Makale Geliş Tarihi: 04.07.2021
Makale Kabul Tarihi: 09.09.2021

"İslâm Devleti" Sonrası Siyasal İslâm*

Salman SAYYID**
Çeviren: Serra Tuğba GENÇ***

Özet

İslâm devletinin hızla toprak kaybetmesi, hilâfetin geri getirilmesi iddialarını zayıflatmış gibi görünüyor. Bunun gündeme getirdiği soru ise genel olarak İslâm devletinin sonunun siyasal İslâm için ne anlama geldiğidir. Bu soruyu ele almak için bu makale, siyasal İslâm'ın İslâm Devleti grubunun kaderinden ne derece ayrılabileceğinin açıklamasını sağlayacaktır. Bu bağlamda, siyasal İslâm'ın ortaya çıkışının yalnızca jeopolitik değil, aynı zamanda hâkim olan normal bilime epistemolojik bir meydan okuma olarak araştırıldığı bir analiz olacaktır. Bu makale eleştirel Müslüman araştırmalarında bir alıştırmadır ve Avrupa merkezcilik eleştirisi olmadan siyasal İslâm'ı anlamanın mümkün olmayacağını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal İslâm, Eleştirel Müslüman Çalışmaları, Oryantalizm, Avrupa Merkezcilik, İslâm Devleti

Abstract

The rapid contraction of the territorial extent of the Islamic state seems to have dented its claims to have restored the caliphate. The question that this raises is what does the end of the Islamic state mean for political Islam in general. To address this question, this article will provide an account of the degree to which political Islam can be distinguished from the fate of the Islamic state group. In the process, it will put forward an analysis in which the emergence of political Islam is explored not only as a geopolitical but also epistemological challenge to the prevailing normal science. This essay is an exercise in critical Muslim studies and argues that no understanding of political Islam can be successful without a critique of Eurocentrism.

Keywords: Political Islam, Critical Muslim Studies, Orientalism, Eurocentrism, Islamic State

---

* Bu Makale Political Islam in the Aftermath of "Islamic State" (*ReOrient*, Vol. 3, No. 1 (Autumn 2017), pp. 65-82) adlı makalesinin çevirisidir.

** Prof. Dr., Leeds Üniversitesi, Sosyoloji ve Sosyal Politikalar Bölümü, s.sayyid@leeds.ac.uk, *ReOrient: The Journal of Critical Muslim Studies* dergisinin kurucu editörüdür.

*** Avukat, serratugbagenc@gmail.com, ORC ID: 0000-0002-2033-6471

Giriş

Çağdaş dünyada İslâm'ın siyasetle eklemlenmesi, siyasal İslâm'ı Aydınlanma değerlerini baz alan ve Avrupa emperyalizminden tevarüs edilen makûl siyaset ile mukayese eden bir saplantı hâkim olmaya devam ediyor. Müslümanlıktan etkilenen siyasal ifadenin analizi, yeterince kuramsallaştırılamama sorunu devam ediyor. Bunun bir örneği 3 Ekim 2011'de oldu. Slavoj Zizek, Mısır ordusu ile Müslüman Kardeşler'in anlaşacaklarını "yüzde doksan" varsaydı. Mısırlı bir gazeteci ve blog yazarı olan Mona Eltahawy, bunun zaten gerçekleştiğini söyledi ve Zizek ise ABD hükümetinin bu anlaşmayı destekleyeceğini söyleyerek devam etti. 3 Haziran 2012'de Mareşal Abdül Fettah el-Sisi liderliğindeki Mısır ordusu, Mısır anayasasına göre seçilmiş olan Mısır Cumhurbaşkanı ve Müslüman Kardeşler üyesi Muhammed Mursi'yi görevden aldı. Mursi hapse atıldı, Müslüman Kardeşler siyasi olarak yasaklandı ve İngiliz işgâli günlerinden beri Mısır'da görülmemiş evsafta, en şiddetli devlet baskısıyla binlerce Müslüman Kardeşler destekçisi öldürüldü.

Bu makalede iki şey yapıyorum: Birincisi, İslâmcılığı anlatıyorum ve ikinci olarak da *Irak ve Şam İslâm Devleti (IŞİD)* olarak da bilinen İslâm Devleti grubunu İslâmcılıktan ne ölçüde ayırabileceğimizi inceliyorum. Bu iki noktayı ele alma sürecinde, İslâmcılık sorunlarının daha büyük bir sorun olan Avrupa merkezcilik sorununun bir parçası olduğu yönünde bir iddia ortaya atıyorum. Bu yansımalardan geçen akış, eleştirel Müslüman çalışmalarından elde edilmektedir (Sayyid, 2014: 11-15; Yayın Kurulu 2015: 5-10). Benim yöntemim, eleştirel Müslüman çalışmaları ortaya çıkaran resimlerin ufkunu genişletmektir. Bu düşünce serisine Zizek'e dönerek başlıyorum.

Siyasal İslâm'ın Gizemleri

Zizek'in öngörüsünü uygun bağlamına oturtmak için hem Zizek hem de Eltahawy'nin *ABC kanalı*nın önemli güncel olaylar programı Q ve A için bir panelin parçası olduğu Avustralya'da gerçekleştiğine dikkat çekilmelidir.[1] Bu tahmine işaretten amaç, pek çok tahmin gibi, bunun da nasıl boşa çıktığını yahut felsefeyi astrolojiyle karıştırmanın tehlikelerini ortaya çıkarmaktan ziyade böyle bir tahminin epistemolojik

[1] Bu program, dinleyicilerden gelen güncel konulardaki soruları yanıtlamak üzere politikacılardan, yorumculardan ve ünlülerden oluşan bir panel formatında gerçekleşmektedir. Şu linkten erişilebilir: http://www.abc.net.au/tv/qanda/txt/s3326264.htm adresinde bulunur (17 Ekim 2017 tarihinde erişildi).

temellerini incelemektir. Tüm gerekli uyarılar bir kez yapıldığında (örneğin, hatalı konuşma riskinin yüksek olduğu ve birinin her zaman en çok dikkatli olmadığı TV'de canlı yayınlarında olduğu gibi), hâlâ Mısır ordusu ile Müslüman Kardeşler arasındaki anlaşmanın sadece mümkün değil, aynı zamanda kuvvetle muhtemel de görüldüğü temayülün muhafaza edildiği bir durumdayız. Bu sadece Zizek'in kendine özgü bir başka müdahalesi de değildir; sonuçta Eltahawy de bu tahmini destekledi.

Bu tahminin temeli, Mısır ordusunu ve Müslüman Kardeşleri özünde sağcı örgütler ve dolayısıyla doğal müttefikler olarak gören teorik bir modeldi. Ne Zizek'in ne de Eltahawy'nin (tüm aksi yöndeki delillere rağmen) Mısır'daki ordu ile Müslüman Kardeşler arasında bir yakınlaşma bulmamasının nedeni Müslüman Kardeşleri ve Mısır ordusunu özünde "gerici" güçler olarak anlamalarıdır. Sosyal aktörlerin, kararlı ve öngörülebilir bir şekilde takip ettikleri içsel menfaatlere sahip oldukları fikri, özcü sosyal bilimlerin temelidir. Zizek normalde bir özcü olarak kabûl edilmez, ancak siyasal ile İslâmcılık arasındaki eklemlenme onu böyle birine çevirme etkisine sahip. Bunun nedeni, siyasal İslâm'ın analizine, "siyasal İslâm"ın "siyasal" kısmını ciddiye almayı reddeden bir anlayışın hâkim olmaya devam etmesidir. Neticede, siyasal İslâm, genel olarak, kâfi surette kuramsallaştıralamamıştır. (Sayyid, 2015a: 7-27). Siyasal İslâm'ın bu kuramsallaştırılmasındaki noksanlık, kısmen siyasetin ve siyasetin gelişimini münhasıran Batılı olarak görmeye devam eden bir inançtan kaynaklanıyor. Fransa ile İngiltere veya Almanya ile Fransa arasındaki çatışma, tarihî kökeni olan etnik nefretlerin sonucu olarak gören makûl tanımlamalar çok nadirdir. Batı dışındaki çatışma, ekseriyetle, tarihsel dönüşümlere yatkın olmayan veya kabile düşmanlıklarından başka hiçbir şeyi yansıtmayan temel farklılıklar açısından tanımlanmaktadır. Örneğin, Saddam Hüseyin'in 1980'de İran'ı işgâli, bin yıldır Araplar ve Persler arasında devam eden savaşın bir parçası olarak tanımlandı. Bilhassa, Zizek'in Avrupa merkezciliği benimsemesiyle özcülük onun analizine girer. Zizek'in (1999) Avrupa merkezcilik talebi, daha ziyade ABD kampüslerini domine ettiğini düşündüğü "Yeni Çağ" çokkültürlülüğü biçimine muhalefetinde konuşlandırılmıştır. Bununla birlikte, liberal müreffeh Kuzey Amerika'nın "kafeinsiz" doğasını küçümsemekten daha fazlası mevzubahis. Belirtildiği gibi Zizek, İslâm, Hıristiyanlık ve Küresel Güney sorularıyla ilgili sıklıkla Avrupa merkezli bir pozisyon alır.

