

İSLAMİ SİYASAL KİMLİĞİN DÖNÜŞÜMÜNDE

ÖZNELERİN ROLÜ VE

DEMOKRATİKLEŞME SORUNU

Ensar NİŞANCI

Doç.Dr. İstanbul Haliç Üniversitesi İşletme Fakültesi
ensarnisanci@gmail.com

İshak TORUN

Yrd.Doç.Dr., Niğde Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
İlköğretim Bölümü

Giriş: İslamcılığın Kamusal Görünürlüğündeki Artış ve Karşıtlaşan Yorumlar

İslamcılık, günümüz Türkiye'sine ilişkin sürdürülen sosyal ve siyasal içerikli akademik ya da medyatik tüm kamusal tartışmaların en önemli referanslarından biri haline gelmiş bulunuyor. Gerçekten de çağdaş Türkiye'ye ilişkin tartışmaların bu uğrağa değinmeden tutarlı ve yeterince güvenli bir yol izlemeleri pek mümkün görünmüyor. Zira kamusal alandaki İslami görünürlüğünün dramatik artışı ve bu bağlamda İslami / İslamcı hareketlerin çağdaş Türkiye'deki yeri ve değişiminin anlamlandırılması, bugünün toplumsal ve siyasal atmosferinin anlaşılmasında, önemli ve ayrıcalıklı bir yer tutuyor.

Türkiye tartışmalarında İslamcılığa özel bir yer verdiğimiz reddetmeden, sözgelimi, Türkiye'de "sol" ve sosyalist düşüncenin etrafında kümelenen toplumsal hareketlerin değişimi ve evrimi, küresel temayülle uyumlu biçimde, tartışma dışı ya da tartışmanın marjında kalırken, İslamcılık ve İslami siyasi kimlik, tartışmaların merkezinde yer alıyor. Şu halde, denebilir ki, İslami olanı bu tartışmaların önemli bir odağı haline getiren şey İslam dini ya da İslam teolojisi değildir. İslam'ın, bir kimliğin organize edici ilkesi olarak ortaya çıkması, özellikle de bu kimlik merkezinde kümelenen toplumsal hareketlerin bir yandan siyasi ve ekonomik bir güç kazanırken, diğer yandan kamusal alandaki görünürlüklerinin artmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bu konuya ilişkin sürdürülen tartışmalar İslam dinini değil, Müslüman'ı, kolektif özne konumundaki İslami sosyal hareketleri, İslami grup ve cemaatleri ve 'yaşam dünyasını' biçimlendiren bir değerler manzumesi olarak Müslümanlığı konu ediniyor.

Akademik yazın ve medyada yer alan kamusal tartışmalarda İslam'ın kamusal görünürlüğünün artışı konusunda ortaya çıkan görüş birliği, görünürlüğün miktarlandırılması (derecelendirilmesi), yönünün belirlenmesi, açıklanıp yorumlanması söz konusu olduğunda, tartışmanın

güncel siyasetle ilişkisi ve reel siyasetin karşı konulması güç, "taraf tutma" çağrısı karşısında, yerini keskin bir ayrışmaya bırakıyor. Gittikçe çeşitlenen ve kimi zaman açıkça karşıtlaşan (zıtlaşan), birbirleriyle rekabet halindeki bu görüşler kamusal tartışma ortamında kaçınılmaz bir şekilde siyasal bir nitelik kazanarak, birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışıyor.

İslamcılığın kamusal alandaki görünürlüğünün artışını yorumlamayı ve belli bir 'Türkiye' anlayışıyla, İslamcılığın "yönünü" tespit etmeyi hedefleyen akademik çalışmalarda, kimi zaman karşıtlaşan (zıtlaşan), kabaca iki ana yaklaşımdan söz edilebilir: Bunlardan ilki, bu görünürlük artışını kurucu "muasir medeniyet" hedefine karşıt bir ilerleyiş, hatta "sızma" ve "ele geçirme" olarak konumlandırılarak, İslami görünürlüğü, tanımlayıcı nitelikleri açısından irrasyonellik, marjinalite gibi yapısalcı-işlevselci analizler bağlamında işlevsizliğe işaret eden özelliklerle betimliyor (Huntington, 1996: 174). Bu yaklaşım, Cumhuriyet tarihinin ilk yıllarından miras kalan ve hala gücünü koruyan "karşı-devrim" temasıyla, İslami siyasal hareketleri gerici, "laik rejim düşmanlığı" gibi köktencilik damgalayıcı vasıflarını da kapsayan bir dizi sistem-dışı niteliklerle tanımladığı gözleniyor. Bu yaklaşımın karşı kutbunda ise, perspektifi itibarıyla İslamcı kimliğin tarihselliğine ve bu tarihte açığa çıkan değişkenlik ve çeşitliliğe dikkatleri çeken, İslamcı hareket içindeki sistem-içi ve sisteme tehdit içermeyen olanakların altını çizen bir başka bakış açısı yer alıyor (Yeniçün, 2006; Öniş, 1997, 2000, 2001; Kuru, 2007; Yavuz, 2005).

İslamcı kimliğin tarihsel serüveni içindeki farklı durakları konu edinmeye çalışan ikinci perspektif, İslamcı kimliğin çağdaş gelişmelerle dönüşlü ilişkisine ve dönüşme kapasitesine işaret ediyor. Bu yoruma göre, İslamcı kimlik devletin ve toplumun İslamlaştırılması yönündeki reel si-

yasal talepten, başka yaşam tarzlarını dışlamayan bir siyasal anlayışa ve bununla uyumlu bir din anlayışına doğru bir gelişim gösteriyor.

Siyasal olarak İslamcılık, bugün, radikal ya da ılımlı hegemonya stratejilerinden barışçıl bir-arada yaşama arayışlarına, milliyetçi (yerel ve geleneksel) çerçevede şekillenen bir din algısından evrenselci (küreselci) ve (yeni) sivil bir din anlayışına yöneliyor. Son tahlilde, ikinci perspektifte, İslamcı kimliğin dönüşümü, İslami sosyal hareketin demokrasi, sivil toplum ve demokratikleşmeye yönelik tutumları bakımından sınınamaya çalışıldığı söylenebilir. Bu doğrultuda, İslamcı kimliğin öznelere, artık siyasal söylemlerinin merkezine, dini hukukun çağdaş uyarlamalarını değil, demokratikleşme perspektifini ve anayasal hukukun üstünlüğü prensibini **yerleştiriyorlar**¹. Tüm bu "yön" tartışmaları ve değişimle ilgili yorumlarında, İslamcılığın demokrasi oyununun kurallarına bağlılıkları, şu pratik ve kesin biçimde yanıtlanması zor soruyla sınıyor: İslamcılığın demokrasi yanlısı görüntü vermeleri sahici bir demokratik kimliği benimsiyor olmalarından mı, yoksa İslamcı hegemonyanın kuruluşu yolunda gerçek amaçlarını gizlemede demokrasiyi bir araç olarak kullanmak istemelerinden mi doğuyor?

1 Elbette, sözü edilen dönüşüm, İslam'ı kimliklerinin merkezine yerleştirmek isteyen bütün Müslüman akıöler / gruplar ya da hareketler açısından doğru değildir. Ancak, günümüz Türkiye'sinde ekonomik, kültürel, sosyal ve eğitim alanlarında İslami görünürlüğünün artışına neden olan Müslüman özneler / gruplar açısından, bir başka ifadeyle burada ana akım diyebileceğimiz kesimler açısından değerlendirildiğinde, böylesi bir dönüşüm oldukça belirgindir. Sözgelimi, Türkiye İşadamları ve Sanayiciler Konfederasyonu (TUSKON), Müstaklil Sanayiciler ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), İş Hayatı Dayanışma Derneği (İŞHAD) gibi iş adamları örgütleri, Saadet Partisi (FP) ?, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) gibi siyasal partiler ya da basın yayın organlarında İslamcılıyla ön plana çıkan Zaman, Bugün, Star, Yeni Şafak gibi söylemsel alanlar olarak gazeteler; Bilim Sanat, Aksiyon, Sızıntı, Köprü, Dergah ?, Tezkiye gibi entelektüel kamusal alanları dergiler; Akra FM, Burç FM, Moral FM gibi radyo kanalları ve Kanal 5, Kanal 7, Mehtap TV, Samanyolu TV, Dost TV, Mesaj TV, Ülke TV, TVnet, TV24 gibi görüntülü medya organları açısından bu dönüşüm yadsınamayacak bir boyuttadır.

İslamcı görünürlükteki artışın işaret ettiği yönü ve bu yönün açıklanmasında öznenin değişiminin payını konu edinen bu yazı, genel olarak ikinci perspektifteki yaklaşımın yanında konumlandırılabilir. Bu perspektifin bize gösterdiği şey, Türkiye'deki İslamcı kimlikteki dinamizmin tarihsel serüveninde geldiği son istasyonlardan birinin modernleşmenin siyasal boyutunu ifade eden çağcıl demokrasi (liberal demokrasi) olduğu yönündedir. Eğer, söz konusu yöneliş ana doğrultularından biri gerçekten demokrasinin yerleşikleştirilmesi (kurumsallaştırılması) ve sınırlarının genişletilmesi ise, bu yönelişin açıklanması kadar kapasitesinin de tartışmaya açılması ve hatta gelecekteki seyrine yönelik tahminlerde bulunulması da önem kazanmaktadır.

Oryantalist Göz ve İslamcılığa Bakmak

Bize göre, bu iki yaklaşımdan ilki oryantalist ve **neo-oryantalist**², ikincisi ise post-oryantalist bir düşünce çerçevesi etrafında şekillenmektedir. Daha önce de ileri sürdüğümüz gibi (Nişancı, 2005: 89-91), metin-merkezli ve yapı-odaklı anlamlandırmalar klasik oryantalist, laiklik ve rejim düşmanlığı gibi tehditkar temsiller neo-oryantalizmin ana çerçevesini oluştururken, post-yapısalcı ve özne-odaklı yaklaşımlar post-oryantalist bir yaklaşımı **işaret eder**³.

İslamcı kimliğin yönü konusunda birinci perspektiften çekilen fotoğrafların daha baştan bir kadraj (çerçeveleme) sorunuyla karşılaştığını belirtmek gerekir. İki-renkli bir objektifle fotoğrafları siyah ya da beyaz (Doğulu - Batılı) olarak çeken ve doğası gereği dışsal fenomeni donduran, hatta kadrajı (çerçevelemeyi) belli bir eğilime göre ayarlayan ve böylece sürekli belirli karelere odaklanarak fenomenin bütünselliğini göz ardı eden bu yaklaşım, Doğu dünyasını ve her nedense bu dünyayı temsil işlevi kazanan İslam'ı ötekileştirilmiş bir öze sabitlemekle (indirgemekle) malûldür. Bu toplumsal fenomenin dinamizmini göz ardı eden sözüm ona objektif yaklaşımda, daha baştan ötekileştirici, kimi zaman kaba bir oryantalist varan bir dil iş başındadır. Gadamer'in işaret ettiği, ufukları kaynaştıran bir yaklaşım yerine (Barcadurmuş, Nişancı, 2007: 110) onları birbirinden koparan bir tutum anlama etkinliğinin kendisini kolonileştirmekte ve İslamcı özne-ler dilsizleştirilmekte ya da dinamizmleri tümünden göz ardı edilmektedir. Oryantalizmden beslenen okuma biçimleriyle fotoğraf makinesinin dış dünyayla kurduğu ilişki arasındaki bu analogi eğer uygunsuzsa, post-oryantalist bir tutumu; hareketli görüntüleri de alan-aktaran ve kadrajın buna göre sürekli değiştirebilmesine imkân tanıyan bir kameraya benzetebiliriz demektir.

İşte, post-oryantalist çerçevedeki çözümlerinde farklılaşma kendini bu noktada gösterir. Burada, İslamcı kimliğin özcü yorumlarını yerinden etmek amacıyla fotoğraf makinesi (klasik ve neo-oryantalist yaklaşımlar) yerine kamera (yani, tarihselliği vurgulayan post-oryantalist yaklaşımın) seçiminin elzemliği kadar, kameranın ayaklarının hangi noktalara yerleştirileceği de büyük önem kazanır. Benzetmeyi bu biçimde sürdürdüğümüzde, kameranın üzerinde bulunduğu üçayağın şu noktalara yerleştirilmesi önerilebilir: "yapı" olarak 'fırsat yapısı', kolektif özne(ler) / gruplar ve ahlaki-moral güç / kutsal dava olarak **inançlar**⁴. Türkiye'deki İslamcı kimliğin dönüşümünü konu edinen sosyal bilimcilerden bazıları değişkenlerden (tripotun ayaklarından) sadece birini, bazıları ikisini, diğer bazılarıya üçünü birden dikkate alarak analizlerini yapmaktalar. Bazıları, sözgelimi kamerayı tek bir noktaya sabitleyerek, yapı olarak 'fırsat yapısındaki' değişimi ve Türkiye'nin anayasal düzeninin / yapısının otoriter, laik niteliğini bu değişimin temel açıklayıcıları şeklinde öne çıkarıyorlar. İslamcı kimliğin dönüşüm yönünün belirlenmesinde ve bunda 'fırsat yapısının' rolünün tayini konusunda bu yaklaşımların önemli bir yeri bulunuyor. Ancak, bu yaklaşımların İslamcı hareket ve bu hareket üzerinde somutlaşan İslamcı kimlik, Halil İ. Yenigün'ün de vurguladığı gibi, epifenomenal veya yapı-üstü bir olgu muamelesi görüyor ve İslam'ın ahlaki-moral gücü ve İslamcı öznenin müdahil eli göz ardı ediliyor. Diğer bazılarıysa, İslamcı kimliği taşıyanların tutumlarının belirlenmesinde İslami anlayışın ahlaki-moral gücünün altını çiziyor ve inançların statik kategoriler olmadığını hesaba katarak analizlerini sürdürüyor. Ancak, bu analizlerde de İslamcı öznenin bizatihi kendisinin dönüştürücü kapasitesi analiz dışında kalıyor. Hakan Yavuz gibi kimi sosyal bilimciler ise, kameranın ayaklarını üçünün üzerine birden yerleştirerek daha güçlü bir analize imza atıyor. Nevarkı, Yavuz'un çalışmalarında İslamcı grupların, diğer bir ifadeyle kolektif öznenin içindeki (cemaatler ya da gruplar arasında değil, içinde yaşanan) gerilimler önemli bir değişken muamelesi görmüyor. Oysa İslamcı kimliğin dönüşümünün ve sivilleşmesinin açıklanmasında, cemaatlerin dışına da akseden cemaat-çi demokratikleşme taleplerinin ve temelde bu grup-çi gerilimin açıklayıcılık kapasitesi de ihmal edilemeyecek bir öneme sahiptir.

Hem yukarıda sözü edilen üç temel ayağa yerleşen dinamik bir bakışı yakalamak hem de sözü edilen perspektiflerin gözden kaçırılmaları noktalarını altını çizmek çalışmamızın başlıca ödevi olarak karşımıza çıkıyor. Şu halde, bizim önerimize göre, sözü edilen iki ana yaklaşımla eleştirel bir diyalog içerisinde, kameranın bir

ayağını İslamcı özneye / gruplara, bir ayağını "yapıya", bir diğerini ise ahlaki-moral güce yerleştirerek, İslamcı kimlikteki dönüşümü titizlikle ele almak gerekir. Öte yandan, yazının başından bu yana yapmaya çalıştığımız gibi, bu türden bir model konuyla ilgili sürdürülen tartışmaların eleştirisinde de işbaşında tutulabilir.

İslamcı özneye, İslamcı hareket içinde yer alan -genelde- grupları ve -özelde- bireyleri kast ettiğimizi söyleyebiliriz. Ahlaki-moral güç ile hem İslamcı öğretiyi hem de hareket liderlerinin Mesihvari **karizmasından**⁵ beslenen ve grup içinde gelişen kolektif benliğin sinerjisine gönderme yapılıyor. "Fırsat yapısıyla" ise, sadece (Türkiye'deki) İslamcı grupların her birinin içinde ya da dışında, sözgelimi ülkede veya küreselleşen dünyada ortaya çıkan ve İslamcı özneleri geliştiren olanakları değil, aynı zamanda grup içinde cereyan eden ataerkil nitelikli baskıları ve grup dışından, sözgelimi devletin çekirdeğinden gelen otoriter baskılar ve tehditler de kast **ediliyor**⁶. Türkiye'deki İslamcılığın tarihi, İslamcı politik kimliğin dönüşümünün anlaşılabilmesi bakımından, gerilim ve tehditlerin neredeyse imkânlar kadar işlevsel olabildiğini göstermektedir (Torun, 2008). Metnin ilerleyen kısmında bu noktaya da değinilecektir.

