

NİLÜFER GÖLE, İSLAMCILIK VE SOSYOLOJİNİN SINIRLARI *

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kırmızı

Hakkari Üniversitesi

ORCID: [0000-0001-5791-4346](#)

ROR ID: [ror.org/00nddb461](#)

• • •

Öz

Bu çalışma, Nilüfer Göle ile ilgili eleştirel bir değerlendirme geliştirmeyi amaçlamaktadır. Göle'nin İslamcılığın barındığı sosyal bağlamı doğru kavrayamadığı, bu bağlama ilişkin varsayımları doğru kabul edildiğinde bile Göle'nin politik aktörlere dair çıkarımlarının doğrulanamayacağını ileri sürmektedir. Bu iddialar, Nilüfer Göle'nin kavramlarını ve kavramları ile açıklama nesnesini ilişkilendirme biçimini sorgulayarak savunulmaktadır. Göle'nin batılı olmayan toplumları anlamak için seferber ettiği kavramlar, açıklama nesneleriyle ilişkilendiğinde başka şeylerle de açıklanabilecek siyasal çatışmaları kültürel bir karşıtlığa indirgemektedir. Bu indirgemecilik kültürel farklılığın alternatif ifade olanaklarını düşünülmez kılıyor. Sözü edilen kavramsal çerçeve, kültürel farklılığı sosyolojik olarak doğru konumlandırmamakta ve politik gönderimlerini öngörememektedir. Bu çalışma Göle örneği üzerinden, eşitlik nosyonundan yoksun bir yaklaşımın iktidar stratejileri karşısında eleştirel bilgi üretiminden uzaklaşacağı yargısına varmaktadır. Bu haliyle Göle'nin sosyolojisi; iktidar ilişkilerinden ve politik müdahalelerden kurtarılabilecek ve kurtulduğunda kendiliğinden anti- totaliter veya özgürleştirici dinamikler doğuracak bir toplum tasavvuruna sahiptir.

Anahtar Sözcükler: Nilüfer Göle, İslamcılık, Batı- dışı modernlik, Farklılık

Nilüfer Göle, Islamism and the Limits of Sociology

Abstract

This study aims to develop a critical approach to the works of Nilüfer Göle. It contends that Göle has failed to comprehend the social context in which Islamism thrives, and even though her presuppositions are accepted as true, the arguments she proposes on political actors cannot be verified. These contentions are based on a questioning of the concepts put forward by Göle and how these concepts are related to her subject matters of explanation. The concepts Göle deployed to understand non-Western societies reduces political conflicts that can be explained otherwise when they come in relation with the subject matter of explanation, into mere cultural adversities. This reduction renders the alternative ways of expressing cultural difference unthinkable. The aforementioned conceptual framework fails both to sociologically locate cultural differences correctly and to foresee their political deliveries. By using the work of Göle, this study argues that an approach deprived of the notion of equality distances itself from critical production of knowledge in the face of different strategies of power. In this state the sociology of Göle has an imagination of the society that can be freed of power relations and political interventions, and once it is, can produce anti-totalitarian and liberating dynamics on its own accord.

Keywords: Nilüfer Göle, Islamism, non-Western modernity, Difference

* Makale geliş tarihi / Received date: 25.08.2025

Makale kabul tarihi / Accepted date: 21.11.2025

Erken görünüm tarihi / Published online: 28.11.2025

Yazar email: huseyinkirmizi@hakkari.edu.tr



Nilüfer Göle, İslamcılık ve Sosyolojinin Sınırları

Giriş

Akademisyen bir sosyoloğun üniversite dışında geniş bir okur kitlesi edinmesine, siyasal- toplumsal ayrışma ve tartışmalara müdahil olmasına ya da bunlara ilişkin referans olarak gösterilmesine sık rastlanmaz. Türkiye’de çok az akademisyenin yazdıkları genel okuyucuya hitap eden yayınlar arasında popülerleşmiştir. Bu akademisyen sosyologlar arasında Nilüfer Göle muhtemelen ilk akla gelen isimlerden biri olacaktır. Göle’nin kitapları toplumsal teori ve eleştirel düşünce açısından önemli bir yayıncılık geçmişine sahip bir yayınevi tarafından yayınlanıyor ve yayınevinin websitesinde de kayıtlarına ulaşılabilceği üzere bu kitapların tümünün Türkçe yazılmış bir sosyoloji metninin çok nadir ve zor erişileceği sayıda tekrar baskıları yapılıyor. Bununla birlikte Göle, akademik alanda da güçlü bir etkiye sahiptir. Öyle ki, kamusal bir entelektüel olmakla birlikte Göle’nin motivasyonunun pür ve saf bilimsel ethostan kaynaklandığı; siyaset ve toplum hakkında kamusal entelektüel sorumluluğuyla yazarken ideolojik ve siyasal ayrışmalardan sıyrıldığı veya bunlardan özerk olduğu savunulur (cf. Duvar, 2020). Akademik yazında da bu önem adeta sorgulanmadan kabul edilmiş gibidir. Yaşayan herhangi bir akademisyen hakkında pek nadir görülecek sayıda Göle hakkında lisansüstü tezler hazırlanmıştır (Çavikbaş, 2023; H. Çelik, 2022; Erol Altınışık, 2017; Kargın, 2021; Şahin, 2019; Saka, 2024; Sıcaküz, 2023; Yücedağ, 2009). Bu bakımdan Nilüfer Göle Türkiye’de belirli bir sosyal bilim yaklaşımının en güçlü isimlerinden sayılabilir. Fakat tüm bu tezler birbirini tekrarlarçasına Göle’nin özgün, yaratıcı ve açıklayıcı bir sosyoloji inşa ettiğini ileri sürer. Bunların dışında da özel olarak Göle’yi eleştirel bir mesafe alarak sorunsallaştıran akademik bir çalışmaya rastlamadım. Liberal veya kültüralist sosyal bilimcilere karşı geliştirilen genel bir eleştirinin örneği olarak değerlendirildiği metinleri hariç tutuyorum (cf. Aytürk & Esen, 2023).

Tüm bunlarla birlikte Göle güncel ve politik yazında eleştirilerden nasibini almıştır. Onun, açıklamaya çalıştığı İslamcı hareketi okuyamadığı hatta bugünkü baskı politikalarının geliştirilmesinde payı olduğu dillendirilir. Buna karşı savlar ise İslamcı hareketlerin geldiği noktanın Göle’nin açıklama biçimlerine gölge

düşürmediği yolundadır (Oğur, 2023). Eleştirenler onun teorik hamlelerinin yalnızca bir örtü işlevi gördüğünü işaret ederek bu teorik çabaları kendi başına veya soyutlanmış hallerinde sorunsuz olarak görür, herhangi bir teorik çerçeve kendi haliyle var olabilir mi ya da ele alınabilir mi gibi, bu teorik çerçevenin kendisini sorunlaştırmaz. Bu durumda yapılacak şey Göle'nin niyeti, kendi yazdıklarına inancı ve araştırma nesnesinin gizli gündemi arasındaki mesafeye yoğunlaşmaktır. Özcesi Göle İslamcılara gerçekte taşımadıkları olumlu ve cazip bir nitelik yapıstırır. Göle'yi savunanlar ise zıt bir istikametten teorik çabayı aynı şekilde konumlandırıyor. Burada tarih bilimsel bir açıklamanın sınanma sahası değildir. Yani Göle haklı İslamcılar ise değişmiştir. Yakıştırılan olumlu ve arzu edilir niteliği İslamcılar arzulamaktan vazgeçmiştir. Her iki yaklaşımda da sosyal dünya, onun açıklanma biçimi ve ikisi arasındaki ilişki derinlikten uzak, pozitivist denilebilecek bir sığlıkta ele alınır. Oysa Göle'nin metinlerini tartışmak söz konusu olduğunda tarih, teorik yaklaşımları sınayacak birincil kaynak sayılmalıdır. Çünkü Göle'nin kendisi yakın vadedeki siyasal gelişmeler ne olursa olsun uzun vadede sosyolojik bilginin tarih tarafından teyit edileceği kanısındadır. Kendi sosyolojik bulgu ve öngörülerinin de tarih tarafından doğrulandığını düşünür. Yani kendi bilim pratiğini sonradan olgunlaşacak, kuluçka halindeki gelişmeleri görmekle tanımlar (Göle, 2022, ss. 15–16). Bu çalışmada çoğunlukla örtük de olsa uzlaşılan bir noktaya itiraz edeceğim. Göle'nin kavramları kullanma biçimini ve teorik çerçevesini sorunsallaştırmaktan kaçınmayıp onun olumlu gördüğü şeyin kendisinin eşitsizlikçi arzulara dayandığını açıklamaya çalışacağım. Yani onun olumlu ve arzu edilir bulunduğu haliyle İslamcı hareketin eşitsizlikçi bir dünyanın parçası olduğunu düşünüyorum.