Burada kullandığım anlamda Avrupa merkezcilik etnik, kültürel veya coğrafî bir kategori değil, bilakis, epistemolojik bir kategoridir. Bu epistemik Avrupa merkezcilik, Avrupalı olmayan olarak tasnif edilen ile Avrupalı olarak tanımlananın ayrıldığı sınır bölgelerinde çok açık bir şekilde görülür. Bu nedenle, tarihe sahip insanlar ve tarihsiz insanlar açısından Avrupalı ve Avrupalı olmayanların formülasyonu çok ehemmiyet arz eder. Avrupa merkezcilik, tarih yazma yeteneğinin garantisi olarak siyaseti ancak kendi hakkı olarak kavrayabilir. Tarih yapma konusundaki tüm girişimler Batı tarafından iddia ortaya atılmakta ve sahiplenilmektedir (Sayyid, 2015a: 131–35). Tarih yapmanın Batı tekelinde olduğu düşünülür ve Batılı olmadığı kabûl edilenler tarih yazamazlar, sadece onu Batı'dan ithal ederler. Böylesi bir gerekçelendirme, oryantalizmin temelidir ve Arabistanlı Lawrence gibi figürler de bunun temsilcileridir (Said, 1985: 246).

Oryantalizm, sözde Arap Baharı'nı anlatan baskın anlatıda faal görülebilir. Bu oryantalist anlatı, Zeynel Abidin Bin Ali ve Hüsnü Mübarek'in görevden alınmalarını devam eden uzun demokrasi yürüyüşü olarak gördü. Bu görüşe göre, Arap Baharı, Batılılaşmış gençliğin sosyal medya aracılığıyla birbiri ile bağlanması ve Batı'da bulunan demokratik yaşam vizyonlarıyla ateşlenmesi nedeniyle ortaya çıktı. Bu anlatı Batılı izleyicilere olduğu kadar dünyanın geri kalanındaki "Batı Zehirlenmesi"ne de hitap ediyor. Arap Baharı'nın Batı romantizmi, Avrupa merkezciliğin mantığına dayanan üç temel varsayımı sergiledi. Demokrasinin tek bir kaynağı olduğu ve ancak o kaynağı taklit ederek gerçekleşebileceği varsayılır. Demokrasi, serbest piyasaya sahip Batı yanlısı bir hükümet ve sosyal sözleşmelerin Batı toplumunun kendi imajının yaklaşık değerleri olduğu bir toplum için bir metafordur. İkinci varsayım, teknolojinin kendi haricindeki sosyal süreçleri belirleyebileceğidir. Diğer bir deyişle teknoloji, toplumsal dönüşümü gerçekleştirebilecek özerk bir güç iken toplumun bir parçası değildir. Aynı zamanda teknoloji, Batı medeniyetinin bir hususiyeti olarak kabûl edilmektedir. Bu nedenle, teknolojik determinizm, Batılı olarak görülmeyen kültürlere uygulandığında, modern toplumsal dönüşümün motoru olarak Batı'nın önemini belirtmenin başka bir yoludur. Üçüncü varsayım ise, Arap Baharı'nın İslâmcılığın sonu ve başarısızlığı anlamına geldiğidir (Dabashi, 2012). Arap Baharı'nın temsili- ve Türkiye'deki Gezi Parkı gösterileri ile İran'daki sözde Yeşil Hareket gibi benzerleri- tarihin kendini otomatik olarak düzeltmesi anlamına geliyordu: halkın teveccühünün ve İslâmcılığın nihayetinde uyum-

suz olduğunu ve bu uyumsuzluğun İslâmcılığı nihaî başarısızlığa mahkûm ettiğini teyit eder gibi görünüyordu. Sıklıkla belirtildiği gibi, her taziye, siyasetin Aydınlanma vizyonunu doğruladığı ve dünyanın geleceği için Avrupa merkezciliğin gerekliliğini teyit ettiği için, sürekli olarak siyasal İslâm'ın ölüm ilânlarını yazma eğilimi vardır (Sayyid, 2007). Herhangi bir siyasal İslâm tartışmasında sözkonusu olan, yalnızca dünyanın belirli bölgelerindeki yönetişim veya çatışma sorunu değil, dünyanın oluşumudur. Bunun nedeni, başarılı bir siyasal İslâm kuramsallaştırmasının, siyaset ve siyasetin kavramsallaştırılması olmadan ilerleyemeyeceğidir. Siyasallık, belirleyici karar alma mekanizmasının belirli düzenlemeleri ve dağıtımlarıyla ilgili değildir; sosyal sistemin belirli kısımlarıyla ilgili değildir, kurum ve idari birimlerle (parlamentolar, bakanlıklar, bürokrasiler) de sınırlı değildir. Daha ziyade sosyal sistemlerin kurumuyla ilgilidir.

Makalenin bir sonraki bölümünde, İslâmcılığın ve siyasal İslâm'ın farklı bir açıklamasını sunacağım. Bunu İslâmcılığın güncel gelişmeleri ve özellikle IŞİD'in ortaya çıkışı üzerine bazı açıklamalarla takip ediyorum. Bu süreçte, politik olanın ontolojik doğasını gösteren bir dizi örnekler ve betimlemeler sunuyorum. Bu makale, siyasal İslâm meselesinde sorunun neden sadece analitik olmaktan çok epistemolojik olduğunu ortaya koymaktadır. İslâmcılığı anlamak, oryantalizmin ve Avrupa merkezciliğin normal bilim'in parametrelerini nasıl çerçevelediğini kabûl etmek anlamına gelir ve tam da bu paradigma siyasal İslâm'ı anlamanın yolunu tıkar.

Siyasal İslâm'ın Tezahürleri

Üç temel özellik İslâmcılığın görünümünü karakterize eder. Birincisi, İslâmcılık, hem resmî Avrupa kolonyal imparatorluklarını izole karakollara indirgeyen sömürgecilikten kurtulma dalgasıyla uyumlu olması açısından, hem de çağdaş dünya düzeninin anayasasındaki sömürgecilikten türeyen sonuçların devamlılığını tanıyabilen teorik bir anlayış olarak post-kolonyaldir. Batı merkezinden uzaklaşması bağlamında İslâmcılık mümkündür (Sayyid, 2015a: 113-21). İkincisi, halifeliğin fiilî olarak kaldırılmasıyla oluşan boşlukta İslâmcılık mümkündür; bu, Ebu Bekir el-Bağdadi'nin halife olarak ilân edilmesinin kapatamadığı, böylece son Baasçı Neo-Hâricîler projesinin sefil başarısızlığını gösteren bir boşluktur. Hilâfetin kaldırılması, yasal ve kurumsal çerçevesini aşmaktadır ve Müslümanların sadece bölünmüş ve ikinci sınıf

olmadıkları, aynı zamanda kaygılarını ve taleplerini küresel ölçekte sürdürülebilir bir şekilde temsil edecek bir mekanizmadan yoksun bir dünyaya işaret ediyor. Üçüncü olarak, İslâmcılık, gelişmelerin yakınlaşmasının ulus-devletin temelden zayıflamasına yol açtığı post-Westfalyan (Vestfalya sonrası düzen) bağlamda ortaya çıkar (Sayyid, 2015a: 34-36). Küreselleşme, ulus-devletlerin ekonomilerini düzenleme kapasitesini aşındırdı ve neo-liberalizm sosyo-ekonomik konularda devletin rolü olduğu fikrini tahrip ve tahfif için çok şey yaptı. Teröre karşı savaş- insansız hava araçları saldırıları, sömürgeci tip istîlâları ve işgâlleri, ABD vatandaşları için ABD toprakları dışında talep edilen dokunulmazlıklar- ulusal egemenlik alanlarını altüst etti. Siber âlemdeki gelişmeler, bilgi akışları için merkezî referans noktası olarak hareket etmede çoğu ulus devletin kapasitesini aşmada iletişim kabiliyetlerini artırdı. Sonuç olarak post-Westfalyan düzen yıpranmaktadır ve sancılı bir şekilde ulusötesi bir Müslümanlık duygusu ortaya çıkmıştır. İslâmcılık, bu ulusötesi Müslümanlığı kolektif bir politik öznellik hâline aktarma ve dönüştürme girişimlerini tanımlar.

