

## YENİ İSLAMİ POPÜLİZM VE KALKINMANIN ÇELİŞKİLERİ\*

Vedi HADİZ\*\*

Çeviren: Osman ÜLKER\*\*\*

### Özet

Müslüman dünyanın birçok bölümünde yeni bir İslami popülizm gelişmektedir. İslami popülizmin ortaya çıkışı, küreselleşen kapitalizmin çelişkilerine üretilen popülist cevabın daha evrensel halinin bir parçasıdır. Aynı zamanda soğuk savaş dönemi sosyal çatışmalar ve Müslüman dünyada yarım asırdan fazla bir süredir devam eden toplumsal yapıdaki dönüşümlerin de bir neticesidir. Yeni İslami popülizm, özellikle Müslüman toplumlardaki şehirli orta sınıfın çoğalan hırsı ve artan hayal kırıklıkları, fakir nüfusun ve burjuvazinin nispeten dışlanmış kesimlerinin endişelerinden doğmaktadır. Sınıflar arası bir birlikteliği temsil eden yeni İslami popülizmin hedefi, temelde gittikçe farklılaşsa da homojen ve ezilmekte olduğu kabul edilen ümmete, devletin kaynaklarını ve siyasal gücü açmaktır. Bu Endonezya, Türkiye ve Mısır ekseninde tartışılacaktır. Makale son on yıldır İslami siyaset hakkındaki çalışmalara hâkim olma eğiliminde olan analizlere bir alternatif oluşturmayı hedeflemektedir. Bunlar, uluslararası gölge ağları kullanarak küresel seküler düzeni tehdit eden radikal düşüncelere temas eden görüşlerle; ılımlı siyaset ile demokratik politikaların uygulanması arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu varsayan fakat İslami siyasetin gelişme süreçlerindeki yapısal temelleri göz ardı eden fikirleri de kapsayan analizlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslami siyaset, popülizm, kapitalizm, Endonezya, Mısır, Türkiye

## A NEW ISLAMIC POPULISM AND THE CONTRADICTIONS OF DEVELOPMENT

### Abstract

A new form of Islamic populism has evolved in many parts of the Muslim world. Its emergence is part of the more universal phenomenon of populist responses to the contradictions of globalised capitalism. It is also a consequence of the outcomes of Cold War-era social conflicts and of social-structural transformations in Muslim societies over the last half-century. Specifically, it articulates the rising ambitions and growing frustrations of urban middle classes across the Muslim world, the anxieties of growing urban poor populations and

---

\* V. R. Hadiz, "A New Islamic Populism and the Contradictions of Development", *Journal of Contemporary Asia*, 44/1, 2014, 125-143.

\*\* Profesör, Asya Siyaset ve Toplum Bilimleri, Avustralya Murdock Üniversitesi.

\*\*\* Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, [ulker.osman@hotmail.com](mailto:ulker.osman@hotmail.com)

*relatively peripheralised sections of the bourgeoisie. Thus representing cross-class coalitions, the New Islamic Populism aims to provide access to power and tangible resources to an ummah conceived to be both downtrodden and homogeneous, though in actuality, increasingly differentiated. This is demonstrated through a discussion of Indonesia, Egypt and Turkey. The article is intended to provide an alternative to analyses that have tended to dominate discussions of Islamic politics over the last decade. These include analyses that emphasise radical ideas transmitted by shadowy transnational networks that threaten the global secular order and those that posit a strong relationship between political moderation and democratic practice but tend to overlook the structural underpinnings of Islamic politics.*

**Key Words:** *Islamic politics, populism, capitalism, Indonesia, Egypt, Turkey.*

### **Giriş**

El-kaide saldırıları ile dikkati dağılmış ve Taliban ile kaygılı hale gelmiş olan Batı toplumu, her zaman başarı gösteremese de, İslam dünyasının bir bölümünde bütün canlılığı ile yükselmekte olan yeni bir formdaki İslami popülizmi zar zor görebilmiştir. Bir taraftan bu yükseliş, çeyrek yüzyılda neoliberal ve küreselleşen kapitalizmin çelişkilerine üretilen popülist cevapların daha evrensel bir halidir. Diğer yandan daha özelden bu durum, soğuk savaş dönemi sosyal çatışmaları ve sömürgeciliğin yıkılması ile Müslüman dünyada yarım asırdan fazla bir süredir devam eden toplumsal yapıdaki dönüşümün bir neticesidir. Kanaatim odur ki, İslami popülistlerin artan hırsı, siyasi liberalizme hafiften tutunmayı başarmış Müslüman dünya genelindeki şehirli orta sınıfın hayal kırıklıkları, solcu ideolojik gelenekten uzak şehirli fakir nüfusun endişeleri ve burjuvazinin nispeten dışlanmış kesimleri, popülizmin toplumsal temellerini teşkil etmektedir.

Yeni ortaya çıkan sınıflar arası koalisyonu temsil eden yeni İslami popülizm, devlet yönetiminden ve Müslüman ümmetin maddi kaynaklarından büyük oranda pay sahibi olabilecek bir yapıya sahiptir. *Ümmet*<sup>1</sup>, çeşitliliği artan bir içyapıya sahip olmasına rağmen mazlum ve homojen bir yapıda tahayyül edilmektedir. Ayrıca *ümmet*, yeni İslami popülizmin baskın olarak ulusal devletlerin otoriter yapılarına karşı verilen mücadeleden türemiş olması sebebiyle, Panislamcı değil milli bir yapıya sahiptir. Şunu da belirtmek önemlidir ki, bu yeni oluşum eşitlikçi bir söyleme sahip olsa da, varlığı itibarıyla antikapitalist olmadığı gibi nihayetinde anti demokratik de değildir. Burada ifade edilen tezlerin tamamı dünyadaki en büyük Müslüman nüfusunu barındıran Endonezya ile Türkiye ve Mısır karşılaştırılarak ele alınacaktır.

Müslüman yoğunluklu ülkeler olmalarının yanında dikkate değer bir şekilde bu üç ülke de otoriter yönetimler altında nerdeyse paralel bir şekilde neoliberal ekonomik reformlar gerçekleştirmişlerdir: 1970 ve 1980’lerde Sedat ve Mübarek döneminde Mısır, 1980 askeri darbe sonrası Özal döneminde Türkiye ve petrol çıkarmada yaşanan büyük artışın bitişini takip eden 1980’lerde ihracat merkezli sanayileşmeye geçiş yapan Soeharto döneminde Endonezya. Üstelik bu üç ülke de farklı şekillerde çalkantılara sebep olan demokratikleşme süreçlerinden geçmiştir. Tam da bu noktada İslami organizasyonlar ki demokratikleşmeyi ve ekonomik küreselleşmeyi savunanlar en başarılıları olmuştur, seçim sahasına giriş yaptılar. Türkiye ve daha sonraları uzun ömürlü olamasa da Mısır’da bu ajandaya sahip siyasal partiler büyük başarı elde etmişlerdir. Endonezya’da ise bu süreç sürekli başarısızlıklarla doludur. Bu durumun sebeplerinden bir bölümü, ileride göreceğimiz gibi, Endonezya’daki iktisadi liberalleşme maalesef bu ülkedeki Çinli iş adamları ile mücadele edebilecek güçte ve Türkiye ve Mısır’daki gibi geniş tabanlı bir Müslüman burjuvazi sınıfı üretmemiş olmasıdır. Diğer bir neden ise; Endonezya’da akranları Türkiye ve Mısır’dan daha zayıf bir sınıflar arası koalisyon tarafından destek bulan İslami siyasal partiler, devlet yönetiminde sadece sınırlı oranda söz sahibi olabilmişlerdir.

