamı borçların artmasına yol açan, ülkenin küresel piyasalarda etkili bir güç olarak ortaya çıkmasını sağlayamayan seküler stratejiler oldu.[15] İkinci Dünya Savaşı sonrasında demokrasiyle tanışan Türkiye'de, askeri güçler siyasi partilerin ciddi toplumsal huzursuzluklar dahil, yaygın sorunlara çare bulacağına inanmadıkların dolayı üç askeri darbe yaşandı.[16] Her darbeden sonra asker, toplumsal düzeni yeniden tesis edip, ertesinde demokratik düzeni yeniden kurdu. Fakat, demokrasiyle tanışmanın 50 yıl sonrasında, Türkiye'de devlet ve sivil toplum

13 İmparatorluğun çöküşü ve yükselişinin daha fazla ayrıntısı için şu kaynaklara bakılabilir: Davison (1990), Dunn (1989), Lewis (1976) ve Rustow (1965).

14 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasından sonra din devletten tamamen ayrılmadı, devletin kontrolü altına alındı.

15 Türkiye 1996-1997 yılları arasında dini hassasiyeti olan Refah Partisi liderliğindeki bir koalisyon tarafından, İslamcı niteliği konusundaki tartışmalara rağmen, seküler sistem içinde kalarak yönetildi.

16 1997 yılında askerin büyük baskısıyla, Refah Partisi koalisyondan ayrılmak zorunda kalınca, postmodern darbe diye nitelenen bir darbe daha yaşandı. bkz. Gülalp (1999) ve Kamrava (1998).

hem tarihten gelen hem de güncel birçok ekonomik, siyasi ve sosyal sorunla karşı karşıyadır. Bugün Türk siyaseti yozlaşma söylentileri, kişisel çatışmalar, istikrarsız koalisyonlara yol açan siyasi desteğin farklı partiler arasında bölünerek hiçbir partiye popüler gücü sağlayamaması gibi sebeplerden dolayı bir meşruiyet krizi içindedir (Akıncı, 1999; Cornell, 1999). Bu, farklı siyasi çizgilerden kesimlerin Batı-tipi demokrasi modelinin geçerliliğini sorgulamaya başlamalarına yol açtı. Praksisçiler için bu tür örnekler, arzuladıkları İslamî kurallara dayalı sistem ve yerel deneyimleri ile mevcut Türk devlet yapısı, siyasaları ve küresel konum anlayışı arasındaki temel uyuşmazlığı sergilemektedir. İnananlar ekonomik, siyasi, kültürel, sosyal, legal, ahlâki alanlarda kendi deneyimleri, erken dönem tarihsel başarı algıları ve İslam'a dayanan alternatif bir geleceği, seküler devletin küresel sistem içinde konumuyla karşılaştırırlar. Bu praksisçiler için "çifte-meşruiyet" sağlar çünkü geçmişteki başarılarla ilgili olan İslam, mevcut sorunlardan sorumlu değildir.

Bununla beraber, bu ideolojik meşrulaştırma en azından, İslam'ın devlet kurumlarında etkisinin aşamalı olarak silinmeye başladığı 18. yüzyıldan beri seküler devletin ve küresel süreçlerin başarısızlığını açıklamak için varolan bir yaklaşımdı. Praksisçiliğin ise farklı toplum katmanlarında, özellikle de eğitimli ve burjuva kesimlerinde, etkili olması yeni bir gelişmedir. Bu nedenle güçlenmeleri, büyümeleri ne bazı ülkelerde dirilişten yüzyıllar önce başlayan küreselleşme süreçleriyle hemhal olmayla açıklanabilir ne de 19. yüzyıldan beri yavaş yavaş aşamalı olarak getirilen/sunulan Batılı seküler değerlerin oluşturulmasıyla açıklanabilir.

Günümüzdeki İslamcı Praksisin Doğası

Türkiye'nin küresel süreçlerde bugünkü konumu ile önceki küresel süreçler ve praksisçi İslamcılar arasındaki çatışma, İslam'ın günümüzdeki yeniden dirilişinde merkezi öneme sahiptir. Bu referans çerçevesi güncel global pozisyonu eleştirmekle kalmayıp İslam'ın geçmişteki başarıları üzerine kurulu ve bu başarılarla meşrulaştırılmış alternatif çözümler ileri sürmek için kullanılmaktadır. İman ve amel birliğini vurgulayan praksisçi şemsiye altında, Türkiye'nin sorunları, bunların tarihi ve gerileme evreleri İslam'ın bir yaşam tarzı olarak yeterince tatbik edilmeyişi ile açıklanabilir. Kidwai (1959: 8), bunu Müslümanların nüfuzlarının küresel gerileyişini yorumlarken şöyle ortaya koyar: "Müslümanların gerilemesi İslam'dan değil İslam'a göre yaşamayı başaramamalarından kaynaklanıyor". Bu yüzden küresel hakimiyetinin sona ermesinden İslam'ın kendisinin bozulması, yozlaşması değil "ilahi emirlere/