"Siyasal İslâm"ın tezahürleri, Mısır'da ve Suriye'de Müslüman Kardeşler, Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi, Pakistan'da Cemaat-i İslâmî, Filistin'de Hamas ve Lübnan'da Hizbullah gibi siyasî partilerden Pakistan (1956), Moritanya (1958), İran (1979) ve Afganistan (1992) gibi İslâm cumhuriyetlerine kadar uzanmaktadır. Suudi Arabistan ve Malezya gibi ülkeleri ve IŞİD, el-Kaide, Boko Haram ve El-Şebap gibi isyancı grupları kapsayabilmektedir. Bu çeşitli tezahürlerin tümü, otoritelerini meşrulaştırmanın bir yolu olarak İslâm'ı kullanmaktadır. Siyasal İslâm'ın oluşumunda belirleyici olduğu düşünülen, İslâm'ın konuşlandırılmasıdır. İslâm'ın konuşlandırılmasına vurgu yapmakla ilgili sorun, çoğu zaman tarih dışı olduğu için devam etmektedir. Medine devletinin başlangıcından bu yana, iktidarın meşruiyetinin Müslümanistan'da en sık ve yoğun şekilde örgütlenmesini sağlayan araçların İslâm olduğu konusunda ikna edici bir delil sunulabilirdi. Müslümanlar tarafından yönetim kurumu, hükümdarın adına -hutbenin (Cuma hutbesi) okunmasından, hükümdarların himayesinde cami inşaaına, hükümetin hükümdarlık ünvânlarına kadar- İslâm ile yazılmış bir dizi unsur geliştirdi. Bu durumda, siyasal İslâm, Medine'den itibaren Müslüman devletleri de havi şekilde genişletilmelidir. Bununla birlikte, genel olarak, siyasal İslâm çok daha dar bir kullanım alanına sahiptir. Aslında, siyasal İslâm ile ilgili mevcut endişe daha eski öncüller taşısa da en fazla elli yıllık bir geçmişe sahip olduğunu savunmak

mümkündür. Çoğu zaman, bu hadisenin başlangıcı olarak 1967'den ve Altı Gün Savaşı'na tepkiyi veya 1974'te OPEC petrol fiyatlarının dört katına çıkmasını yahut 1979'daki İslâm Devrimi'ni ya da 1978'de Sovyet işgâliyle başlayan Afganistan cihâdını baz alır. Ancak bu olaylar, İslâmcılığın ortaya çıkışını mümkün kılan ve daha önce Müslüman kuruluşlarca kullanılan meşruiyet sözcüklerinden tarihsel bağlamdan ayırmaktadır. İslâm'ın açıklandığı çerçevenin bir kuramsallaştırılması olmadan yapılacak bir siyasî analiz, sadece taksonomiler veya yumuşak etnografiler üretebilir, açıklamalar üretemez.

Siyasal İslâm'la ilgili incelemeler, gazetecilik analizlerinden yoğun şekilde etkilenmiştir ve etkilenmeye devam etmektedir. Bu gazetecilik, daha geniş Batı dış politika kuruluşlarının ihtiyaç ve endişelerine çok sıklıkla uyum sağlar ve (bazı barizistisnalar dışında) Batı dış politikasının kavramsal çerçevesini yeniden üretir. Bu alanda "anlık uzmanların" görünürlüğü dikkat çekicidir. Böyle bir anlatımın neticesi, siyasal İslâm, çok zayıf kavramsallaştırılması nedeniyle eksik anlaşılmaya devam etmektedir.

Müslümanlığın kolektif bir siyasal öznellik hâline getirilmesinde neyin yer aldığını anlamak için din ve siyaset arasındaki doğru ilişkinin Aydınlanma anlayışından ipuçlarını alan açıklamalara dayanan İslâm ile siyaset arasındaki kesişimin tezahürünü bir araya getiren ampirik düzlemin ötesine geçen bir analize gereksinimimiz var. Politika ve din arasındaki düzgün ilişkiye dair bilime ve araştırmaya bir dereceye kadar yansıtma getirmek için, Thomas Kuhn'un çalışmasından türetilen "normal bilim" ve devrimci bilim kavramını tanıtmak isterim. Bilimsel Devrimlerin Yapısı'nda, Kuhn, normal bilimi "bir veya daha fazla geçmiş bilimsel başarıya dayalı araştırma olarak tanımlar, bu başarılar kibilim camiasının bir kısmı bir süre araştırmanın ileri uygulaması için temel oluşturduğunu kabûl eder" (Kuhn, 1970: 10). Normal bilimin faaliyeti bir paradigma çerçvesinde gerçekleşir, bu paradigma neyin doğru araştırma ve akademik uygulama olarak kabûl edileceğini, hangi sorunların çözülmesi gerektiğini ve bunların çözümü için meşru mekanizmaları tespit eder. Kuhn, devrimci bilimin, normal bilimdeki anormallikler biriktikçe bir paradigma uyumunu ve meşruiyetini kaybetmeye başladığında ve bir alanın araştırması ile bilimine ilişkin yerleşik tanımlar bu görev için yetersiz göründüğünde ortaya çıktığını anlatır. Avrupalı olmadığı düşünülen toplumları anlama ve açıklama için normal bilimi yöneten paradigma (her ne kadar tartışmalı olsa da) oryantalizm olarak tanımlanabilirse, bu paradigma-

nın krizde olduğuna dair çok az şüphe vardır. Bu krizin merkezinde, Batı tarihinin dünyanın geri kalanını anlamak için bir model olarak ne ölçüde kullanılabileceği vardır. Batı tahayyülü hem dini hem siyaseti farklı tarihî ve kültürel bağlamlarda kullanılabileceğini söylemektense ikisi arasındaki ilişkiyi kendi tarihinin kendi anlayışına tekabül edecek şekilde tanımladığı içindin ve siyaset sorunu bu proje için çok önemlidir.

Kemalist Hegemonya

İslâmcılığın aslî özellikleri yoktur; ancak ilişkisel zıtlıklar içinde örgütlenmiş farklılıklar sistemlerinde zuhûr eder. İslâmcılığı tesis eden söylemsel unsurlardaki dağıtımın düzenliliğini anlamak için, bu öğelerin hukuki olarak sıralanmasını değil, daha ziyade -içlerine uyum ve şekil sağlayan bir dışsallık olan- bir sınırın eklemlenmesi açısından nasıl dağıtıldıklarını görmeyi gerektirir. İslâmcılığın esas noktası, Kemalizm'e karşıtlığıdır. Kemalizm derken, sadece Mustafa Kemâl'in 1922'deki askerî zaferinin akabinde gerçekleştirdiği dönüşüm dizisini değil, aynı zamanda tüm Müslümanistan'da hegemonik hâle gelen bu reformlar topluluğunu kastediyorum (Sayyid, 2015a: 52-83).

Kemalizm terimini Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kullanmama karşı sıklıkla ileri sürülen bazı itirazlar var. İlk olarak, Kemalizm'in çok gelişigüzel olduğuna dair itirazlar var, örneğin Suudiler gibi rejimler de dâhil olmak üzere, onları laik olarak görme noktasını genişletiyor. Bu itirazlar dizisi genişleyen Kemalizm kavramının sınırlarını sorgulayan tartışmalara dayanmaktadır. İkincisi, Kemalizm arasındaki ayrımı gören, çok keskin çizilen ve çok katı bir şekilde sürdürülen bir dizi eleştiri var. Böylesi keskin bir ayrımın, İslâmcıların Kemalistler olarak nasıl davrandıklarını ve davranışlarını hesaba katmadığı savunuluyor. Dolayısıyla İslâmcılık ile Kemalizm arasındaki devamlılığın Kemalizm kavramını sürdürmenin zor olduğu bir düzende olduğuna inanılmaktadır. Üçüncüsü, çeşitli ulus devletlerdeki farklılıkların bir araya toplanamayacak kadar çeşitli olduğunu iddia eden itirazlar vardır.

Kemalizm kavramının genişlemesi ve yeniden formüle edilmesine yönelik farklı eleştiriler, bir siyasal söylem belirlemenin zorlukları üzerinedir. Bu gözleme dayalı bir konu değil, epistemolojik bir meseledir: normal bilimin parametreleri öyledir ki, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler ve alan araştırmaları gibi disiplinlere, içinde Batı'nın

işaretlenmediği ve Batılı olmayanın işaretlendiği ayrımlar hâkimdir. Bu tür bir işaretlemenin temsili, ideolojik olanın, Batı liberal deneyiminin normalleştirilmesiyle sağlandığı varsayılan doğal (normal, yani ideolojik olmayan) ile nasıl mukayese edildiği ile sağlanır. Diğer bir deyişle, gerçeklik Batılıdır. Batı liberalizminin hegemonyası, liberali doğal ya da normalden ayırma zorluğunu özellikle zorlaştırır. Batı bilgisinin temelinde oryantalizm, siyasal ve İslâm analiz etme görevini güçleştirmektedir.