Burada sunulan analiz biçimi, son yıllarda siyasal İslam üzerine gerçekleşen tartışmalara egemen olmaya niyetli bakış açılarına geçerli bir alternatif oluşturmayı hedeflemektedir. Bazı analizlerde radikal cihatçıların uluslararası gölge ağları kullanarak milli devletlerin küresel seküler düzenini tehdit eden ideolojik savaşına vurgu yapıldı (Brachman, 2009; Springer, Regens ve Edger, 2009). Diğer türlü analizlerde ılımlı siyaset ile demokratik politikaların uygulanması arasında güçlü bir ilişkinin olduğu varsayılmıştır (Bubalo, Fealy ve Mason, 2008). İkinci tür değerlendirmeler yararlı bir bilgi sunmalarına rağmen, İslami siyasetin gelişme süreçlerindeki yapısal temelleri göz ardı etme eğilimi göstermektedirler. Endonezya örneğinde, Hefner (2000, 2005) tarihsel olarak sofistike, kültürel olarak incelikli analizlerinde ülkedeki siyasal İslam’ın “sivil” ve “sivil olmayan” akımlarını ayırmaya yoğunlaşmaktadır. Aynı endişeler “ılımlı” Müslüman çoğunluğu az ama dinamik “radikal azınlık” tan kültür yapısı, yorum farkları ya da tehlikeli yer altı örgütlere bulaşma bağlamında ayırmadaki çabalarda da görülmektedir (Barton, 2004; Fealy, 2004 ve 2006). Bu çalışmalar aydınlatıcı ve bilgilendirici olsalar da ideolojik dönüşümleri sosyal yapılarıdaki uzun vadeli değişimlerle ilintilemeye doğrudan odaklanmamaktadırlar (Hadiz ve Robison, 2012).

### Modern Dünyada İslami Popülizm

Kapitalist gelişimin ve küresel entegrasyonun uygulama ve sosyal etkilerine karşı “sıradan insanlar” adına geliştirilen tepkiler sebebiyle popülist politikalara taze vurgular yapılmaktadır. Avrupa’da popülist politikalar yakın dönemde Fransa’da Le Pen ailesi, Hollanda’da Fourty ve Wilders ve İsveç’te aşırı sağcı parti tarafından yürütülen göç karşıtı politikalarla irtibatlandırılmıştır. Bu politikacıların hepsi de yarım yüzyıldan fazla bir süredir köklü sosyal değişimlerin başlamasından ötürü özellikle işçi sınıfında oluşan derin endişelerden faydalanmışlardır. Diğer yandan halkçı ve antiemperyalist söylemleri benimseyen İran’da Ahmedinejat, Latin Amerika’da Chavez gibi liderlerin ortaya çıkışı da popülist politikalara karşı yenilenen ilginin sebeplerindedir.

Aynı zamanda İslami siyasete karşı yeni bir ilgi patlaması da oluşmuştur. İslam ve politika üzerine yapılan akademik çalışmalar sömürge imparatorlukları dönemi ve hemen sömürgecilik sonrası dönemin başlarına kadar geri gitse de (Geertz, 1971; Gellner, 1969), alana son dönemde yapılan katkılar 11 Eylül saldırısı sonrası oluşan imtiyazlı kesim tarafından şekillendirilmiştir. Bu sıkça işaret edilen mesele, İslami kimliğin ve politikaların Batı’da (Laskier, 2008) ve İslam dünyasında radikal anlatımlarıyla ilintilidir. Oryantalist Lewis’e (1990) göre bu tarz ifade şekilleri aynı popülizm gibi akıldışı anti modern olmasa da gericidir.

Popülizm ile İslami siyaset arasındaki ilgi daha önce de gözlemlenmiştir (White, 2002; Colas, 2004; Roy, 2004). Bununla birlikte son dönem İslami kimliğin ve politikaların dışavurumunu, küreselleşmenin baskısı ve kapitalist büyümenin çelişkileri arasında yeni tür bir İslami popülizmin ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak tekrar incelemek faydalı olacaktır.

Bu yeni modeli, Batı sömürgesinin etkili olduğu dönemde şehir ve taşrada kendi ayrıcalıklarını korumaya çalışan küçük zengin sınıfın temsil ettiği eski tarz İslami popülizmden ayırmak gerekir. Eski gelenekten neşet eden yapılar, sömürge dönemi ve sonrasında *ümme*ti, seküler devletle olan etkileşiminde yıllarca temsil eder konumdaydı. Endonezya’da bu kurumların bazıları kökleşmiş durumdadır. İkisi de sömürge dönemi sonlarında kurulan, Muhammediyye derneği (kentli tüccarların reformist kanadı tarafından kurulmuştur) ve Nahzatu’l-Ulema (taşrada toprak sahibi din adamları ve onların takipçileri tarafından kurulmuştur) göze çarpan örneklerdir. Buna başka bir örnek de Mısır’da 1928 yılında az bir birikimi olan ve saatçilik de yapan bir din adamının oğlu, Hasan el-Benna (Mitchell, 1969: 1) tarafından kurulan Müslüman kardeşlerdir. Teşkilatın kurulması küçük burjuvazinin İngiliz siyasal ve ekonomik baskısı altında artan hoşnutsuzluğu ile de

ilintilidir. İleride göreceğimiz üzere, teşkilat içyapısında ciddi dönüşümler geçirmiştir.

Eski, geleneksel tipin aksine yeni İslami popülizm, şehirli orta ve alt sınıfı hatta kalkınma döneminde zincirlerini kıran nispeten dışlanmış burjuvaziye güçlü bir şekilde kucaklamasıyla belirgin bir biçimde sınıflar arasındadır. Yine küçük burjuvazi tarafından yönlendirilen ve taşrada büyük ilgi gören geleneksel formun aksine yeni tip popülizm, başarılı olduğunda güçlü iş adamlarının da desteğini alan eğitilmiş profesyoneller tarafından oluşturulmuştur. Yapısı ve yönetici kadrosu sebebiyle yeni İslami popülizmin hedefleri tamamen moderndir; gücü, gittikçe sınıfsal olarak çeşitlenen *ümme*tin faydasına olacak şekilde yeniden organize etme. Bu durum maddi kaynaklardan ve iktidardan pay alma konusundaki çabaları gerekli kılmaktadır. Kapitalizmle batı sömürgeciliği aracılığı ile tanışan küçük burjuvazi tarafından oluşturulmuş eski tip popülizmin böyle bir hedefinin olmasını tahayyül etmek güçtür. Küresel batılı tahakküm<sup>ii</sup> yöneltilen devamlı eleştiriye rağmen, yeni İslami popülizmin sosyal temsilcileri çağdaş kapitalizm içinde epey rahattırlar. Bunun ötesinde, bir değişim çağrısında bulunurlarken İslami etiğe uygunluğunu aramak dışında ekonomik sistemi revize etmeyi öngörmemektedirler. Böylece dindarların ekonomik ve siyasal üstünlüğüne olanak sağlamaktadırlar. Bu bağlamda *ümme*t kavramı sosyal ve ekonomik olarak yoksunluk çekmiş fakat açgözlü elitlere karşı mücadele eden ahlaklı ve erdemli “sıradan insanlardan” oluşan bir kitleyi ifade eder şekilde dönüşmektedir. Bu tip bir tanımlama aslında genel manada popülist ideolojinin de alamet-i farikasıdır (Albertazzi ve Mc Dnnell, 2008: 3).

Diğer bir deyişle, yeni İslami popülizm, *ümme*tin faydasına olacak şekilde yeni piyasalar oluşturacak erdemli kişiler tarafından yönetilen bir çeşit devlet şeklini öngörmektedirler. Fakat bu öngörü mutlaka bir İslam devletinin kurulmasını gerekli kılmamaktadır. Aslında bu tür çağrılar siyaset alanında ilerlemesi zor olan küçük oluşumlar tarafından yapılmaktadır. Ne var ki bu oluşumlar bile mal biriktirme prensibine yönelik yumuşak bir direnç göstermektedirler (Mülakat, İrfan Awwas, Meclis Mücahidin Endonezya lideri, Yogyakarta, 21 Temmuz, 2010). Denebilir ki genel manada yeni İslami popülizmi temsil edenler, kapitalist bir devlet yapısı ve siyasal ve ekonomik gücün daha “adaletli” dağıtılmasını yani hâlihazırdaki sosyal hiyerarşide marjinalleştirilmiş kişilerin de bu güçten faydalanmasını bekleyen bir toplumsal yapı hayal etmektedirler<sup>iii</sup> (Mülakat, Rama Pratama, Adalet ve Refah Partisi (PKS)’nin Ekonomiden sorumlu yetkilisi, Jakarta, 14 Ağustos, 2010). Yeni İslami popülizmin Latin Amerika tecrübesi (Oxhorn, 1998) ile ilişkilendirilen klasik popülizmden ayrılan en önemli noktası

marjinalleştirilmiş kesim için popülist jargonda kullanılan “insanlar” ifadesi yerine *ümmet* teriminin tercih edilmesidir<sup>iv</sup>.