Ele alınan çerçevede, bir takım sorular can alıcı bir önem kazanır: İslamcı kolektif özne(ler) nasıl ortaya çıkmıştır? Kolektif özne(ler) olarak İslamcı grupların İslam algılayışındaki dönüşüm nasıl gerçekleşmektedir? Kolektif özne **dönüşlülük ilişkisi** çerçevesinde, diğer değişkenleri nasıl etkilemektedir? Daha da önemlisi, İslamcı hareketler içinden demokratikleşme talebini öne çıkaran, İslamcı kimliği demokratikleştirmek isteyen öznelerin hikâyeleri ve özellikleri nelerdir? İslamcılar son yıllarda fazlaca iddialı oldukları demokrasi dersini ne kadar çalıştılar? Eğer çalıştıysa, bu nerede, ne zaman, nasıl ve neden gerçekleşti? Demokrasi, önemli karar merkezlerine ve konumlarına, kendi dünya görüşünün dışındaki hareket ve anlayışları taşımış ya da seçmiş olsa, aynı ölçüde desteklenir mi? İşte bu hayati soruları cevaplayabilmek için, İslamcı kimliği ortaya çıkaran İslamcı hareket(ler)'i tarihselliği ihmal etmeyen, dinamik bir perspektiften değerlendirmek kaçınılmaz görünüyor. Bu bakımdan, İslamcı kimliğin tarihini, tarih boyunca yaşadığı dönüşümü çok kabaca da olsa bir dönemselleştirmeye tabi tutmak

5 İslamcı grupların önderleri olarak bilinen Mehmed Zait Kotku, Süleyman Hilmi Tunahan, Necmettin Erbakan, Said Nursi, Recep Tayyip Erdoğan ve Fethullah Gülen Hocaevend'ın öncülük ettikleri gruplar için, Max Weberci anlamda, karizmatik önderlerdir denilebilir. Bu önderlere yakınlıklarıyla bilinen kişilere de olağanüstü niteliğe sahip karizma niteliğinin atfedilmesi bilinen bir konudur.

6 Bu çerçevede altı çizilmesi gereken bir nokta daha bulunuyor: O ise, İslamcı özneyi ortaya çıkaran imkân ve tehdit tanımlanmalarının da özelleştirilmeme gereğidir. Yani, İslamcı özneyi yaratmada fırsatlar kadar gerilim ve tehditler de önemlidir. Devletin hard core'undan İslamcı gruplara yönelen laisist otoriter uygulamaların İslamcı grup içindeki paternal nitelikli baskılara karşı karşınas itaatsiz bir tavırla mücadele eden grup-çi (younger generations) kesimler -ki bu kesim demokrasi talep eden İslamcı öznedir- için son tabii bir imkân dönüşümüdür.

2 Neo-oryantalizmin İslam tasavvuru konusunda bkz., Sadowski (1993: 14-40).

3 Post yapısalcı ve özne odaklı yaklaşımlar sosyal inşacı yaklaşımla ana perspektif olarak kullanılır. Bu konuda bkz., Yavuz (2005: 20-28 ve 2006) ve Kuru (2005).

4 Ancak bu üç noktanın da sabit değişken olmadıkları hatırlanmalıdır: Onların her biri bir diğeriyle etkileşim halindedir. Şu halde, sözünü ettiğimiz üç değişken her birinin birbirleriyle ilişkisinde hem değiştirme hem de değişme ilişkisi söz konusudur; değişkenler de doğaları gereği tarfışleşiyor.

gerekiyor:

1980 öncesi ve sonrası. İslamcılığa ilişkin çalışmalar da sıklıkla rastlanabileceği üzere, bu iki dönem de kendi içinde ikinci bir dönemselleştirmeyi icap ettiriyor: 1923–1950, 1950–1980, 1980–1997, 1997–2007. Birinci dönemi kendi içinde detaylandırmayı gerekli görmüyoruz; çünkü İslami görünürlükteki radikal artış 1980 sonrasına denk geldiği gibi, bizim ele aldığımız dönüşüm ve bu dönüşümün özneleri gene bu zaman aralığında daha belirgin hale geliyor.

1923 Sonrası Dönemde İslamcı Hareketin Betimlenmesi

Her ne kadar devletin bürokratik teşkilatlanması içinde, cami-merkezli din hizmetlerini sağlamak üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı adı altında iri cüsseli bürokratik bir organ ihdas edilmiş olsa da, Türkiye'deki İslamcı hareket devlet-merkezli, siyasal bir hegemonya projesi çerçevesinde değil, toplumsal bir hareket olarak konumlandırılarak anlaşılabilir. Zira bu teşkilat sosyal, siyasal, kültürel alanlar üzerinde dinsel bir kontrol sağlamayı ya da toplumun dindarlaştırılmasını hedeflemiyor. Aksine, cami-merkezli din hizmetleriyle, sivil nitelikli alternatif dini yapılanmayı engellemek ve potansiyel tehditleri tetikleyebilecek bir güç olarak dini, vaftiz edilmiş bir bürokrasinin denetimi altında tutmak gibi bir misyona sahiptir. Tekrar etmek gerekirse, İslamcı hareket Türkiye'de cami-merkezli gelişmediği gibi, dinsel kimliğin tarihselliği içindeki serüveni de bu bürokratik teşkilatlanmanın dışında, gayri-resmî, devlet-dışı bir mecrada ilerler. Gerçi, kimi zaman cuma namazı sonrasında Beyazıt Camisi gibi bazı camilerde kitlesel eylemler gözlenmektedir. Ancak bunlar cami cemaatinin organizasyonundan daha çok, cami içindeki sivil İslami hareketlerin organizasyonu olarak görülmelidir.

Ahmet İnsel (2007)'in Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerini resmetmek üzere geliştirdiği "iç toplum yaratmak" kavramsallaştırması, İslamcılığın 1923 sonrası yapılanması açısından açıklayıcı olabilir. Buna göre, bu hareket(ler) yönetici elitlerin 1923–1950 döneminde devreye soktuğu otoriter laikleş(tir)me projesine hilafen, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlar üzerindeki devletçi tekele karşı bir hayatta kalma, varolma, tutunma stratejisi etrafında yaşam bulurlar. Bu strateji ilkin, İslam'ı ve İslam'ın değerler sistemini, yeni yaratılacak steril bir 'iç toplumda' yeniden canlandırmayı ve güçlendirmeyi hedefler. Ardından, 'yaşam dünyasında' ve siyasal alanda Müslüman gövdenin güçlü bir şekilde boy göstererek, hegemonik bir konuma gelmesini sağlamak hedefi gelir. Kabaca resmedildiğinde, Nakşilik, Nurculuk ve Süleymanlık şeklinde üç ayrı ve rakip ana kola ayrılan İslamcı toplumsal hareketin öncü aktörlerine göre, öncelikle korunması gereken İslam

dinidir; sonra da Müslümanlık, **dindarlıktır**⁷.

Jakoben elitlerce idealleştirilerek, devletin sponsorluğunda, topluma vaz edilen kültürel içerikli çağdaşlaşma projesine karşı, sivil itaatsizliği çağrıştıran, deyiş yerindeyse pasif bir direniş sergileyen bu hareket(ler)in öncüleri ve bu öncülerin sadık takipçileri, hedeflerine ulaşmak amacıyla, devletçi tekelin dışındaki alanları bir tür sığınak, barınak olarak görmüşlerdir. İşte bu yüzden, İslamcı hareket(ler)in ilk yaşama mekânları, bu amaç doğrultusunda işlevselleştirilen cemaate ait ev ve dairelerdir. İslamcılar açısından bu evler çok fonksiyonludur: hem bir ikametgâh (özellikle üniversite öğrencileri için) hem dinsel öğreti ve değerlerin tatbik edilebildiği sera(lar), hem dinsel ibadetlerin yapıldığı bir mescit, hem de felsefi, siyasi ve sosyal içerikli tartışmaların yapılabildiği bir yarı-kamusal alandır. (Yavuz, 2005:165-171). Genel olarak bürokratik devletin otoriter müdahalesine bağışık kalan bu evler, iç toplumun korunaklı ve mahrem mekânı haline gelmiş, televizyon, radyo ve gazete gibi dış dünyanın yumuşak iktidar araçlarına da çoğunlukla kapalı kalmışlardır. Alenleşmeme, mahremiyet ve dış dünyadan nispeten soyutlanma gibi özellikler sivilleşme ve demokratikleşmeye engel teşkil etmiştir. Ancak, aşağıda analiz edileceği üzere, bu özellikler bir tercinin sonucundan çok, seçeneği kalmamış olmanın kaçınılmaz sonucudur.

Gerek siyasal gerekse sivil tüm ideal değerlerin kaynağı olarak görülen İslam "davalaştırılmış", "yüceltilmiştir." "Dava" haline gelen İslam, 'iç toplum' dışında kalanlar için bir "çağrıya" dönüşmüştür. Ancak, bu çağrı kitlelere yönelik olmaktan çok, tek tek bireylere yöneldiğinden çağrının kendisi ve yöntemi de buna uygun biçim kazanmıştır. Devletçi ideolojinin toplumsal alana neredeyse totaliter düzeyde hükmettiği bu dönemde, Ahmet İnsel'in kavramlaştırdığı şekliyle iç toplum yaratmaktan başka yolu kalmayan İslamcı hareketler, toplumla ilişkilerini müesses dinsel kurumlar, gazete ve dergi gibi yazılı metinler üzerinden değil, her bir kişiyle doğrudan ve yüz yüze iletişimle gerçekleştiriyor. İdeallerin biçimlendirici ilkeler olarak iş başına geçtiği, bu yeni ve bir kale görünümüne sahip farklı İslamcı (toplumsal) hareketler kendi iç toplumlarını genişleterek "kutsal İslamcı davaya hizmet" etmek ve böylelikle "kurtuluşa erişmek" yüksek gayesini güderler. Oluşan bu iç toplumun İslamcı, sadakatli üyeleri

7 Bu dönemde dinin inanc öz ve değerler sisteminin savunulduğunu görüyoruz. Dinin ilerlemeye engel teşkil etmediği, aksine onu teşvik ettiği, dinsel öğretinin unintelligible bir nitelik göstermediği gibi karşı argümanlar İslamcılarının ilği odağını oluşturmuştur. Öte yandan, bu işlevleri kendisine görev edinen yukarıda kategorize edilen İslami hareketler geçmişten farklı olarak ne iktidara yönelik siyasi bir hareket, ne de tarikatlar gibi içe dönük sivil toplum hareketidir. Yaygın olarak "cemaat" diye adlandırılan bu hareketler, tarikatlerden farklı olarak, toplum içindeki İslami değer ve sembollerin savunusu ve tahkimi için çalışan dışa dönük toplumsal organizasyonlardır. Bu tariften sonra tarikat adıyla ortaya çıkan hareketler bile cemaat niteliklidir. Tarikat, cemaat ve sivil toplum kavramları konusunda karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Torun (2009: 255-258).

için davaya hizmetin sınırı yok gibidir: Dini geniş kesimlere yaymaya adanan bu kişiler için İslamcı bir ütopyadan, dünyevi bir cennetten bile söz edilebilir: Bu ütopya, başta Türkiye olmak üzere, çeşitli ulusların, hatta dünyanın önemli bir kesiminin "huzur" ve "kurtuluşun" "yegâne kaynağı" İslam'la "şereflenmesi" ve toplumların kitleler halinde Müslümanlaşmasıdır. Dönemin Jakobben aydınlarınca ötekileştirilerek geriliğin temel sorumlusu olarak damgalanan bu özne/hareketlerin bünyesinde böylesi bir ütopyanın gelişebilmesi, dinin ahlaki-moral gücünün yanı sıra, kişileri mobilize etme gücüne de işaret ediyor.

Öte yandan, İslamcı değerleri içselleştiren özneler ve kolektif öznelerin değerler dünyasında, habitus düzeyinde ve kimliklerinde bir dönüşümün varlığı ne kadar doğruysa, bu aktörlerin öncülüğündeki İslamcı hareketin / kimliğin "dünyaya" girdiğe dönüşlü değişmesi de o ölçüde yadsınmaz. İslamcı kimlik geniş anlamıyla dünyayı, dar anlamıyla kişisel dünyayı, toplumu ya da sistem dünyasını dönüştürmek ve varlık alanını / iç toplumu genişletmek üzere kendi "kapalı" dünyasının dışına çıktıkça, "dış dünyadaki karşılaşmalarından, imkân ve tehditlerden kaçınılmaz bir biçimde etkilenir. Dönüştürücülük rolü üstlenen kimse, girdiği ilişki sonucunda kendisi de kaçınılmaz olarak dönüşüm sürecine girer (Spivak, 1990:1). İslamcı gruplar iç toplumlarının sınırlarını genişlettikçe ister istemez hem geniş anlamda "dünyayla", sözgelimi dil dünyasıyla, zihniyet dünyasıyla, yaşam dünyasıyla, kısaca dünyanın kendisiyle hem de bu dünyadaki yapılarla, sözgelimi laik anayasal düzenle veya neo-liberalleşmenin yarattığı fırsat yapılarıyla karşılaşır.

Yukarıda resmedilen tabloya karşın, devletle İslamcı gruplar arasındaki ilişkiyi, tekdüze bir şekilde cereyan eden ve devlet elitlerinden İslamcı gruplara yönelen bir antagonizmle tanımlamak doğru olmaz; bu tablo devlet elitleri ve İslamcı gruplar arasındaki ilişkinin sadece bir vechesini ve belli bir dönemini tanımlayabilir. Zaman ve konjonktürdeki değişkenlik, değişen tehdit algılarına ve dolayısıyla değişen ilişki biçimlerine yol açar. Nitekim İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki demokratikleşme dalgası Türkiye'yi de içine alıp, bürokratik tahakkümü öngören tek parti yönetimi son bularak çok partili yaşama geçildiğinde bu ilişki değişir: İslam'ı ötekileştirmeyen DP'nin iktidarıyla, İslamcılar üzerindeki otoriter (ve kısmen totaliter) baskı, bürokrasiden gelen tepkilere rağmen gevşemiştir.

1950 sonrası dönemde müesses devlet düzeni için varoluşsal tehlikenin bir başka kaynaktan geldiği düşünülür: Komünist yayılmacılık. Böylesi bir konjonktürde, İslamcı gruplar üzerindeki otoriter laikçi baskı sadece görel olarak gevşetilmekle kalmaz, aynı zamanda bu gruplar solcu hareketlerle mücadeleleri ölçüsünde devlet aktörle-

rince kimi zaman örtülü, kimi zaman açık bir şekilde desteklenir. Öyle ki, Necmettin Erbakan liderliğinde, İslamcı bir hegemonya peşinde olan İslamcı bir partinin (MNP) 1970 yılında kurulmasına izin verilir. Bu parti 1971'de kapatılsa da, aynı kadroların kurduğu MSP 1973'de kurulan koalisyon hükümetinin ortağıdır. Komünizmi kendi değerleri açısından büyük bir tehdit olarak algılayan İslamcı gruplar, devletle gönüllü ittifak ederler ve komünizme karşı mücadelede devletin yanında yer alırlar.

Devletle İslamcı gruplar arasındaki koalisyonların varlığı, devletle İslamcı hareket arasındaki ilişkileri tanımlayan yegâne unsurun müsamaha ve örtük destek olduğunu göstermez; devletin bu gruplarla ittifakının sadece bir alana inhisar ettiğini ve olumsuzlukla sınırlı kaldığını hatırd tutmak gerekir. Nitekim bu dönemde MNP kapatılır ve devletin çeşitli kademelerinden ve unsurlarından İslamcı hareketin mensuplarına karşı kovuşturmalar başlatılır. Burada dikkat çeken husus, taraflar arasındaki ilişkide güvensizliğin yegâne unsur olmadığıdır. Taraflar gerektiğinde işbirliğine de gidebilmişlerdir.

İslamcı hareketlerin iç toplumlarında daha rahat yaşama ve cemaatlerini genişletme fırsatını buldukları bu konjonktürde, bugün karşılaştığımız dönüşümün temelleri atılmış ve bu dönüşümdeki katkıları azımsanamayacak yeni bir kesim doğmaya başlamıştır. Bu yeni nesil, farkında olsun ya da olmasın, çoğu zaman adını bizim kadar net koymadan, İslamcı kimliği sivilleştirme taleplerinde bulunmuştur İslamcı hareketin kaderini belirleyen kimi kanaat önderleri ve entelektüel özneler bu nesle **mensuptur**⁸.

1980 Sonrasında İslami Siyasal Kimlik ve Dönüşümün Aktörleri Olarak Yeni Nesiller

1980 sonrası, İslamcı toplumsal hareketin kamusal alanda artan ivmeyle görünürlük kazandığı bir zaman aralığını işaret eder. Neo-liberal küreselleşmenin süreci eğitim, medya ve ekonomi olmak üzere, başka pek çok alanda devlet(ler)in tekeli iktidarını zayıflattıkça, sivil toplum ve onun içindeki İslamcı hareketler için yeni "fırsat yapıları" ortaya çıkar (Göle, 2000: 91-117). İslamcı özneler açığa çıkan yeni fırsatlardan yararlanırken, bu fırsatlara davaya hizmetin bir aracı ve parçası anlamı yükleyip ve böylelikle artan etkinliklerini "öz çıkarı" aşan bir mertebeye yerleştirirler. Dava 'İslam' olunca, bu davaya hizmet konusundaki her girişim İslam'ın ahlaki-moral gücünü de arkasına alıyor. Max Weber'in ileri sürdüğü gibi, ekonomik başarıyı dinsel kurtuluşun bir simgesi diye anlamlandırarak, sınıfta kapitalizmi-

nin doğuşuna zemin hazırlayan Calvinist ruhun mobilize edici gücüne benzer bir güç burada da görülebilir. İslamcı grupların üyeleri bu anlayışla, fırsat alanlarına atılmayı bir ödev bilmiş ve "İslamcı davaya hizmet" için aralarında yüksek bir dayanışma sergilemişlerdir. Tarihin bu aralığında, İslamcı şenliğe katılanların sayısının hızla arttığına tanıklık edilirken, İslamcı var oluşun sınırları iç toplumdan (yani, parçalı kamusal alandan) dış topluma (yani, ortak kamusal alana) doğru kaçınılmaz bir şekilde genişlemiştir. Bu genişleme, iç toplumla dış toplum arasındaki belirgin sınırların giderek silikleşmesinin önünü de açacaktır.