Kemalizm'i Türkiye'nin ötesinde genişletmenin amacı, uygulandığı çeşitli yerler arasındaki yerel farklılıkları inkâr etmek ya da tüm farklı unsurlarının Mustafa Kemal'in eylemleriyle ortaya çıktığını iddia etmek değildir. Kemalizm diye tanımladığım şeye kuşkusuz pek çok örnek bulabiliriz. Kemalizm, yapıbozum potansiyeli nedeniyle eleştirel Müslüman çalışmalarının gelişiminde temel bir kavramdır. Bununla birlikte Kemalizm kategorisi, ulus-devletleri merkeze alan tarihçiliğin ötesinde düşünmemize yardımcı olur ve böylece bizzat ulus devletin oluşumuna kalıtımsal bir boyut kazandırır ki böylece onların oluşumunun olasılığına dikkat çeker ve onlara kalıcı mekânsal kuruluşlar olarak ayrıcalık tanıyan Şarkiyatçılığı sorgular. Kemalizm önemlidir; çünkü İslâmiyetin sürekliliği ile kopuk bir araya işaret eden bir dizi uygulamaların sembolik yoğunlaşmasıdır.

1922'de Yunan güçlerine karşı kazanılan zaferin ardından, Mustafa Kemal ve destekçileri kalan Osmanlı topraklarının kontrolünü ele geçirdi. Bu topraklardaki insanlar, Libya'nın İtalyan işgâlinden (1911-1912) yıkıcı Birinci Balkan Savaşı'na (1912-1913), Birinci Dünya Savaşı ve Türk Kurtuluş Savaşı'na (1919-1923) kadar on yıldan fazla bir süredir neredeyse aralıksız süren bir savaşın sıkıntısını çektiler. Osmanlılar, bu savaşlar sırasında meydana gelen yıkım ve etnik temizliğin doğrudan bir sonucu olarak, salgın boyutlarında demografik bir kayıp yaşadı ve nüfus yüzde yirmi azaldı (McCarthy, 1995; Ulrichsen, 2014: 3).[2] Organik bir krizin arka planına karşı, böylesine yaygın bir yıkımın yerinden edici etkilerinin neden olduğu Kemalist radikal dö-

[2] McCarthy'nin çalışması, 1995'te Ermenilerin kaderiyle ilgili görüşlerinden dolayı saldırıya uğradı. McCarthy, İttihat ve Terakki rejimi tarafından soykırım gerçekleştirmeye yönelik sistematik bir program olarak değil de bir milyon Ermeninin ölümünü bir iç savaşın sonucu olarak görmüştü. Onun argümanları, bir milyon Ermeni'nin ölümünü, Nazilerin ya da kolonyallarının dayattığı kasıtlı bir imha politikasının parçası olmaktansa İngiliz Hindistan'ın Bölünmesi'nde ölen milyonlara benzer konuma taşımaktaydı. Bu nitelendirmeye veya gerçekte özel olarak İttihat ve Terakki'nin ve genel olarak Osmanlı toplumunun soykırımı ve suçlu çıkarmaksızın McCarthy'nin Balkanlar'daki Müslümanlar hakkındaki demografik analizi, eleştirilerinin en iyi neticesiyle, hayatta kalmaya yetecek kadar sağlam görünüyor.

nüşüm programı uygulamaya konuldu. Etkili olarak, böyle bir ölçekte İslâmsızlaştırmaya, İber Yarımadası, Batı yarıkürenin Avrupa sömürge tarım ekonomileri ve Komünist rejimler dışında nadiren teşebbüs edilmişti ve tüm bu durumlarda, İslâmsızlaşma programları başlatanlar açıkça gayrimüslimlerdi. Kemalizm ile ilgili yeni ve rahatsız edici olan şey, en azından geçmişte kendilerini Müslüman olarak tanımlayanların yürüttüğü bir süreç olmasıdır. Kemalizm, Müslüman ülkelerin diğer yöneticilerinin istismar edebileceği bir ufuk açtı. Müslüman ümmetin yaşadığı topraklarda, Mustafa Kemal'in sunduğuna benzeyen, örtüşen bir dizi politika yeniliği gerçekleşti. Bu politika değişikliklerinin hiçbiri Türkiye'de yapılanlar kadar yoğun, radikal veya sistematik olmadığı rahatlıkla söyleyenebilir.

Türkiye'de Kemalistlerin gerçekleştirdiği dönüşümlerin şiddetini ve radikalliğini bir şekilde açıklamaya giden üç temel faktör mevcut. Birincisi, çok az sayıda Müslüman toplum, Osmanlı Devleti'nin son on yıllarında yaşadığı türden bir yıkımla karşı karşıya kaldı. Bu yıkım, güç kaynaklarını tahrip ederek eski Osmanlı düzenini zayıflattı ve Kemalistler tarafından desteklenen böylesi bir radikal dönüşüm projesinin düşünülebileceği ve uygulanabileceği koşulların meydana gelmesine yardımcı oldu.

İkinci olarak, Osmanlı düzeninin yağmacı Avrupa güçlerine göre nispeten yüksek derecede egemenliği sürdürme yeteneği, Osmanlı entelektüellerinin bağımsız düşüncelerini kullanmalarına ve artan Avrupa merkezli bir dünya sisteminde Osmanlı Devleti'ni konumlandırmaya yardımcı olacak sosyal reformları benimseme olasılığını tartışmalarına geçit verir evsafta bir dereceye kadar yalıtım sağladı.

Bu sosyal değişimlerin çoğu, Avrupa gücünün nedenleri olarak kabûl edilenleri, küresel yükselişinin nedenlerini taklide dayanıyordu. Böylece, Osmanlı örneğinde, Batılılaşma fikirlerinin küçük ama etkili gruplar arasında çoktan dolaşmaya başladığı, bir süredir ayakta duran bir sosyal taban kuluçkaya yatıyordu. Böylelikle, Mustafa Kemal iktidara geldiğinde, bu fikirleri, uygulanacak politika planlarında kullanabildi.

Kemalist kırılmanın yoğunluğunu açıklayan üçüncü ana faktör ise Kemalizm karşıtı muhalefeti sürdürme ihtimali olan ancak bunu başaramayanlar tarafından alınan bir dizi koşullu kararlardı. Bunlar, Osmanlı hükümdârları tarafından hanedan mülahazalarının ayrıcalıklı hâle getirilmesinden, Birinci Dünya Savaşı sırasında Enver Paşa'nın

stratejik hatalarına, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı hükümetlerinin sürekli ve sistematik şekilde "kendi kendini güçlendiren reformlar" gerçekleştirememesine dek uzanıyordu. Kemalizm'in ne kapsamı ne de yoğunluğu itibariyle kaçınılmaz bir yanı mevcuttu.

Kemalist dönüşümün öyküsü, 1922'de saltanatın sona ermesi (1 Kasım 1922), Cumhuriyeti'nin ilânı (29 Ekim 1923), halifeliğin fiilen kaldırılması (3 Mart 1924), fesin yasaklanması (25 Kasım 1925) ve laikliğin ilân edilmesi (10 Nisan 1928) ile başlayan on yıllık bir yasama programı etrafında bir dizi başlıkta ele alınabilir. 1933'te, İslâm'ın başlangıcından beri Arapça okunan ezânın Türkçe olması zorunlu kılındı. 1934'te Soyadı Kanunu kabûl edildi ve hükümet yetkilileri etrafta dolaşarak insanlara Avrupaî soyadlar verdi. 1935'te Avrupa (ve tabii ki Hıristiyan) uygulamasına uygun hâle getirmek ve cumanın ve cuma namazının önemini azaltmak için yasal haftalık tatil günü olan cuma, pazar günüyle değiştirildi.