Bu durum Türkiye’deki başarılı yeni İslami popülizmin bir İslam devleti kurmaya çalışmak yerine, muhafazakâr İslami değerler temelli bir yönetime odaklanmasının sebeplerinden birisidir. Yeni İslami popülizm, Türkiye ekonomisinin küresel kapitalizme eklenmesini hızlandıran serbest piyasa politikalarını benimsemiştir (Tugal, 2009). Bunun yanında kültürel dindar burjuvazinin ve devlet tarafından ötekileştirilen orta sınıfın önünü açarak seküler kemalizm ile mücadelesine devam etmektedir. İktidarda bulunan Ak Parti, normalde bir araya gelmesi pek mümkün olmayan farklı grupları sosyal hasarlarını hafifleterek küreselleşmeyi kabul eden İslami bir söylem altında toplayan yerel bir dil geliştirmiştir. Bunu yaparken sadece ahlaki kodları kullanmakla yetinmeyip ezilen kesimlere sosyal hizmetler götürerek de gerçekleştirmektedir. Önis (2012, 12), Ak Parti’nin popülizmini Türkiye tarihindeki diğer türlerinden ayırarak, değişen toplumsal yapının etkisiyle ortaya çıkmış, ki bu değişim Ak Parti’nin şekillenmesine de sağlamıştır, “geniş tabanlı, sınıflar arası siyasi ittifakın” oluşturduğu “kontrollü yeni popülizm” olarak isimlendirmektedir. Anlamlı bir biçimde Ak Parti, Kürtlerin otonomi taleplerinde gösterdiği gibi medyada kendisine yöneltilen eleştirilere karşı sert bir tutum sergilese de demokrasiyi benimsemektedir. Çünkü demokrasi, kökleşmiş hasmane tavırlara karşı kendisini savunmak amacıyla kullandığı etkili bir mekanizma oluşturmaktadır (Mülakat, Ragıp Duran, Gazeteci, İstanbul, 13 Eylül, 2011).

Arap baharından sonra ortaya çıkan bazı gelişmeler de yeni İslami popülizmin gündeminin nasıl şekillenebileceği hakkında bize ipuçları vermektedir. Mısır’da Müslüman kardeşler örgütü yıllar içinde geçirdiği dönüşümlerle sınıflar arası bir taraftar kitlesini yönlendirmeye başlamıştır. Bu durum 1970’lerden itibaren aşamalı olarak Mısır ekonomisinin dışa açılması ile ortaya çıkan köklü sosyal değişimlerin bir neticesidir. Müslüman Kardeşler istikrarlı bir şekilde kapitalist ekonomiyi benimserken şiddet eylemlerinden kaçınmış ve İslam devleti vurgusunu hafifletmiştir. Daha çarpıcı olanı, Müslüman Kardeşler yeraltı siyasi faaliyetlerden vazgeçerek, her ne kadar Mübarek döneminde mecburen yarı kapalı bir şekilde olmuş olsa da, siyasi seçimlere katılmıştır (Mülakat, Halit Hamza, Müslüman Kardeşler Basın Merkezi, Kahire, 29 Mart, 2011). Endonezya’da da aynı şekilde şu sıralar yolsuzluk skandallarıyla yıpranmış olan ülkenin İslami partileri arasında en büyük başarıyı göstermiş PKS (Adalet ve Refah Partisi), İslam devleti inşasındaki çabalarını başarılı bir yönetim kurma sorununa kaydırmıştır. Bu şekilde politikaları yeniden tasarlama, ne sadece basit bir fırsatçılık ne de küreselleşmeyle ilintili değerlerin içselleştirilmesiyle ilgilidir. Daha köklü olarak bu değişim, kapitalist

dönüşümün ve sosyal, ekonomik ve siyasal ortamın ortaya çıkardığı yeni ihtiyaçlara cevap verme çabasının bir sonucudur.

Bu sebeple, evrensel olarak ezilen “insanlar” için başvuru alan popülizm ile marjinalleştirilen *ümme*ti dert edinen son dönem İslami siyaset arasında açık bir paralellik oluşmaktadır. Bu tarz paralellikleri ortaya çıkarmak, ilgiyi ateşli dindarlık ya da günümüz Müslüman “militarizminin/aşırıcılığının” psikolojik yapısından hareketle İslamcı politikalar üzerine yapılan üretken olmayan çalışmalardan uzaklaştırmaktadır (Ramakrishna, 2009). Aynı şekilde ilgiyi İslamcı politikaların, Huntingtoncu bir bağlamda homojen olarak kabul edilen “İslam Medeniyeti” ekseninde anlaşılmaya çalışılmasından da koparmaktadır. Bunlar yerine ilgiyi, Müslüman toplumlarda siyasal gücün ve ekonomik kaynakların yanlış dağılımına karşı bir cevap olarak yükselen; temel hak ve özgürlükler, sosyal adalet ve kalkınmanın hedefleri hakkında sorgulamaya girişen İslami siyasetin sosyal temellerini idrak etmeye yönelik çabalara kaydırmak daha faydalı olacaktır (Mülakat, Hairi Ömer, Müslüman Kardeşler Siyasi bürosu, Kahire, 20 Mart, 2011).

Şunu eklemek gerekir ki, bütün siyasal projeler gibi yeni İslami popülizm de belli bir sosyal ve tarihsel sürecin içerisinde oluşmuştur. Müslüman dünyasında da yaşandığı üzere, soğuk savaş sonrasında ortaya çıkan sosyal kargaşa bu sürecin en önemlisidir. Küresel ekonomiyle hızlı bütünleşmeyi takip eden süreçte, Kuzey Afrika’dan, Türkiye’ye, oradan Endonezya’ya, Müslüman ülkelerde örgütlü sol alternatifin eridiği gözlemlendi. Nasıl ki Avrupa’da soğuk savaş sonrası solcu direnişin yıkılması ve neoliberal küreselleşmenin baskısıyla sosyal demokrasinin zayıflaması hesaba katılmadan popülist “alternatiflerin” çekiciliğini anlamazsak, Müslüman ülkelerle ilgili geliştirilen bu yaklaşım da şaşkıncı olmamalıdır (Berezin, 2009).