Göle bir söyleşisinde (Çamlıbel, 2023) artık Cumhuriyet değerlerini öne çıkarmak gerektiğini vurgular. Bu vurguyu açıklamak, yorumlamak ve eleştirmek için işlevsel olabilecek bir metaforla ifade edersem; Göle zamanında İslamcı hareketi akademik gündeme getirmesinin nedeninin çubuğun diğer tarafa çok bükülmüş olmasından kaynaklandığını dolayısıyla şimdi çubuğu tersinden bükme gerektiğini belirtir. Bu aynı zamanda kendisine yöneltilen eleştirilere bir cevaptır. Bu çalışmaya tam da böylesi bir sosyal bilim anlayışını ve bu anlayışın politik çıkarımlarını eleştirerek başlıyorum. Göle'nin çalışmalarına ve yukarıdaki yaklaşımına, “çubuk” metaforunu kullanmaya devam ederek, üç noktada itiraz ediyorum. Öncelikle sosyal ve siyasal dünya ya da iktidar ilişkileri iki taraflı bükülmeler veya gelgitlere odaklı açıklamalara, bükülmeler düzeltildiğinde ortada ve dik duracak şekilde tasvir edilecek bir normallik noktasını varsayan teorik çerçevelere sığmayacak kadar karmaşık, dinamik ve çok yönlüdür. İkincisi, sosyal bilimcinin kuramsal müdahalesi, çubuğa uzanan bir ele benzetilemez. Bilimsel açıklama ile nesnesi arasındaki ilişki bu katılıkla soyutlanamaz. Son olarak, bu metafor kabul edildiğinde bile Göle'nin

bükülmeleri yanlış gördüğünü, çubuğun görüntüsünü ve kendi büküldüğü yönü yanlış anlamlandırıdığını savunuyorum. Yani Göle hem bir entelektüel olarak kendi bilim pratiği ile İslamcı hareketin ilişkisini basite indirgemekte hem de Türkiye toplumunu İslamcılar ile Cumhuriyetçiler arasında bölünmüş bir bütüne indirgeyerek açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca İslamcı hareketin iç ilişkilerini, siyasal tutumlarını ve modern dünyayı dönüştürme biçimlerini açıklayamamaktadır. Bu nedenle bu makalenin ilk bölümünde Göle'nin Türkiye'deki İslamcı hareket, bu hareketin sosyal ve siyasal dünyaya katkıları konusundaki açıklamalarını tartışacağım. İslamcı hareketin Göle'nin erişemeyeceği bir gizli ajandası olduğunu ya da Göle'nin bu ajandanın gizlice yürütülmesi için bilimi operasyonel bir aygıt olarak kullandığını değil, Göle'nin kavram setinin ve kurduğu teorik bağların eşitsizlikçi ilişkileri görmezden geldiğini savunuyorum. Baştan beri İslamcılığın demokratik çoğulculuk için bir şans olmadığı görülebilirdi. Göle'nin bunu görmemesinin nedeni demokratik çoğulculuğu aşırı modernlik, zayıf tarihsellik, melezlik ve bireysellik gibi kavramlarla eşitlikten yoksun bir şekilde içeriklendirmesiydi. Üstelik kendi anlamlandırıdığı haliyle bile demokratik çoğulculuk veya kültürel melezlik, İslamcılığın örgütlenme ve kamusal söz biçimlerine uzaktı. Bu biçimlere yakın olduğu zamanlarda da İslamcı politik öznenin onu anlamlandırma biçimi baskıcı bir hegemonyadan uzak değildi. Özcesi Göle İslamcılığın modern dünyayı görme biçimini ve bu dünyaya dönük politik ve kültürel itirazını açıklayamamaktadır.

Bu makalenin ikinci bölümünde doğrudan Göle'nin açıklama araçlarını, yani kavramlarını ve bunların oluşturduğu teorik çatıyı eleştiriyorum. Bir bakıma ilk bölümde tartıştığım iddiaların yani Göle'nin İslamcılığı görme biçimine hem imkan sunan hem de böyle görmenin sonucu olarak üretilen soyutlamalara odaklanıyorum. Göle'nin sosyoloji pratiği üniversitelerde yazılan tezlerin dışında akademik yayınlarda da ele alınmıştır. Fakat bunlar, görebildiğim kadarıyla, neredeyse tümü eleştirelilikten ve onun metinlerini tartışmaktan veya mevcut literatürle ilişkiye sokmaktan uzaktır (Erdem, 2001; Koç & Topluk, 2019; Yücedağ, 2009). Bu çalışmalarda özellikle Göle'nin kullandığı kavramların ve kavramlar ile Türkiye toplumu arasında bağ kurma biçiminin özgünlüğü, açıklama gücü, batı merkezilikten uzak oluşu yani Türkiye ve İslamcı toplulukların somutuna ve farklılığına duyarlı oluşu vurgulanır. Buna bir itiraz geliştirmeyi deneyeceğim. Sosyolojik bir açıklamayı özgün ve yaratıcı kılan teorik çerçeve ile araştırma nesnesini birbirine indirgmeden ama kırdırmadan da ilişkiye geçirmektir. Böylesi bir çalışma ya teorinin araştırma nesnesinin gölgede kalmış yanlarına ışık düşürmesi hatta nesneyi yeniden var etmesiyle ya da nesnenin teoriyi zorlaması veya onda çatlaklar yaratmasıyla sonuçlanır. Oysa akademik çalışmaların çoğu mevcut kavramların bir kere de yeni nesneler üzerinde doğrulanması ya da maddi dünyadaki ilişkilere dair kabullerin bir kere de yeni kuramsal çerçeveler üzerinden rasyonel kılmasıyla

sınırlıdır. Göle'nin sosyoloji pratiğinin de bu sınırı aşmadığını düşünüyorum. Yeni ve özgün olduğunu öne sürdüğü kavramlar, onlara temel ve haklılık kazandıracak gerçeklikten yoksun kalmakta; yeni ve farklı olduğunu düşündüğü gerçeklik ise Göle'nin kavramsal çerçevesinde inandırıcılığını, sahiciliğini ve dolayısıyla gerçekliğini kaybetmektedir.

Sonuç bölümünde argümanlarımı toparlayıp özetledikten sonra bu argümanların genel olarak Nilüfer Göle'nin sosyoloji pratiğine dair vardığı sonuçları açıklamaya çalışacağım. Bauman'a göre eleştirel toplumsal düşüncüyü taşıyan sosyologlar: "Bir şeyin sadece var olduğu için doğru olduğunu kabul etmeyecekleri gibi, insanların yaptıklarının kendilerinin yapmış olduklarını düşündüklerinden ya da yapmış olduklarını nasıl anlattıklarından başka bir şey olmadığı yargısını veri kabul etmezler" (Bauman, 2020b, s. 12). Göle'nin sosyolojisinin tam da Bauman'ın yadsıdığı biçimde verili dünyanın muhafazakar sınırlarında kaldığını savunuyorum. Bu sosyoloji pratiği toplumsal eleştirellikten uzak, araştırdığı olguyu açıklamamanın yerine koyan ve dolayısıyla ele aldığı dünyayı ve bu dünyada eyleyen öznelerin tutumlarını rasyonelleştirmekle sınırlı kalmaktadır. "Bir teorinin gücü ve özgün yanı, "aktör"lerin "eylem"ler hakkında sözleri kaydetmekle asla" (Eribon, 2025, s. 40) yetinmemesidir. Aksine sosyolog grup ve hareketlerin "oldukları ve yaptıkları şeyi" sorgulamasına ve değiştirme koşullarına yönelir (Eribon, 2025, s. 41). Nilüfer Göle bunu yapmadığından veya yapamadığından toplumsal ve siyasal alana dair ufku İslamcılar ile Cumhuriyetçilerin karşılıklı çekiştirmeleri sonucunda dengeye gelecek bir "normallik" ile sınırlı kalır. Bunun sonucu ise, farklılığı daha eşitlikçi bir toplumsal muhalefeti barındırdığı veya farklılığını eşitlikçi bir ufukla tanımladığı ölçüde, farklı toplumsal öznelerin görmezden gelinmesidir.