Bu dönemde, İslamcı davaya hizmet amacını güden İslamcı gruplar neo-liberal yeniden yapılanma süreçlerinin getirdiği fırsat alanlarından maksimum düzeyde yararlanmasını bildiler. Örneğin, ekonomik alanda İslamcı bir burjuvazinin oluşumundan söz edilebilir; Anadolu kökenli İslamcı iş adamları bu dönemde MÜSİAD çatısı altında örgütlendiler. İslamcı iş adamları sadece iç piyasalardaki fırsat alanlarından yararlanmakla kalmadılar ve başta Orta Asya Cumhuriyetleri olmak üzere, Avrupa'dan Afrika'ya kadar uzanan pek çok coğrafyada önemli yatırımlara giriştiler. Medya alanında kamu tekelinin zayıflamasıyla/zayıflatılmasıyla, İslamcı gruplar bu alanda da hatırı sayılır bir varlık göstermeye başladılar. Başta Zaman ve Yeni Şafak olmak üzere, ulusal ve uluslararası düzeyde yayımlanan pek çok gazeteyle bu alanın hatırı sayılır aktörleri haline gelen İslamcı gruplar, radyo ve televizyon kanalları aracılığıyla da önemli bir izleyici kitlesine hitap eder duruma ulaştılar. İlk kez bu dönemde, Türkiye'de Kuveyt Türk, Faysal Finans, Albaraka Türk, Anadolu Finans gibi faizsiz bankacılığın örnekleri ortaya çıktı ve İslamcı gruplar finans kuruluşlarından sigorta şirketlerine kadar çeşitlenen bir yelpazede ülkenin hatırı sayılır yatırımcıları konumuna geldiler. Kendi idealleriyle yetişmiş yeni bir nesli hedefleyen İslamcılarının en çok önem verdikleri alanların başında ise, hiç kuşkusuz eğitim alanı geliyor.

Türkiye'nin dört bir yanında yüzlerce üniversiteye hazırlık kursu, onlarca kolej ve ülke içinde ve dışında sayıları onu bulan üniversite, yüzlerce öğrenci yurdu ve binlerce cemaat evine sahip İslamcı gruplar yeni bir nesil yetiştirme hedeflerine hızla ilerlediler. Diğer yandan, İslamcı gruplar özel eğitim kurumları kadar kamu öğretim kurumlarına da büyük önem verdiler. Prestijli devlet üniversitelerindeki iyi eğitim olanakları İslamcı gruplar için önemli bir fırsat alanıydı: Başarılı öğrencileri Türkiye'nin en iyi üniversitelerine yönlendirip insan kaynağı açısından zenginleştikleri kadar, öğrencilerinin uluslararası bilim olimpiyatlarında ve ulusal ölçekte yapılan sınavlarda aldıkları başarılı sonuçlarla da dikkatleri çekmeye başladılar. Öğrencilere burs, barınak ve gayri resmi rehberlik hizmeti sunan bu gruplar bu yolla önemli bir imkâna kavuşuyorlardı: Öğrencile-

re sağlanan her türlü imkânlar karşılığında, onlardan "karizmatik cemaate" sadakat ve kutsal davaya hizmet etmeyi istediler. Ekonomik faaliyetlere kâr ve kazanç ötesinde "manevi" bir anlam yükleyen İslamcı gruplar, profesyonel meslekler söz konusu olduğunda da işin "hizmet" veya "ibadet" yönüne vurgu yaptılar.

Ne var ki, İslamcı toplumsal hareketler iç toplum çeperlerini bu surette genişletip, yeni ve daha donanımlı dava adamını artırmak isterken, hareketin dönüşümü açısından çok önemli bir rol oynayacak beklenmedik bir sonuçla karşı karşıya kaldılar: Yeni nesillerle eskilerin arasında ortaya çıkan **paternal**⁹ gerilim. Gerilimin kaynağında, yeni nesil kategorisindeki gençlerin İslamcı dava adına bireysellik ve özgürlüklerinin göz ardı edilmesine karşı duydukları rahatsızlık bulunuyor. Grup içindeki enformel, fakat keskin hiyerarşi bireyselliklerin ve özgürlüklerin aşırı sınırlandırılması sonucunu yaratıyor. Eski nesiller, davalara tırdıkları bir din anlayışıyla, yeni nesillerin taleplerini kimi zaman gereksiz ve önemsiz, kimi zamansa zararlı buluyorlardı. Eşitsizlik ve özgürlüklerin sınırlandırılması sorunu sadece grup içi enformel hiyerarşi dolayısıyla değil, manevi olarak İslam-Müslüman ilişkisinin konumlandırılmasıyla da ortaya çıkıyordu: İslam ya da cemaat için feda edilmesi gereken bireysel özgürlükler ve fark talepleri. Oysa eski neslin emeği ve fedakârlığıyla modern dünyaya entegre edilen yeni nesil için korunması gereken sadece din değildir; aynı zamanda özgürlük ve bireysellik talepleri de amaçlar arasındadır.

Yeni nesil, dinsel değerlere yakın, ama bireysellik ve özgürlüğe gerekli özeni göstermeyen bir din anlayışına mesafeli durmaya çalışan bir tutumla karakterize edilebilir. Din başkasına empoze edilemeyeceği gibi, kişinin kendisine de empoze edilmemelidir. Nitekim zaman içinde, 1980'li yılların ikinci yarısına kadar her şeyin başına, İslam'ı yerleştirerek onu yeniden tanımlama itiyadı da yeni nesiller tarafından bu anlayışla bir kenara bırakıldı:Artık "İslami toplum", "İslami devlet", "İslami siyaset", "İslami ekonomi", "bilginin İslamileştirilmesi" gibi makro konularda yapılan çıkarımlar, yerini İslam'ı da kuşatan demokrasi tartışmalarına ve İslam'ın daha mikro ve bireysel düzlemdeki sorunlara getirdiği açıklamalara bırakıyor.

İslamcı gruplar içinde eleştirel bir yönelimin doğmasına yol açan bu (hayırhah) paternal gerilimin, varlığı kadar boyutu da önemlidir. Gerilimin boyutu eski ve yeni nesiller arasındaki ilişkinin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Nitekim gerilim kopuşla sonuçlanacak ölçüde güçlü değildir; çünkü yeni nesiller için grup liderlerinin ve gruba egemen topluluk ruhunun karizmasını aşabilmek, ona tam bir karşı duruş sergi-

8 Keyman (2006). Ak Parti örneği üzerinde yaptığı değerlendirmesinde, geçirdiği iç değişim sonrasında İslamcılığın, cemaat eksenli taleplerden haklar ve özgürlükler eksenli çok kültürlü demokratik vatandaşlık taleplerine sıçrama yaptığını ve bunda başarılı olduğunu belirtiyor.

9 Paternal ilişki eşitsizliği içerde de salt otoriteriyahlıkla tanımlanmaz; eşitsizliği devam ettirdiği halde soğulştırır.

leyebilmek neredeyse olanaksız görünüyor. Gerilim huzursuzluk meydana getirir de, radikal karışıklıklara yol açacak boyuta çoğunlukla taşınmıyor. Ancak, gene de vurgulamak gerekir ki, eski nesiller yeni nesillere oranla çok daha az toleranslıdır. Eski tüfeklerin ardında grubun gücü ve tavizsiz İslamcı yaşantıları karşısında, yeni nesiller, küreselleşme sürecinin yenedünya düzeninin önemli bir parçasını oluşturan "İlimli İslam" ve "Dinler arası Diyalog" gibi konjonktürel politikalarla eklenmek suretiyle büyük ölçüde cemaat etkinlikleriyle ilgili inisiyatifleri ellerine almaya başlamışlardır. Henüz tam anlamıyla rüşlerini ispat edememiş, organize olamamış ve eskiler karşısında tam olarak üstünlük kuramamışlardır.

Yerleşik bir yapıya sahip İslamcı gruplarda, yeni nesil üyelerin grup içi etkinlikleri çoğunlukla öğrencilik yıllarıyla sınırlı olmayıp, özellikle yurt dışı okullardaki yönetim ve eğitim başarıları ile kendilerine önemli bir konum elde etmektedirler. Gençler gerilime neden olan kişisel hikâyelerini birbirleriyle paylaşırlarsa da, tam da manevi bağlılıkları nedeniyle organize olup karşıt bir cephe kurmaya yanaşmazlar. Tek sığınakları entelektüel kaynaklara erişim kapasiteleri, birikimlerini tartışmalarda kullanma becerileri ve eski nesillerin muhtemel başarısızlıklarıdır. Dolayısıyla, grup içindeki organik bütünlük yaşama devam etse de, İslamcı kimliğin eşitsizliği besleyen yönleri eleştirilme ve aşınma sürecine girmiştir. Şu halde, denebilir ki, 90'lı yıllara kadar İslamcı gruplar arasındaki gerilim azalırken, grup içi gerilim tırmanıyor. Kuşkusuz bu yılların öncesinde de grup içi gerilimler söz konusuydu, ancak bu gerilimlerin doğası farklıydı; her şeyden önce gerilimler kuşaklar arası değildi ve karşıtlıklar taliydi. Bu tali karşıtlıklar kişi ile grup arasında değil, grubun içindeki alt-gruplar arasında cereyan ediyordu. Kaynağında tali karşıtlıklar olmasına karşın, bu gerilimler grup içi parçalanmalar olarak sonuçlanıyordu. Sözgelimi Nurcu hareket kendi içinde Fetullah Gülen cemaati, Yeni Asya Cemaati, Yeni Nesilciler, Yazıcılar, Meşveretçiler vb fraksiyonlara bölünüyorlardı. Bu nedenle, İslamcı hareket çok parçalıydı, fakat parçalanmış grupların dinle ilişkilerini biçimlendiren zihniyet dünyası ortak: ataeril zihniyet. Yeni gerilimler ise parçalanmayla sonuçlanmadığı gibi, daha çok kuşaklar-arası bir gerilim şeklinde cereyan etti.

İslam'ın değerler sistemini benimseyen, ama bu değerlerle kendilikleri arasında bir hiyerarşi kurmak yerine, İslam'ı anlamaya ve yeniden anlamlandırmaya çalışan bu kesimler, eski nesillerle çoğunlukla değer tartışması değil, usul ve yöntem tartışmalarına girerek özgürlüklerini kazanmayı hedefliyorlardı. Genelde üniversite eğitimi alan ve sözlü kültürden literatüre, yazılı kültüre aşına olan bu yeni nesiller, gruba karşı bireyselliklerini koruma mücadelesini çoğunlukla yalnız başlarına vermeye başladılar. Grup içindeki konumla-

rı açısından daha yerleşik eski nesiller (hayırhah) paternal bir otoriteye sahipti. (Hayırhah) Paternal otorite, gerilimin cemaat içinde parçalanmalara yol açmasının önüne geçilse de, artık cemaat tek biçimli bir varlık olmaktan çıkmaya başlıyor.

İslamcı hareketler, kendi yaşam dünyalarındaki bu gerilime rağmen büyümeye ve toplumsal alanın her noktasında görünürlüklerini hızla artırmaya devam ediyor. Öyle ki, 1996 yılında İslamcı grubun siyasal kanadı, siyasal iktidarı elinde tutan koalisyon hükümetinin büyük ortağı olmayı başarmış ve başbakanlık koltuğuna İslamcı lider Erbakan oturmuştu. Ancak, İslamcı iktidar, İslamcı hareketin geldiği noktayı kendi varlığına büyük bir tehdit olarak algılayan devlet iktidarı tarafından, post-modern bir darbeyle 1997 yılında uzaklaştırıldı. Akabinde, yaşam dünyasında İslamcı hareketlere karşı sıkı bir kontrol ve otoriter uygulamalar devreye sokuldu ve nihayet, Refah Partisi Anayasa Mahkemesince kapatıldı. İlk bakışta, İslamcılar açısından travmatik sonuçlara sahip bu darbe, aslında yeni kuşakların önünü açtı.

İslamcı gruplar erken kutlamalarda bulduklarını anladılar ve bu grupların arasında görüldüğü gibi güçlü olmadıkları ortaya çıktı. Bu durum, eski nesillerin iktidarını tartışmaya açtı ve elbette bu tartışmaların aktörleri yeni nesillerdi. Cemaatlerinin güçlerini sorgulamaya başlayan yeni nesiller, daha önce dile getirdikleri talepleri, farklı yöntem önerilerini daha yüksek sesle dile getirme imkânı buldular ve bu kez, cemaatleri içinde daha fazla öne çıkmaya başladılar. Belki bu gerilimin getirdiği en önemli yenilik, devletin otoriter baskılarına maruz kalan İslamcı kesimlerin temel sorunların çözümünde demokrasinin gücünü ve küreselleşme sürecinin desteğinin ne kadar etkili olacağını keşfetmeleriydi. Böylece, yeni nesillerin grup içi demokratikleşme ve özgürlük talepleri ile dışarıya açılma arzuları da daha olumlu karşılanmaya başlandı.

İslamcı kesimler için 28 Şubat, sonuçları itibarıyla, demokrasinin, hukukun üstünlüğünün ve çok kültürlülüğün öneminin kavranmaya başladığı bir dönemi ifade ediyor. Bu dönemde, benzer hikâyelere sahip ve eski nesillerin (hayırhah) paternal iktidarından bir ölçüde sıyrılan yeni nesiller başta medya organları olmak üzere, belli çatılar altında daha organize görüntü vermeye başladılar: Gazeteler, dergiler, dernekler ve siyasal partiler gibi.

Sonuç

AK Parti, eski nesillere muhalif bir tavırla meydan okuyuşu, onlardan koparak yeni bir oluşum içinde ortaya çıkması ve siyasal söylemiyle tüm bu sürecin neredeyse kusursuz bir örneği olarak görülebilir. AKP İslamcı hareket içinde yeni neslin eski nesil karşısında kazandığı zafetin bir sembolü olmakla kalmadı, somut bir şekilde İslamcı hareketin yeni neslinden gelen taleple-

ri de kendi söylemi içinde konumlandırarak, İslami hareketin dönüşümü yönündeki tartışmaların odağı haline geldi. Bugün, söz konusu yeni neslin mensupları medya organlarında, üniversitelerde ve sivil toplum kuruluşlarında etkin bir şekilde çalışarak, kamusal tartışma ortamında önemli bir rol oynuyor. İslami kimliğin dönüşümünde rol sahibi olan ve yukarıda kısaca hikâyesini / tarihini anlatmaya çalıştığımız bu kesimin, cemaatlerinin ve Türkiye'nin demokratikleşme tarihi üzerindeki etkisi yadsınmaz.

Anlaşılabileceği üzere Türkiye'de İslamcı gelenekten gelen kesimlerin demokratikleşmelerinde iki unsur ön plana çıkmıştır: Cemaat içindeki (hayırhah) paternal gerilim ve Devletin bu kesimlere karşı otoriter tutum ve uygulamaları. Hem (hayırhah) paternal gerilim hem de otoriter uygulamalar İslamcı gelenekten gelenler için demokrasinin, bireyselleşmenin ne kadar önemli unsurlar olduğunu kavramalarına yardım etti. Böylelikle hem İslamcı politik kimliğin demokratikleşmesi için bir olanak doğarken, hem de Türk politik sisteminin demokratikleşmesi için gerekli özne ihtiyacını karşılayacak önemli bir potansiyel ortaya çıktı. Bu potansiyelin devamı hiç kuşkusuz söz konusu öznelere demokratik kültürü içselleştirmelerine bağlıdır. Bunu zaman gösterecek.