Doğrusu soğuk savaş sonrası oluşan ortam İslami hareketlerin alenen kapitalist perspektifleri kabullenmesini kolaylaştırdı. Sosyalist hareketlerle karşılıklı ilişki içindeyken ve onların sürekli Müslüman toplumların, modern kapitalizmle sömürgecilik döneminde nasıl tanıştıklarını hatırlattıkları bir dönemde böylesi bir kabullenişin olması çok zordu. Türkiye, her ne kadar hiç sömürgeleştirilememişse de I. Dünya savaşında Batı istilasını yaşamıştır. Anadolu aslanları olarak adlandırılan açık bir İslami kimliğe sahip iş adamlarının ortaya çıkışı AK Parti’den daha önceki dönemlere rastlamaktadır. Fakat bu iş adamlarının başarısını 2002’den beri iktidarda olan AK Parti’den bağımsız düşünmek pek de mümkün değildir. Dikkate şayandır ki bu yükselen burjuvazi, yeni ortaya çıkan etkilerinin, İstanbul merkezli burjuvazinin kasten ihmal ettiği “amme menfaatinin” geliştirilmesinde faydalı olduğunu düşünmektedir (Demir, Acar ve Toprak,

2004). Genel hatlarıyla buna yakın bir durum Mısır'da İhvan tarafından kurulan FJP (Özgürlük ve Adalet Partisi), Mübarek sonrası dönemdeki ilk seçimde büyük bir başarı elde ettiğinde ve devlet başkanlığını kazandığında gerçekleşebilirdi. Fakat, bir yıl sonra dramatik ve kanlı olaylar devlet başkanını yerinden edince bu gerçekleşmedi<sup>v</sup>. Ne parti ne de İhvan, Mübarek'in yakın dostlarının elinde tuttuğu ülke ekonomisini geniş bir tabana yaymak için daha güçlü bir küresel ekonomiye sahip olmayı savunmaktan çekinmemişlerdir. (Mülakat, İhab el-Fouly, İşadamı<sup>vi</sup>, Kahire, 4 Nisan, 2012 ). Aynı zamanda İhvan, orta sınıf mesleki derneklere hâkim olduğu gibi Mısır şehirlerinde artan fakir halk tabakasına sosyal hizmetler götürmektedir (Mülakat, Dr Essam Abdul Muhsin, İslami Tıp Derneği Hastanesi, Giza, 27 Mart, 2011)<sup>vii</sup>.

Ne var ki Endonezya'daki karşılıklarında, ekonomiyi *ümmet* için faydalı bir şekilde yeniden düzenlemek için siyasal gücü elde etme fikri epey uzak durmaktadır. Bununla birlikte Türkiye ve Mısır'da olduğu gibi kapitalist ekonomiye karşı bir itiraz bulunmamakta; sadece bu sistemin *ümmet* değil de Çinli işadamları tarafında kontrol edilmesine bir itiraz yöneltilmektedir. Endonezya'daki işadamları, İslam'ın sosyal adaleti tesis etmede sosyalist hareketlerden daha ideal olduğu iddiasını dillendirirken, iş ticarete yaptıkları pozitif katkıya gelince, halifeliğin en parlak döneminde de zengin tüccarlardan bolca bulunduğunu ifade etmektedirler (Mülakat, Munarman, İslam'ı Savunanlar Cephesi, Jakarta, 8 Temmuz, 2010).

### Popülist Siyaset

Popülizm siyasetteki sağ eğilimlerle de sol eğilimlerle de ilişkilendirilebilecek bir terimdir (Jansen 2011). Terim, ABD'de Huey Long gibi kişilerle özdeşleşmiş kırsal merkezli hareketler, Arjantin'de işçi merkezli Pernism ve Brezilya'da Vargas oluşumları, hatta Avrupa'nın antikomünist faşist rejimleri dâhil geniş bir skalada ortaya çıkan yirminci yüz yıl deneyimleriyle ilintilendirilmiştir. Popülizmin hem sağ hem de sol varyantlarının olması, terimi incelemede sosyal temelleri üzerine yapılacak sosyolojik bir çalışmadan epey yararlanılabileceği gerçeğini önerir. Buna karşılık Conniff (1999: 5) gibi bazı yazarlara göre popülistler yalnızca hali hazırdaki sosyo-politik modellerden yararlanmaktadırlar ve onları “düzensizce” kaynaştırmaktadırlar.

Bunun yanında popülizm siyasal fırsatçılık (oportünizm) için elverişli şemsiye bir tabir olmaktan başka bir şey olmadığı da ifade edilir. Conniff (1999: 5) popülizmi “ esnek, eklektik, herhangi bir zamanda en yüksek miktarda seçmen kitlesine ulaşmak için tasarlanmış” olarak tanımlarken bu görüşü benimsiyor gibidir. Popülist politikalar “renkli ve girişken siyasetçilerin” kalabalıkları “kendi hareketlerine çekmek ve onların



kendileri öldükten sonra bile sadakatlarını sürdürmelerini sağlamak” (Conniff, 1999: 4) gibi mantıksızlıklarla eş anlamlı kullanıldıklarında başka bir problem de ortaya çıkmaktadır. Conniff’e göre popülizm genelde “yüksek enflasyon, borç batağı ve suiistimale” yol açan sorumsuz ekonomik politikalarla eş değerdedir. Fakat bu düşünceyi 1990’larda ortaya çıkan Peru’da Fujimoro ve Arjantin’de Menem gibi Latin Amerika’daki neoliberal popülist hareketlerle (Weyland, 2003) bağdaştırmak pek mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde Ak Parti’nin *ümme*tin sosyal ve ekonomik açıdan güçlendirmeyi hedefleyen neoliberal politikaları ile şekillenen Türkiye’deki popülizm ile de açıklanamaz (Yavuz, 2009: 58-60).

Fakat son dönemde popülizm ile ilgili kaygılar düşünsel seviyede ortaya çıkmaya başladı. Mudde (2004: 543)’ye göre popülizm, toplumu “saf/masum insanlara” karşı “yozlaşmış elitler” şeklinde bölünmüş “birbirine rakip iki homojen grup” olarak tahayyül eden bir “ideolojidir”. Bu ideolojide umurun iradesinin tecellisi beklenir.

Taggar (2008) böyle bir “insan” ideasının ancak erdemli ve kenetlenmiş insanların bulunduğu hayali bir yerin olduğuna inanmakla sürdürülebileceğini ifade eder. Aynı doğrultuda Hawkins (2010: 5), Venezuela’daki Chavez döneminin popülist söyleminin maniheist bir dünya görüşü ile doldurulduğuna temas eder.

Laclau (2005) popülist etiketin kınama kültüründe kullanıldığını söylemekte haklıdır. Birçok araştırmacı karizmatik liderler tarafında oluşturulan popülizmi, Weber’in rasyonel modern yönetim ilkesinin tam aksine göz ardı etmişlerdir (Weber, 1978: 1111-1156). Weber’in karizmatik lider kavramı ekseninde bakıldığında, mesela, Ensar’i (2008) çalışmasında sabık Ahmedinejat hükümetini irrasyonel ve tabiatı gereği istikrarsız olarak lanse etmiştir. Fakat popülizmi modern rasyonelliğin karşısına yerleştirmek onun potansiyel gücünü önemsememek olacaktır.

Ne var ki, Laclau’nun popülizmin “siyasal mantığını” istikrarsız bir şekilde çözümlerken kullandığı bilindik düşünce çizgisini takip etme zorunluluğu bulunmamaktadır (Laclau, 2005: 117-124). Yine de onun düşünceleri, gerçekte popülizmi belirli toplumsal göstergelere yerleştirmek ve popülist politikaların ona yol açan toplumsal temeller üzerinde incelemeler yaparak anlamaya çalışmak bakımından faydalı olmaya devam edecektir.

Diğer bazı akademisyenler popülist politikaların örgütsel özelliklerine yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Mesela Mouzelis (1985: 342), “popülist politikaların kendine has özelliklerini örgütsel seviyede bulmanın mümkün ” olduğunu düşünmektedir. Bu örgütsel seviyede temsili demokrasinin kurumlarını bypass etme çabalarını da bir kişi gözlemleyebilir. Bu bağlamda Jansen’in (2011: 82) popülizmin halkçı söylemle doldurulan

tartışmacı politikalar ve sosyal hareketlerin de dâhil olduğu siyasal bir uygulama olduğu yönündeki görüşünü, Mouzelis gibi önceki dönem akademisyenlere borçludur.