Nilüfer Göle ve İslamcılık

Türkiye'de İslamcı hareketin doğuşu veya gelişimi farklı tarihlere dayandırılabilir. Fakat Nilüfer Göle'nin iddialarını sınamadığı ve somutlaştırdığı İslamcı hareket 1980 sonrası bir tarihsel bağlama aittir. Ne var ki Göle bu hareketi açıklayan anahtarı Cumhuriyet'in ilk dönemi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde gerçekleşen batılılaşma ve modernleşme hamlelerinde bulur. Bu konudaki en bilinen çalışması İslamcı hareketin doğuşuna neden olacak söz konusu dönemlerin bıraktığı mirasın analiziyle başlar (Göle, 2011b, ss. 43–113). Bu yönüyle Göle, İlker Aytürk'ün bu dönemin eleştirisi üzerine kurulu belli bir düşünsel çerçeveye genel olarak yönelttiği eleştirileri hak eder (Aytürk, 2023). Çünkü Göle de 1980 sonrasına ait bir olguyu ısrarla, aradaki tarihsel kesiti ve bu kesitteki politik değişimleri yok sayarak, söz konusu dönemle açıklamaya çalışır. Üstelik bu dönemde gerçekleşen politik ve

sosyal dönüşümlere başta Hristiyan halklar olmak üzere çeşitli toplumsal kesimlerin taleplerinin katkılarını (Ünlü, 2018, ss. 82–86) görmezden gelerek, tarihsel- maddi gerçekliği paranteze alarak, bu dönüşümü belirli bir elitin kültürel tercihindən kaynaklanan iradenin sonucu olarak ele alır. Dolayısıyla daha baştan İslamcı kitleler ve güç sahibi batıcı seçkinlerden ibaret bir toplumsal tablo ve devlete muhalefetin tek yerli kaynağı olarak İslamcı kitleler üzerinden tarihi düşünmemizi ister.

Göle'nin 1980 sonrası bir politik- kültürel hareketi açıklarken analizine dahil etmediği bir diğer gerçek ise 1980 darbesidir. Göle darbenin baskı araçlarıyla oluşmuş siyasi ortamı, İslamcı hareket başta olmak üzere, demokratik çoğulculuk için bir şans olarak görür. Ona göre siyasal aktörlerin totaliterliğe meyleden tutumlarından vazgeçmesi, demokratik ve çoğulculuğa duyarlı bir muhalefetin gelişmesi, toplumsal diyaloga dayalı bir atmosfer için umutlar yeşermekte; Türkiye konuşabilmektedir (Göle, 2011a, ss. 38–40). Olumladığı darbe sonrası politik ve toplumsal ortamın darbenin şiddet araçlarıyla gerçekleştiği paranteze alınır. Kısa değinilerle söz konusu ortamın kökeninde darbenin yattığını dillendirse de Göle'ye göre Türkiye'de politik kültürün değişimi “politik yaşama getirilen kısıtlama ve yasakların etkileriyle açıklanamaz.” (Göle, 2011a, s. 37) Göle açıkça onayladığı ve zenginleştirici bulduğu toplumsal durumu darbenin kullandığı şiddet araçları ve onun amaçlarıyla ilişkilendirmez. Darbe gerçekleşmiş ama toplumsal alanda kalıcı hiçbir iz bırakmamış ve mevcut toplumsal gerçeklik de kendiliğinden doğmuş gibidir. İşaret ettiğim ilişkilendirmeme, askeri darbe ile sözü edilen toplumsal bağlamın birbirinden soyutlanamayacağına Göle tarafından baştan veri kabul edildiği şeklinde yorumlandığında ise Göle'nin zaten askeri darbeyi de olumladığı sonucuna varılır. Üstelik Göle, başta Anayasa olmak üzere, ülkedeki neredeyse tüm mevcut kurum, kuruluş ve hukuki yapılar darbenin ürünüyken bu açıklamalara başvurur. Ülkenin kamusal hayatını tek sesli hale getiren, politik öznelerini imha eden ve toplumu zor yoluyla biçimlendiren bir süreci (Savran, 2024, ss. 183–186) politik aktörlerin demokratik hıdayete ermeleri olarak yorumluyor. Bu anlamıyla, Göle'nin bakışı 12 Eylül darbecilerinin bakışına yaklaşıp: “Tek aktör patolojisi” (Göle, 2011a, s. 41) gibi tıptan devşirme bir kavramla tanımladığı politik özneler ehlileşmiştir. İslamcı hareket Göle'nin metninde tam da bu patolojiden kurtulmanın, ehlileştirilen ve dolayısıyla uygarlaşmış bir hayatın ürünü ve ortağıdır.

Göle'nin İslamcılığı değerlendirme biçimi, onun darbe sonrası toplumsal bağlamı “normallığın” referans kaynağı haline getirdiğini gösterir. Bu bağlamı içselleştirmiş ve uyum sağlamış İslamcı hareket siyasal olmaksızın kültürel bir harekettir ve darbe öncesi politik aktörlerin aksine totaliterliğe engel olacağına dair güven verir. Bu güveni kişisel yaşam ile İslami cemaat yaşamı arasındaki

gerilim de pekiştirir. Öncelikle kişisel yaşam ile İslami yaşam normu arasında varsayılan gerilim ve bu gerilimden türetilen anti- totaliter beklenti üzerinde durmak istiyorum.

Göle farklı dönemlerde yazdığı birçok metinde bireyselleşme emareleri ile İslami yaşam tarzı arasındaki gerilimi işaret eder ve bu gerilimin totaliterliği engelleyecek modern anlamıyla çoğulcu bir bağlam ürettiğini vurgular (Göle, 2011b, s. 151, 2011a, s. 112). Soyut birer argüman olarak ya da satır aralarında yalnızca değini düzeyinde yazdıklarından farklı olarak bir çalışmada bu iddiasını bir edebi metin üzerinden kanıtlamaya ve somutlaştırmaya girişir. Söz konusu eser Mehmet Efe'nin "Mızraksız İlmihal" (1997) kitabıdır. Göle, genel olarak İslamcılık hakkındaki iddialarını bu metinde de savunur (2013). "İslami aktörlerin bireyselleşme stratejileri" ile İslami politikalar arasındaki gerilimi hatırlatır (Göle, 2013, s. 34). Sözü edilen romanda bu gerilim, kahramanın siyasal İslam'dan kaçışı ve müslüman öznenin ortaya çıkışıyla çözülecektir. Göle'ye göre bu roman yeni müslüman öznenin, totaliterliğe karşı bir dayanak olarak "küçük hayatı" keşfeden, kolektifin baskısından kurtulan ve "normalleşen" müslüman kimliğinin sesidir (2013, s. 39).