Bu eylemler, eski Osmanlı düzenini Batı'ya yeniden yönlendirmeyi amaçlıyordu. Kemalistler İslâm'ı oryantalizm aracılığıyla imgelediler. Kemalistlerin Türkiye'de ilk defa uygulamaya koyduğu önlemler sadece modernleşme girişimleri değil, aynı zamanda bir Batılılaşma girişimi idi. Alternatif bir modernleşme türünü düşünemediler bile ve modern olmak, Batılı olmakla eş anlamlı idi (aksi takdirde Türk Halk Müziği'nin yerine operayı teşvik eden ve fesi yasaklayan mevzuat nasıl açıklanır). Batı kimliğinin İslâmiyet'in dışlanmasına ne ölçüde dayandığı düşünüldüğünde, modernleşme eleştirel olmayan bir Batılılaşma olarak anlaşılırsa, modernleşmek, Müslüman olmamak anlamına geliyordu. Kemalizm, analitik bir kategori olarak Türkiye'de Mustafa Kemal'in politikalarından ve stratejilerinden daha geniş bir geçerliliğe sahiptir. Kemalizm, kendilerini Müslüman olarak adlandıranların yönettiği hükümetlerin, , Müslüman siyasal temsil olasılığını zorlaştıran reformları gerçekleştirdiği bir dizi dönüşümü tanımlamak için kullanılır. Tarihsel kayıt, Kemalizm'in takip edilme derecesindeki dalgalanmaları açıkça gösterecektir, örneğin, bir uçta Burgiba tarafından Ramazan ayındaoruç tutmayı yasaklama girimişi diğer uçta bazı hükümetlerin İslâmi dindarlığa bağlı olmayı ulusal bir öncelik meselesi olarak görmesi gibi farklılık arz etmetkedir.

Kemalizm'i tanımlamanın temeli, belirli bir içerik listesine odaklanmak değil, daha ziyade kolektif bir öznellik üretmek için sabit olmayan işaretlerin eklemlenmesini organize eden karmaşık bir içerme ve dışlama dizisidir.

Dolayısıyla, Suudi klanı, İran Pehlevîleri'nin eski hükümdarları, Suriye'deki Esadlar ve Cezayir cuntası Kemalizm ailesinin farklı örnekleridir.

Kemalizm, bir öz etrafında örgütlenmiş birleşik bir uygulamalar dizisini değil, "bir aile benzerliğini" ifade eder. Mustafa Kemal'in reformları ile Pehlevîler, Esadlar, Hâşimîler, Suûdîler vb. tarafından uygulanan politikalar arasında nedensel bir ilişki yoktur. Esasen, bazıları Riyad'ın yöneticilerinin Kemalistlerin antitezi olduğunu şiddetle savunabilir. Böylesi bir red, Suudi klanının İslâmi olmadığını düşündüğü davranışları resmen yasaklamalarının da gösterdiği gibi, İslâm'a bağlılığı konusunda çok dikkat çekici olduğu için yapılıyor. Bununla birlikte, böyle düşünmenin bazı zorlukları vardır. Bir rejimin karakterini nasıl belirleriz? Cevaplardan biri, hangi iddialarda bulunduğuna, hangi dili kullandığına bakmak, diğeri ise ne yaptığına odaklanmak olacaktır. Söylem ile eylem arasındaki bu ayrım, yalnızca bir düalizm getirme riskini almakla kalmaz, aynı zamanda ifadelerdeki ve eylemlerdeki farklılıkları, yinelemeler veya çelişkiler dışında herhangi bir şey olarak anlamakta zorlanır. Resmî açıklamalarla resmî uygulamalar arasındaki farkların araçsal şekilde okunması, ifadelerin ve eylemlerin aynı söylemde işlediğini anlamaz. Bu şu demek; bir anlam topluluğu, kamuoyu açıklamaları ile rejim eylemleri arasındaki farklılıkları havidir. İslâmiyet'in özel durumunda, Körfez otokrasilerini Kemalizm saflarından hariç tutma kararlılığı, aynı zamanda İslâmcılığın özellikleri ile siyaset ve din anlayışına ilişkin bir dizi Oryantalist varsayıma dayanmaktadır.

Kemalist programın en önemli öz tanımlarından biri laiklikti. Kemal'in eylemlerinin çoğu, İslâm'ın Türk yaşamındaki rolünü ortadan kaldırmaya veya tahfife yönelikti. Bu eylemler genellikle (dilsel ve kavramsal olarak) Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı Hıristiyanlığının mantığını yeniden ürettiği ve İslâm'ın kamu kurumlarından etkisini ortadan kaldırdığı sekülerleşme olarak çevrilir. Bununla birlikte, İslâmi alanlarda kilise ve devlet ayrımını tekrarlamak mümkün değildir; zira, İslâm'ın bir kilisesi yoktur ve Hristiyanlık tarafından belirlenen din kategorisinin bunun yeterli bir tanımı olmadığını savunuyorum. Kimilerinin, Riyad rejimini Kemalizm saflarına dâhil etmekte yaşadıkları zorluk, dini ve devleti birleştirmek için böylesine açık bir girişimde bulunan bir hükümetin laik ve dolayısıyla Kemalist olamayacağı inancından kaynaklanmaktadır.

Sorun, elbette, Atatürk ve takipçilerinin dini devletten ayırmamasındadır, daha ziyade devlet dinî alanı ele geçirmiştir. Ankara'nın İslâmî kurumları ele geçirmesi ve Riyad'ın kontrolü zıt kutuplar değildir. Suudi rejimini Kemalizm'in bir versiyonu olarak tanımlamanın bu zorluğu, Riyad'ın 2030 Vizyonunu açıklamasıyla büyük ölçüde kolaylaşmıştır. Vizyon 2030, sosyo-ekonomik dönüşüm için bir plan; İran Beyaz Devrimi'nin Şahı (1963-1978) gibi projelerle pek çok özelliği paylaşmakla kalmıyor, aynı zamanda çağdaşlatırmanın temelde Batılılaşma olduğu ve Batılılaşmanın temel varsayımı, İslâmî ehlileştirmenin Kemalizm'in kilit bir formülasyonu olduğu anlamına geliyor.

Kemalizm'i anlamak için en ehemmiyetli nokta, Avrupa kolonyal gücünün geri çekilmesinin ardından Müslümanistan'da bölgesel olarak ihtiyatlı bir devletin ortaya çıkmasına neden olan uygulamalar ve protokoller dizisi aracılığıyla gözlemlenebilen bir dizi örtüşen ortaklıklardır. Kemalizm hem dilbilimsel hem de dilbilimsel olmayan unsurları ifade eder; edimsel ve kurumsaldır. Diğer bir deyişle, Kemalizm bir söylemdir (Laclau ve Mouffe 1985). Bu, Kemalizm'in homojen olduğu anlamına gelmez; ancak bu söylem içinde birkaç yineleme ve konfigürasyon vardır.

Muhaberat devleti, böyle bir yinelemedir. Bu devlet biçimi, devletlerarası savaşın iki süper güç tarafından disiplin altına alındığı için, çoğu devlete yönelik en büyük tehdidin dış değil, içsel olduğu iki kutuplu bir dünya düzeni bağlamında resmî sömürgecilikten kurtulmanın ardından ortaya çıkmıştır. Muhaberat devletleri, iç tehditlere odaklanır ve kendilerini yabancı tehditlerden korumak için dış ittifaklara güvenir. Topyekûn halk kalkışmalarını önlemek için kapsamlı istihbarat servislerini ve sistematik işkenceyi kullanırlar. Bu tip devletler, iktidarı sürdürmek adına süper güçlerin desteğine dayandıkları için halkın meşruiyetini bir kenara atabilirler. 2001'den bu yana, "terör̈e karşı savaş" tehdit eksenini rejimlerin sürekliliğine yönelik iç muhalefetten güçlü devletlerin dış müdahalesine kaydırdı; çünkü ABD askerî üstünlüğü ulusal egemenliği aşındırıyor ve ABD hegemonyasına karşı bir karşı ağırlığın olmaması ABD müdahâlesi eşiğini düşürüyor. Devletler, özerkliklerini ancak halk meşruiyetini ve desteğini sağladıkları müddetçe kullanabilirler. İşkence ve ikrah ile yöneten rejimler, terörle savaşın hedef tahtasında kaldıklarında halklarının desteğini alamayacaklardır. Muhaberat devletinin Kemalizm'i, Batılılaşma olarak modernleşme anlayışından, Müslüman özerkliği sorunlarına karşı tutumundan ve yöneticiler ile yönetilenler arasındaki sömürge bölünmesinin devamlılığından kolayca anlaşılabilir.