Dikkat çekici bir biçimde Ionescu ve Gellner (1969) popülist politikaların nasıl muhtelif ortamlarda ve farklı sosyal etmenlerle ortaya çıktığını yarım asır önce derledikleri makalelerde ifade etmişlerdir. Bunu yaparak popülist politikaların sınıf merkezli değerlendirilmesinin önünü açmışlardır. Bundan ötürü Oxhorn (1988: 223) Latin Amerika'daki popülist hareketlerin “bir çok sınıf arasında oluşan asimetrik bir koalisyonun” özel bir şeklini temsil ettiğini öne sürmektedir. Latin Amerika'daki kalkınmanın alt sınıflarda sebep olduğu eşitsizlikten mustarip olmalarından yararlanan bu hareketler, işçi ve köylüler kadar marjinalleşmemişlerse de imtiyazlı azınlık tarafından üst sınıflara çıkması engellenmiş olan orta sınıflar eliyle kurulmuştur. Modernleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı fakat halihazırdaki toplumsal hiyerarşide ayrıcalıklı konumda olan kişilerin etkisinden henüz kurtulamamış olan fakir sınıflar tam manası ile kavranmadan bu makalede izah etmeye çalıştığımız yeni İslami popülizmi anlamak pek mümkün olmayacaktır. Oxhorn ve Jansen'in Latin Amerika örneklerinden farklı olarak, Yeni İslami popülizmi oluşturan sınıflar arası koalisyon, milliyetçi değil; dini sembol, imgeler ve terminoloji tarafından birbirine kenetlenmiştir.

Çaba herhangi bir popülist ajanda da oluşması ihtimal iç tezatları fark etmek üzerine olmamalıdır. Sözde farklılaşmamış bir “halk kitlesini” temsil etme iddiasına rağmen, popülizm eş zamanlı olarak, marjinalleşen kişilere yönelik ilgiyi sürdürme yetisine sahiptir. Bu süreç “*avamın* (pleps) kendini *halk* (populus) olarak görme sürecidir (Laclau, 2005: 86). Bu sebeple popülizm sosyal gerçekliğe ters olan “farklılıkların” askıya alınmasına bağlıdır (Deiwiks 2009). Aynı prensip yeni İslami popülizme de uygulanabilir. Yeni İslami popülizm, belirli bir tarihsel yörüngede ilerleyen Müslüman çoğunluklu toplumlarda hırslı ama yorulmuş orta sınıf, kısmen dışlanmış girişimciler ve fakir halk tabakasının ortak bir noktada buluşmasını hedefleyen bir dünya görüşünü sürdürmektedir. Bu farklı tabakalar, siyasi arenadan solcu rakipleri ekarte eden soğuk savaş dönemi çatışmaları, küresel ekonomiye uyum süreci ve iktisadi kalkınmadan kaynaklanan dönüşümler tarafından şekillendirilmiştir.

Popülizmin ortaya çıkışı, ortak bir mahrumiyet *yaşamış* ve birbirine benzer bir biçimde hâlihazırdaki sosyal düzenin kurumları tarafından *sistematik* bir şekilde baskı altına alınmış farklı sosyal konumlara sahip kişilerin endişelerini yansıtmada yatar. Bunun anlamı, bir kişi az bir mahrumiyet bile yaşasa, kendisi gibi hayal kırıklıları ve endişeler yaşayan bir “dengini”, ezilenlerin sıkıntılarına yol açan süreçlerde ve mevcut sosyal yapıda bulabilir (Laclau, 2005: 77-83). Sosyal etki, sosyal adaletsizliğin

müebbibi varsayılan kesimlere yönelik farklı toplumsal tabakalarda sebep sonuç ilişkisi geliştirmektedir. Bu sebeple yeni İslami popülizmin toplumun en çok istismar edilmiş katmanında ortaya çıkmaması tesadüfi değildir. Ortadoğu üzerine yazarken Ayubi (1993), İslami popülizmin sosyolojik kökenini, iyi eğitilmiş şehirli orta sınıf tarafında kurulan mesleki dernekler olarak tanımlar.

Roy'un (1996) Müslüman toplumlardaki çabaları boşa çıkan ve yükselişi engellenmiş yeni orta sınıf tanımı önem arz etmektedir. Ona göre Müslüman orta sınıf, "yeni şehirleşmiş ailelerden ya da alt orta sınıf"tan çıkan, geleneksel dini okullardan ziyade "modern eğitim sisteminde" yetişmiş kimselerdir. Nispeten iyi eğitilmiş ve vasıflı bu kimseler, kökleşmiş elitler ve siyasi kayırmacılık ile kontrol edilen toplumun tepe noktasından dışlanmışlardır. Bu halleriyle kimisi fakir ve daha az eğitilmiş alt sınıflar ile aynı ekonomik şartlarda yaşamak zorunda bırakılmışlardır. Roy'un tarif ettiği şey bir tür sınıfsız entelektüelliktir (lumpenintelligentsia) (Wickham 2002; Kepel 2002, özellikle bkz 4. bölüm). Bu entelektüelliğin modernleşme teorilerinde iddia edildiği gibi despotizme liberal bir eleştiri yöneltmesi beklenmemeli fakat onun yerine Ortadoğu'ya yayılmış güçlü oligarşiler tarafından kontrol edilen acımasız otoriter rejimlere karşı İslami popülist bir hareket başlatması umulabilir.

Bunun da ötesinde, küreselleşme ve piyasa ekonomisinin gelişmesi ile köklü sosyal değişimler yaşansa da dünya genelinde kimlik merkezli politikalar kaybolmamış aksine zaman zaman yükselişe geçmiştir. Bu durum her zamankinden daha seküler ve dinden uzaklaşmış bir dünya tahayyül eden hakim "sekülerleşme teorileri" ile de ters düşmektedir. Bu sebeple Hindistan'da şoveniz bir hareket olan ve üst kast ve kendine güvenen orta ve üst sınıflar tarafından desteklenen Hindutva hareketi sonuncunun dikkatini çekmiştir (Deasi, 2004)<sup>viii</sup>.

Fakat popülizmi anlamak kimlik siyaseti ile bitmemektedir. Ülküler ve adaletsizlikler İslami terminoloji ile sembolik olarak aktarılabilse de analizler, sosyal koalisyonun yükselmesine olanak tanıyan ve hedeflerle servis edilen ilgi kümelerinin izahına ihtiyaç duymaktadır. Bu noktadan hareketle, sömürge döneminde neşet edip sömürge sonrası dönemde de varlığını sürdüren küçük burjuvaziden, günümüz küresel kapitalizm çağındaki ayırt edici sınıflar arası bir yapı olan İslami popülizme evrilmesini tespit etmek mümkündür

### **Yeni İslami Popülizmin Sosyal Temelleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme**

Yeni İslami popülizm, maddi kaynaklar ve güç üzerinde kontrol sağlamak ve siyasi erki elde etmek için sınıflar arası bir tabanı harekete

geçirir. Bununla birlikte, kolaylıkla görmek mümkündür ki eğitilmiş orta sınıf, Türkiye, Mısır ve Endonezya gibi Müslüman çoğunluklu ülkelerde seküler devlet düzeninin tahribatına ve yozlaşmasına karşı kampanya yürüten geniş tabanlı sosyal bir koalisyonun oluşumunda kilit rol oynamaktadır. Zaman zaman bocalasa da ekonomik gelişme ve eğitim kurumlarının yaygınlaşması, eğitilmiş şehirli orta sınıfın büyümesini garanti etmektedir. Şu var ki, genelde genç eğilimli olan bu sınıfın üyelerinin çoğu modernleşmenin önerdiği sosyal gelişme vaatlerinin gerçekleşmemesi ile hayal kırıklığı içindedirler.

Bu tip durumlar özellikle yönetici elitler tarafından kontrol edilen sert merkezi kapitalist oligarşilerin bulunduğu toplumlarda daha yaygındır. Endonezya'da bu elitlerden bazıları otoriter rejimden temsili demokrasiye geçişte para politikalarını kullanarak üstünlüklerini devam ettirmişlerdir (Robison ve Hadiz, 2004). Mısır, Endonezya ve Türkiye gibi ülkelerde yüksek genç işsizlik oranı sebebiyle genç ve eğitilmiş bireylerin kimisi için orta sınıf statüsü tam net olmasa da, İslam'dan türemiş sosyal adalet fikri, dışlanmışlıkları ve politik bir cevap üretmeleri için faydalıdır.