Romanı hakkında değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşar. Dolayısıyla şu soruyla yetiniyorum: Göle'yi izleyerek bu metnin somutlaştırdığı arayışı yaygın ya da temsil gücüne sahip bir örnek olarak kabul etsek bile aynı sonuçları çıkarabilir miyiz? Ortaya çıkmaya başladığı savunulan müslüman özneye ait sesin siyasal İslam'a ve onun totaliter tutumuna karşı konumlandırılabilceğini düşünmüyorum. Romanın özellikle sonlarına doğru (Efe, 1997, s. 109) bu ses özellikle belirginleşir fakat kolektifin baskısını ya da kendi başına totaliterliği yadsımak bir yana daha tutarlı bir cemaat arayışını yankılar. Romanda, Göle'nin "İslam'ın totaliter tabiatı" (2013, s. 39) dediği olguya dair bir meydan okuma, hesaplaşma ya da yüzleşmeye rastlayamayız. Kahramanın yüzleştiği gerçek; ait olduğu ya da tahayyül ettiği sosyal cemaatin sahici bir bütünleşme ve birleşmeden yoksun oluşu, etik sınırlarının ve bunun mantıksal uzantısı olarak sosyal sınırlarının belirsizliğidir. Bu arayış ya da gerilimin İslamcı kitleler arasında yaygın olduğu kabul edilse bile romandaki kahramanın somutlaştırdığı şekilde sonlanacağı kolaylıkla kabul edilemez, aksine cemaatçiliğin daha güçlü ve daha dışlayıcı biçimleriyle de sonuçlanabilir. Çünkü sözü edilen gerilim modern dünyada cemaatçiliğin zaaflarının yarattığı hoşnutsuzluk ve bu hoşnutsuzluğun barındırdığı siyasal eğilimle ilgilidir. Bauman'dan yararlanarak söylersek; modern dünyada sorun, bir cemaate ait olma ya da onu seçme sorunu değil, cemaati bir arada ve diri tutma sorunudur (Bauman, 2020a, ss. 42–45). Aslında, özellikle bir zamanlar ideal biçimiyle var olduğuna inanılan cemaat üzerine konuşmanın kendisi yukarıda ele alınan gerilimi kendiliğinden doğurur. Dolayısıyla Göle'nin iddia ettiği gibi bu arayış

yeni İslamcılığın anti- totaliter yaratıcılığına bağlanamaz. Mevcut cemaatin karşısına çıkarılan ve onun aksine bireysel dertlere derman olması beklenen geçmişteki cemaat hayalidir (Bauman, 2017, s. 22). Bu nedenle, eğer kişi cemaat aidiyetinden sıyrıldığını belirtmiyorsa, mevcut cemaatin hilafına konuşmak aynı zamanda cemaatin ne olduğunu açıklama çabasıdır. Hele cemaatin gerçek niteliklerini taşımadığı veya çöktüğü iddia ediliyorsa yani kişinin inandığı cemaat ile somut cemaat örtüşmüyorsa, ki sözü edilen romandaki ses böyle duyulabilir, bunun anlamı Göle'nin argümanlarının aksine siyasaldır. Fiili olarak nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın bu gerilim cemaatin yeniden kurulması gerektiğine dair bir çağrıdır. Ve bu çağrı her zaman için bugünün geçmişteki ideal cemaat adına yok edilmesi gibi radikal bir ihtimal de barındırır. Yani Göle'nin totaliter eğilimlere karşı güvence olarak gördüğü gerilim, zorunlu olarak herhangi bir siyasal sonuç doğurmadığı gibi, totaliter siyasal evrenin imha edici biçimlerine de varabilir. Nasıl bir sonuca varılacağını belirleyecek olan bu gerilimle baş etme ya da onu aşma biçimidir.

İslamcı kitleler somutunda ise sözü edilen hoşnutsuzluğun totaliter ve farklılığı imha edici siyasal hareketleri doğurmasının güçlü bir olasılık olduğunu yakın tarih doğrulamıştır. Kuşkusuz Göle de İslamcılığın “yitirilmiş cemaati yeniden ikame etme çabası” olduğunu belirtir (Göle, 2013, s. 33). Fakat yeni müslüman özneyi doğurduğu varsaydığı gerilimi bununla ilişkilendirmediği gibi bu gerilimde başka siyasal tutumlara barınak olma potansiyelini de değerlendirmez. Yukarıdaki göndermelerden çıkarılacağı gibi, ona göre cemaati ikame etme çabası siyasal İslamcılığı tanımlar; yeni müslüman özne bu politik tutumdan kopmuş ve söz konusu gerilimi bireyselleşme lehine aşmıştır. Oysa başta İŞİD olmak üzere, yeni İslamcı hareketlerin çağrısı tam da bireyin mevcut cemaate dönük hoşnutsuzluğuna dair yanıtlardan oluşur (Benslama, 2018, ss. 40, 41, 60).

İslamcı politik bünye ile bireyselleşme stratejileri arasındaki gerilim gibi, Göle'nin totaliter İslamcı politikalara karşı bariyer olarak kültürel İslam varsayımı da açıklayıcılıktan uzaktır. Göle İslamcılık hakkındaki en kapsamlı ve en popüler metninde İslamcı itirazı kültürel bir mesele olarak tanımlar (Göle, 2011b). Burada ve diğer bir metninde (Göle, 2011a) aslında söz konusu kültürel itirazı iktidar ilişkilerinin içinden analiz etmekten kaçınmaz. Ülkenin modernleşme tarihini iki kültürel model arasındaki farklılığa indirgemekle (Göle, 2011b, s. 51) birlikte, kültürü siyasal ilişkilerden soyutlamak yerine, bu farklılığı Bourdieu'nun habitus kavramı üzerinden her durumda iktidar alanına yönelik bir çatışmaya yerleştirir (Göle, 2011a, s. 31). Fakat yine de bu kültürel boyut, siyasal olandan kaçabilirmiş gibi, hem iktidara yönelik arzusun önünü kesecek hem de hem de kendi önemini hafifletecek bir güce dönüşür. Göle'ye göre, “radikal İslamcılık hem dinsel tutuculuğa karşı bir direniş oluşturmakta hem de

modernliğin bir eleştirisini sunmaktadır.” (Göle, 2011a, s. 138) İlginç bir şekilde, bunun nedenine ilişkin açıklaması, İslamcılığın “yeni ve güncel bir olgu olması” ve modern bir tecrübeye dayandığından geçmişle süreksizlik göstermesi ile sınırlandırılmıştır (Göle, 2011a, s. 138). Bir hareketin yeni olmasının kendi başına bu kadar olumlu ve güçlü değerler üretmesini kavramak güç. Aslında Göle buna dair bir açıklama sunar, bu açıklama onun argümanlarının kaynağını da gösterir:

“... İslamcılar toplumun bütünüyle etkileşime giriyor, bireysel yollar ve bağımsız düşünme tarzları geliştiriyorlar. Bu durum hareketin ideolojik ve kolektif ön gerekleriyle bir gerilimin ortaya çıkmasına neden oluyor. Diyebiliriz ki, bir anlamda kendi varlıklarını ve güçlenmelerini kolektif İslami harekete borçlu olan İslamcı aktörler modern kent mekanları, küresel iletişim ağları, kamusal tartışmalar, tüketim kalıpları ve piyasa kurallarıyla karşılaştıkça bir bireyleşme, etkileşim ve alışveriş sürecine girdiler. “Siyasal İslam’ın sonu” tezinden ziyade, İslamcılığın giderek artan bir şekilde kültürel bir hareketin özelliklerini ifade etmeye doğru dönüştüğünü düşünüyorum. İslamcılık, iktidara gelip gelmemekten ve siyasal stratejilerden bağımsız bir şekilde, İslami tanımları dönüştürmekte, yeni aktörler yaratmakta, yeni kamusal mekânlar oluşturmakta, benlik ve modernliğin geçerli kültürel programlarını sorgulamaktadır.” (Göle, 2011a, s. 34)