Kemalizm, 1924'ten itibaren iki kesinti- 1947'de Pakistan'ın kuruluşu ve 1978-1979'da İran'da İslâm Devrimi- hariç tüm İslâmosferde hegemonikti. Pakistan örneğinde, Müslüman kimliğin siyasallaşması, tam da onun olasılığının koşuluydu. Müslüman bir vatan talebi ve "İslâm tehlikede" çığlığı, Müslümanlığı özel bir alana hapsetmeyi çok zorlaştırdı. İngiliz Hindistan'ında Müslüman bir siyasal öznelliğin ifadesi, Pakistan hareketinin Medine'yi inşâ etme girişimi olarak Müslüman Güney Asyalıların hayâl gücünü yakaladığı bir kültürel değişim sürecinin doruk noktasıydı (Dhulipala, 2015: 499-501). Pakistan hareketi, Kemalizm'in kiracılarının çoğunun reddedilmesi demekti.

İran örneğinde, "düşünülemez devrim" İslâmcılığın Kemalist rejimleri devirebileceğini ve yıkım, işgâl ve ABD'nin kışkırttığı BM yaptırımlarından kurtulacak kadar dirençli bir İslâm cumhuriyeti kurabileceğini ortaya koydu. İslâm Devrimi, Müslüman siyasal temsiliyetinin varsayılan eksikliğinin İslâm'a veya Müslümanlara özgü olmadığını, daha çok Kemalizm'e özgü bir dizi karar ve yaklaşıma bağlı olduğunu kesin bir şekilde gösterdi. Müslüman özerkliğini imkânsız kılan İslâm değil, Kemalizm'dir. İmkânsızlık, modern yönetimsellik tekniklerinin olduğu kadar epistemolojinin de bir işlevidir. Kemalizm, misâl olarak, Cezayir'de olduğu gibi, sömürge yönetimine karşı iktidara geldiğinde bile, Avrupa kolonyal girişiminin birçok açıdan bir devamıdır.

Sömürgecilik derken evrensel uygulamaya sahip bir şeyi ifade etmiyorum. Sömürgeciliği özellikle, on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar ki dünya oluşturma süreci olan Avrupa sömürge girişimi ile eş anlamlı olarak kullanıyorum. Avrupa sömürgeciliği sadece ekonomik sömürü ve ırksal yönetimin aşina boyutlarına sahip değildi; aynı zamanda kolonyal olmayan bilim adamlarının da belirttiği gibi bir epistemolojik şiddet projesiydi (Mignolo, 2009). Sömürgecilik de, beraberinde getirdiği dehşetle birlikte, Avrupa projesinin ayırt edici özelliği olan modernleşen uygarlıktan bir sapma değildi. Aksine, gezegenin büyük bir bölümünde modernite tecrübesi sömürgecilik biçiminde ifade edildi.

Sömürgecilik ve modernite eşanlamlıydı. Burada kullandığım anlamda dekolonizasyon, sömürge yönetiminin kurumlarını kaldırmakla sınırlı kalamaz, daha ziyade alternatif bir dünya oluşturmanın bir egzersizi olmalıdır. Bu durumda halifelik, alternatif bir dünya kurmanın lokomotifi olabilir ve bu şekilde yaygın olan "Müslümanların kayıp halifeliğe olan özleminin" en iyi anlaşılabileceğini iddia ediyorum (Sayyid, 2014).[3]

[3] Mona Hassan'ın (2016) halifeliğin 1258 ve 1924'teki kaybının Müslüman duyarlılıkları üzerinde kültürel etkileri araştırmasına bakın.

Siyasal İslâm ve Hilafet

İslâm Devleti grubunun 29 Haziran 2014'te hilafeti ilân etmesi bu özleme bir cevaptır; ancak göreceğimiz gibi bunun sağlanmasının nihaî bir ertelenmesidir de. İslâmcılık, ümmette halifelik şeklindeki boşluğu doldurma arzusuyla yönlendirilmişse, Ebu Bekir el-Bağdadi'nin halife olarak ortaya çıkması İslâmcı projenin tüketilmesine işaret etmez mi? 29 Haziran 2014, çeşitli ve sayısız İslâmcılığı silme girişimlerinden bir başka tarih değil midir? IŞİD haydutlarının icra ettiği dehşet, siyaset ile dini karıştırmanın ve evrensel değerlerin küçük detaylara teslim etmenin tehlikelerini bir kez daha göstermiyor mu? Bunu daha derinlemesine irdelemek üzere, Irak'taki çeşitli silâhlı grupların Saddam Hüseyin'in Baas rejiminin devrilmesinin ardından kendilerini yeniden yapılandırma ve hilâfeti ilân kararını inceliyorum.

Hilafeti ilan etme kararının ardındaki mantık tuhaf bir şekilde yeterince analiz edilmedi. Bu kısmen IŞİD'in anlaşılması oldukça zor olan çalışma şekli hakkında bilgi edinmenin zorluğunun bir yansıması ve kısmen de yeni muhafazakârlığın (neo-conların) hilafetin gelmekte olduğu ve görünüşünün bir kehaneti yerine getirmiş gibi göründüğü, Bush'un başkanlığıyla bağlantılı yeni muhafazakâr haçlı seferi kalıntılarından kurtarılacak bir şey olarak sunulabileceği konusunda önceki on yılı uyarıda bulunmakla harcamasından kaynaklanıyor. Böylesine geniş kapsamlı hesaplarla ilgili sorun, analiz birimini hafife almalarındandır.

Kolektif kimliklerin insan ruhlarına sıkı sıkıya bağlı olduğu varsayımı vardır ki bu, herhangi bir siyasî sürecin temel özelliklerinden birini analizden gizler: kolektif kimliklerin oluşumu.

IŞİD'in Mustafa Kemal'in sona erdirmesinden seksen küsur yıl sonra halifeliği neden ilân ettiğini sormak önemlidir. Hilâfeti ilân etmenin dört ana nedeni olduğunu düşünüyorum. İlk neden IŞİD ile El Kaide arasındaki anlaşmazlıktan kaynaklanıyor.

Usame Bin Ladin'in öldürülmesi ve ABD'nin El Kaide liderliğinin "başını kesme" kampanyası, grubun çeşitli "cihatçı" eğilimler arasında üstünlük kurma becerisini önemli ölçüde azalttı. Bu arka planda, El Kaide ile IŞİD'in öncüleri arasında taktikler üzerine kaynayan anlaşmazlık ve mezhep çizgileri boyunca saldırıları kurcalayarak yaygın destek elde etme arzusu, El Kaide'nin otoritesine ve meşruiyetine doğrudan bir meydan okumaya dönüştü. Böylece, IŞİD'in halifelik ilânı El Kaide'yi gölgede bırakmaya çalıştı. El Kaide'nin liderliği, bir

halifeliğin kurulmasının habercisi olarak, emirlikler gibi halifelik alt yönetimlerinin kurulması ile sınırlandırmıştı. El Kaide için jeopolitik koşullar bir hilafetin ilânı için doğru değildi.

İkinci ana faktör, IŞİD grubunun Irak ve Suriye'nin çevresindeki marjinal konumunu yeni bir merkeze dönüştürme girişimidir. IŞİD, halifelik olduğunu iddia ederek başarısız devletlerin boşluklarında ortaya çıkan pek çok silâhlı gruba, örneğin Uganda'daki Tanrının Direniş Ordusu'na bağlı olan savaş lordu lekesinin üstesinden gelmeyi umuyor.

İkincisiyle yakından bağlantılı olan üçüncü faktör, İslâm Devleti grubunun yalnızca iki ulusal sınırın üzerinde bir üssü güvence altına alabilmesi ve faaliyet alanlarına tutarlılık sağlayan hiçbir bölgesel unvânın olmaması, dolayısıyla gelgitlerin emirleri onları, mevcut bir devleti ele geçirmedikleri veya alt-ulusal bir varlığı ortaya çıkarmadıkları bir duruma itti; bunun yerine, egemenlik coğrafyalarını yansıtan ulusötesi bir jeopolitik pozisyonu üstlenmeye zorlandılar. IŞİD ile ilgili Ruritanyalı[4] bir şey var ve halifeliğe sahip çıkma girişimi, IŞİD topraklarındaki Ruritan gerçeğinden kaçma çabası. IŞİD, kendisini halifelik ilân ederek, neredeyse yüz yıl önce Sykes-Picot Antlaşması'nın kurduğu bölgesel sistemin yok edicisi olarak kendisini tanımlamaktadır.