Arap baharında yirmi yıl önce Ayubi (1993: 176), Arap toplumunda ezildikleri kadar hırslı da olan orta sınıf bireylerin bulunduğu bahseder. Bu sebeple haber bültenlerini, 2011 yılında Mısır ve diğer Arap ülkelerinde ortaya çıkan ayaklanmadan bahsederken genç, eğitilmiş, teknolojiyi kullanabilen, fakat genelde düzensiz işlerde çalışan, bireylerin, yozlaşmış otoriteye karşı yürütülen sokak protestolarında nasıl etkili olduklarıyla ilgili haberlerin işgal etmesi sürpriz değildir. Endonezya'da başkan Soeharto'yu 1998'de deviren öğrenci merkezli protestolarda aynı yapıda bir demografik profilin olması da şaşılacak bir şey değildir.

Bununla birlikte yeni İslami popülizmin geniş toplumsal tabanının önemli bir bileşeni de organize olamamış şehirli çalışan kesimdir. Hem fiziki olarak hem de farkındalık bakımından önceki temsilcilerine nazaran şehirleşmiş olan işçi sınıfı, Endonezya ve İran gibi renkli toplumların uzun süredir vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir (Gabriel, 1979; Skocpol, 1982; Hadiz, 1997). Bu sınıf sadece resmi sektörde çalışanlardan ya da endüstri işçilerinden oluşmamakta aynı zamanda çok sayıda kayıt dışı işçi ve işsiz kişilerden de oluşmaktadır.

Fakat Zizek ve Laclau arasındaki verimli akademik tartışmalara rağmen (Butler, Laclau ve Zizek, 2000) bu sınıftaki kişilerin hangisinin emekçi hangisinin sınıf bilincinden yoksun halk kitlesi olduğunu ayırmak güçtür. Çünkü gelişmekte olan ülkelerde kente göç devam etmekte olan bir süreçtir. Günümüz şehirli fakir sınıfın birçoğu birkaç nesil önce köylerden göç etmiş kimselerden oluşur. Neoliberal ekonomilerde bir kişi kolaylıkla emekçiler ile yoksul halk kitlesi arasında gel git yaparken muhalif siyasi

davranışlara ya da potansiyellere yatırım yapmak pek kolay değildir. Dikkate değer bir biçimde şehirli fakir sınıflar sosyal ve siyasal temsiliyet için gerekli araçlardan yoksun kalmıştır. Halihazırdaki demokratik yapısına rağmen, 1960’larda yükselen soğuk savaş ile sol akımların gücünü kaybetmesi ve bu durumun otuz yıl boyunca Soeharto döneminde devam etmesi sebebiyle Endonezya’da bile bu durum böyledir.

Yeni İslami popülizmin yükselişine yol açabilecek sınıflar arası koalisyon üyelerinden biride tarihsel sebeplerle kısmen dışlanmış burjuvazi kesimidir. Türkiye’de Anadolu burjuvazisinin yükselişi çoktandır gözlenmekteydi. Dikkate şayandır ki 1960 yılında Atatürk’ün kurduğu CHP’ye karşı başarı elde eden Demokrat Parti’ye yönelik Kemalist askeri darbeden itibaren bu sınıfın siyasi emelleri düzenli olarak engellenmiştir (Keyder, 1987, bkz 4. Ve 5. bölüm). Aynı zamanda toplumsal tabanda birbirine rakip olan ve Ak Partiyi destekleyen dini cemaatlara üye bu burjuvazi sınıfı, günümüzde İstanbul merkezli dev holdinglerle mücadele edebilmek için güçlü finansal dernekler kurmuşlardır (Mülakat, Hüseyin Gülerce, İstanbul, 16 Eylül, 2011).

1980’lerde yapılan yapısal reformların ve uluslararası kalkınma örgütlerinin Anadolu’da bulunan ihracat merkezli işletmelere yeni imkânlar sağlaması da Anadolu burjuvazisinin günümüzdeki duruma gelmesinde önemli katkılara sahiptir. Mısırdaki ise benzer politikalar, Müslüman Kardeşler ile bağlantılı ve otoriter baskı döneminde örgüte ekonomik destek sağlamış dışa dönük işletmelerin güçlenmesini sağlamıştır (Mülakat, Dıaa Farhad, İşadamı ve Müslüman Kardeşler örgüt üyesi, Kahire, 4 Nisan, 2011). Endonezya’da ise 1980’lerin başında petrol fiyatlarının düşmesi ile ortaya çıkan ihracat merkezli endüstrileşme, güçlü burjuvaziden dindar bir küçük burjuvazinin doğmasına sebep olamamıştır. Bunun temel sebebi, sömürgecinin son dönemlerinden beri ülkede yerleşmiş Çinli işletmelerdir.

Bu bağlamda, eski tarz İslami popülizmin varisine tarihsel bir miras bıraktığını da not etmek gerekir. Endonezya örneğinde, her iki versiyonda da yerleşmiş olan Çin karşıtı hassasiyette bu durum görülebilir. Özel mülkiyetin sonlandırılmasına yönelik sosyalist hedeflere verilen tepkiden sadır olan eski formun geleneksel sol karşıtlığı doğası, yeni İslami popülist formda devam ettirilen ideolojik duruşlardan bir diğeridir. Endonezya’da yeni İslami popülizmin eski formla “ortak noktalarının” sınırı ise, öncülünün oluşumuna yardımcı olan unsurlara sahip olmamasıdır. Sömürge döneminde türeyen İslami popülizm, öğrenci ve orta sınıf bireyler tarafından organize edilen Endonezya Hizbu’t-tahrir (HTI) gibi emperyalizm karşıtı örgütlerin hedefindedir (Mülakat, İsmail Yusanto, HTI sözcüsü, Jakarta, 14 Temmuz 2010). 11 Eylül’den sonra bu eleştiriler, eski popülistleri “İslam düşmanı”

“Amerikan emperyalizminin” ajanları olarak tanıtan komplo teorilerini yeniden canlandırmıştır.

Ne var ki, yeni İslami popülizmin Endonezya’da sınırlı bir etkisi vardır. Günlük hayatta pek dikkat çekmese de, hareketin, toplumsal ahlaka yönelik, anti-pornografi yasası ve bazı yerel yönetimlerde kadınlara yönelik kılık kıyafet düzenlemesi gibi, çabalarla bazı başarılar elde ettiği doğrudur. Fakat bu tip girişimler kendine güveni oluşturmada yetersiz ve devlet yönetimine doğru topyekûn bir ilerleyiş göstermede başarısızdır. Ayrıca bu hareketler, 2011 öncesi Mısır’daki İhvan gibi siyasi yönetime katılma çabalarından ziyade toplum üzerinde kültürel bir etki oluşturmayı hedeflemektedir (Bayat, 2009). Müslüman Kardeşlerin onca mücadeleye rağmen Mısır’da tutunamaması, Endonezya’da onu takip edeceklere kötü bir haber oldu. Aynı zamanda Endonezya’da 2000’li yılların başında görülen terörist saldırılar da sosyal izolasyonun genişlemesine ve başarısızlıkların artmasına katkı sağlamıştır. Endonezya’da resmi devlet kurumlarını ele geçirmeye çalışan şiddet taraftarı olan kişilerin en az destek alan kesimler olması da tesadüfi değildir. Türkiye ve Mısır ile karşılaştırıldığında Endonezya’da seçimli demokrasi ile siyasi iktidarı elde etme, daha düşük bir ihtimaldir. Bu sebeple, Türkiye ve Mısır’da Endonezya’ya kıyasla İslam adına saldırıların olmaması, Endonezya’daki yeni İslami popülizmin temsili demokrasinin nimetlerinden faydalanmada diğerlerine kıyasla başarısız olduğunu göstermektedir<sup>x</sup>. Bu bağlamda, son yaşananlardan sonra Mısır için ise önemli bir soru da İhvan’ın yeraltına çekilip çekilmeyeceği hatta homojen bir tanımlamayla ümmet adına şiddete yönelip yönelmeyeceğidir.