Kaynakça

- Barcadurmuş, E., E. Nişancı (2007). "Meeting: Islam and Democracy" (Karşılaşma: İslam ve Demokrasi) *Diğünen Siyaset*, N: 21 January, ss.110-131.
- Göle, N. (2000). "Snapshots of Islamic Modernities", *Daedalus*, N: 129, No.1, ss.91-117.
- Huntington, S. (1996). *The Clashes of Civilizations and The Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- İnşel, A. (2007). *Türkiye Toplumunun Banalımı*, Yeniden Basım, İstanbul: Birkim Yayınları
- Keyman, E.F. (20. 10. 2006). "Kimlik Siyaseti ve Kürt Sorunu", *Radikal İki*
- Kuru, A. T. (2005). "Globalization and diversification of Islamic movements: Three Turkishcases," *Political Science Quarterly*, 120(2), 253-274, hhh://www-rohan.sdsu.edu/akuru/KURU-PSQ.pdf.20.03.2007
- Nişancı, E. (2005). "Klasik Oryantalizmden Neo-Oryantalizme: İslam, Demokrasi ve Büyük Orta Doğu Projesi Üzerine", *Avrasya Dosyası*, Avrasya Bir Vakfı Yayını, Cilt:11, Sayı:3, Eylül-Ekim-Kasım-Aralık, 2001, ss. 88-112.
- Öniş, Z. (1997). "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, Vol.:18 No:4 September pp.743-766
- Öniş, Z. (2000). "Neo-liberal Globalization and the Democracy Paradox: The Turkish General election of 1999," *Journal of International Affairs*, N: 54
- Öniş, Z. (2001). "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence", *Contemporary Politics* 7, December pp 282-298.
- Sadowski, Y. (1993). *The New Orientalism and The Democracy Debate*, Middle East Report, N: 183, ss.14-40.
- Spivak, G.C. (1990). "Criticism, Feminism and The Institution," *The Post-Colonial Critic: Interviews*, Strategies, Dialogues, edited by Sarah Harasym, 1 edition, New York: Routledge
- Torun, İ. (2008). "Cemaatten Kitleye Kitleden Örgütlü Toplum: Türkiye'de Cumhuriyet ve Demokrasi," *Cumhuriyetçilik*, ed.Nafiz Tok, Ankara: Orion Kitabevi, ss.229-269.
- Yavuz, M.H.(2005). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press
- Yavuz, M. H. (Ed.). (2006). *The emergence of a new Turkey: Democracy and the AK Parti*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Yeniğün, H. İ. (2006). "Islamism And Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship" http://www.virginia.edu/politics/grad_program/print/wwdop-2006-paper-yenigun.pdf, erişim tarihi: 21/06/2009 ■

INDIVIDUALS ROLE IN TRANSFORMATION OF ISLAMIC POLITICAL IDENTIFICATION AND DEMOCRATIZATION ISSUE

Ensar NİŞANCI

Assoc.Dr., İstanbul Haliç University, Management Faculty,
ensarnisanci@gmail.com

İshak TORUN

Asst.Assoc.Dr., Niğde University, Education Faculty,
Primary Education Department

Entrance: Increase in public visibility of Pan-Islamism and interpretations that are opposed to each other

Pan-Islamism becomes to be one of the most important references of all the public discussions of academic and communication instruments with social and political thematic that is going on about modern Turkey. Indeed, it doesn't seem quite possible that the discussions about the modern Turkey would be logical and safe enough without mentioning this issue. Because, the dramatic increment of Islamic visibility in public area and in this context, the place of Islamic movements in modern Turkey and naming the innovations, have a prerogative and important role in understanding of Today's social and political atmosphere. Without rejecting that we give a special importance to Pan-Islamism among the discussions about Turkey, for example, in Turkey, while the change and the evaluation of the social movements, which are clustered around the socialist idea, are out of the discussions or at the interference of the discussions, coherent to the global trend, Pan-Islamism or the Islamic identification is at the center of the discussion. So, we can say that, the thing that take the Islamic one to the center of attraction is not The religion of Islam or the Islamic theology, the thing is appearing of Islam as an organizer of an identification, especially, on the one hand the social movements that are clustered around the center of this identification gain political and economical power, on the other hand increasing of the visibility of them in public area. In other words, the discussions about this issue, treat being a Muslim as a system of worths that shapes the "living world" and the Islamic groups and communities, Islamic public movements, not the Islam religion.

In the public discussions that take place in media and academical literature, the appeared consensus about the increase of the visibility of Islam in public, when the issue became to be lev-

eling of the visibility, determining of the direction, against the discussion's relations with today's policy and the real policy's irresistible appeal of "advocacy", it gives its place to a sharp separation. These ideas that are getting more and more various and opposites and become more competitive, gain an irresistible political identification in public discussion area, try to get superiority to one another.

(Hungtington, 1996: 174). It is seen that this approach defined Islamist political movements with "counter-revolution" contact that was inherited from the first years of Republic history and that still retains its power with a set of off-system qualities covering stigmatizing characteristics of radicalism like reaction, "secular regime hostility". On the cross polar of this approach lays another point of view that draws attention to historicity of Islamist identity in respect of its perspective and variabilities and diversity that emerged at this time, a point of view that underlines the facilities not including threat to system in Islamist movement. (Yenigun, 2006; Onis, 1997, 2000, 2001; Kuru, 2007; Yavuz, 2005).

The second perspective that tried to make different steps in historical adventure of Islamist identity points reflexive relation of Islamist identity with modern developments and its conversion capacity. According to this comment, Islamist identity begins to turn into a political viewpoint not insulating other lifestyles and a religious understanding in harmony with this from real political demand aiming at making the state and society Islamist.

Politically, Islamism directs to peaceful quests for living together rather than radical or moderate hegemony strategies and to universalist (globalist) and a (new) civil sense of religion rather than a religion perception being shaped in nationalist (local and traditional) framework. In the last analysis,

it can be said that in second perspective conversion of Islamist identity and Islamic social movement's attitudes towards democracy, civil society and democratization. In this direction, subjects of Islamist identity now settle the principle of constitutional law's superiority and democratization perspective in the center of their political discourses rather than contemporary adaptations of religious law¹. In their discussion of "direction" and comments regarding change, Islamists' fidelity to the rules of democracy game is tested with this practical question that is hard to answer in a definite manner: Does Islamists' giving an pro-democracy image rise from their adapting a real democratic identity or else their wish to use democracy as a means in hiding their actual purpose in the way of establishing Islamist hegemony?

Being about the direction pointed by the increase in Islamist visibility and share of subject's change in the explanation of this direction, this study can be positioned next to the approach in second perspective in general. What this perspective shows us is that one of the last stations that the dynamism in Islamist identity in Turkey came throughout its historical adventure is modern democracy (liberal democracy) that expresses political dimension of modernization.

¹ Of course, mentioned conversion is not true on behalf of all Muslim actors/groups or movements that want to settle Islam at the centre of their identities. However, when it is evaluated on behalf of Muslim subjects/groups leading to increase Islamic visibility in economic, cultural, social and educational fields in today's Turkey, in other words on behalf of sections we could call main stream such a conversion is quite obvious. For example, are this conversion is at an incontrovertible level in terms of businessmen associations such as Confederation of Turkey Businessmen and Industrialists (TUSKON), Association of Independent Industrialists and Businessmen (MUSIAD), Association of Business Life Solidarity (ISHAD), political parties such as Welfare Party (FP) Justice and Development Party (AKP) or else newspapers as discursive fields like Zaman, Bugün, Star, Yeni Şafak that come in forefront with their Islamism in press organs; magazines that are the fields of intellectual publicity like Bilim Sanat, Aksiyon, Sızıntı, Köprü, Dergah?, Tezkiye; radio channels like Akra FM, Burç FM, Moral FM and visual press organs like Kanal 5, Kanal 7, Mehtap TV, Samanyolu TV, Dost TV, Mesaj TV, Ülke TV, TVnet, TV24.

If one of the main directions of said orientation is actually settling (institutionalizing) democracy and expanding its borders, opening the capacity of this orientation to discussion and even making predictions concerning its course in the future obtains as much importance as explaining this orientation.

Looking at Orientalist Eye and Islamism

According to us, the first of these two approaches takes shape around an orientalist and **neo-orientalist**² thought and second one around a post-orientalist thought. As we previously put forward (Nişancı, 2005: 89–91), while text-oriented and structure-focused namings constitute the main frame of orientalism and threatening representations like secularism and regime hostility constitute the main frame of neo-orientalism, post-structuralist and subject-focused approaches point a post-orientalist **approach**³.

It should be stated that the photographs taken from the first perspective regarding the direction of Islamist identity encountered a problem of framing at the very beginning. Taking photos as white or black (Eastern-Western) with a bi-color objective and freezing external phenomena as per its nature, even setting the framing as per a certain inclination and thus ignoring totality of phenomena by focusing on certain squares, this approach is invalid because of stabilizing (reducing) Islam which somehow gained the function of representing eastern world and this world to a otherized core. In so-called objective approach ignoring the dynamism of these societal phenomena, a language otherizing at the very beginning and sometimes reaching to a rude orientalism is in charge. An attitude breaking the horizons from each other rather than an approach combining them as Gadamer puts, (Barcadurmuş, Nişancı, 2007: 110) colonizes the activity of understanding on its own and Islamist subjects are made dumb or their dynamisms are ignored at all. This analogy between reading forms fed by orientalism and the relation camera establishes with exterior world can be resembled to a post orientalist attitude; a camera that takes-transmits movable images and enables to change the framing continuously as per this.

Here, differentiation in analysis in post-orientalist frame shows itself at this point. In here where the camera stand will be put obtains as much importance as the essentialness of cinemamera selection (namely, post-orientalist approach emphasizing historicity) rather than camera (classic and neo-orientalist approaches) for the purpose of displacing essentialist interpretations Is-

lamist identity. If the analogy is maintained in this way, the tripod camera stands could be proposed to be settled on these points: 'opportunity structure' as "structure", collective subject(s)/groups and beliefs as ethical-moral power/sacred **issue**⁴. Some of the social scientists working on Islamist identity's conversion in Turkey make their analysis considering only one of the variables (out of tripod stands), some consider to and some consider three both. Some of them, for example, fixes the camera on a single point and put forward the change in "opportunity structure" as structure and authoritarian, secular quality of constitutional order/structure of Turkey as basic explanatories of this change. In determination of conversion direction of Islamist identity and role of "opportunity structure" in here, these approaches take an important place. However, Islamist identity that becomes concrete on these approaches, Islamist movement and this movement is treated as an epiphenomenal or supra-structure phenomenon as Halil İ. Yenigün puts and ethical-moral power of Islam and intervening hand of Islamist subject are ignored. Some others underline ethical-moral power of Islamist perspective in determination of attitudes having Islamist identity and maintain their analysis considering that beliefs are not statical categories. However, convertor capacity of Islamist subject itself remains out of analysis in these analysis. Some social scientists like Hakan Yavuz undersign a powerful analysis by settling tripod on both three. But, the tensions in Islamist groups, in other words in collective subject (not among communities or groups, lived inside them) are not treated as important variables. However, intra-community democratization demands that also reflect outside the communities and capacity of explanation of this intra-group tension basically have nonignorable significance in the explanation of Islamist identity's conversion and becoming civil.

It is the fundamental duty of our study to catch a dynamic look settled on above-mentioned tripod and to underline the points mentioned perspective miss. In this case, according to our proposal, the conversion in Islamist identity should meticulously be handled by settling one of camera stands on Islamist subject/groups, one on "structure" and one on ethical-moral power. On the other hand, as we tried to do since the beginning of the study onwards, it can be used in the criticism of discussions maintained with respect to such a model subject.

We can say that we meant groups –generally- taking place in Islamist movement and –specifically- individuals. With ethical-moral power

both Islamist tenet and synergy of collective self that feeds from Mahdi-like charisma of movement **leaders**⁵ and develops within the group are referred. With "opportunity structure" not only facilities that emerge inside our outside of each of Islamist groups, for instance in the country or globalizing world and that develop Islamist subjects, but also patriarchal-quality pressures occurring inside and outside of the group, for example authoritarian pressures and threats from the core of state are also **meant**⁶ The history of Islamism in Turkey shows that the tensions are as much functional as facilities in terms of understanding Islamist political identity (Torun, 2008). This point will be underlined in proceeding parts of the text.

Within the handled frame, some questions gain vital importance: How did Islamist collective subject(s) occur? How does the conversion in Islam understanding of Islamist groups as collective subject(s) realize? How does collective subject affect other variables in the frame of *reflexive relation*? More importantly, what are the stories and characteristics of subjects that highlight democratization demand out of Islamist movements and wish to democratize Islamist identity? How did Islamists study the democracy lesson in which they were extremely assertive? If they did, where, how and when did this come true? If democracy moved or selected the movements and understandings out of its own worldview to important decision centers and positions, would it be supported to the same extent? Here in order to answer these vital questions, it looks inevitable to examine Islamist movement(s) that put forward the Islamist identity from a dynamic perspective that does not ignore historicity. In this respect, it is necessary to subject the history of Islamist identity and the conversion it went through during history to a periodization even if roughly:

Before and after 1980. As can often be encountered in studies regarding Islamism, these two periods necessitates a dualist periodization within itself: 1923–1950, 1950–1980, 1980–1997, and 1997–2007. We don't find detailing the first period within itself; because while radical ascend in Islamic visibility corresponds to after 1980, the conversion and subjects of this conversion we handle become more evident in time range too.

5 Known as the leaders of Islamist groups Mehmet Zait Kotku, Süleyman Hilmi Tunahan, Necmettin Erbakan, Said Nursi, Recep Tayyip Erdoğan and Fetullah Gülen are charismatic leaders in Max Weberian sense. It is a known issue that the persons known with their closure to these leaders are attributed to have extraordinary charisma quality.

6 In this scope there is one more point that should be underlined: That is the requirement of not customizing the definitions of facilities and threats revealing Islamist subject. That means, tensions and threats are as much important as opportunities in creating Islamist subject. The secular authoritarian applications directing to Islamist groups from the hard core of state can turn into an opportunity in the final analysis for the intragroup sections (younger generations) fighting against paternal quality pressures within Islamist group with a grateful disobedient attitude

2 Regarding Neo-orientalism's Islam vision, see Sadowski (1993: 14–40).

3 Post structuralist and subject oriented approaches use social constructive approach as main perspective. See, Yavuz (2005: 20–28 and 2006) and Kuru (2005).

4 However, it should be noted that these three points are not the fixed variables. They are all in interaction with one another. In this case, there is a relation of both changing and amending in the relation of three mentioned variables with each other; variables also become historical by their very nature.

Description of Islamist Movement After 1923

Although a bulky bureaucratic organ named Directorate of Religious Affairs was established in order to serve religious affairs within bureaucratic organization of state, Islamist movement in Turkey can be understood not in a frame of political hegemony project but by positioning as a societal movement. Because this organization does not aim to ensure a religious control over cultural fields or make the society devout. On the contrary, it has a mission to keep religion under the control of bureaucracy as a power that can prevent civil quality alternative religious construct and trigger potential threats. To repeat, while Islamist movement does not develop mosque-centered in Turkey, its adventure within historicity of religious identity proceeds on an informal, non-state course out of this bureaucratic organization. Though, sometimes mass protests are observed around some mosques like Beyazit Mosque. However, these should be seen as organization of Islamist movements within mosque rather than the organization of mosque community.

Conceptualization of “creating inner society” that Ahmet İnsel (2007) developed to describe state-society relations could be explanatory in terms of Islamism’s construct after 1923. As per this, this movement(s) spring to life around a strategy of survival, existence, holding on against a statist monopoly over political, cultural and economic fields in contravention of authoritarian secularization project put in effect administrator elites in 1923-1950 periods. This strategy firstly aims to reanimate and strengthen Islam and Islam’s ethos in a sterile “inner society” that will be newly created. Then, it is aimed that Muslim body comes to a hegemonic position by showing up in “life-world” and political field. Roughly described, according to leading actors of Islamist societal movement that divides into three different and rival branches as Naksilik, Nurculuk and Suleymancilik, what should first be protected is Islam religion; then come Muslimism and **devoutness**⁷.

Exhibiting a resistance that recalls civil disobedience, as the phrase is a passive resistance against cultural content modernization project idealized by Jacobean elites and imposed to society in the sponsorship of state, the leaders of

these movements and loyal followers of these leaders have seen the fields out of statist monopoly as a shelter. Here therefore, the first living places of Islamist movement(s) are the houses and flats belonging to community and functionalized in direction of this purpose. These houses are multi-functional on behalf of Islamists: both a residence (especially for university students) and glasshouse(s) where both religious doctrine and values are carried out, a small mosque where both religious worships are enforced and semi-public field where philosophical, political and social content discussions are conducted. (Yavuz, 2005:165-171). Being generally dependent on authoritarian intervention of bureaucratic state, these houses became protected and confidential place of inner society, and generally stood closed to soft power means of outer world such as television, radio and newspaper. Characteristics such as not being public, confidentiality and relatively being abstracted from outer world constituted obstacle to becoming civil and democratization. However, as can be analyzed below, these characteristics are the results of having had no other option rather than the result of a preference.

Islam, seen as a source of both political and civil ideal values was “made an issue” and “canonized”. Islam, which has become issue, has turned into a call for people out of the “inner community”. However, since this call was for individuals instead of being for the mass of people, the call and its method have taken the appropriate shape. In the period in which the inner government rule over the social sphere on the totalitarian level, Islamic movements, as Ahmet İnsel conceptualized, had no way instead of creating an inner community. Islamic movements communicate with the community directly and face to face rather than on established religious institutions and written materials such as journals and bulletins. These new and different Islamic movements (communities) on the shape of fortress, for which the ideals came to power as formative principles, aims to service to “Holy Islamic lawsuit” by enlarging their own inner community and thus give birth to themselves. It seems likely that, there is no limit in the service to the lawsuit for the Islamist, loyal members of the inner community: for those people who are devoted to expand the religion, it is possible to mention an Islamic utopia and even secular paradise. This utopia is the only source of the peace and liberation for the most parts of the world, especially Turkey. It is an honor for those people to convert into Muslim. Growth of such a utopia within the body of these agent movements, stigmatized as main responsible of deficiency by the Jokoben intellectuals of the period, marks the power to mobilize people as well as the religion’s ethic-moral power.

Moreover, in the world of agents and collec-

tive agents internalizing the Islamic values, it can not be denied that Islamic movement will change reflexively under the leadership of these actors. As long as the Islamic identity goes beyond its own “closed” world for the purpose of converting the world in the widest sense, personal world in the narrow sense, the community and the system world and expanding its realm of existence/ inner community, it will be inevitably affected by the potentiality and threats of the *encounters* of the outer world. Anyone taking the role of conversion becomes to convert itself inevitably (Spivak, 1990:1). As the Islamic groups widen the borders of their inner communities, they encounter both with the world in the widest sense, for instance languages of the world, spirits of the world, in short with the world itself willy-nilly and with the structures, for instance, secular constitutional order or the opportunity structures of neo-liberation.

Notwithstanding, it will be untrue to define the relationship between the government and Islamic groups occurring unvaryingly and with an antagonism, leading from government elites to Islamic groups; those mentioned can define only one aspect and a specific part of the relationship between the government elites and Islamic groups

Variation between the time and conjuncture leads to changing threat perceptions and accordingly changing forms of relationship. As a matter of fact, when the wave of democratization after the World War II included Turkey and single party rule prescribing the bureaucratic management ends and multi-party life starts, this relation changes: with the power of the DP which does not otherize the Islam, authoritarian (and partially totalitarian) pressure on Islamists was loosen despite the reaction of bureaucracy.