Dördüncüsü, halifeliğin kırk yıllık Baas yönetiminin zulmüne uğramış iki ülkenin sınır bölgelerinde ortaya çıkması belki de tesadüf değildir. Hilâfetin ilânı, iki Baasçı parti tarafından benimsenen Arap birliği fikrinin yeniden formüle edilmesidir. IŞİD, üyelerinin Arap milliyetçisi olmadığını iddia ederken, onların İslâm'ı ifade etmeleri, İslâm'ın gerçek özüne dair Arap milliyetçi bir anlatıdan açıkça etkilenmektedir. Bu, örneğin Caferî Mezhebi ile teolojik anlaşmazlıkları etnik ve ulusal anlaşmazlıklar olarak nasıl sunduklarında görülebilir. Arap milliyetçiliğin etkisi, Saddam rejiminin eski üyelerinin önemli pozisyonlara konuşlandırılmasında görülebilir. Sosyal ilişkileri yapılandırmak için rutin mekanizmalar olarak şiddet ve işkenceyi kullanan bir örgütsel kültürde de görülebilir. Bunun amacı, daha geniş toplumda uyumsuzluk riski konusunda farkındalık tesisinde spesifik olmaktan ziyade geneldir. Dolayısıyla, halifeliğin beyânı, Pan-Arabizmin İslâmî bir sicile dönüştürüldüğü son dönem Baasizm'inde bir gelişme olarak da görülebilir.

[4] Ruritanya, Anthony Hope'un *Zenda Mahkûmu* romanı ve devam kitaplarında yarattığı hayali Avrupa ülkesi. Başkenti Strelsau'dur.

Bir hilâfet ilân etmenin mantığı, birkaç olası stratejik faktör tarafından belirlendi. Ancak karar, IŞİD ile İslâmcılığın serüveni arasındaki ilişki hakkında soru işaretleri uyandırıyor. IŞİD, Mustafa Kemal'in hilâfeti ortadan kaldırma kararıyla ateşlenen bir sürecin neticesi değil midir?

Daha endişe verici olan, İslâm Devleti grubu İslâmcılık projesinin entelektüel, kültürel ve ahlâki bir çıkmaza girdiğinin nihaî bir göstergesi değil midir? İslâmcılık bayrağı altında bu tür acımasız zulümler işlenebiliyorsa, o zaman İslâmcılıktan murâd nedir? Siyasal İslâm'ın, İslâm'a ihanet ettiğine dair son ironi değil midir? Gerçek İslâm, siyasî iktidarın cazibesi ve yozlaşmasının dışında var olmakta değil midir? Bu sorular dizisi, İslâmcı anlatıların hilafetin ilânına verdikleri tepkilerde yetersiz kalmasından kaynaklanıyor. Yetersiz derken IŞİD'i kınamadıklarını kastetmiyorum; çünkü İslâmcılık ile bağlantılı çoğu örgüt, örneğin Hamas, Hizbullah ve Müslüman Kardeşler, IŞİD'i reddettiklerinde seslerini duyurdular. Sorun daha çok, çeşitli İslâmcı örgütlerin tekrarladığı en yaygın tepkinin, IŞİD'in gerçek İslâm'ı temsil etmediğini savunarak temelde teolojik gerekçelerle IŞID'i reddetmeye odaklanmış olmasıdır.

Gerçek İslâm'a yapılan bu çağrı hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için geçerlidir. Siyasal İslâm'ın çeşitli formülasyonlarına karşı, birinin beğenmediği en yaygın yanıtlardan biri, şu ve bunun gerçek İslâm'ı temsil etmediğini iddia etmektir. Neyin uygunsuz veya uygun İslâm olduğuna dair bu tür beyanlar, bu ayrımın sağ tarafında bulunanlar için çok tatmin edici olsa da ne analitik ne de retorik olarak özellikle yararlı değiller. Bu varsayım, sadece İslâm Devleti'nin gerçek İslâm'ı temsil etmediği ortaya konulursa meşruiyetinin çökeceği değil; aynı zamanda meşruiyette böyle bir çöküşün, İslâm Devleti'nin İslâmî olmadığını ayrıntılı alıntılarla göstererek ortaya çıkacağını öne sürmektedir. IŞİD'e katılanların, izledikleri stratejilerin ve amaçlarının, Müslüman âlimlerin çoğunluğunun gerçek İslâm'ı ve hilafeti neyin oluşturduğuna dair görüşlerinin dikkatli bir şekilde ele alınmasına ve reddine dayandığı açık değildir. İslâm Devleti grubunu ve yandaşlarını ayakta tutan şeyin İslâm'ın teolojik olarak onaylanmış bir versiyonu olduğunu varsaymak yanlıştır. Baasçılar ve neo-Haricîler tarafından el-Bağdadi çevresinde halifeliğin ilân edilmesi, koşulları dikkatle düşünülmüş doktrinlerin uygulanmasının sonucu değildir. Hilafetin ilanı retorik bir eylemdir. Fıkıhın disiplin matrisine tam olarak atıfta bulunularak geri alınamaz. Böyle bir yaklaşım, siyasal eylemleri bir

temel aracı olarak görmek yerine temellendirildiğini varsayar: başka bir deyişle, "siyasetin" kurucu unsuru kuralları belirler ve bu nedenle aşağıdaki kurallarla belirlenemez.

Eğer "Gerçek İslâm" a yapılan çağrılar IŞİD ile İslâmcılık arasında ayrım yapmamıza yardımcı olmuyorsa IŞİD'in ve çeşitli İslâmcı ideologların politika içeriklerini inceleyerek farklılığın derecesini bulmak mümkün değil mi?

Bu yaklaşım, ortak özellikleri belirleyecek ve IŞİD programının ve İslâmcı politikaların özüne ilişkin bir yargıya varacaktır. Programa dair içerikteki benzerlikler, bir siyasî ideolojinin kimliğini belirlemenin en yaygın yollarından biridir.

Bu yaklaşımın uygulandığı düzenliliğe rağmen, bir dereceye kadar özcülüğe bağlı olduğu için kâfi surette sağlam bir konum değildir. Böyle bir yaklaşım, belirli türdeki programların ve politikaların kendilerine özgü bir aidiyete sahip olduğunu varsayar; başka bir deyişle, politikaların temel bir çekirdeği vardır ve analistin işi basitçe bu özü doğru şekilde bir araya getirmektir. IŞİD ile İslâmcılığın karşılaştırılmasına uygulandığında, bu yaklaşım iki sorunla karşı karşıyadır.

İlk olarak, herhangi bir siyasî oluşum ya da izleğin özü olmadığından, politikalar ve partiler arasında gerekli bağları kalıcı bir şekilde tayin etmek zordur. Örneğin, Almanya'daki Sosyalist Parti'nin bir düşmanı olan Otto von Bismarck'ın (1815-1898), dünyanın ilk modern refah sistemini kurmaktan da sorumlu olduğu söylenebilir. Belirli politikaların anlamı, temel niteliklerinden değil, eklemlenmelerinden kaynaklanır. Francois Burgat'ın (2003: 77) bize hatırlattığı gibi, ortak ideolojik izlekleri paylaşıyor gibi görünseler bile Ku Klux Klan'ı Nixon dönemi Cumhuriyetçi Parti ile karıştırmak olağan değildir. İzleklerin varlığıdır ama aynı zamanda farklı siyasî bakış açılarına, projelere ve konumlara kimlik veren sınırların eklemlenmesidir.

İkincisi, İslâmcı bir programın geniş sınırlarının ne olduğu belirsiz olduğu için bu yaklaşımla ilgili zorluklar ortaya çıkıyor. İslâmcılığın bir dizi standart politikayı ifşa edebilecek kapsamlı bir yazarı veya metni yoktur. Burada "komünizm" ile zıtlık, öğreticidir. Rusya ve Çin'deki komünist partiler yalnızca analitik bir çerçeve olmayıp aynı zamanda üretim araçlarının kamu mülkiyeti gibi bir politika tepkileri repertuarını da paylaştılar. İslâmcı politika programı bu düzeyde bir ayrıntı düzeyine ulaşmadı. Netice olarak, IŞİD ile karşılaştırmak için karakteristik veya tutarlı bir politika karışımı geliştirmek zordur.

IŞİD ile İslâmcılık arasındaki ilişkiye dair soruları yanıtlamak için tamamen farklı bir yaklaşım gerekiyor. Bu yaklaşım, İslâmcılığı bir dizi belirli teşekküller veya bildiriler olmaktan daha çok bir gramer olarak algılar. Yasin Aktay'ın da işaret ettiği gibi, İslâmcı eklemlenmeler dizisi, sadece İran'daki İslâm Devrimi'ni değil, aynı zamanda (Keşmir, Filistin, Afganistan, Çeçenya ve Irak) işgâllere ve (Mısır, Suriye, Cezayir, Tunus) tiranlıklara karşı direniş hareketlerini de kapsamak için devrimlerin ürettiği ütopyaların birebir aynısı görüntüsünün ötesine geçmiştir. Seçimlerde başarılı olan siyasî partileri (Türkiye'de AK Parti, Lübnan'da Hizbullah, Filistin'de Hamas, Mısır'da Müslüman Kardeşler, Tunus'ta Ennahda vb.) belirlemeye başladı. Aktay'ı "İslâmcılık İslâm'ın siyasî grameri" sonucuna götüren işte bu tür ifadelerdir (Aktay, 2013). Aktay, Türkiye'deki İslâmcılığın sona erdiği yönündeki iddialara cevaben bu sonuca varır. Elbette bunlar, Oliver Roy'un siyasal İslâm'ın sona erdiği şeklindeki Don Kişot vari/hayalperest saptamasını tekrarlar; Aktay, İslâmcılığı sadece muhalif bir hareket olarak görmenin mümkün olmadığını göstermeye meyillidir.