Şunu eklemek gerekir ki bütün bu saydığımız ülkelerde yeni İslami popülizmin sosyal temsiliyeti, parlamenter demokrasilerde mümkündür. Mesela Ak Parti’nin temeli, Kemalist baskının yoğun olduğu zamanlarda bile siyaset yapmaya çalışan dini yapılardır. Müslüman Kardeşler ile Özgürlük ve Adalet Partisi’nin organik bağı malumdur. Endonezya’da PKS, otoriter Yeni Düzen döneminde genelde şehir yerleşkelerinde örgütlenerek yarı gizli bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.

### **Endonezya: Yeni İslami Popülizmin Sınırları**

240 milyonluk Endonezya nüfusunun %88’i kendini Müslüman olarak tanımlamaktadır. Endonezya köklü yapısal değişikliklere sebep olan ve yıllarca süren düzensiz fakat kayda değer bir ekonomik gelişme göstermiştir. Bunun yanında tartışmalarla dolu küresel ekonomiye entegre süreci ve son dönemde, merkezi devlet otoritesinden yerleşen bir tür demokrasiye geçiş yaşamıştır. (Hadiz, 2010). İslami popülizmin ne otoriter Yeni düzen döneminde (1966-1998) ne de şuan ki demokraside *ümme*tin temsiliyet kazanması için devletin kontrolünü ele geçirme çabası yoktur.

Ortadoğu'ya benzer bir biçimde modern İslami siyaset, geç sömürge döneminde şehirli tüccarlar, küçük işletmeciler ve taşra elitleri tarafından şekillendirilmiştir. Bu canlı bir şekilde, yirminci yüz yılın başında Almanların desteklediği (Sidel, 2006) Çinli işadamlarının güçlü oldukları (mesela tekstil) alanlarda etkin olmak maksadıyla kurulan Sarekat Dagang Islam (İslami Tüccarlar Derneği, sonraları kısaca İslam Derneği ya da SI) derneğinde görülür. İlginç olan Endonezya Komünist Partisi (PKI) SI örgütünün içinden çıkmıştır. Küçük burjuvazi kaynaklı İslami popülizm tarafından da özel mülkiyetin sonlandırılmasını hedefleyen sosyalist hedeflere şiddetle karşı çıkmasını sağlamasına kadar Müslüman komünistler Endonezya tarihinde hiç garip karşılanmamıştır<sup>x</sup>.

Küçük burjuvazi ile Müslüman kuruluşlar ve PKI tarafından temsil edilen komünizm arasındaki çatışma, sömürge sonrası dönemde büyük etkiler bırakmıştır. 1949 ve 1962 yılları arasında Batı Java merkezli ama Güney Sulawesi ve Açe'de de etkili olan Daru'l-İslam hareketi, İslami bir devlet kurma niyetiyle gerilla savaşı yürütmüştür. Her ne kadar oluşum, dini bir saikle hareket etse de bölge milislerinin düzenli orduya geçilmesinden duyduğu rahatsızlık da bir etmen olarak vardır. Bölgesel elitlerin yeni merkezi yönetime geçilmesiyle kaybetmekten endişe ettikleri sosyal pozisyonları da yine köylülerin bu şekilde seferber edilmesinde etkili olmuştur (Van Djik, 1981; Boland, 1971).

Önemli bir nokta da asker tarafından yenilmiş olmalarına rağmen bazı üyelerinin PKI'ı yok etmek üzere 1965-1966'da yine asker tarafından mobilize edilmesiyle Daru'l-İslam hareketi kısmen yeniden ayağa kalkmıştır. 1970 ve 1980'lerde daha şehirli ve eğitilmiş hale gelmiş Daru'l-İslam'ın yeni nesli, büyük Çinli şirketlerin gözdesi olan ve *ümmet* kanadında karşısında bir siyasi oluşum kurulamayan Yeni Düzen rejimine yönelik siyasal muhalefeti kurabilirdi<sup>xi</sup>. Halen 1990'larda resmi siyasal ve sosyal yaşamda bir yer tutamamıştır ve hareketin bir kısmı, Soeharto dönemi sonrası birçok terörist saldırıdan sorumlu tutulan Cemaat-i İslamiyye'ye dönüşmüştür (Selahaddin, 2011: 227-236).

Daru'l-İslam'ın gerilla savaşını desteklemeyen, kısa vadeli temsili demokrasinin ortaya çıktığı sömürge sonrası ilk dönemde bir sürü İslami parti ve organizasyon PKI ile yarışmıştır. 1950'lerin sonunda anayasaya İslam'la ilgili maddeleri koymakta başarısız olduktan sonra askeriye ile yakın ilişkiler kurdular. Aynı partiler orta ölçekli Müslüman iş adamlarını güçlendirmede de başarısız olmuşlardır (Robison, 1986). Örgütlü işgücünü de sınıfsal çatışmaların dışında tutmaya çalışmışlardır. Dikkate değer bir şekilde aynı dönemde asker, PKI'nın önünü kesmede ve millileştirilmiş birçok yabancı şirketlerin yönetimini eline almada somut bir çıkar gözetmiştir.

1960'ların ortalarından itibaren hem askeriye için hem de küçük burjuvazi destekli Müslüman organizasyonlar için komünist planların büyüyen bir tehlike olarak görülmesi sürpriz değildir. Milliyetçi kahraman Soekarno'nun büyük bir İslami parti olan Masyumi'yi ayrılıkçılara destek verdiği iddiası ile kapatması (Kahin ve Kahin, 1995), onu komünistlerin gözdesi yapmıştır. Mücadele 1966'da yüz binlerce gerçek ve muhayyel komünistin öldürülmesinin ardından Yeni Düzen'in kurulması ile sona erdi. ABD ve İngiltere tarafından aktif bir şekilde desteklenen Yeni Düzen, esasen PKI ve Soekarno'yu diskalifiye etmek için oluşturulmuş karşı devrim bloğundan ibaretti.

Bu noktada soru şu idi; küçük burjuvazinin programında yer alan *ümmet*, Yeni Düzen'in ekonomik politikasında yer ediniyor mu? Kısa bir süre sonra görüldü ki cevap tınılı bir "hayırdır". Komünist tehlikenin yokluğunda eski İslami popülizmin lider kadrosu siyaset arenasında yalnız bırakılarak, onların taleplerini yerine getirmeye gerek görülmedi. 1973'den Soeharto'nun 1998'de devrilmesine kadar, Pancasila denilen milliyetçi resmi ideolojiye sadık kalması koşuluyla etkisiz bir İslami Partinin varlığına müsaade edildi.

Önemli bir konu da, sömürge döneminde büyük bir burjuvazi sınıfı olarak yükselen ve yüksek kademeli bürokratlarla iyi ilişkiler geliştiren Çinlilere karşı, *ümmet* içinde bir husumet oluşmuştur. Başkan Soeharto ve büyük Çinli işadamı Liem Sioe Liong arasındaki dostluk, *ümmet*in devlete ve büyük şirketlere yönelttiği düşmanlığın sembolü haline gelmiştir.

Aynı dönemde ekonomik kalkınma da sürdürülmüştür; öncelikle yabancı yardım ve yatırımların gelmesi ardından beklenmedik bir şansla petrol rezervlerinin bulunmasıyla devlet kalkınmanın "motoru" konumuna geldi. 1980'lerin başında petrol çıkarmada yaşanan patlama sona erdiğinde, ekonomik gelişme, ülkenin dünya ekonomisine büyük oranda entegrasyonunu getiren ve ekonomik liberalleşmeye yol açan ucuz iş gücüne dayalı ihracat merkezli bir programa bağlı hale geldi. Maalesef bu politikalar ülkedeki oligarşiyi daha güçlü hale getirdi (Robison ve Hadiz, 2004). Mesela özelleştirme politikası Soeharto'nun yakınlarına ve siyasi yandaşlarına yaradı.