It is thought that existential danger comes from another source for established state order in period after 1950: Communist expansionism. In such a conjuncture, authoritarian secularistic pressure over Islamist groups is not only relatively loosened, but also these groups are supported by state actors sometimes implicitly, sometimes explicitly to the extent of their fight against leftist movements. Such that, under the leadership of Necmettin Erbakan an Islamist party (MNP) pursuing to establish an Islamist hegemony is allowed to be established in 1970. Although this party is closed in 1971, MSP (National Welfare Party) established by the same persons as MNP in 1973 becomes a partner of coalition government. Perceiving communism as a big threat on their behalf, Islamist groups ally with state voluntarily and take place next to state in fight against communism.

Presence of coalitions between state and Islamist groups does not display that the only element defining relations between state and Is-

7 In this period, we see that belief core and system of values of religion are defended. Opponent arguments such as that religion does not constitute an obstacle to development, on the contrary religious teaching does not display an unintelligible quality became the center of attention of Islamists. On the other hand, the Islamist movements categorized above which undertake these functions are neither a political movements towards political power nor an introvert civil society movement like sects. Called generally as “community” these movements are extrovert societal movements working for defence and strengthening of Islamic values and symbols in society different from sects. The movements revealed with the name of sect after this time are even community quality. For a comparative analysis regarding sect, community and civil society concepts see, Torun (2009: 255-258).

lamist movement is tolerance and implicit support; it should be noted that the alliance of state with these groups is restricted to only one field and limited with contingency. As a matter of fact, MNP (National Order Party) is closed in this period and prosecutions are started against members of Islamist movement. What attracts attention in here is unreliability is not the only element in the relation between parties. Parties have been able to cooperate when necessary.

The foundations of today's conversion were laid in this conjuncture where Islamist movements had a chance to live more comfortably in their inner societies and to expand their communities and a new segment whose contributions to this conversion cannot be underestimated began to raise. This new generation, whether consciously or unconsciously demanded to make Islamist movement civil without putting its name as clear as we did. Some belief leaders who determined the destiny of Islamist movement and intellectual subjects belong to this **generation**⁸

New Generations as the Actors of Political Identity and Conversion After 1980

After 1980, during this time Islamist social movement attracted attention in public field. As Neo-liberal's globalization process weakened monopolist power of the government in especially education, media and economy as well as many other fields new "opportunity constructs" arise for civil society and , , Islamist movements within it (Gole,2000,91-117). While Islamist profiles benefit from the newly arising opportunities, they attribute this opportunity the meaning of being a part and means of the service and settle their increasing activities to a position exceeding "self benefit". When the issue is Islam, any attempt to serve this issue is backed up by ethical and moral power of Islam. As Max Weber suggests, showing the economic success as a symbol of religious liberty, a power similar to the one mobilizing Calvinist soul that laid the ground for the rise of industrial capitalism. With this understanding, members of Islamist group considered launching into new opportunity fields as a duty and exhibited a high solidarity among them for "serving Islamist action. While it is witnessed that the ones participating Islamist festival in this interval of history, the boundaries of Islamist existence has expanded from interior society (namely, from partial public field) to exterior society (namely, common public field) inevitably. This expansion will also lead to increasing disappearance of obvious boundaries between interior society and exterior society.

8 In his evaluation over AKP example, Keyman (2006) states that after the internal change it went through, Islamism jumped to multicultural democratic citizenship demands with the axis of freedoms and rights from sect axis demands and became successful at this.

In this period, the Islamist groups that served the purpose of serving Islamist action knew utilizing opportunity fields that processes of neo-liberal reconstruction brought at maximum level. For example, formation of an Islamist bourgeoisie in economic field can be mentioned. Anatolia origin businessmen organized under the roof of MUSIAD (Association of Independent Industrialists and Businessmen) in this period. Islamist businessmen not only utilized the opportunity fields in domestic markets, but also they made substantive investments in many geographies ranging from Europe to Africa especially in Middle Asia Countries. With weakening/depointiating of public monopoly in media field, Islamist groups made their presence felt notably in this field either. Beginning with Zaman and Yeni Safak newspapers, the Islamist groups became notable actors of this field with many other newspapers published at national and international level and they became accessible to a significant audience mass via radio and television channels. For the first time in this period, interest free banking such as Kuveyt Turk, Faysal Finans, Albaraka Turk, Anadolu Finance emerged in Turkey and the Islamist groups became reputable investors of the country in a range from finance foundations to insurance companies. What the Islamist groups that aim a new generation brought up with their own ideals place importance the most is undoubtedly education.

The Islamist groups that have hundreds of university preparation courses nationwide, tens of colleges and tens of universities both in the country and abroad, hundreds of dormitories and thousands of community houses proceeded quickly to their aim of rising a new generation. On the other hand, Islamist groups paid attention to public education institutions as well as private education institutions. Good education facilities in prestigious state universities were a significant field of opportunity for Islamist groups. While they became rich in terms of human resource by directing successful students to the best universities of Turkey, they also attracted attention with successful results they obtained in international science Olympics and exams at national level. Providing scholarship, shelter and informal guidance to students, these groups obtained a considerable facility in this way. In return for any facility provided to students, they wanted loyalty "charismatic community" and service to sacred issue. Attributing a "moral" meaning to economic activities beyond profit and earnings, Islamist groups emphasized "service" and "worship" aspect of business considering professional occupations.

However, while Islamist societal movements wanted to expand walls of interior society in this way and increase the number of newer and more

equipped issue men, they came across an unexpected result that will take an important role in terms of conversion of movement: **the paternal**⁹ tension that emerged between new generations and old generations. What underlies the source of tension is the discomfort the youngsters in the category of new generation feel against ignorance of their individualism and freedoms in favor of Islamist issue. The informal but sharp hierarchy within the group leads to the consequence of excessive limitation of individualism and freedoms. Old generations found the demands of new generations sometimes unnecessary and insignificant and sometimes harmful with a religious understanding. Problem of inequity and limitation of freedoms not only occurred due to the hierarchy in the group but also positioning Islam-Muslim relation morally: Individual freedoms and difference demands that are required to be sacrificed for Islam or community. However, what should be protected for the new generation that is integrated to the world with the endeavor and sacrifice of old generation is not religion; also freedom and individualism demands are among the aims.

New generation can be characterized with an attitude trying to remain distant from a religious understanding that is close to religious values but does not take the necessary care for individualism and freedom. While religion cannot be imposed to someone else, it should also not be imposed the individual himself. As a matter of fact, the habit to redefine everything by putting "Islam" in front of them till the second half of 1980s was put aside with this understanding by new generations. Now the inferences made in macro issues like "Islamist Community", "Islamist state", "Islamist politics", "Islamist economic", "Making information Islamist" leave their place to democracy discussions besieging Islam and the explanations Islam bring to problems at a more micro and individual level.

The level of this (benevolent) paternal tension leading to rise of a critical orientation in groups is much important as its presence. The level of tension has an important role in shaping the relation between old and new generations. As a matter of fact, the tension is not so strong as to result in disengagement; because it seems almost impossible for young generations to exceed the charisma of group leaders and community soul dominating group and adopt an opponent manner. Even if tension causes discomfort, it is generally not moved to a level to lead radical oppositions. However, it should anyway be emphasized that old generations are less tolerant compared to new generations. Against the power of group and uncompromising Islamist livings new generations, began to handle the initiative in their hands regarding community activities to a large extent

9 Even if paternal relation includes inequality, it is not defined merely with authoritarianism; it becomes soft when it maintains inequalities.

by joining with countercyclical policies such as “Moderate Islam” and “Interfaith dialog” that constitute an important part of new world order of globalization process. They have not proven their majority, become organized and achieved superiority against old ones yet.

In Islamist groups that have a settled structure, intra-group activities of new generation members are generally not limited to years of pupillage, they gain an important position with management and education achievements in abroad schools. Although youngsters share their personal stories causing tension, they don't draw close to being organized and establishing a contrary front due to their moral fidelity. Their only shelter is their capacity to access intellectual resources, to use their savings in discussions and probable failures of old generations. Therefore, although the organic unity in the group maintains to live, the aspects of Islamist identity that feed the inequality went into the process of being criticized and eroded. Then, one could say while the tension between Islamist groups reduced till 90s, intra-group tension ascends. Undoubtedly, there were intra-group tensions before these years; before all tensions were not between generations and confrontations were subordinate. These subordinate confrontations did emerge not between person and group but between sub-groups within the group. Although there were subordinate confrontations in its source these tensions resulted in intra-group disintegrations. For example, Fethullah Gulen community within Light (Nurcu) movement disintegrated into fractions such as New Asia Community, New Generation Community, Writers, and Consultants etc. Hence, Islamist movement was multi-part, but the mindset word forming the relations of disintegrated groups with religion was the same: patriarchal mindset. While new tensions did not result in disintegration, it occurred more like an inter-generational tension.

Adopting value system of Islam, but trying to understand and remake sense Islam rather than establishing a hierarchy between these values and themselves, these groups aimed to gain their freedoms by discussing not values generally, but discussing procedures and methods with old generations. Having often taken university education and being familiar with literature, written culture rather than verbal culture these generations began fighting to protect their personalities against group mostly on their own. The old generations that were more settled in terms of their positions in the group had a (benevolent) paternal authority. Even if (Benevolent) Paternal authority avoided tension's leading to disintegrations within community, now community begins to get out of being a uniform entity.

Islamist movements rapidly continue growing and raising their visibility at every point of

societal field despite this tension in their own living world. Such that, political wing of Islamist group achieved to become a big partner of coalition government retaining political governance in 1996 and Islamist leader Erbakan took the prime ministry chair. However, Islamist governance was alienated by government power that perceived the point Islamist movement reached as a big threat to itself with a post-modern coup d'état in 1997. Following this, a tight control and authoritarian implementations against Islamist movements were put in effect and eventually Welfare Party under the leadership of Erbakan was closed by Constitutional Court. At first look, this coup d'état that had traumatic results on behalf of Islamist groups indeed paved the way for new generations.

Islamist groups understood that they began celebrations early and found out that they were not as powerful as thought within these groups. This case opened the power of old generations to discussion and of course the actors of these discussions were new generations. Beginning to question the powers of their communities, new generations had the chance to utter their different method proposals and demands they mentioned beforehand and this time they gained more prominence in their communities. Maybe, the most important innovation this tension brought was that the Islamist groups that were exposed authoritarian pressures of state discovered the power of democracy how influential globalization process could be in the solution of basic problems. Thereby, new generations' demand of intra-group democratization and freedom and wish to open abroad were welcomed more positively.

For Islamist Groups, February 28 expresses a period when the significance of democracy, superiority of law and multiculturalism was understood. In this period, the new generations that had similar stories and got rid of (benevolent) paternal power of old generations began to be to appear more organized under certain roofs, especially media organs: Newspapers, magazines, associations and political parties.

Conclusion

Justice and Development Party (AKP) can be seen as a challenge to old generations with an opponent attitude, emergence in a new formation by departing from old generations and a perfect example of this process in political words. Not only AKP stood as a symbol of victory that new generation won against old generation, but also became the focus point of discussions in direction of Islamist movement's conversion by positioning the demands coming from Islamist movement's new generation in its own discourse concretely. Today, members of said generation play an important role in the environment of public discus-

sion by working in media organs, universities and non-governmental organizations effectively. The effect of this fraction and its communities that played a role in conversion of Islamist identity over democratization history of Turkey cannot be ignored.

As can be understood, two elements come into forefront democratization of fractions coming from Islamist tradition in Turkey: the (benevolent) paternal tension within the community and authoritarian attitude and implementations of the state against these fractions. Both (benevolent) paternal tension and authoritarian implementations helped the ones coming from Islamist tradition understand how important elements democracy and individualism were for them. Thus, while a chance for democratization of Islamist political identity rose, on the other hand an important potential to meet the required subject need of democratization of Turkish political system also raised. The maintenance of this potential is undoubtedly bound to said subjects' internalizing democratic culture. Time will show this.

Bibliography

- Barcadurmuş, E., E. Nişancı (2007). “Meeting: Islam and Democracy” (Karşılaşma: İslam ve Demokrasi) *Düşünen Siyaset*, N: 21 January. ss.110-131.
- Göle, N. (2000). “Snapshots of Islamic Modernities”, *Daedalus*, N: 129, No.1, ss.91-117.
- Huntington, S. (1996). *The Clashes of Civilizations and The Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Insel, A. (2007). *Depression of Turkish Society*, Re-print, İstanbul: Birikim Publishing
- Keyman, E.F. (20. 10. 2006). “Identity Policy and Kurdish Problem”, *Radikal İki*
- Kuru, A. T. (2005). “Globalization and diversification of Islamic movements: Three Turkishcases.” *Political Science Quarterly*, 120(2), 253-274. <http://www-rohan.sdsu.edu/akuru/KURU-PSQ.pdf> 20.03.2007
- Nişancı, E. (2005). “From Classical Orientalism to Neo-Orientalism: Muslim, Democracy and onto Great Middle East Project”, EuroAsia File, EuroAsia One Organization Publishing, Volume:11, Number:3, Sepember, October, November, December, 2001, ss. 88–112.
- Öniş, Z. (1997). “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of Welfare Party in Perspective”, *Third World Quarterly*, Vol.:18 No:4 September pp.743–766
- Öniş, Z. (2000). “Neo-liberal Globalization and the Democracy Paradox: The Turkish General election of 1999.” *Journal of International Affairs*, N: 54
- Öniş, Z. (2001). “Political Islam at the Crossroads : From Hegemony to Co-existence”, *Contemporary Politics* 7, December pp 282–298.
- Sadowski, Y. (1993). *The New Orientalism and The Democracy Debate*, Middle East Report, N: 183, ss.14-40.
- Spivak, G.C. (1990). “Criticism, Feminism and The Institution.” *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, edited by. Sarah Harasym, 1 edition, New York: Routledge
- Torun, İ. (2008). “From Religious Community to Mass to Mass Organized Society: Republic and Democracy in Turkey,” *Republicanism*, ed.Nafiz Tok, Ankara: Orion Bookstore s.229-269.
- Yavuz, M.H.(2005). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press
- Yavuz, M. H. (Ed.). (2006). *The emergence of a new Turkey: Democracy and the AK Parti*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Yenigün, H. İ. (2006). “Islamism And Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship” http://www.virginia.edu/politics/grad_program/print/wwdop-2006-paper-yenigun.pdf, erişim tarihi: 21/06/2009 ■

DIE ROLLE DER SUBJEKTE IN DER WANDLUNG DER ISLAMISCHEN POLITIK-IDENTITÄT UND DAS DEMOKRATISIERUNGSPROBLEM

Ensar NİŞANCI

Doz.Dr., İstanbul Haliç Universität, Wirtschaftliche Fakultät
ensarnisanci@gmail.com

İshak TORUN

Ass.Doç.Dr., Niğde Universität,
Erziehungs Fakultät

Einführung: Die Erhöhung der Öffentlichkeits Sichtbarkeit des Islamismus und Konträre Kommentare

Islamismus, ist zu einer der zentralen Referenzen alle der beibehaltenen, akademischen und medialen öffentlichen Diskussionen über die Türkei, mit sozialem und politischem Inhalt, geworden. Wahrhaftig sieht es unwahrscheinlich aus, dass die Diskussionen betreffend der zeitgenössischen Türkei, einen konsequenten und ausreichend sicheren Weg verfolgen können, ohne diesen "Ort" zu berühren. Denn, die dramatische Erhöhung der islamischen Sichtbarkeit im öffentlichen Gebiet und in diesem Zusammenhang; der Lage und Veränderung der islamischen / islamistischen Bewegungen in der zeitgenössischen Türkei, eine Bedeutung messen, hält einen wichtigen und privilegierten Platz beim Verständnis der heutigen gesellschaftlichen und politischen Atmosphäre, ein.

Ohne zu leugnen, dass wir bei den Diskussionen in Türkei, dem Islamismus einen besonderen Platz geben: Während die, Beispielsweise, Wandel und Evolution der gesellschaftlichen Bewegungen, mit der globalen Trend harmonierend, sich um den "linken" und sozialistischen Gedanken in der Türkei gruppieren; ausserhalb oder am Rande der Diskussion stehen, befinden sich die Diskussionen über Islamismus und islamische Politik-Identität, im Mittelpunkt. In diesem Fall kann man sagen, dass es nicht die Religion Islam oder die islamische Theologie sind, was diese islamischen Diskussionen bedeutend machen, sondern dass das Islam als eine, die Identität organisierende Prinzip aufkommt; auch vor allem weil die gesellschaftlichen Bewegungen die sich im Mittelpunkt dieser Identität gruppieren, während sie einerseits politische und ökonomische Macht erlangen, andererseits ihre Sichtbarkeit im öffentlichen Gebiet erhöht wird. Anders ausgedrückt behandeln die, über dieses Thema gepflegten Diskussionen, nicht die islamische Religion, sondern den Muslimen, die islamischen sozialen Bewegungen im Status des kollektiven Subjektes und die Muslimismus als Poesie der Werte, die die islamischen Gruppen und Gemeinden und

das "Lebens-Welt" formen.

Die aufkommende Übereinstimmung zu den öffentlichen Diskussionen, zum Thema der Erhöhung der öffentlichen Sichtbarkeit des Islams, die in akademischen Schriften und Medien vorkommen, gibt seinen Platz einer scharfen Zersetzung; gegenüber einem unwiederstreblichen "Partei ergreifen" Appell des aktuellen Politik-Beziehung und der realen Politik; wenn die Ausmessung (Abstufung) der Sichtbarkeit, Festlegung der Richtung, Erläuterung und Interpretation betroffen sind. Die Ansichten, die sich zunehmend diversifizieren und manchmal deutlich, die miteinander konkurrieren; versuchen eine, auf unvermeidliche Weise politische Beschaffenheit im öffentlichen Diskussions-Plattform erlangend, sich gegenseitig zu überflügeln.