Siyasî bir projenin amacı toplumsal dönüşümü sağlamaktır; inşa etmeden kendisini eleştiriyle sınırlayamaz. Aktay, İslâmcılığı İslâmiyet'in kalıcı bir özelliği olarak değil de post-kolonyal fenomenler olarak görüyor. Başka bir deyişle, İslâmcılığın arka planını oluşturan, Avrupa'nın kolonyal dünya kurma deneyimidir. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için, Aktay'ın açıklamasını şu şekilde nitelendirebilirim: İslâmcılık, İslâm'ın dekolonyal bir siyasi grameridir. "Dekolonyal" niteliğini ekleyerek, ön plana çıkarmak istediğim şey, İslâmcılığın tarihsel olduğu (İslâm'ın kalıcı bir özelliği değil) ve Avrupa'nın kolonyal dünya yapısının önemli yönlerini geri alma girişimi olduğudur. Politik bir gramer, belirleyici karar vermeyi sağlayan kavramlara ilişkin anlayışımızı yöneten sözleşmeleri ve gömülü yolları tanımlar. O halde İslâmcılık, İslâm'daki etik dürtülerin sürdürülebilir gruplaşmalar için sözleşmelere dönüştürüldüğü fikirler, mecazlar, kurumlar ve izlekler dizisidir. Başka bir deyişle, İslâmcılığın siyasî doğasını, dünyada amaca yönelik hareket edebilecek kolektif özneler oluşturma kapasitesine odaklanarak vurgulamak istiyorum. Amacın bir kısmı dekolonyaldır.

Siyasî projelerin sınırları, bir projenin kendisini nasıl ifade ettiğinden anlaşılır. IŞİD, İslâmcılığın tüm ana yinelemeleri ile düşmanca bir ilişkiye sahiptir. İslâm Devrimi'nden Müslüman Kardeşler'e, İslâm Devleti grubu her türlü siyasal İslâm'a düşmandır. Dışlayıcı mantığı,

onunla ilişkili herhangi bir ideolojik hareket veya eğilim ailesinin arasına yerleştirilmesine izin vermez.

Bunu, Nazilerin kendilerini diğer Avrupalı faşist gruplarla ve Japon militarizmiyle bakış açılarını ve yönelimlerini paylaşarak anlatabilme biçimleriyle karşılaştırın. İslâm Devleti, Taliban, El Kaide, Riyad, Tahran ve benzerlerine muhaliftir. Desteği, Müslümanistan'ın çeşitli bölgelerinde savaş lordlarına verilen imtiyazlarda ortaya çıkmaktadır. Tekfirizm ve Baasçılık karışımı, İslâmcılığın devamı olan her türlü ciddi ve sürdürülebilir iddianın altını oyuyor.

Ancak Bağdadi'nin yaptığı şey, halifelik fikrinin ortadan kalkmadığını- şu anda yapabilecekleri için değil, sahip olduğu potansiyel açısından çok güçlü bir sembol olduğunu kabûl etmektir. Mısır'da Mursi'ye yapılan darbeyle birlikte, mevcut ulus devletlerin ve sınırların manzarasında "İslâmî" bir devleti güvence altına alma girişimleri zor bir teklif gibi görünüyor. Yine de tüm dünyadaki Müslümanlar arasında adil, duyarlı ve yetkin yönetim yapıları için açık bir talep var. Mevcut dünya düzeninin Müslümanlara karşı yağmacı niteliği göz önüne alındığında Müslümanları koruyan ve onların yaşamları hakkında karar verme yeteneklerini güçlendiren yönetim biçimlerine ihtiyaç duyulduğu da giderek artan bir şekilde kabûl görmektedir. (Burma'daki Rohingya'daki etnik temizlik, Müslümanların yaşamlarının bugünkü dünya düzeninde nasıl bir önemi olmadığına dair başka bir örnek veriyor gibi görünüyor.) Bu tür yönetişim biçimleri, dünyadaki mevcut bölünmelerle sınırlanamaz. Dünyadaki Müslümanlar için küresel bir sese ihtiyaç var.[5] Halifeliğin ilânı, Müslümanların mevcut durumdan duyduğu memnuniyetsizliğin tanınmasıdır. Halifelik fikri, en iyi ihtimalle, ulusötesi, mezhepler ötesi bir olasılığı ifade eden bir semboldür. IŞİD'li neo-Baasçıların son derece rastgele yapılan kuru metinsel/okumalar dışında İslâm'ı ve İslâmî anlayışı anlamadaki yetersizliği, halifeliğin ulusal (ve mezhepsel) sınırları aşan çağrısının farkında olsalar da metaforik söylemlerini anlamada yaratıcı kaynaklardan yoksunlardır. Hilafet, oryantalist bir nostaljiyle değil; dekolonyal bir gelecekle ilgilidir. Sonuç İslâmcılığın ifşası, bu tür davranışları tanımlayabileceğimiz araçları sağlamak için tek bir dil oyununa güvenilemeyen bir anda ortaya çıkar.

Bu nedenle, herhangi bir siyasal İslâm tartışması Avrupa merkezcilikle yüzleşmelidir. Onun için, Oliver Roy gibi yazarların ve bu dü-

[5] Return of the Caliphate? https://www.dailysabah.com/opinion/2014/07/18/return-of-the-caliphate, (29 Ekim 2017 tarihinde erişildi).

şünce zincirini takip eden diğerlerinin, İslâmcılığı anlamak için veri ve gerçeklerin yeterliliğine olan güvenleri sadece yanlış yere konmakla kalmaz (bkz. Volpi, 2010: 1-21). İslâmcılığı anlamak, sadece doğru verilere ve gerçeklere sahip olmak değil, aynı zamanda gerçeklerin ve verilerin sınırlarının ne olduğu konusunda net olmak ve sadece ontikten ziyade ontolojik olana dikkat kesilmek demektir.

Tüm bu tartışmaların kapsayıcı teması şu ki; Avrupa merkezciliği normatif değil analitik bir mecburiyet olarak terk etmenin gerekliliğidir.

Kaynakça

Aktay, Y., 2013, The "ends" of Islamism: Rethinking the meaning of Islam and the political, *Insight Turkey*, 15 (1): 119.

Burgat, F., 2003, *Face to Face with Political Islam*, London: IB Tauris.

Dabashi, H., 2012, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, London: Zed Press.

Dhulipala, V., 2015, *Creating a New Medina: State Power, Islam, and the Quest for Pakistan in Late Colonial North India*, Cambridge: Cambridge University Press.

Editorial Board, Sayyid, S., Mas, R., Vakil, A. K. and Jamil, U., 2015, ReOrient: A forum for critical Muslim studies, *ReOrient*, 1 (1): 5-10.

Hassan, M., 2016, *Longing for the Lost Caliphate*, Princeton: Princeton University Press.

Kuhn, T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press.

Laclau, E. and Mouffe, C., 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.

McCarthy, J., 1995, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922*, Princeton: Darwin Press.

Mignolo, W., 2009, Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom, *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8): 159-81.

Said, E. W., 1985, *Orientalism*, Middlesex: Penguin Books.

Sayyid, S., 2007, Islam(ism), Eurocentrism and the world order, *Defence Studies*, 7 (3): 300-16.

Sayyid, S., 2014, *Recalling the Caliphate*, London: Hurst/Oxford: Oxford University Press.

Sayyid, S., 2015a, *A Fundamental Fear*, 3rd ed., London Zed Press.

Sayyid, S., 2015b, Towards a critique of Eurocentrism: Remarks on Wittgenstein, philosophy and racism. In Araujo, M. and Silvia R. Maeso (eds.) *Eurocentrism, Racism and Knowledge*: *Debates on History and Power in Europe and the Americas*, New York: Palgrave.

Ulrichsen, K. C., 2014, *The First World War in the Middle East*, London: Hurst.

Volpi, F., 2010, *Political Islam Observed*, London: Hurst.

Zizek, S., 1999, A leftist plea for "Eurocentrism." *Critical Inquiry*, 24: 988-1009.