Bu açıklamada sözü edilen dönüşümü yaratan etkenler olarak gösterilenler iki kategoriye ayrılabilir: Bir yanda piyasa kuralları, tüketim kalıpları, modern kent mekanları ve küresel iletişim ağları gibi İslamcılıkla doğrudan ilişkili olmayan olgular, diğer yanda ise İslamcılarının doğrudan öznesi olduğu etkileşim ve alışveriş süreçleri. Eğer İslamcılığı dönüştüren gerçek güç piyasa kuralları ve onun yarattığı olgular olarak kabul edilirse bu açıklamanın bir özgünlüğü de bu dönüşümü anlamak için İslamcılığa bakmaya gerek de yoktur. Bu haliyle Türkiye’ye özgülenemeyecek kapitalist gelişimin sonuçlarının tipik liberal bir savunusuyla karşı karşıyayızdır. Hatta tüm bu kapitalist gelişmeler ulus devlet eliyle örgütlendiğinden söz konusu kültürel ifadeye olanak sağlayanın ulus devlet olduğu düşünülebilir. Ki bu çıkarım Göle’yi zor durumda bırakır, çünkü “benlik ve modernliğin geçerli programlarını sorgulayanın” aslında ulus devlet olduğu sonucuna varır. Biraz zorlayıcı bir yorumla, piyasa kurallarının merkezinde olduğu düzenlemelerin ve bu düzenlemelerin yarattığı toplumsal iklimin 12 Eylül darbesinin ürünü olduğu, dolayısıyla Göle’nin olumlar görüldüğü sivil ve kültürel bir İslamcılığın 12 Eylül darbesi tarafından yaratıldığı söylenebilir. Başta zorlayıcı gibi gelse de pek zorlayıcı bir yorum sayılmayabilir. Çünkü alıntının yer aldığı kitap darbe sonrası toplumsal koşulları olumlar; demokrasi, farklılık ve kültürel zenginlik için nasıl imkanlar sunduğunu açıklamaya girişir. İslamcılık ile ilgili olmayan, dikkat çekicidir ki tam da yeni sol politik kültür ile

ilgili olduğu söylenebilecek başka bir eserinde (Göle, 2022) daha açık göndermelerde bulunur. Göle’ye göre, “sivil toplum oluşturma çabaları açık olarak görünüyor”, “eski ideolojik duvarların yıkılması yeni toplumsal dinamiklerin ortaya çıkmasını sağlıyor” ve bu dönüşümde 12 Eylül darbesi katalizör rolü oynuyor (Göle, 2022, s. 31). Bunun mantıksal sonucu Nilüfer Göle’nin 12 Eylül darbesinin demokratikleştirici olduğunu savunmasıdır.

“Etkileşim ve alışveriş”, temas, geçirgenlik, ayrımların belirsizleşmesi, yeni bileşimler ve karşılaşma gibi farklı sözcüklerle ifade edilen izlek ise Göle’de daha ısrarlı bir biçimde kendini tekrar eder (Göle, 2014, ss. 24, 25, 38, 2020, s. 34). Bu çalışmada göndermede bulunduğum kitapların adlarından bile anlaşılabilceği gibi Göle’nin yeni İslamcılığı değerlendirme biçiminde etkileşim, karşılaşma veya temas en temel yaratıcı süreçler olarak ortaya çıkar. Üstelik bu yaratıcılık homojenleştirici siyasal ve kültürel kurgular aleyhine, düşünümSELLİĞİN lehine işler (Göle, 2014, ss. 16, 25, 65).

Farklı toplumsal kesimlerin birbirleriyle karşılaşmaları ve bu karşılaşmanın iz bırakması; temas kuran toplumsal aktörlerin dönüşmesi aslında tüm toplumsal bağlamlar için akla gelecek, herhangi bir özel durumu açıklayamayacak bir sağduyu bilgisidir. Bu bilginin somut gerçekliğe dair açıklayıcı olması ancak karşılaşma ve temasın hangi koşullar altında, ne tür beklentilerle ve hangi araçlarla gerçekleştiğini yani siyasal süreçleri gösterebilmesine bağlıdır. Göle de her ne kadar tüm analizleri bunu yadsır gibi görünse de tüm bu süreçlerin ürünü olan kültürel İslam’ın “daha az siyasal yönelim anlamına” gelmediğini belirtir (Göle, 2014, s. 90). Bu durumda Göle’nin kültürel bir hareket olarak İslamcılığı doğuran yeni siyasal yönelimin hangi süreçlere ne tür yanıtlar üretmekle ilgili olduğu sorusuna, daha özenli bir şekilde, yeniden dönmesi gerekir. Şöyle ki: İslamcı çağrıya yanıt veren kitlelerin farklı toplumsal kesimlerle karşılaşmasının yeni olduğu da karşılaşılan toplumsal kesimlerin batıcı seçkinlerle sınırlı olduğu da söylenemez. Örneğin Hristiyanlar, Yahudiler ve Aleviler başta olmak üzere farklı topluluklar hem siyasal talepleriyle hem de toplumsal farklılıklarıyla bu kitlelerle bir biçimde uzun bir tarihsel dönem boyunca etkileşim içindedir. Dolayısıyla; yeni olan nedir, neden karşılaşma daha önce söz konusu olmayan bir etki yaratmaktadır? İslamcılık modern batıcı seçkinlerin dünyasıyla karşılaştığında öznesi olduğu yeni bileşimleri daha önceki karşılaşmalarında yaratmaya neden yönelmemiştir? Tüm bunlar temasın koşullarını yaratan devletle ve batıcı seçkinlerin gücüyle mi ilişkilidir?

Nilüfer Göle’nin analizlerinde Cumhuriyet ve 1980 sonrası yıllar İslamcı kitleler ile diğer toplumsal kesimlerin karşılaşma koşullarının değiştiği dönemler olarak ortaya konulur (Göle, 2011b, 2011a). Modernleşme ve batılılaşma sürecinin yoğunlaştığı bir dönem olarak Cumhuriyetin kuruluş sonrası yılları

batıcı seçkinler ile müslüman kitlelerin kültürel modellerinin karşılıklı mücadelesine indirgenir (Göle, 2011b, s. 34). Batıcı seçkinler ile İslamcı tabanın farklı toplulukların siyasal ve kültürel taleplerine olan yanıtları; bu yanıtların nerede ortaklaştığı sorulmaz. İslamcılık ile devletin milliyetçi politikaları arasındaki ilişki baskı ve direniş dikotomisine indirgenmiştir. Tam da bu nedenle Göle, karşılaşmanın koşullarının değiştiği ilk döneme böyle baktığından ikinci dönemi de doğru değerlendiremez. Yani devlet etrafında örgütlenmiş siyasal bütüne duyarsız kaldığından, devlet ile İslamcı kitlelerin “iç içe girişi” göremediğinden, 1980 sonrası “iç içe giriş” ona yeni ve dolayısıyla İslamcılığın ve devletin totaliter tabiatından vazgeçiş gibi görünür. Diğer topluluklarla eski karşılaşmaların, Göle’nin sıklıkla atfı yaptığı kavramla söylersek, İslamcı kitlelerin habitusunu nasıl inşa ettiğini sormaması Göle’nin bugün İslamcılığın evrildiği devlet merkezli baskıcı siyaseti de görmesini engeller. Habitus kavramı, Göle’nin analizlerinde işlevsel kılındığı biçimiyle düzeltme, ayarlama ve doğaçlamayı (Göle, 2014, s. 106) ve dolayısıyla yenilenmeyi kavramaya olanak tanıyabilir ama aynı kavram yararlı görüldüğünde hatırlanıp kullanılacak toplumsal araçların saklandığı yeri (Jourdain & Noulain, 2020, ss. 41–47) de işaret eder.

Siyasal esas olarak bir kolektifin kendisi, bir bünyenin varlığı, “topluluğun kolektif varlığının tasavvuru ya da tasarımsal ilişkisinin” yol açtığı “performatif imkan” olarak düşünülebilir (Yalçınkaya, 2014, s. 16). Dolayısıyla siyasal ilişkileri açıklamak için güncel siyasalar veya siyasetten önce nasıl bir siyasal bedenin yaratıldığına bakmak gerekir. Milliyetçi seçkinler kitlelerle farklılıklarına rağmen kitlelerden bir siyasal beden yaratmaya girişir. Yaratıklarını haliyle bu beden dönüştürülmesi gereken bir beden bile olsa yüceltmek zorundadır, yüceltilen beden ise yüceltildikçe başta dönüştürülmesi hedeflenen yanları da dahil kendine tapmaya, tüm uzuvlarının güzel olduğunu hayal etmeye, bu hayali de inanç nesnesi haline getirmeye başlar.¹ Bedenin nasıl makyajlanacağından önce ve daha önemlisi var olması, hangi bedenin yaşatılması sorunu vardır. Bu nedenle seküler de olsa milliyetçilik ve ortodoks biçimiyle din birbirine muhtaçtır. Göle’nin görmezden geldiği bu ilişki, Türkiye söz konusu olduğunda neden İslamcılığın son duruşmada bir biçimde otoriter devlet ve milliyetçiliğin safında durduğunu açıklar. Başta Hristiyan topluluklara dönük olmak üzere imha ve tasfiyeler neticesinde; devlet eliyle çoğunluk ve kültürel alanda baskın konumuna getirilmiş müslüman kitlelerin devletle ilişkisi baskı ve direniş ikiliğine indirgenemez. Bu ilişki, geçmişteki hiyerarşik ve üstünlükçü konumlardan siyasal anlatılar kurgulayan İslamcılar ile hukuki olarak