In den akademischen Studien die, die Interpretation der Sichtbarkeitssteigerung des Islamismus im öffentlichen Bereich und die Richtungs-festlegung der Islamismus, mit einem bestimmten "Türkei" Verständnis beabsichtigen; können grob gesagt zwei konfliktvolle Haupt-Ansätze genannt werden: Die erste davon beschreibt die Sichtbarkeitssteigerung als Anti-Ziel-Progression der Gründer "zeitgenössische Zivilisation; und sogar diese als "sickern" und "erlangen" positionierend, beschreibt er die islamische Sichtbarkeit mit, auf seine Dysfunktion deutenden Besonderheiten wie Irrationalität, Marginalität, im Rahmen der strukturalistisch-funktionalistischen Analysen (Huntington, 1996: 174). Es wird beobachtet, dass dieses Ansatz mit dem, von den ersten Jahren der Republik-Geschichte vererbten und seine Macht weiterhin bewahrenden "Konterrevolutionen" Thema, die islamische Politik-Bewegung mit einer Reihe von außersystemischen Beschaffenheiten wie Reaktionalität, "säkulare Regime Feindseligkeit", welche auch die abstempelnden Eigenschaften des Radikalismus mitinschließen, definiert. Im Gegenpol dieses Ansatzes dagegen befindet sich ein weiterer Aussichtspunkt die, die Aufmerksamkeit auf die Geschichtlichkeit der

islamistischen Identität, grundsätzlich seiner Perspektive und auf die Variabilität und Mehrfältigkeit, die zu diesem Zeitpunkt aufkam, zieht; die Möglichkeiten, die im islamistischen Bewegung keine Drohung auf das System und seinen Inhalt, darstellt (Yenigün, 2006; Öniş, 1997, 2000, 2001; Kuru, 2007; Yavuz, 2005).

Die zweite Perspektive die versucht, verschiedenen Stationen innerhalb der historischen Abenteuer des islamistischen Identitäts zu Thematisieren, weist auf die reflexive Beziehung mit den zeitgenössischen Entwicklungen des islamistischen Identitäts und auf die Konvertierungskapazität, hin. Dieser Interpretation zufolge zeigt die islamistische Identität, eine Entwicklung von der realen politischen Forderung, gerichtet an die Islamisierung des Staates und der Gesellschaft; zu einer politischen Verständnis, die andere Lebensstile nicht ausschließt und hiermit sich zur, mit diesem harmonierendem Religions-Verständnis richtet.

Als politisch wendet sich die Islamismus heute, anstatt der radikalen oder gemäßigten hegemonialen Strategien, der Suche nach versöhnlichem Zusammenleben und anstatt einer religiösen Wahrnehmung, die sich im (lokal und traditionell) nationalistischem Rahmen formt, einem neuen(sphärisch) universellen und (neu) zivilen, Religionsverständnis zu. Es kann in der letzten Analyse/ zweiten Perspektive gesagt werden, dass die islamistische Identitätswandlung mit seiner islamischen Sozialbewegung, hinsichtlich seiner an die Demokratie, Zivilgesellschaft und Demokratisierung richtenden Verhalten, versucht wird zu testen. In dieser Hinsicht stellen die Subjekte der islamistischen Identität, nicht mehr die zeitgenössischen Anpassungen der religiösen Rechtswesen, sondern die Demokratisierungs-Perspektive und die Überlegenheitsprinzip des Staatsgrundgesetzes, in den Mittelpunkt der politischen Diskurse¹. In all diesen

¹ Natürlich ist die erwähnte Umstellung, im Bezug auf alle muslimischen Schauspieler/Gruppen oder Bewegungen, die das Islam in den Mittelpunkt ihrer Identitäten stellen wollen, nicht richtig. Doch, wenn dies hinsichtlich der muslimischen Subjekte/ Gruppen, die in der heutigen Türkei verantwortlich für die islamische

“Richtungs” Diskussionen und Interpretationen, betreffend der Veränderung, wird die Anhänglichkeit der Islamisten an die Demokratie-Spielregeln, mit dieser praktischen und schwierig zu beantwortenden Frage, geprüft: Kommt die pro-Demokratische Sichtbarkeit der Islamisten von einer wirklichen Aneignung einer demokratischen Identität oder von dem Wunsch, die Demokratie als Mittel zu verwenden, um ihre eigentlichen Absichten im Gründungsweg der islamistischen Hegemonia auszublenzen, auf?

Dieses Artikel, das die Richtung, in welche die Sichtbarkeitserhöhung der Islamisten deuten und des Subjektes Wandelanteil, bei der Erklärung dieser Richtung, behandelt; kann im allgemeinen, neben dem Ansatz der zweiten Perspektive, positioniert werden. Was uns diese Perspektive zeigt ist es, das einer der zuletzt erreichten Stationen in der historischen Abenteuer des Dynamismus in der islamistischen Identität in Türkei; die moderne (liberale) Demokratie ist, die den politischen Ausmaß der Modernisierung beschreibt. Falls einer der Hauptlinien der fraglichen Orientierung, die Integrationalisierung (Institutionierung) und Grenzen-Erweiterung der Demokratie, ist; gewinnen auch die “zur Diskussion eröffnen” der Kapazität dieser Orientierung und sogar die vorhersagen dessen künftigen Zeitlauf, an Bedeutung.

Orientalistische Auge und die Islamismus Betrachten

Aus unserer Sicht, formt sich die erste dieser zwei Ansätze, im Rahmen der orientalistischen *ve neo-orientalistischen*², der zweite dagegen im Rahmen der post-orientalistischen Gedanken. Wie wir auch vorher behaupteten (Nişancı, 2005: 89-91): Während die text-basierten und struktur-orientierten Bedeutungs-Ermessungen, den Hauptrahmen der klassischen Orientalismus; die drohlichen Vertreter wie Säkularismus und Regime-Feindseligkeit, den Rahmen der Neo-Orientalismus, bilden; deuten die Post-strukturalistischen und subjekt-orientierten Ansätze, auf einen Post-Orientalistischen **Ansatz hin**³.

Es soll beachtet werden, dass die aus der

² Sichtbarkeitssteigerung in ökonomischen, kulturellen, sozialen und Bildungsgebieten, sind; anders ausgedrückt, wenn dies hinsichtlich der hier als “Haupt-Strom” benennbaren Segmente, bewertet wird; ist eine solche Umstellung äußerst signifikant. Beispielsweise ist diese Umstellung hinsichtlich der Wirtschaftsorganisationen wie Bund der Kaufleute und Industriellen (TUSKON), Bund der Unabhängigen Kaufleute und Industriellen (MÜSIAD), Bund für Solidarität im Berufsleben (İŞHAD); politische Parteien wie Saadet Partisi (FP), Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) oder Zeitungen als diskursive Felder wie Zaman, Bugün, Star, Yeni Şafak, die in Presse-Orgel mit ihrer Islamismus in Vordergrund treten; Zeitschriften der intellektuellen Öffentlichkeitsgebiete wie *Bilim Sanat, Akademyon, Sizin, Köprü, Dergah, Tezkiye*; Radiosender wie Akra FM, Burç FM, Moral FM und Bildmedien Organe wie Kanal 5, Kanal 7, Mehtap TV, Samanyolu TV, Dost TV, Mesaj TV, Ülke TV, TVnet, TV24, in einem nicht zu leugnenden Ausmaß.

³ Über die islamischen Gedanken der Neo-Orientalismus siehe, Sadowski (1993: 14-40).

⁴ Die post-strukturalistische und subjekt-orientierten Ansätze, benutzen die sozial-konstruktive Ansatz als Haupt-Perspektive. Zum Thema siehe, Yavuz (2005: 20-28 ve 2006) und Kuru (2005).

ersten Perspektive aufgenommenen Bilder zur Richtung der islamistischen Identität, noch am Anfang einem Rahmen (einrahmung) Problem gegenüberstehen. Dieses Ansatz, das mit einer zwei-farbigem Objektiv, die Bilder als Schwarz oder Weiß (Östlich-Westlich) aufnimmt und aufgrund seiner Natur, das äußerliche Phänomen einfriert, sogar den Rahmen (Einrahmung) einer bestimmten Tendenz anpasst und somit sich kontinuierlich in bestimmte Standbilder konzentrierend die Gänzlichkeit dieses Phänomens ausser Acht lässt; ist damit invalid, die östliche Welt und irgendwie das Islam, das eine “diese Welt” vertretende Funktion gewann, in einen anders behandelten Subjekt, festzusetzen (verringern). In diesem angeblich objektiven Ansatz die, den Dynamismus der gesellschaftlichen Phänomen ignoriert; wird eine, noch von Anfang anders behandelnde, manchmal bis zur groben Orientalismus reichende Sprache angewendet. Anstatt eine, von Gadamer gedeutete, die Horizonte verschmelzende Ansatz (Barcadurmuş, Nişancı, 2007: 110); kolonisiert eine, diese voneinander abreißende Haltung, den Erfassungstätigkeit selbst und die islamistischen Subjekte werden “verstummt” oder dessen Dynamismus wird gänzlich ignoriert. Das heißt: Falls die Analogie zwischen dem Fotoapparat, mit seinen sich von Orientalismus ernährenden Lesestilen, mit der Verbindung zur Außenwelt entsprechend ist; können wir eine post-orientalistische Haltung mit einer Kamera vergleichen, die bewegliche Bilder aufnimmt und überträgt und die Möglichkeit bietet, den Rahmen hiernach ständig zu verändern.

Nun, in diesem Punkt zeigt sich die Veränderung bei den Analysen im post-orientalistischem Rahmen. Genauso wie die Wesentlichkeit einer Kamera Auswahl (klassische und neo-orientalistische Ansätze) anstatt einem Fotoapparat (also, die Geschichtlichkeit betonende post-orientalistische Ansatz); mit der Absicht die essentialistischen Kommentare zur islamistischen Identität zu stützen; gewinnen hier auch die Punkte, auf die die Standfüße der Kamera positioniert werden sollen, an Bedeutung. Wenn wir diesen Vergleich auf diese Weise fortsetzen, kann folgende Platzierung der Stativ (Standfüße) am Kamera, vorgeschlagen werden: Die “Gelegenheitsstruktur” als ‘Struktur’, kollektive Subjekte / Gruppen und ethisch-moralische Macht / Glauben als heiliger **Prozess**⁴. Einige der Sozialwissenschaftler, die die Wandlung der islamistischen Identität in der Türkei behandeln, machen ihre Analysen, nur einen der Variablen (Stativ/Standfüße) beachtend; einige von ihnen, zwei davon beachtend; einige andere dagegen, alle

⁴ Jedoch sollte beachtet werden, dass auch diese drei Punkte keine konstanten Variablen sind: Jeder eine davon interagiert mit den anderen. In diesem Fall ist sowohl die Beziehung zueinander, als auch die Umwandlung und Wandels Verhältnis jeder einzelnen, der erwähnten drei Variablen, fraglich; und die Variablen werden aufgrund ihrer Natur, historisiert.

drei beachtend. Einige stellen z.B., das Kamera an einer einzigen Punkt befestigend, die Veränderung in der “Gelegenheits-Struktur” als Struktur und die autoritäre, säkulare Beschaffenheit der verfassungsmäßigen Ordnung / Struktur, als grundlegende Beschreiber dieses Wandels, in den Vordergrund. Die Ansätze haben bei der Festsetzung der Wandels-Richtung des islamistischen Identitäts und bei der Bestimmung der ‘Gelegenheits-Struktur’ Rolle von diesem, einen wichtigen Platz. Doch wie auch Halil İ. Yenigün betont, wird die islamistische Bewegung und über diese Bewegung konkretisierte islamistische Identität, als ein epifenomenales oder überstrukturelles Faktum behandelt und die ethisch-moralische Macht des Islams und die beteiligende Hand des islamistischen Subjektes, ignoriert. Einige andere unterstreichen den ethisch-moralischen Macht des islamistischen Verständnisses bei der Haltungsbestimmung der islamistischen Identitätsträger und setzen ihre Analysen, berücksichtigend dass Glauben keine statischen Kategorien sind, fort. Doch auch in diesen Analysen bleibt die Selbst-Transformationskapazität des islamistischen Subjektes, außerhalb der Analyse. Einige der Sozialwissenschaftler wie Hakan Yavuz dagegen, unterzeichnen eine noch kräftigere Analyse, indem sie die Standfüße der Kamera, auf alle drei aufstellen. Jedoch, in den Studien von Yavuz werden die islamistischen Gruppen; anders ausgedrückt, die (nicht zwischen den Gemeinden oder Gruppen, sondern in ihnen erlebten) Spannungen innerhalb der kollektiven Subjekt; nicht als bedeutende Variable behandelt. Jedoch, bei der Erklärung der Wandlung und Zivilisierung des islamistischen Identitäts, trägt auch die ‘inner-Gemeindlichen’ Demokratisierungsforderungen und die Erklärbarkeits-Kapazität der, im Grunde Gruppen-internen Spannung, die sich auch außerhalb der Gemeinden reflektieren, eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung.

Die Unterstreichungen sowohl der Erfassung der oben erwähnten dynamischen Sicht, die sich in die drei Haupt-Standfüße “eingewurzelt” haben, sowie auch der übersehenen Punkte in diesen erwähnten Perspektiven, kommt unserer Studie als Hauptaufgabe entgegen. In diesem Fall, ist es unserem Vorschlag zufolge erforderlich in einer, die genannten zwei Haupt-Ansätze kritisierenden Dialog einen Standfuß der Kamera, auf den islamistischen Subjekt / Gruppen, einen Fuß auf die “Struktur”, einen anderen dagegen, auf die ethisch-moralische Macht aufstellend, den Wandel in der islamistischen Identität sorgfältig zu behandeln. Auf der anderen Seite, wie wir schon seit Anfang dieses Artikels versuchen: Auch in der Kritik der beibehaltenen Diskussionen betreffend einer solchen Modell-Thema, kann bei der Tätigkeit gehalten werden.

Wir können sagen, dass wir mit dem islami-

schem Subjekt, die an islamistischen Bewegungen beteiligten, -normalerweise- Gruppen und -insbesondere- Einzelpersonen, meinen. Mit der ethisch-moralischen Macht wird sowohl mit der islamistischen Lehre als auch mit der Synergie des kollektiven Egos, dass sich von der heiligen **Charisma**⁵ der Bewegungs-Führer ernährt und sich in der Gruppe entwickelt, eine Verbindung etabliert. Mit der "Gelegenheitsstruktur" dagegen, wird nicht nur die innerhalb oder außerhalb jeder einzelnen islamistischen Gruppe (in der Türkei), Beispielsweise im Land oder in der globalisierten Welt aufkommenden und die islamistischen Subjekte entwickelnden Möglichkeiten; sondern zugleich auch die altväterlich qualifizierten Unterdrückungen, die innerhalb den Gruppen vorgehen und die außerhalb den Gruppen, Beispielsweise autoritäre Unterdrückung und Drohungen die vom Kern des Staates kommen, **gemeint**⁶. Die Islamismus-Geschichte der Türkei zeigt, dass Spannung und Drohungenfast genauso funktional wie die Möglichkeiten, hinsichtlich der Verständnis des islamistischen Politikidentitätswandlung, sein kann (Torun, 2008). Im Verlauf des Textes werden wir diesen Aspekt behandeln.

Eine Reihe von Fragen gewinnen im behandelten Rahmen, eine entscheidende Bedeutung: Wie kamen die islamistischen kollektiven Subjekt(e) auf? Wie verwirklicht sich die Wandlung in der Islam Erkenntnis der islamistischen Gruppen als kollektive Subjekte? Wie beeinflusst der kollektive Subjekt die anderen Variablen im Rahmen der *Reflexions-Beziehung*? Und noch wichtiger, was sind die Geschichten und Merkmale der Subjekte, die die Demokratisierungsforderung aus den islamistischen Bewegungen in den Vordergrund stellen und die islamistische Identität demokratisieren wollen? Wie sehr haben Islamisten in den letzten Jahren die Lektion 'Demokratie', in der sie zu ehrgeizig sind, gelernt? Und wenn ja, wo, wann, wie und warum ist dies zustande gekommen? Würde die Demokratie in gleichem Maß unterstützt werden, wenn dieser den wichtigen Entscheidungszentren und deren Status eine andere Bewegung und Verständnis, als das ihrer eigenen Welt-Anschauung tragen oder wählen würden? Nun, für die Beantwortung dieser lebenswichtigen Fragen scheint es unvermeidlich die islamistischen Bewegungen, die die islamistische Identität aufbrachten; von einer, die Geschichtlichkeit nicht vernachlässigenden,

dynamischen Perspektive zu bewerten. In dieser Hinsicht ist es erforderlich, die Geschichte der islamistischen Identität, dessen durchlebte Wandlung im Laufe der geschichte wenn auch nur grob, einer Periodisierung zu unterziehen:

Vor und nach 1980. Wie auch in Studien betrefflich der Islamismus schon oftmals begegnet wurde, verlangen auch diese zwei Perioden, eine zweite Periodisierung in sich selbst: 1923-1950, 1950-1980, 1980-1997, 1997-2007. Wir sehen keinen Bedarf für eine Detaillierung der ersten Periode in sich; denn wie die radikale Erhöhung in der islamischen Sichtbarkeit in die Zeit nach 1980 zutraf, wird auch die von uns behandelte Wandlung und die Subjekte dieser Wandlung wiederum in dieser Zeitraum deutlicher.