çağrılara yanıt vermekten aciz, kalpleri çürümüş ve müflisleşmiş Müslümanlar" sorumluydu. Sonuç olarak varolan "çifte meşruiyet"; hem yerel ve küresel başarıları praksisçiliğin etkisine ve yaygın tatbikatına, hem de destek ve güç bazında gerilemeyi praksisçi davranışların zayıflamasına bağlayarak açıklamayı mümkün kılıyor. Fakat imparatorluğun yıkılışından beri praksisçilerin yorumlamalarında çatışmaya dayanan ideolojik ve bağlamsal ikilik varolduğu için, "çifte meşruiyetin"[17] varlığı, küreselleşmeye günümüzdeki meydan okumanın doğasını açıklayamıyor. Her ne kadar küreselleşmenin yaygın nüfuzu da tek başına açıklayıcı olamasa da küresel sisteme içkin mekanizmalar ve süreçler İslamcı dirilişte oldukça işlevseldir. Çünkü bunlar sadece küresel sorunların sebeplerinin İslamcı bir bakış açısıyla değerlendirilmesini meşrulaştırmadılar aynı zamanda bu örnekleri ve İslamî alternatifi açığa çıkarmanın araçlarını sağlamaya yardımcı oldular. Başka bir deyişle küreselleşme Waters'ın küreselleşmiş kültürel rejim dediği şeyin bir parçası olarak kasdî olmayan bir biçimde hem küresel sorunlara hem de bunların alternatif küresel çözümlerine farkındalığı artırdı.

Bu yüzden İslamcı praksisin doğasını anlamaya yardımcı olmak ve "çifte farkındalık" düzeylerinin son zamanlarda niye arttığını anlamak için farkındalığın artma sebeplerine, özellikle önemli bir biçimde dönüşen sosyalleştirici öznelerin göreceli etkisine odaklanılmalıdır. Burada birçok sekülaristin iddia ettiğinin aksine imanı zayıflatmayan eğitim ve medyanın tesirinin artmasına dikkat çekilmiştir. Arjomand'ın gözlemlediği gibi:

> "Okur yazarlığın ve yüksek eğitimin yaygınlaşmasıyla, ... nüfusun büyük bir kısmında dini eğilimler zayıflamamış, artmıştır. Bir başka deyişle iletişim araçları, şehirleşme ve okuma yazmanın, yüksek eğitimin artmasıyla din gerilememiş, yaygınlaşmıştır." (Arjomand, 1986: 88)

1950'lerden beri Türkiye'de eğitim geniş kesimlere hızla yayılmıştır ve hem dinî hem de seküler okullarda din eğitiminde bir artış yaşandı (Akşit, 1991; Sakallıoğlu, 1996). Eğitimlerinin bir parçası olarak, deneyimle meşrulaşan praksisçi değerleri içselleştiren daha önceki kuşaklar bu değerleri yeni kuşaklara aktarabilecek konumlara ulaştılar. Üretim ve dağıtımdaki değişimler kitap ve gazetelere iyi-eğitim almış kesimlerin erişimi artırdı. Bu arada, gelişen eğitim ve çalışmalar daha çok insana, çoğunlukla samimi dinî duygularla, dini bir söylem içinden bilgiye talebi, olayların analizini yapmayı ve açıklamayı

17 Dar bir alanla ilgili olsa da günümüzdeki praksisçilik için "çifte meşruiyetin önemini gösteren aydınlatıcı örnekler sunan bazı empirik datalar için bkz. Vertigans (1999).

mümkün kıldı. Türkiye'de medyanın toplumsallaştırıcı bir özne olarak gelişimi, insanlara yerel, ulusal ve küresel ilişkiler hakkında bilgi sahibi olmayla sorunların küreselleşmesini sağladı. Hem sayı olarak hızla artan (Toprak, 1996; Yavuz, 1999) hem de tarz olarak farklılaşan televizyon ve radyo kanalları, insanların bilgilerini, farkındalıklarını ve ilgilerini artıran gelişmeler hakkındaki bilgi kaynakları daha büyük bir ulusal ya da dini bütünlüğü sağlamada ve bunu oluşturmada kullanıldılar. Burada izleyicilerin hakkında çok şey bilmediği olayları veya kişileri belli bir tür medyanın yansıtması sayesinde, bilinmeyen mekanların bilinir hale geldiğini, izleyicilerin alternatif ideolojilerle nasıl tanışık hale geldiğini gözlemleyen McLuhan (1967) ve Meyrowitz (1985) hatırlanmalıdır.