¹ Bu konuda, yazarının kendi iddialarının hilafına da yorumlanabilecek olanları da dahil zengin bir sosyolojik malzemenin işlendiği, dikkate değer bir çalışma için bkz. (Walzer, 2021).

bu konumları ortadan kaldıran fakat siyasal varlığını bu konumlara bağlamış devletin milliyetçi politikaları arasındaki belirsizliğin yönetilme biçimlerine bakılarak anlaşılabilir. Böyle bakıldığında “daha az siyasal olmayan” kültürel İslamcılığın, “ihtişamlı geçmiş anlatısına” (Tokdoğan, 2018, s. 15), homojenleştirici kültürel politikalara karşı bir dirence değil “kolektif gurur ve haz duygularını hareket geçiren alternatif bir milli aidiyet hafızasına” (Tokdoğan, 2018, s. 16) yani devletin nihayet otantik sahipleriyle buluşma arzusuna dayandığı görülür. Özetle Göle’nin kültürel, özdeşünümsel ve ayrımları belirsizleştirdiğini düşündüğü İslamcılığın motivasyonu ve yaratımı, farklılığa duyarlı bir modernlik değil “ayrıcalıklı ve istisnai muamele görme” (Açıkel, 2023, s. 45) arzusu ve gücüdür.

Göle’nin Kavramsal Zaafları

Göle’nin İslamcılığı yeterince açıklayamamasını onun kullandığı kavramlar ve bu kavramlar arasında kurduğu bağlarla ilişkilendiriyorum. Oysa Göle üzerine çalışan akademisyenler aksine Göle’nin kavramsal araçlarının gücünü vurgular. Bu çalışmaların neredeyse tümü, Göle’nin kavramlarını tartışmaktan, başka düşünür ve kavramlarla yorumlamaktan uzak durarak, söz konusu kavramların yaratıcılığını ve özgünlüğünü öne çıkaran bir yaklaşım sergiler (Duman, 2019; Erdem, 2001; Koç & Topluk, 2019; Yücedağ, 2009)

Bu kavramlar arasında, eserlerinde merkezi bir yer tutması açısından, en belirleyici olanı “batı- dışı modernlik” kavramıdır. Öyle ki batı- dışı modernlik Göle’nin diğer kavramlarının da ortaya çıktığı, işlediği ve kendi aralarında bağ kurduğu zemindir. Hatta Göle’nin tüm çabasının bu batı- dışı modernliği anlamlandırmak olduğu söylenebilir. Batı- dışı modernlik kavramı, batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini açıklamaya ama aynı zamanda modernliği bu toplumların tecrübeleri üzerinden tekrar değerlendirmeye yönelir. Göle, bu kavramı anlamının en iyi yolu olarak onu “çoğul”, “yerel” ve “alternatif” modernlik kavramlarıyla ilişkilendirmeyi ve eklemlmeyi öneriyor. Böylece kavram kültüre duyarlı, çoğul, başka olasılıklara açık ve yerli modernlik deneyimlerine göndermede bulunur, aynı zamanda söz konusu kavramların bağımlılık ilişkilerini görmezden gelen, batı- merkezli ayrımlara bağlı ve iradeci iddialarını dışarda bırakır (Göle, 2011a, ss. 164–165). Bu haliyle kavram, yansız ya da olabildiğince nötrleştirilmiş, politik olarak içeriksizleştirilmiş gibi durur. Yalnız modernlik değil tüm toplumsal süreçler, ilişkiler, kurumlar hatta kavramlar başka toplumsal bağlamlarda farklılaşır, başka türlü deneyimlenir. Zaten başka türlü olamayacak ya da gerçekleşemeyecek bir olgunun farklılığına işaret etmeye neden ihtiyaç duyulur? “Sonsuz başkalık zaten *olan* şeydir. Her türlü deneyim, sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır.” (Badiou, 2006, s. 39)

Eagleton’a referansla söylenirse, “buralarda öyle yapmıyoruz” ile sınırlı bir söz ahlaki ya da politik bir yargının gerçek temeli olamaz (Eagleton, 2021, s. 121). Sadece bir fikrin en zayıf veya en gerici biçimini muhatap alan bir itiraz olarak ortaya çıkabilir. Kaba bir inkara yönelik itiraz olduğunda bile, farklılığın yalnızca varlığını gündeme getirmek ancak bu farklılığın ne anlama geldiği tartışıldığında ve verili gerçekliğin yanlışlığını ifşa edip dönüşümünü hedeflediğinde, yani “buralarda öyle yapıyoruz ama yapmamalıyız” (Eagleton, 2021, s. 121) denildiğinde politik ve ahlaki bir içeriğe kavuşur. Bununla birlikte, aynı kavram somut ilişkileri açıklamaya çalıştıkça ya da başka kavramlarla birlikte kullanıldıkça görünüşteki yansızlığını kaybeder.

Göle’ye göre, batı- dışı modernlik kavramı ancak batılı olmayan toplumlar arasında bir ortaklık teşhis edilebildiğinde meşru kılınabilir. Göle batılı olmayan toplumların kendi yerel deneyimlerini anlamak için batı modernliğini referans almaları açısından ortaklaştığını düşünür. Bu toplumlar “kendi kültür ve tarih güzergâhlarının yolunda evrilerek değil, ancak o yolu arkalarında bırakarak ilerleyebileceklerine, yani modernleşebileceklerine inanmışlardır.” (Göle, 2011a, ss. 165, 167) Dolayısıyla sözü edilen kavram, kendiliğinden gelişen bir toplumsal sürecin betimlenmesinden ibaret kalmaz; iradi olarak müdahale edilmiş bir kendiliğe ve bu kendilikten sapmaya işaret eder. Yani Göle’yi izlemeye devam edersek, onun anlamaya çalıştığı toplumlar, yolunda evrilebilecekleri kendilerine ait kültür ve tarih güzergahlarına sahiptir. Bu değerlendirmenin içsel mantığı kendi içinde örtük bir çelişki barındırır: Batılı olmayan toplumlar modernliğin üretiminde, bilgisinde ve tarih yazımında kenara itilmiş ve bağımlı olarak görülür. Dolayısıyla bilinmeye gerek duyulacak bir öznellikten yoksundur. Göle de kavramlarını seferber ederken batı merkezci teorik açıklamaların bu toplumlara bir gelecek, toplumların kendi yapıp ettiklerinden bağımsız olan bir gelecek çizmesine karşı bir itiraz geliştirdiğini savunur (Göle, 2011a, ss. 168–169). Fakat aynı Göle, aynı toplumların kendi yapıp etmelerinden bağımsız ya da bunlardan koparılmış bir kültür ve tarih güzergahını onların geçmişine yerleştiriyor. “Ekstra modernlik” ve “geleneksizleşme” kavramları da bu güzergahtan sapılmasının yarattığı çarpıklığı vurgular (Göle, 2011a, ss. 169–174). “Zayıf tarihsellik” ise bir bakıma bu çarpıklığın sebebi, geçmişle bağı koparmaya yönelik değişim anlayışlarıdır. Zayıf tarihsellik iki olguyla açıklanır: “bugünün var olmaması” ve “doktrin fazlalığı” (Göle, 2022, s. 25). Buna göre, bu toplumlarda aktörler kendi tarihleri içinden kendilerini değerlendirmez, değişimin içsel dinamiklerini görmez. Bunun yerine bağımlı oldukları ya da bilinçlerini belirleyen batılı gelişme modellerini örnek alarak toplumu değiştirmeye çalışır. Kendi toplumsal gerçekliklerinden kopuşun sonucu onların bugünün toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış doktrinlere sığınmasıdır. Mevcut toplumsal ilişkilerin yadsınması, bu ilişkilerle özdeşleştirilen aktörlerin de dışlanması, “ötekinin” reddini

doğurur. Göle sivil toplumun yadsınmasına dayalı bu totaliter eğilimi “tek aktör patolojisi” olarak kavramsallaştırır (Göle, 2022, s. 26).