Die Beschreibung der Islamistischen Bewegung in der Periode nach 1923

Wie sehr auch in der bürokratischen Rationalisierung des Staates unter dem namen Amt für Religiöse Angelegenheiten, ein bürokratisches Organ mit großem leib hervorgebracht wurde um Moscheen-zentrierte Gottesdienste zu bieten; die islamistischen Bewegungen in der Türkei können nicht im Rahmen der Staatzentrierten, politischen Hegemonia-Projekt, sondern als gesellschaftliche Bewegung positionierend verstanden werden. Diese Organisation beabsichtigt nicht eine religiöse Kontrolle über die sozialen, politischen, kulturellen Gebiete sicherzustellen oder die Religiösierung des Gesellschaftes. Im Gegenteil hat dieser mit seinen Moscheenzentrierten Gottesdiensten die Mission, die Strukturierung des alternativen Religions mit ziviler beschaffenheit zu verhindern und die Religion als ein Macht, welches potenzielle Drohungen anfechten kann, unter der Kontrolle des getauften Bürokratie zu halten. Um es zu wiederholen: Wie die islamistische bewegung in der Türkei sich nicht Moscheenzentriert nicht entwickelt; schreitet auch das Abenteuer im Geschichtlichkeit des religiösen Identitäts, außerhalb dieser bürokratischen Organisation, inoffiziell, außerstaatlich, vor. Obwohl, manchmal werden nach den Freitagsgebeten, in Moscheen wie die Beyazit Moschee, Massen-Demonstrationen beobachtet. Doch diese werden mehr, als Organisationen von zivilen islamistischen Bewegungen, anstatt Organisationen der Moscheen-Gemeinde angesehen.

Die "innere Gesellschaft erschaffen" Konzeptualisierung, die von Ahmet İnsel (2007) in der Türkei, für die Aufzeichnung der Staat – Gesellschaft Beziehungen entwickelt wurde; kann hinsichtlich der Strukturierung des Islamismus nach 1923, erklärend sein. Dem zufolge finden diese Bewegungen, im Gegensatz zu dem autoritären Säkularisierungsprojekt, die die herrschenden Eliten im Zeitraum 1923-1950 einschalteten; Leben, um den überlebens-, existenz-, festhal-

tens-Strategie gegen den statistischen Monopol, in politischen, kulturellen und ökonomischen Gebieten. Diese Strategie beabsichtigt anfangs, die Islam und das Werte-System des Islams in der neu erschaffenen, sterilen 'Innen-Gesellschaft' wieder zu beleben und diesem, Macht zu verleihen. Dann kommt das Ziel zu sichern, dass das muslimische Leib im 'Lebenswelt' und im politischen Gebiet, auf mächtige Weise aufstehend, eine hegemoniale Lage erreicht. Grob aufgezeichnet: Den Hauptdarstellern der islamistischen Gesellschaftsbewegungen, die sich als Nakşi, Nur und Solomonismus in drei unterschiedliche, konkurrierende Hauptzweige trennen; zufolge, ist Islam die Religion, die in erster Linie geschützt werden soll; danach auch die muslimische **Religionität**.⁷

Die Pioniere und dessen treue Nachfolger dieser Bewegung, die zivile Ungehorsamkeit assoziierend einen passiven Widerstand aufwiesen, sahen; gegenüber dem Modernisierungsprojekt mit kulturellem Inhalt, die von den Jakobiner Eliten idealisierend im Sponsoring des Staates, der Gesellschaft gepredigt wurde; die Gebieten außerhalb der statistischen Monopol, als eine Art Unterkunft / Obdach an. Genau deshalb sind die an erster stelle kommenden Lebensflächen der islamistischen Bewegungen, Häuser und Wohnungen die der Gemeinde gehören, die zu diesem Zweck funktioniert wurden. Aus der Sicht der Islamisten sind diese Häuser multifunktional: diese sind sowohl Residenze (vor allem für Studenten) als auch Gewächshäuser die zur religiösen Lehre und Anwendung der Werte genutzt werden als auch Moscheen, in der religiöse Gottesdienste errichtet werden und auch halb-öffentliche Gebiete, worin Diskussionen mit philosophischem, politischem und sozialem Inhalt geführt werden können (Yavuz, 2005:165-171). Diese Häuser, die im allgemeinen immun gegen den autoritären Eingriff des Staates, blieben; sind geschützte und abgeschiedene Orte des innen-Gesellschafts geworden und verschlossen sich oftmals, gegenüber den sanften Herrschaftsmedien des Außenweltes wie Fernseher, Radio und Zeitung. Besonderheiten wie Privatsphäre und relative Isolation vom Außenwelt, bildeten einen Hindernis zur Zivilisierung und Demokratisierung. Doch wie auch unten analysiert wird; diese Besonderheiten sind mehr das unüberwindbare resultat der Optionslosigkeit, als die der Wahl..

Islam, die sowohl politisch als auch zivil, als die Quelle aller idealen Werte angesehen wird; wurde "prozessiert", "sublimiert". Islam, das in die Lage

5 Mehmet Zait Kotku, Süleyman Hilmi Tunahan, Necmettin Erbakan, Said Nursi, Recep Tayyip Erdoğan und Fetullah Gülen, die als Führer von islamistischen Gruppen bekannt sind; sind für die Gruppen die sie führen, im Sinne von Max Weber, charismatische Führer. Auch die Unterstellung der charismatischen Eigenschaft mit außergewöhnlicher Eigenschaft an die Personen, die mit ihrer 'Nähe' zu diesen Führern bekannt sind, ist ein bekanntes Thema.

6 In diesem Rahmen ist noch ein Punkt vorhanden, das unterstreicht werden muss: Und diese ist der Bedarf an Nicht-Essentialisierung, der Definitionen von Möglichkeiten und Drohungen, die das islamistische Subjekt aufbringen. Also, bei der Erschaffung des islamistischen Subjektes sind auch Spannung und Drohungen, genauso wie die Gelegenheiten, bedeutsam.

7 Während dieser Zeit beobachten wir, das Wesen des religiösen Glaubens und Wertesystem verteidigt wird. Religion ist kein Hindernis für den Fortschritt, im gegenteil ermutigte ihn, das religiöse lehren keine Eigenschaften zeigen sowohl bildeten den schwerpunkt der Argumente gegen islamisten. Auf der anderen Seite, die oben genannte Islamischen Bewegung hat sich die funktionen als auftrag genommen anders als in der Vergangenheit weder die Macht, Gemeinde und der Zivilgesellschaft über das konzept für eine vergleichende Analyse siehe, Torun(2009:255-258).

des "Prozesses" kam, wandete sich für die außenstehenden der 'innen Gesellschaft' in ein "Appell" um. Doch, da dieses Appell eher an einzelne Individuen, anstatt an Massen gerichtet war, gewann das Appell selbst und dessen Methode, einen entsprechenden Format. In dieser Periode, in der die Statist Ideologie dem gesellschaftlichen Gebiet in einer nahezu totalitären Ebene herrschte, realisierten die islamistischen Bewegungen; denen kein anderer Weg als die Erschaffung einer innen-Gesellschaft, in der von Ahmet İnel konzeptualisierten Form, blieben; ihre Beziehung zur Gesellschaft, nicht über schriftliche Texte wie z.B. religiöse Träger Institutionen, Zeitungen und Zeitschriften, sondern indem sie mit jeder Person direkt, von Angesicht zu Angesicht kommunizierten. Die neuen und über das Aussehen einer Festung verfügenden unterschiedlichen, islamistischen (Gesellschafts-) Bewegungen, die sich als verformbare Prinzipien der Ideale, an die Arbeit machten; verfolgen die hohe Absicht, ihre eigene innen-Gesellschaft erweiternd, dem "heiligen islamistischen Prozeß" zu dienen und somit "Erlösung zu erreichen. Es ist als ob, für die islamistischen Treue-Mitglieder dieser entstandenen innen Gesellschaft, keine Grenzen des Dienstes an diesen Prozeß vorhanden wäre. Für diese Leute, die dem verbreiten der Religion in größere Massen gewidmet wurden, kann sogar von einer islamistischen Utopia, einer weltlichen Himmel, die Rede sein: Diese Utopia ist die "einzige Quelle" der "Ruhe" und "Erlösung", "Beehrung" der Islam und Muslimisierung der Gesellschaften in Massen, der verschiedenen Nationen, darunter zuvor in der Türkei und sogar einer wichtigen Teil des Weltes. Den Jakobiner Weisen dieser Periode zufolge, deutet die Entwickelbarkeit einer solchen Utopia, in der Struktur; der anders behandelnd als Haupt-Verantwortlicher der Retardierung wurde; neben dem ethisch-moralischen Macht der Religion, auch die Mobilisierung der Personen, an.

Andererseits, wie richtig auch eine Wandlungs-Existenz in der Habitus Stand und Identitäten, im Werte Welt der kollektiven und die islamistischen Werte verinnerlichten Subjekte, ist; ist auch die reflexive Veränderung der islamistischen Bewegung / Identität in der Führung dieser Schauspieler, je mehr dieser in die Welt eingeht, im gleichen Maße unbestreitbar. Je mehr die islamistische Identität außerhalb seinen geschlossenen Welt austritt um im breiten Sinne "die Welt"; im engen Sinne, die individuelle Welt, Gesellschafts- oder System-Welt umzuwandeln und seinen Existenzgebiet / innen Gesellschaft zu erweitern; wird dieser, von seinen Begegnungen, Möglichkeiten und Drohungen im Außenwelt, in unvermeidlicher Weise beeinflusst. Jemand der die Umwandlerrolle übernimmt, tritt auch selbst im Resultat der eingegangenen Beziehungen, auf unvermeidlicher Weise, in ein Wandlungsprozess ein (Spivak, 1990:1). Je mehr die islamistischen Gruppen die Grenzen ihrer innen-Gesellschaft

erweitern, treffen sie wenn auch ungewollt, sowohl im breiten Sinne "auf die Welt", Beispielsweise Sprachwelt, Mentalitätswelt, Lebenswelt, kurz gesagt mit der Welt selbst; sowie auf die Strukturen dieser Welt: Beispielsweise auf die säkulare, verfassungsmäßige Ordnung oder den Gelegenheitsstrukturen, die die Neo-Liberalisierung aufbringen, zu.

Im Gegensatz zu der oben verbildlichten Tabelle, ist es nicht richtig die Beziehung zwischen dem Staat und den islamistischen Gruppen mit einer, "auf einheitliche Weise" verlaufenden und von den Staats-Eliten an die islamistischen Gruppen gerichteten Antagonismus, zu definieren; diese Tabelle kann nur einen Aspekt und eine bestimmte Periode der Beziehung zwischen den Staatseliten und islamistischen Gruppen definieren. Die Variabilität im Zeit und Konstellation führt zu wandelnden Drohungswahrnehmungen und somit zu wandelnden Beziehungsarten. Allerdings ändert sich diese Beziehung, wenn die Demokratisierungswelle nach dem 2. Weltkrieg auch die Türkei einschließend, die Einzelpartei-Verwaltung – die die bürokratische Herrschaft vorsieht – endend, in ein Mehrparteiisches Leben gewechselt wird: Das autoritäre (und teilweise totalitäre) Druck auf den Islamisten, wurde mit der macht von DP die das Islam nicht anders behandeln; trotz der Reaktionen vom Bürokratie, entspannt.

Es wird angenommen dass in der zeit nach 1950, für die Träger-Staatsordnung, die existenzielle Gefahr von einer anderen Quelle droht: Die kommunistische Expansion. In solch einer Konstellation bleibt es nicht nur dabei, dass das autoritäre Säkular-Druck auf den islamistischen Gruppen relativ entspannt wird; zugleich werden diese Gruppen, im Umfang ihrer Kämpfe gegen die linken Bewegungen, von Staatsdarstellern manchmal in bedeckter, manchmal auch öffentlicher Form, unterstützt. So, die Gründung einer islamistischen Partei (MNP), welches in der Führung von Necmettin Erbakan, hinter einer islamistischen Hegemonia ist, wird in 1970 gestattet. Auch wenn diese Partei 1971 ausgeschaltet wird, ist MSP, das von der gleichen Belegschaft gegründet wird, der Partner des in 1973 gegründeten Koalitionsregierung. Islamistische Gruppen die das Kommunismus als eine große Drohung auf ihre eigenen Werte aufnehmen, verbünden sich freiwillig mit dem Staat und nehmen beim Kampf gegen die Kommunismus ihren Platz neben dem Staat ein.

Die Existenz der Koalition zwischen Staat und islamistischen Gruppen zeigt nicht, dass die einzigen Bestandteile, die die Beziehung zwischen dem Staat und die islamistische Beziehung definieren, Toleranz und implizite Unterstützung sind. Es ist auch erforderlich im Hinterkopf zu behalten, dass die Verbündung des Staates mit diesen Gruppen, nur in einem Bereich eingeschränkt wird und mit

der Kontingenz begrenzt bleibt. Allerdings wird in dieser Periode MNP ausgeschaltet und Strafverfolgungen gegen die Mitglieder der islamistischen Bewegungen aus verschiedenen Ebenen und Elementen des Staates, gestartet. Die hier auffallende Angelegenheit ist es, dass das Misstrauen nicht das einzige Element der Beziehung zwischen den Parteien ist. Die Parteien konnten bei Bedarf auch kooperieren.

In dieser Konstellation, in der die islamistischen Bewegungen einen komfortableren Leben in ihrer innen-Gesellschaft und die Möglichkeit zur Erweiterung ihrer Gemeinden, finden; wurden die Fundamente der heute begegneten Umwandlung gelegt und die Entstehung einer neuen Masse, dessen Beiträge in dieser Umwandlung nicht unterschätzt werden darf, begann. Diese neue Generation stellte bewusst oder unbewusst; meistens dies nicht so deutlich wie wir benennend; Forderungen, die islamistische Identität zu zivilisieren. Manche Meinungsführer und intellektuelle Subjekte, die den Schicksal der islamistischen Bewegung bestimmen, sind zu dieser **Generation zugehörig**⁸.

Die islamistische Politik-Identität nach 1980 und neue Generationen als Darsteller der Wandlung

Die Zeit nach 1980 deutet auf einen Abschnitt, in der die islamistische Bewegung mit einer steigenden Beschleunigung im öffentlichen Gebiet, Sichtbarkeit gewann. Je mehr das Neoliberale Globalisierungsprozess in Bildung, Media und Ökonomie, sowie vielen anderen Gebieten, die monopole Macht der Staaten schwächt; kommen für die Zivilgesellschaft und der islamistischen Bewegungen in dessen, neue "Gelegenheitsstrukturen" auf (Göle, 2000: 91-117). Während die islamistischen Subjekte diese aufkommenden, neuen Gelegenheiten nutzen; belasten sie diesen Gelegenheiten, eine Bedeutung von Mittel und Teil des Dienstes an diesen Prozess und positionieren somit ihre steigende Wirkung, in einen den "Eigennutz" überschreitenden Grad. Da das Prozess die 'Islam' ist, verfolgt jede Initiative über dem Dienst zu diesem Prozess, auch die ethisch-moralische Macht des Islam. Wie Max Weber behauptet, kann auch hier; die ökonomische Erfolg als ein Zeichen des religiösen Befreiungs erkennend; eine Macht, vergleichbar wie die mobilisierende Macht des calvinistischen Geistes, die dem Geburt der industriellen Kapitalismus den Weg ebnet, gesehen werden. Mit diesem Verständnis wussten die Mitglieder der islamistischen Gruppen, den Sturz in Gelegenheitsgebiete als ihre Aufgabe und demonstrier-

⁸ Keyman (2006), die AK-Partei Fall auf, dass die Bewertung nach den internen Austausch von Islamismus, die Rechte und Freiheiten der Gemeinschaft Nachfrage-Achse orientiert sich an den Forderungen der demokratischen Bürgerschaft direkt übergeben wird, multikulturell, und die besagt, dass Erfolg.

ten eine hohe Solidarität untereinander, für den "Dienst zur islamistischen Prozess". Während wir in dieser Spalte der Geschichte, Zeuge der rapiden Erhöhung der Teilnehmerzahlen am islamistischen Feier werden; wurden die Grenzen der islamistischen Existenz, vom innen-Gesellschaft (also, geteilte öffentliche Gebiet) zur außen Gesellschaft (also, "gesamt" Gesellschaftsgebiet) auf unvermeidliche Weise erweitert. Diese Erweiterung wird dazu führen, dass die deutlichen Grenzen zwischen der innen und außen Gesellschaft, zunehmend verblasen.