Praksisçiler, inançlarını zayıflatmak bir yana meşrulaştırıp güçlendiren, farklı medya kaynaklarını bilgilenmek için kullandılar. Waters haklı olarak küreselleşme içinde kültürün önemine dikkat çeker. Fakat praksisçiler için kültür amacın kendisi değil, amaca ulaşmak için bir araçtır. Bu örnekte kültür basitçe, Müslümanca bir yaşam tarzı gerekliliğinin bilincini artırmak ve/veya inançlarını meşrulaştırmaya yarayan değişik bilgi kaynaklarına ulaşmayı kolaylaştıran bir iletkendir/araçtır. Sonuç olarak İslamcı dirilişin küresel süreçlerde ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasal sorunlar hakkında daha fazla bilinçlenmenin ve en önemlisi alternatif İslamî çözümlerin farkına varmanın sonucu olduğu iddia edilebilir. Bu argümanla beraber, insanların ulus-devlet sınırları ötesinde geniş küresel bağlamdaki değişimlerle ortaya çıkan ve bir hayli görünür olan eşitsizlikleri-farkları; eğitim ve iletişim sistemlerindeki gelişmeler aracılığıyla, daha çok şahit olduğunu, analiz edebildiğini ve anlayabildiğini söyleyebiliriz. Ve bunlar, Ahmed'in (1992) de ifade ettiği gibi çoğunlukla hakim seküler söyleme göre karşı-değerleri kişisel düzeyde içselleştirerek cevap verebilmektedirler. Bireylerin kimliği, praksisçilere bir referans çerçevesi sağlayan İslamî prensipler etrafında ve iradi eylemin yerel ve küresel değişimin oluşturulabileceği inancıyla şekillenen bir toplumsallaşma sürecinde oluşmaktadır. Küreselleşmenin niyetsellikten azade doğası ve sonuçlarını vurgulayan birçok tanımının aksine praksisçilerin dine dayanan ideolojik pozisyonu küreselleşmenin yönlendirilebileceği hissini daha güçlü bir şekilde sağlıyor gibi görünmektedir. Praksisçiler özel alanda deneyimle, kamusal alanda ortaya çıkmayla meşrulaşan bir ideolojiyi içselleştirmişlerdir. Bu sadece, küreselleşmeden olumsuz bir şekilde etkilenme ihtimali yüksek olan gruplara özgü değildir, farklı sosyo-ekonomik kesimlere mensup olan praksisçiler için geçerlidir. Bu yüzden asırlar boyunca varolan, küreselleştirici bir ideolojiye dayanan günümüzdeki İslamcı uyanışın doğasını anlamak için

küresel bir kültürel bağlamla birleşerek mesajlarını berkiten bir çember inşa eden toplumsallaştırıcı öznelerin değişen rollerine ve türlerine bakmak gerekiyor. Sonuç olarak İslamcı küreselleşme ve öteki alternatifler arasındaki asırlık-eski çelişkilere referans verme ihtiyacı duyan praksisçilerin kimliklerinin oluşumu daha önceki kuşaklardan önemli ölçüde farklılaşmaktadır.

Sonuç

Başka çalışmaların da gösterdiği gibi küreselleşme süreçleri praksisçilerin ortaya çıkmasında oldukça işlevseldir. İslamcı praksisçiler Wallerstein, Robertson, Waters ve başkaları tarafından tarif edilen küresel süreçlerin farklı türlerinin ve bunların uzun vadede İslam için ne tür bir öneme haiz olduğunun bilincindedirler. Bu yüzden yukarı da incelediğimiz teoriler, ulus-devletler arasında ve ötesinde artan bağlantıların, kültürel kü-yerelleşmenin ve ekonomik küreselleşmenin sonuçlarının ve özelliklerinin bir kısmını açıklayabildikleri için önemlidirler. Fakat Türkiye'de İslamcı uyanışı ortaya çıkaran şey ne ekonomik küreselleşme ne postmodern kültür, ne küreselleşmenin farkında varmak ya da başka herhangi bir tekil sebeptir. Bunlardan ziyade, sebep, hem küresel iletişimdeki gelişmeler ve artan ulus-ötesi bağlantılar sayesinde hem de Türkiye'nin ekonomik, siyasi, kültürel, toplumsal ve yasal dönüşümleri, seküler eğitimde dini bileşenlerin yaygınlaşması, dindar öğretmenlerin sayısal artışı, dini okulların sayısının hızla artması sayesinde toplumsallaşma süreçlerinin değişmesidir. Bu etkenler günümüzde küreselleşmenin Batılı-kapitalist formları ve onunla ilintili sorunlarla, praksisçilerin yükselişinde kritik bir öneme haiz olan, başarılı bir küreselleşme olarak addedilen daha önceki İslamî yayılmanın karşılaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Bunlar Halliday'ın (1996: 125) söylediği gibi "toplumsal kontrolü kaybetme korkusunun canlandırdığı bir eylemliliği" temsil etmezler çünkü o kontrol uzun zaman önce zaten yitirilmişti. Onların eylemlilikleri daha çok yerel, ulusal ve ulus-ötesini içiçe geçirerek o kontrolü yeniden kurmaya yöneliktir. Küresel ilişkilere hakim olacak, ümmete dayanan bir küresel dayanışma, tevhid kavramı etrafında inşa edilen bir evrensel topluluk bu amacı gerçekleştirmenin içkin parçalarıdır.