Tüm bu kavramları birbirine bağlayan ya da batı- dışı modernliği sorunlu kılan şey toplumsal aktörlerin ütöpik eğilimi, zamanın şimdisini ıskalamasıdır. Oysa Göle’ye göre, üretken bir modernliğin, anti- totaliter ve diyaloga dayalı bir politikanın olanağı bilincin “bugünleşmesindedir” (Göle, 2011a, s. 7, 2022, s. 25). Tek aktör patolojisi veya zayıf tarihselliğin açıklanmasında da görüleceği gibi, Göle toplumsal değişime müdahil olmaya veya bunu düşünmeye dair politik eylemi her zaman için toplumsal- kültürel gerçekliğin ve ötekinin reddi ile yapışık halde düşünür. Mevcut toplumsal ilişkilerin ötesine bakmayı ya da geleceğe dair herhangi bir politik önermeyi yadsır. Verili durumun ötesinde duran geleceğe dair herhangi bir uzamın yokluğu, Eagleton’a referansla söylenirse, “ütopyayı fiilen elimizde olana” yükler, “geleceği şimdiye kapatır.” (Eagleton, 2021, s. 25) Göle, kendisini geçmişteki bir toplumla özdeşleştiren ve bu yolla bugünü reddeden sağ politik aktör tipini de ütöpik eğilimin bir örneği sayar (Göle, 2022, s. 25). Fakat temel olarak gelecek fikrine karşı yazar. Göle için modernliğin, çoğulculuğun ve anti- totaliter bir politikanın imkânı zamanın şimdileşmesindedir. Dolayısıyla gelecek imgeleminin motivasyon sağladığı sol politika demokratikleşmenin önünde engeldir. Örneğin 1980 sonrası ile ilgili yazdıklarında, devlet müdahalesi uzun vadede sivil toplumu doğuran bir etkiye sahipken devrimci sol hareketlerin bilinci bunun önünde engel ve ancak ortadan kalkmaları halinde siyasetin sivilleşeceği hareketlerdir (Göle, 2011a, ss. 37–48, 2022, ss. 10–20).

Gelecek yönelimli bu hareketlere karşı geçmiş, Göle’nin analizlerinde satır aralarındaki kimi hatırlatmaların aksine zayıf tarihselliği aşmanın anahtarıdır. Zayıf tarihsellik ancak “zamanın şimdileşmesi” ile aşılabılır. Fakat bu “şimdi”, “kendi tarihi ve kültürel güzergahından” sapmış, dolayısıyla geçmişle özdeşleştirilmiş kültür ve gelenek tarafından düzeltilmesi, kendi yoluna sokulması, zenginleştirilmesi gereken bir “şimdidir”. Zamanın şimdileşmesi, zayıf tarihsellik ve tek aktör patolojisinin ifade ettiğinin aksine kendi kültürel-tarihi güzergahını ve mevcut ilişkiler tarafından belirlenmeyi kabul etmekle mümkündür. Dolayısıyla yer yer tıpkı gelecek gibi politik bir referans olması yadsınan geçmiş, bağımlı ve nesneleştirici bir modernliğin aşılmasının tek anahtarı haline gelir. Böylece batı dışı modernlik bağımlı, aşırı ve totaliter olmaktan çıkıp aksine çoğul, alternatif ve homojenleştirici anlatılara karşı özgün değerler üretici hale gelecektir. İslamcılığın melez, demokratik, zengin ve anti totaliter bir modernliğin aktörü olduğuna dair iddianın kapısı da buradan açılıyor. Çünkü Göle’nin metinlerinde, modernliğin tarihinde kenara itilmiş fakat geri dönüşüyle modernliği özgün bir şekilde üreten gelenek İslamcı aktörlerin kurgusal atalarıyla özdeş görünür. Farklı herhangi bir kültürel gelenek,

modernliğin ya da batı- dışı modernliğin üretilmesinde ve deneyimlenmesinde dikkate değer özneler olarak görülmez. Örneğin modernite sorununu doğrudan politik gündemine almasına rağmen Kürt kadın hareketi (Çağlayan, 2010) batı- dışı, çoğul, yerli veya alternatif modernlik tartışmasında görülmemektedir. Nilüfer Göle'nin açıklamalarında gelenek, kültür, tarih ya da geçmiş denilen bağlam İslamcıların ufkuyla sınırlıdır. Dolayısıyla İslamcılık dışındaki tüm politik hamleler otantik olana müdahale, zayıf tarihselliğin bir parçası, tek aktör patolojisinin bir yansıması olarak görülür. Toplumun kendi tarihsel ve kültürel güzergahının ise neredeyse doğal olarak İslamcılığı doğuracağı ve egemen kılacağı savunuluyor. Bu durumda demokratik ufuk mevcut toplumun kendiliğinden gelişimine yüklenir. Çünkü bu teorik çerçeveye göre, tarihsel seyrin kaçınılmaz sonucu İslamcılığın çoğunluğun siyasi temsiline kavuşmasıdır.

Sonuç

Bu çalışmada Nilüfer Göle ile ilgili eleştirel bir değerlendirme ortaya koymaya çalıştım. Göle'nin politik sosyalleşmelerini İslamcı düşünceye borçlu özneleri açıklayamadığını savunmaktayım. İddialarının önemli dayanaklarını oluşturan; İslami yaşam kurallarına direnç gösteren yaşam stratejilerini vurgulayan ve kültürel bir hareket olarak İslamcılık veya yeni müslüman özne ile politik İslam arasındaki farka odaklanan argümanlarının Göle'nin çıkarımlarını doğrulayacak güçte olmadığını gösterebildiğimi düşünüyorum. Sözü edilen karışıklıklar doğru kabul edildiğinde bile Göle'nin tarif ettiği yeni İslami kimliği doğurmayacaktır. Göle İslamcılığı ele alırken onun sosyal ve siyasal alanda milliyetçilik ile iç içe girişlerini önemsememektedir. Bu birlikteliğin sürekliliğini gözden uzak tutması, İslamcı hareketin başka topluluklarla ilişkisini de önemsizleştirmesine ve sonuç olarak devlet ile İslamcılığın ilişkisini doğru açıklayamamasına neden oluyor. Nilüfer Göle açıklama nesnesinin ürettiği sosyal bağlamı yaratan güçleri ve politik müdahaleleri doğru değerlendirmemektedir.

Göle'nin açıklama çerçevesinin zayıflığını kullandığı kavramlar ile ilişkilendirmeye çalıştım. Onun batılı olmayan toplumları anlamak için seferber ettiği kavramlar, açıklama nesneleriyle ilişkilendiğinde başka şeylerle de açıklanabilecek bir farklılığı kültürel bir olguya indirgemektedir. Üstelik bu kültürel olgu da tarihten koparılmış ve kendi içindeki gerilimlerinden arındırılmış şekilde tanımlanmıştır. Bunun sonucunda Göle sosyal bir olgu ile politik bir hareket arasındaki ilişkiyi adeta kısa devreye uğratmaktadır. Bu durumda belirli politik hareketler bazı kültürel farklılıkların zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar. Bu çalışmada Göle'nin bazı kavramlarını sorgulamakla kendimi sınırladım. Fakat benzer bir çalışma Göle'nin seçkinlik, din ve melezlik gibi kavramları

kullanmasıyla veya sol politik kültüre dair çok kaba indirgemeciliğiyle ilgili de yapılabilir. Örneğin, tam da çoğunlukla batılı olmayan toplumlara dönük yeni bir ittifak zemini olarak küresel ölçekte desteklenen batı- dışı veya yerel modernlik kurgularına (Mert, 2022, ss. 331–337) ve İslamcı hareketin çokça sözü edilen melezlik söylemi üzerinden bu kurguların içindeki ana özne olabilmesine (Yılmaz, 2015, s. 20) rağmen Göle’nin tüm bu süreçleri özgün, yerel ve batıya meydan okumanın bir biçimi olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir.