In dieser Periode wussten die islamistischen Gruppen, die die Absicht verfolgten dem islamistischen Prozess zu dienen; die Gelegenheitsgebiete, die die neo-liberale, erneute Strukturierungsprozesse mitbrachten, auf maximaler Ebene zu nutzen. Z.B. kann im ökonomischen Gebiet, von der Bildung einer islamistischen Bourgeoisie die Rede sein; Geschäftsleute mit anatolischer Herkunft organisierten sich in dieser Periode, unter dem Dach der MÜSIAD. Die islamistischen Geschäftsleute haben nicht nur von den Gelegenheitsgebieten des Innenmarktes profitiert und sie sind, anfangend von den Zentral-Asien Republiken, in vielen Geographien von Europa bis Afrika reichend, Investitionen eingegangen. Mit der Schwächung/Schwächen des öffentlichen Monopols im medialen Gebiet, fingen die islamistischen Gruppen an, in diesem Gebiet eine erhebliche Existenz zu zeigen. Die islamistischen Gruppen, die anfangend von Zaman und Yeni Şafak, mit vielen im nationalen und internationalen Stand veröffentlichten Zeitungen, zu bedeutenden Darstellern dieses Gebiets wurden; erreichten auch, mittels Radio- und Fernsehsendern eine wichtige, den Publikum ansprechende Lage. Das erste mal in dieser Periode entstanden zinslose Bankwesensbeispiele in der Türkei, wie Kuvvet Türk, Faysal Finans, Albaraka Türk, Anadolu Finans und die islamistischen Gruppen wurden in einer diversifizierten Spektrum von Finanz Institutionen, bis zu Versicherungsgesellschaften, respektable Investoren des Landes. Am Anfang der Gebiete dagegen, auf die die Islamisten, die eine mit eigenen Idealen ausgebildete neue Generation erzielen wollen, Wert legen; kommt ohne Zweifel das Bildungsgebiet.

Die islamistischen Gruppen, die über hunderten Universitäts-Vorbereitungskursen, dutzenden Collegen und Universitäten im und ausserhalb des Landes, dessen Anzahl rund zehn sind, hunderten Studenten Wohnheimen und tausenden Gemeindepfänden verfügen; bewegten sich schnell zu ihrem "Aufzucht" Ziel, einer neuen Generation. Auf der anderen Seite legten die islamistischen Gruppen auch auf die staatlichen Bildungsinstitute, genau so wie die privaten Bildungsinstitute, großen Wert. Die guten Bildungsmöglichkeiten in den renommierten öffent-

lichen Universitäten, waren für die islamistischen Gruppen, ein bedeutender Gelegenheitsgebiet: Sie fingen an mit Ergebnissen wie Bereicherung hinsichtlich der Human Ressourcen, indem sie erfolgreiche Schüler in die besten Universitäten von Türkei steuerten; sowie auch mit erfolgreichen Ergebnissen deren Schüler, die in internationalen Wissenschaftsolympiaden in Prüfungen in nationalem Maß erzielten, Aufsehen zu erregen. Diese Gruppen, die den Studenten Stipendien, Unterkunft und inoffizielle Beratungsdienste bieten, erreichen auf diesem Wege eine wichtige Gelegenheit: Im Gegenleistung für jede Art Möglichkeiten, die sie den Studenten anboten, erwarteten sie von ihnen Treue zur "karismatich charismatischen Gemeinde" und Dienst zur heiligen Prozess. Islamistische Gruppen, die den ökonomischen Aktivitäten jenseits der Gewinne und Erträge, eine "geistliche" Bedeutung ermesen; betonten die "Dienst" oder "Gottesdienst" Seite, wenn es um professionelle Berufe ging.

Allerdings, während die islamistischen gesellschaftlichen Bewegungen, die Mauern ihrer innen-Gesellschaft auf diese Weise erweiternd den Anzahl neuer und noch ausgestatterer "Dienst-männer" erhöhen wollten; standen sie einem unerwarteten Resultat, die hinsichtlich der Umwandlung der Bewegung eine wichtige Rolle spielen wird, gegenüber: Die väterliche⁹ Spannung zwischen den neuen und den alten Generationen. Die Quelle dieser Spannung ist die Unwohlheit der neuen Generation gegenüber dem Ignoranz ihrer Individualitäten und Freiheiten, im namen der islamistischen Prozess. Die informelle doch scharfe Hierarchie innerhalb der Gruppe, resultiert mit einer übermäßigen Begrenzung der Individualitäten und Freiheiten. Die alten Generationen mit einer prozessierten religiösen Verständnis, empfanden die Forderungen der neuen Generationen manchmal unnötig und unbedeutend, manchmal auch gefährlich. Die Ungleichheit und das Begrenzungsproblem der Freiheiten, kamen nicht nur wegen einer informellen Hierarchie in der Gruppe, sondern auch wegen der Positionierung der Islam-Muslime Beziehung als geistlich, auf: Die Individualitäts-Freiheiten und Unterschiedsforderungen, die für den Islam oder die Gemeinde geopfert werden müssen. Allerdings ist für die neue Generation, die mit Mühe und Opfer der alten Generationen, in die moderne Welt integriert wurde, nicht nur die Religion die beschützt werden soll. Zugleich sind auch die Freiheits und Individualitäts-Forderungen, unter dessen Absichten.

Die neue Generation kann mit einer, den religiösen Werten nahen, doch der Individualität und Freiheit, nicht die erforderliche Sorgfalt zeigenden

⁹ Auch wenn die väterliche Beziehung eine Ungleichberechtigung beinhaltet wird dieser nicht mit einer absoluten Autorität definiert; wenn dies die Ungleichheit fortsetzt, wird dieser "erweicht".

Religionsverständnis, zu diesem Abstand haltenden Haltung charakterisiert werden. Wie die Religion einem anderen nicht imprägniert werden kann, sollte dieser auch nicht dem Person selbst imprägniert werden. In der Tat, mit der Zeit wird der bis zur zweiten Hälfte der 80'er Jahre anhaltenden Bedarf, an aller anfang das Islam positionierend, dies erneut zu definieren; mit diesem Verständnis der neuen Generationen, bei Seite gelassen: Nun überlassen die Schlüsse, die in den Makro-Themen wie "islamistische Gesellschaft", "islamische Staat", "islamische Politik", "islamische Ökonomie", "Islamisierung des Wissens" gemacht werden; ihren Platz, den Demokratie Diskussionen und den Erläuterungen zu Problemen des Islams, in noch Mikro- und individuelleren Ebene.

Wie die Existenz ist auch der Ausmaß der väterlichen Spannung, was in islamistischen Gruppen die Geburt einer kritisierenden Orientierung aufbringt, wichtig. Das Ausmaß dieser Spannung spielt eine wichtige Rolle in der Formung der Beziehung zwischen der alten und neuen Generation. In der Tat, diese Spannung ist nicht so stark um mit einem Riss zu resultieren; denn für die neuen Generationen sieht es nahezu unmöglich aus, das Charisma der Gruppenführer und der Gesellschaftsgeist, welche über die gruppe herrschen, zu überwinden und diesem Gegenhaltung zu demonstrieren. Auch wenn diese Spannung Unruhe bringt, erreicht es keinen Ausmaß was zur radikalen Differenzen führen könnte. Doch trotzdem sollte nochmals betont werden; alte Generationen sind im Gegensatz zu den neuen Generationen weniger tolerant. Gegenüber der Gruppenmacht und kompromißlosen Lebensstile der alten Waffen, nahmen die neuen Generationen im großen Maße die Gemeinde-Aktivitäten betreffenden Initiativen durch artikulieren mit konstellativen Politiken wie "moderate Islam" und "zwischenreligiöse Dialog", die den wichtigen Teil der neuen Welt-Ordnung des Globalisierungsprozesses bilden, in die Hände. Diese konnten noch nicht im ganzen Sinne, ihre Mündigkeit beweisen; waren unorganisiert und den alten gegenüber noch nicht ganz überlegen.

Die Aktivitäten der neuen Generationsmitglieder innerhalb der Gruppe in den islamistischen Gruppen, die über eine geregelte Struktur verfügen, ist meistens nicht mit deren Studiker-Jahren begrenzt; diese erreichen vor allem mit ihrer Führungs- und Bildungserfolge in den ausländischen Schulen, einen wichtigen Stand. Auch wenn diese Jugendlichen ihre persönlichen Erfahrungen, die die Spannung veranlassen, miteinander teilen; können sie gerade wegen ihrer geistlichen Abhängigkeit nicht, sich organisierend einer Gegenfront Gründung nähern. Ihr einziger Unterschlupf ist ihre intellektuelle Quellen Erreichungs-Kapazität, ihre Anwendungsfähigkeit ihrer Akkumulationen in den Diskussionen und

die eventuelle Erfolgslosigkeit der alten Generationen. Daher, auch wenn die organische Ganzheit in der Gruppe weiterlebt, gingen die Ungleichheit ernährenden Seiten der islamistischen Identität, in eine Kritisierungs- und Abriebsprozess, über. In diesem Fall kann gesagt werden, dass während die Spannung zwischen den islamistischen Gruppen, bis zu den 90'er Jahren abnimmt; die Spannung in der Gruppe steigt. Ohne Zweifel war auch in den früheren Jahren die Rede von gruppeninternen Spannungen, doch die Natur dieser Spannungen war anders; vor allem waren diese Spannungen nicht zwischen den Generationen und die Gegensätze waren sekundär. Diese sekundäre Gegensätze fanden nicht zwischen Person und Gruppe, statt. Obwohl in dessen Quelle sekundäre Gegensätze vorhanden sind, resultierten diese Spannungen mit gruppeninternen Zersplitterungen. Beispielsweise teilte sich die Nur Bewegung sich in Fraktionen wie Fetullah Gülen Gemeinde, Neu-Asien Gemeinde, Neu-Generationäre, Schreiber, Konsultationäre usw. Aus diesem Grund war die islamistische Bewegung viel teilig; doch die Mentalitätswelt, die die religiöse Beziehung der zersetzten Gruppen formte war die gleiche: Das altväterliche Mentalität. Wie die neuen Spannungen dagegen, nicht mit einer Zersplitterung resultierten, fanden diese eher als eine Spannung zwischen Generationen statt.

Islams Werte System verinnigende doch anstatt einer Hierarchie zwischen diesen Werten und ihnen selbst zu erstellen, Islam zu verstehen und neue Bedeutung zu zufügen versuchende Massen; beabsichtigen ihre Freiheiten zu gewinnen, indem sie mit den alten Generationen, keine Werte-Diskussionen, sondern meistens Verfahrens und Methoden Diskussionen eingingen. Diese neuen Generationen, die in der Regel eine hochschulische Ausbildung haben und anstatt der wörtlichen Kultur, mit der Literatur/schriftlichen Kultur vertrauter sind; fingen, den Individualitätsschutz-Kampf gegen die Gruppe meistens alleine zu führen, an. Die alten geregelten Generationen hatten hinsichtlich ihrer gruppeninternen Lage einen väterlichen Autorität. Auch wenn die väterliche Autorität gegen eine, von der Spannung herbeigeführte Zersplitterung in der Gemeinde, vorbeugt; nun kommt die Zeit in der die Gemeinde kein einheitliches Wesen mehr ist.

Die islamistischen Bewegungen setzen ihren Wachstum, trotz dieser Spannung in ihrem eigenen Lebenswelt und steigern ihre Sichtbarkeit, in jedem Punkt des gesellschaftlichen Gebietes, fort. So, dass es in 1996 den politischen Flügel der islamistischen Gruppen gelang, der große Partner des Koalitionsregierungs, der die politische Macht in seinen Händen hielt, zu werden und der islamistische Führer Erbakan setzte sich auf den Präsidentenstuhl nieder. Doch die islamistische Macht wurde vom staatlichen Macht, der den erreichten

Stand der islamistischen Bewegung als eine große Drohung zu seinem Existenz empfand; mit einer post-modernen Schlag im Jahre 1997, entfernt. Im Anschluss wurde eine strenge Kontrolle gegen die islamistischen Bewegungen im Lebenswelt und autoritäre Anwendungen in Kraft gesetzt und die Refah Partei vom Verfassungsgericht ausgeschaltet. Dieser Schlag, der im ersten Blick, hinsichtlich der islamistischen traumatische Resultate hervorbrachte, öffnete eigentlich den Weg der neuen Generationen.

Die islamistischen Gruppen begriffen, dass sie sich in frühen Feiern befinden und es kam auf dass diese Gruppen eigentlich nicht so mächtig sind wie sie scheinen. Diese Lage öffnete die Macht der alten Generationen zur Diskussion und natürlich waren die Darsteller dieser Diskussionen, die neue Generationen. Die neuen Generationen, die anfangen die Mächte ihrer Gemeinden zu hinterfragen, fanden die Möglichkeit ihre zuvor geäußerten Forderungen, Empfehlungen anderer Methoden, doch lauter zu äußern und diesmal fingen sie an, in ihren Gemeinden noch mehr in den Vordergrund zu treten. Vielleicht ist die wichtigste Erneuerung, was diese Spannung hervorbrachte; die Entdeckung wie wirksam die Macht der Demokratie in der Analyse der Hauptprobleme der islamistischen Massen, die den autoritären Druck des Staates ausgesetzt waren und die Unterstützung der Globalisierungsprozess, sein wird. Somit wurden auch die Wünsche der neuen Generationen, mit Gruppeninternen Demokratisierungs und Freiheitsforderungen sich nach aussen zu öffnen, noch positiver entgegengenommen.

Für die islamistischen Massen drückt der 28. Februar, hinsichtlich seiner Resultate eine Phase, in der die Bedeutung der Rechtswesensüberlegenheit und Multikulturalismus begriffen wurde, aus. In dieser Periode fingen die neuen Generationen, die vergleichbare Vorgeschichten haben und den väterlichen Macht der alten Generationen, in einem bestimmten Maß entgangen sind, an; anfangend von Medien-Organisationen, unter bestimmten Dächern noch organisierter sichtbar zu werden: wie Zeitungen, Zeitschriften, Vereine und politische Parteien.

Fazit

Die AK-Parteis herausforderung zu der älteren Generation mit der oppositionellen Haltung, und die Trennung für einer Bildung zu neuen politischen Diskurs und die Entstehung all dieser Prozesse kann als ein fast perfektes Beispiel gesehen werden. Im islamistische Bewegungen hat das neue Generation gegen den älteren Generationen nicht nur ein sieg des symbols, sondern, auch in einem konkureten weg zur forderung an die neue Generation des islamistischen bewegungen die durch positionierung innerhalb Diskurse, richtung der transformation der islamische bewegung wurde zum mittelpunkt der

Debatte. Heute haben jede Mitglieder der neuen Generation von Media-organen, Universitäten und organisationen der Zivilgesellschaft durch ein effektiven Arbeit spielten eine wichtige rolle in der öffentlichen Debatte. Eine Rolle bei der Verwandlung der islamischen Identität und den oben genannten Geschichte dieses Teils, die wir zu erklären versuchen, kann die Gemeinschaft und die Auswirkungen auf die Demokratisierung der Türkei nicht gelegnet werden,

Wie zum verstehen ist in der Türkei, sind in der traditionellen demokratischen zwei Elemente im Vordergrund: dieser Spannung in der gemeinschaft und autoritäre Einstellungen der staat gegenüber. Sowohl Spannungen und Autoritären Praktiken der Demokratie hat der islamischen Tradition geholfen, wie wichtig einzelne Faktoren zu verstehen sind. Somit, wurde für die Demokratisierung der islamischen politischen Identität eine Möglichkeit geboren, ebenso wie die Demokratisierung des politischen System der Türkei auf die Notwendigkeit für einen möglichen Gegenstand gerecht entstanden. Kein Zweifel, die Fortsetzung dieses Potenzial des Subjekts in Frage hängt von Verinnerlichung des demokratischen Kultur. So wird es sich zeigen.

Quellenverzeichnis

- Barcadurmuş, E., E. Nişancı (2007). "Meeting: Islam and Democracy" (Begegnung: Die Islam und die Demokratie) *Diğünen Sıyasat*, N: 21 Januar. S.110-131.
- Göle, N. (2000). "Snapshots of Islamic Modernities", *Daedalus*, N: 129, No.1, ss.91-117.
- Huntington, S. (1996). *The Clashes of Civilizations and The Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Insel, A. (2007). *Die Krise der türkischen Gesellschaft*, Neue Auflage, Istanbul: Birikim Veröffentlichungen
- Keyman, E.F. (20. 10. 2006). "Identitäts-Politik und Kurden Problem", *Radikal İki*
- Kuru, A. T. (2005). "Globalization and diversification of Islamic movements: Three Turkishcases," *Political Science Quarterly*, 120(2), 253-274. <http://www-rohan.sdsu.edu/akuru/KURU-PSQ.pdf> 20.03.2007
- Nişancı, E. (2005). "Vom Klassischen Orientalismus zum Neo-Orientalismus: Über Islam, Demokratie und das grosse Naher-Osten Projekt", *Eurasien Akte*, Veröffentlichung der Eurasien Eins Stiftung, Band:11, Nr:3, September-Oktober-November-Dezember, 2001, S. 88-112.
- Öniş, Z. (1997). "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, Vol.:18 No:4 September pp.743-766
- Öniş, Z. (2000). "Neo-liberal Globalization and the Democracy Paradox : The Turkish General election of 1999," *Journal of International Affairs*, N: 54
- Öniş, Z. (2001). "Political Islam at the Crossroads : From Hegemony to Co-existence", *Contemporary Politics* 7, December pp 282-298.
- Sadowski, Y. (1993). *The New Orientalism and The Democracy Debate*, Middle East Report, N: 183, ss.14-40.
- Spivak, G.C. (1990). "Criticism, Feminism and The Institution," *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, edited by Sarah Harasym, 1 edition, New York: Routledge
- Torun, I. (2008). "Von der Gemeinde zur Masse, von der Masse zur organisierten Gesellschaft: Republik und Demokratie in der Türkei," *Republikanismus*, ed.Nafiz Tok, Ankara: Orion Buchhandlung, S.229-269.
- Yavuz, M.H.(2005). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press
- Yavuz, M. H. (Ed.). (2006). *The emergence of a new Turkey: Democracy and the AK Parti*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Yenigün, H. İ. (2006). "Islamism And Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship" http://www.virginia.edu/politics/grad_program/print/wdop-2006-paper-yenigun.pdf, zugangsdatum: 21/06/2009 ■