Referanslar

Ahmad, F., 1977, *The Turkish Experiment in Democracy 1950-1975*, London: C. Hurst.

Ahmed, L., 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven and London: Yale University Press.

Ahsan, M., 1977, *Islam: Faith and Practice*, Leicester: The Islamic Foundation.

Akıncı, U., 1999, ``The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey'', *Middle East Journal*, Cilt 53, s. 75-94.

Akşit, B., 1991, ``Islamic Education in Turkey'', in R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, London: I.B. Tauris, s. 145-170.

Alkan, T., 1984, ``The National Salvation Party in Turkey'', M. Heper ve R. Israeli içinde (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, Sydney: Croom Helm, s. 79-102.

Arjomand, S. A., 1986, ``Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam'' , J. Beckford (ed.) içinde, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London: Sage, s. 87-112.

Ayata, S., 1993, ``The Rise of Islamic Fundamentalism and its Institutional Framework'', A. Eralp, M. Tunay ve B. Yesilada içinde (eds.), 1993, *The Political and Socio-economic Transformation of Turkey*, West Port: Praeger, s. 31-48.

Azzam, A., 1977, ``Foreword'' , K. Ahmad içinde (ed.), *Islam: Its Meaning and Message*, New Delhi: Ambika.

Bauman, Z., 1998, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press.

Berberoglu, B. (ed.), 1989, *Power and Stability in the Middle East*, London: Zed Books.

Bergesen, A., 1980, ``From Utilitarianism to Globology: The Shift from the Individual to the World as the Primordial Unit of Analysis'', A. Bergesen içinde (ed.), 1980, *Studies of the Modern World System*, New York: Academic Press.

Chase-Dunn, C. (ed.), 1982, *Socialist States in the World System*, Beverly Hills: Sage.

Cornell, S., 1999, ``Turkey: Return to Stability?'', *Middle East Studies*, Cilt 35, s. 209- 234.

Davison, R., 1990, *Essays in Ottoman and Turkish HistoryÐ The Impact of the West*, University of Texas: Saqi Books.

Dunn, J., 1989, *Modern Revolutions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, A. G., 1995, ``The Modern World System Revisited: Rereading Braudel and Wallerstein'', S.K. Sanderson içinde (ed.), *Civilizations and World Systems: Studying World-historical Change*, London: Altamira Press, s. 163-194.

Geyikdağı, N., 1984, *Political Parties in Turkey: The Role of Islam*, New York: Praeger.

Göle, N. 1996, ``Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey'', A.R. Norton içinde (ed.), *Civil Society in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill, s. 17-43.