Bauman yeni sağcı, hatta ırkçı ve faşist hareketlerin bile artık farklılığın kaba inkarına dayanmadığını aksine bu hareketlerin artık farklılıkları kabul edip istediğini anlatır (Bauman, 2019, ss. 49–50). Yine Eagleton, kültürlerin temel içeriklerini önemsizleştiren ve onları formel çoğunluğun bir parçası olarak işlevsel kılan düşüncenin eleştirel gücünü kaybedeceğine işaret ediyor. Örneğin ırkçılığın ve işkence kültürünün tarih boyunca taşıdığı çeşitlilik düşünülünce çoğulculuğu ve farklılığı kendi içinde bir değer olarak görmek ya da insan deneyimin bir zenginliği olarak ele almak zorlaşır (Eagleton, 2022, ss. 26, 33). Farklılık ancak eşitlikçi bir konumdan değerlendirildiğinde ve bir eşitlik talebinin parçası olduğunda olumlu bir politik içeriğe kavuşur. Dolayısıyla eşitliğe duyarsız bir farklılık kavrayışı, eşitsizlikçi politik hareketlere karşı eleştirel bilgi üretiminden yoksundur. Nilüfer Göle tam da bu nedenle İslamcı siyaseti doğru ve öngörülü biçimde açıklayamamaktadır. Bu haliyle Göle’nin sosyolojisi; iktidar ilişkilerinden ve politik müdahalelerden kurtarılabilecek ve kurtulduğunda kendiliğinden anti- totaliter veya özgürleştirici dinamikler doğuracak bir toplum tasavvuruna sahiptir. Bu sosyoloji pratiği, mevcut eşitsizlikçi ilişkilere eklemlenen politik aktörlere verili toplumsal dünyadaki tutumlarının rasyonelliğini gösteriyor olmalıdır.

Etik Bildirim: sbfdergi@politics.ankara.edu.tr

Benzerlik Denetimi: Tamamlandı.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar(lar) bir çıkar çatışması beyanında bulunmamıştır.

Kaynakça

- Açıkel, F. (2023). *“Kutsal mazlumluk”tan “makyavelist despotizm”e AKP otoriterliğinin psikopatolojisi*. İletişim.
- Aytürk, İ. (2023). Post- post- Kemalizm: yeni bir paradigmayı beklerken. İ. Aytürk & B. Esen (Ed.), *Post- post- Kemalizm: Türkiye çalışmalarında yeni arayışlar* (ss. 23–48). İletişim.
- Aytürk, İ., & Esen, B. (Ed.). (2023). *Post- post Kemalizm: Türkiye çalışmalarında yeni arayışlar*. İletişim.

- Badiou, A. (2006). *Etik kötülük kavrayışı üzerine bir deneme* (T. Birkan, Çev.). Metis.
- Bauman, Z. (2017). *Cemaatler: güvenli olmayan bir dünyada güvenlik arayışı* (N. Soysal, Çev.). Say Yayınları.
- Bauman, Z. (2019). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2020a). *Modernlik ve müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2020b). *Postmodern etik* (A. Türker, Çev.). Ayrıntı.
- Benslama, F. (2018). *Ölüm siyaseti: cihatçı "üst-müslümanlar"* (O. Türkay, Çev.). İletişim.
- Çağlayan, H. (2010). *Analar, yoldaşlar, tanrıçalar: Kürt hareketinde kadınlar ve kadın kimliğinin oluşumu*. İletişim.
- Çamlıbel, C. (2023). *Prof. Dr. Nilüfer Göle: 20 yıl önce vurgu Kemalizm eleştirisindeydi, bugün Atatürkçülüğün yeniden keşfinde*. Erişim tarihi: 30 Temmuz 2025, <https://t24.com.tr/yazarlar/cansu-camlibel/prof-dr-nilufer-gole-20-yil-once-vurgu-kemalizm-elestirisindeydi-bugun-ataturkculugun-yeniden-kesfinde,42052>
- Çavikbaş, H. (2023). *Nilüfer Göle'nin eserlerinde din ve kadın* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, H. (2022). *Nilüfer Göle'ye göre Türkiye'de modernleşme, kamusal alan ve din* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duman, M. Z. (2019). Nilüfer Göle'nin eserlerinde İslami kimlik arayışı ve bu arayışın Avrupa ve Türkiye'deki kamusal tezahürü. *Mukaddime*, 10(2), 544–560. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.563220>
- Dellaloğlu, B. F. (2020). *Şerif Mardin ve Nilüfer Göle*. Erişim tarihi: 01 Ağustos 2025, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/06/25/serif-mardin-ve-nilufer-gole>
- Eagleton, T. (2021). *Postmodernizmin yanılsamaları* (M. Küçük, Çev.). Ayrıntı.
- Eagleton, T. (2022). *Kültür yorumları* (Ö. Çelik, Çev.). Ayrıntı.
- Efe, M. (1997). *Mızraksız ilmihal*. Kaknüs Yayınları.
- Erdem, T. (2001). Nilüfer Göle, sosyoloji ve Türkiye. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(2), 141–158.
- Eribon, D. (2025). *Reims'e dönüş* (Ş. Çiltaş, Çev.). Can Sanat Yayınları.
- Erol Altınışık, E. (2017). *Nilüfer Göle'de "Batı- dışı modernlik" in bir imkânı olarak Türk modernleşmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Göle, N. (2011a). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine*. Metis.
- Göle, N. (2011b). *Modern mahrem: medeniyet ve örtünme*. Metis.
- Göle, N. (2013). Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak. N. Göle (Ed.), *İslam'ın yeni kamusal yüzleri: İslam ve kamusal alan üzerine bir atölye çalışması* (ss. 20–40). Metis.
- Göle, N. (2014). *Seküler ve dinsel: aşınan sınırlar*. Metis.
- Göle, N. (2020). *İç içe girişler: İslam ve Avrupa*. Metis.
- Göle, N. (2022). *Mühendisler ve ideoloji: öncü devrimcilerden yenilikçi seçkinlere*. Metis.
- Jourdain, A., & Noulın, S. (2020). *Pierre Bourdieu'nün kuramı ve sosyolojik kullanımları* (Ö. Elitez, Çev.). İletişim.
- Kargın, S. (2021). *Nilüfer Göle'de modernleşme ve dönüşen mahremiyet* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.

- Koç, Y., & Topluk, G. (2019). Türkiye sekülerleşiyor mu tartışmasına sosyo-politik bir katkı: Nilüfer Göle örneği. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 17(4), 281–295. <https://doi.org/10.11611/yead.623264>
- Mert, N. (2022). *Batı İslâm'ı çok sevmişti: Batı'nın İslâm siyasetleri ve İslâmcılık*. İletişim.
- Oğur, Y. (2023). *Hayır, bunu sana entelektüeller yapmadı*. Erişim tarihi: 01 Ağustos 2025, <https://www.karar.com/yazarlar/yildiray-ogur/hayir-bunu-sana-entelektueller-yapmadı-1597965>
- Şahin, S. (2019). *Türk sosyolojisinde çağdaş bir öncül olarak Nilüfer Göle ve sosyolojisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saka, E. (2024). *Nilüfer Göle'de din-modernite ve sekülerleşme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Savran, S. (2024). *Türkiye'de sınıf mücadeleleri cilt 2: 12 Eylül karşıdevriminden 28 Şubat'a*. Yordam.
- Sıcaküz, N. (2023). *Nilüfer Göle'nin çalışmalarında din olgusu ve ötekileştirmenin yorumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlıcılık: hınç, nostalji, narsisizm*. İletişim.
- Ünlü, B. (2018). *Türklük sözleşmesi: oluşumu, işleyişi ve krizi*. Dipnot.
- Walzer, M. (2021). *Kurtuluş paradoksu: seküler devrimler ve dinî karşıdevrimler* (Z. Şarlak, Çev.). İletişim.
- Yalçinkaya, A. (2014). *Kavimkırım ikliminde Aleviler*. Dipnot.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil dindarlık: İslâmcı kadın hareketinin dönüşümü*. İletişim.
- Yücedağ, İ. (2009). *Nilüfer Göle'nin modernlik anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.