Göle, N., 1997, ``Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-elites'', *Middle East Journal*, Cilt 51, s. 46-58.
Goudsblom, J., Jones, E.L. ve Mennell, S., 1989, *Human History and Social Process*, Exeter: University of Exeter Press.
Gülalp, H., 1999, ``Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party'', *The Muslim World*, Cilt 89, s. 22-41.
Haferkamp, H., 1987, ``From the Intra-state to the Inter-state Civilizing Process?'', *Theory, Culture and Society*, Cilt 4
Halliday, F., 1996, *Islam and the Myth of Confrontation*, London: I.B. Tauris.
Heper, M., 1981, ``Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective'' , *The Middle East Journal*, Summer, s. 345-363.
Kamrava, M., 1998, ``Pseudo-democratic Politics and Populist Possibilities: The Rise and Demise of Turkey's Refah Party'', *British Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt 25, s. 275-301.
Keyder, C., 1988, ``Class and State in the Transformation of Modern Turkey'', F. Halliday ve H. Alavi içinde (eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Basingstoke: Macmillan, s. 190-221.
Kidwai, M., 1959, ``Foreword'', A. Nabwi içinde, *Islam and the World*, Lucknow: Academy of Islamic Research.
Kilminster, R., 1997, "Globalization as an Emergent Concept", A. Scott içinde (ed.), *The Limits of Globalization*, London: Routledge, s. 257-283.
Martin, D., 1978, *A General Theory of Secularization*, New York: Harper & Row.
Mevdudi, S., 1986, *The Islamic Way of Life*, K. Ahmad ve K. Murad (eds.), Leicester: The Islamic Foundation.
McLuhan, M., 1967, *Understanding Media*, London: Sphere.
Mehmet, O., 1990, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*, London: Routledge.
Mennell, S., 1990, ``The Globalization of Human Society as a Very Long-term Social Process: Elias's Theory'', *Theory, Culture and Society*, Cilt 7, s. 359-371;
Meyrowitz, J., 1985, *No Sense of Place*, Oxford: Oxford University Press.
Murad, K., 1985, *Sacrifice: The Making of a Muslim*, Leicester: The Islamic Foundation.
Murad, K., 1985, *The Way of Justice*, Leicester: The Islamic Foundation.
Özcan, Y.A., 1993, `Quantitative Study of Mosques in Turkey'', yayımlanmamış çalışma, M.E.T.U., Ankara, Turkey.
Kutup, M., 1964, *Islam: The Misunderstood Religion*, Cairo: Darul Bayan.
Robertson, R. ve Lechner, F., 1985, "Modernization. Globalization and the Problem of Culture in World Systems Theory", *Theory, Culture and Society*, Cilt 2, No. 3, s. 103-118.
Robertson, R., 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.
Robertson, R., 1995, ``Glocalization: Time-Space and Homogeneity- Heterogeneity'' , M. Featherstone S. Lash ve R. Robertson içinde (eds.), *Global Modernities*, London: Sage.
Rodinson, M., 1973, *Mohammed*, Harmondsworth: Pelican.
Roudometof, V. ve Robertson, R., 1995, ``Globalization, World-system Theory, and the Comparative Study of Civilizations: Issues of Theoretical Logic in World-historical Sociology'', S. Sanderson içinde (ed.), *Civilizations*

and World Systems: Studying World-historical Change, London: Altamira Press.

Rustow, D., 1965, ``Turkey: The Modernity of Tradition'', L. Pye ve S. Verba (eds.) içinde, *Political Culture and Political Development*, Princeton: Princeton University Press, s. 171-198.

Sakallıoğlu, U., 1996, ``Parameters and Strategies of Islam: State Interaction in Republican Turkey'', *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 28, s. 231-251.

Salt, J., 1995, ``Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey'', *Middle Eastern Studies*, Cilt 13, s. 13-27.

Toprak, B., 1993, ``Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology'', M. Heper, A. Oncu ve H. Kramer içinde (eds.), 1993, *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, London: I.B. Tauris, s. 237-257.

Toprak, B., 1996, ``Civil Society in Turkey'', A.R. Norton içinde (ed.), *Civil Society in the Middle East*, Cilt II, Leiden: E.J. Brill, s. 87-118.

Turan, I., 1991, ``Religion and Political Culture in Turkey'', R. Tapper içinde (ed.), *Islam in Modern Turkey*, London: I.B. Tauris, s. 32- 55.

Turner, B. S., 1994, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London and New York: Routledge.

Van Krieken, R., 1998, *Norbert Elias*, London: Routledge.

Vertigans, S., 1999, ``The Turkish paradox: a case study of Islamic and secular influences on the socialization of Turkish students based in Great Britain'', yayımlanmamış doktora tezi, University of Leeds.

Wallace, A., 1966, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House.

Wallerstein, I., 1974, *The Modern World-system: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press.

Wallerstein, I., 1980, *The Modern World-system II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-economy, 1600-1750*, New York: Academic Press.

Wallerstein, I., 1989, *The Modern World-system III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-economy, 1730-1840s*, San Diego: Academic Press.

Wallis, R., 1975, *Sectarianism*, New York: Wiley

Waters, M., 1998, *Globalization*, London: Routledge.

Wilson, B., 1966, *Religion in Secular Society*, London: C.A. Watts.

Wouters, C., 1990, ``Social Stratification and Informalization in Global Perspective'', *Theory, Culture and Society*, Cilt 9, s. 229-252.

Yavuz, M. Hakan, 1999, ``Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gulen'', *Middle East Journal*, Cilt 53, s. 584-605.