Tam da bu bağlamda, yeni sosyal emelleri barındıran ve daha kaliteli bir eğitimle donatılmış yeni, şehirli, Müslüman bir orta sınıf görünmeye başladı. Sürpriz olmayan bir şekilde İslami merkezli bir kimlik 1970 ve 1980'lerde özellikle geç şehirli orta sınıfta ortaya çıkmaya başladı. Fakat bu dindarlığın artması alelade bir şekilde olmamıştır. Yerleşkelerde düzenlenen öğrenci organizasyonları iyiden iyiye sınırlandırılınca, çok sayıda genç orta sınıf mensubunun siyasal anlamda katılımcı olmasını sağlamak amacıyla dini sohbet ve ibadet grupları aktivistler tarafından yeniden tasarlandı. Soeharto



yönetiminde oluşan sosyal düzende siyasetçi işadamlarının büyük bir aç gözlülükle nasıl yükseldikleri bu toplantılara katılanlar için anlam kazanmaya başladı. Bu sebeptendir ki PKS önemli bir tabanı, metot olarak doğrudan Mısır'daki Müslüman Kardeşlerden alınan üniversite merkezli *terbiye* (eğitim) hareketinden çıkmıştır (Rahmat, 2008). Daru'l-İslam'da her ne kadar faaliyetlerini gizlice yürütüyor olsa da, 1970'lerden itibaren yeni üyeleri, geleneksel dini eğitim veren kurumlardan daha çok seküler üniversite yerleşkelerinden temin etmiştir. Yeni üyeler *pasentren kilat*<sup>xii</sup> gibi çeşitli eğitimlerden geçirilirdi.

Endonezya'daki kalkınma süreci aynı zamanda, bir canavara dönüşen büyük şehirlerin varoşlarında yaşayan şehirli fakir sınıfın da büyümesine sebep oldu. Şunu hatırlatmak gerekir ki, özellikle Yeni Düzen'in son yıllarında, bağımsız sendikacılığın olmamasından ötürü ücretli işçiler özlük haklarıyla ilgili mücadeleyi sosyal örgütler aracılığıyla vermişlerdir (Hadiz, 1997). Bu haklar günümüzde kazanılmış olsa da çalışan sınıf örgütleri zayıf kalmaya devam etmiştir. Sidel'in (2006: 52), "Yeni Düzen dönemindeki gelişmeler bir *ümmet* e mensup olma bilincine sahip bir emekçi sınıfı üretmiştir" fikri, değerli bir tespittir. Düzenli iş bulamayan kişiler, İslam'ı Savunanlar Kanadı (FPI) gibi yarı militan örgütlere insan kaynağı oluşturmuştur (Mülakat, Munarman, FPI, Jakarta, 8 Temmuz, 2010; Halid Seyfullah ve Totok, Hilal Yıldız Partisi mensubu ve Hizbullah aktivisti, Solo, 26 Temmuz, 2010. Bknz Wilson, 2008).

Yeni Düzen Endonezya'da yaşanan toplumdaki yapısal değişikliklere kör değildi. 1990 yılında İslami siyasetçilerin bazıları ICMI'nın (Endonezya Müslüman Entelektüeller Derneği) kuruluşuna katkı vermeleri için davet edildiler (Hefner, 2000). ICMI ile Yeni Düzen üst orta sınıf Müslümanlardan yararlanmak istemiştir. Onca tantanaya rağmen ICMI kısa süreli ve yüzeysel bir etkiye sahip olmuştur. Bu sebeple de Soeharto'nun devrilmesinden sonra gittikçe etkisiz hale gelmiştir. Soeharto'nun kalabalıkları siyasetten uzak tutma konusundaki takıntısıyla paralel olarak bu oluşum, ne Türkiye'de ortaya çıkan Anadolu kaplanlarına benzer bir yapıyı beslemiş ne de büyüyen fakir şehirli kesimlere yönelik bir faaliyet yürütmüştür.

Yeni İslami popülizmin sınıflar arası bir birliktelik oluşturma hususundaki başarısızlıkları Yeni Düzen'in yıkılmasında sonra ortaya çıkan demokratik dönemde de devam etmiştir. Son iki genel seçimde (2004 ve 2009'da) %7-8 dolayında oy alan PKS, İslam devleti kurma hedefinden vaz geçip oy almak maksadıyla kısa vadeli projelere yöneldiği iddiası ile eleştirilmiştir. Fakat elde edilen sonuçların aynı yolu izleyen ve son seçimlerde oyların neredeyse yarısını alan Türkiye'deki AK Parti ve parlamentoda koltukların yarısını kazanan Mısır'daki FJP ile karşılaştırması

pek mümkün gözükmemektedir. Yolsuzluk iddiaları ve eylemlerinin sonuçlarını pek ciddiye almaması PKJ'ye pek de fayda sağlamamıştır.

Seçim yöntemini kabul etmeyip şiddete yönelen gruplarda durum daha da kötü haldedir. Ara sıra giriştikleri eylemler uluslararası medyada geniş yer bulurken, terör suçlularının güvenlik kuvvetleri tarafında etkisiz hale getirilmeleri daha sık yaşanmaktadır. En meşhur terör yapısı olarak kabul edilen Cemaat-i İslamiye'nin, parçalandığına ve yönetim problemi yaşadığına inanılmaktadır (*Jakarta Post*, 8 Ekim, 2010). Her halükarda hareket toplumsal bir tabana hiçbir zaman sahip olamamıştır<sup>xiii</sup>. Günümüz koşullarında şiddet eğilimle hareketlerle ilintilendirilen birçok birey *dakwah*-tebliğ faaliyetlerine yönelmiştir (Mülakat, Abdul Rochim<sup>xiv</sup>, Solo, 12 Temmuz 2011). Fakat siyasal arenada süregiden başarısızlık, eğitilmiş gençlerin yaşadığı hoşnutsuzluk ya da büyüyen fakir kesim daha dağınık olsa da şiddet faaliyetleri tarafından cezbedilebilir.

### Kesişmeler ve Ayrışmalar

Yeni İslami popülizm, Solcu meydan okumanın yıkıldığı küreselleşmiş bir dünyada, ortaya çıkan köklü problemlerin bir kısmına yöneltilen bir toplumsal tepki türü olan popülizmin çeşitlerinden birini oluşturmaktadır. Daha özelden ise yeni İslami popülizm, İslam dünyasında soğuk savaş dönemi ortaya çıkan çatışmaların ve günümüzde küreselleşen ve liberalleşen kapitalist kalkınmanın ürettiği çelişkilerin bir ürünüdür<sup>xv</sup>.

Endonezya'da henüz siyasi yükseliş de garanti değildir. Ülkede siyasi ve ekonomik gücü *ümmet* hesabına kullanma fikri, demokratik seçimler olsun olmasın, görülebilir değildir. Uzun sürmese bile bu doğrultuda bir başarı Mısır'da elde edilmiştir. Temel fark, 1970'lerde Sedat döneminde İslami kadrolar solculuğu kontrol altına almada kullanıldıktan sonra sosyal hayatın kilit noktalarında görev almışlardır. Fakat Endonezya'da Pancasila olarak isimlendirilen seküler devlet ideolojisi tarafından hep baskı altında tutulmuşlardır. Mısır'da İslami güçler sol akımı bastırmada bir araç olarak varlığını sürdürürken Endonezya'da 1960'larda solculuk bitirilmiştir. Endonezya'da Soeharto'nun yaptığı gibi Sedat da ülkesini bir dizi köklü sosyal değişimlere yol açan küresel ekonomiye açmıştır. Bu sebeple Müslüman Kardeşler bu bağlamda yapısal bir dönüşüm geçirmiş, baskıya rağmen muhalefetin başını çekmiş ve Mübarek'in devrilmesinde sonra en başarılı örgütlenmiş sivil toplum kuruluşu olarak ortaya çıkmıştır. Emsali Endonezya'da ise ICMI'nın kurulması ile yarı gizli ve çok sınırlı bir manevra alanı oluşmuştur.

Türkiye ise başka bir çeşitliliği gösterir. AK Parti demokratik yollarla hükümeti kurmuş fakat devlet içindeki Kemalist elitlerin

mukavemeti sebebiyle İslam devleti kurma yolunda bir hedef belirlememiştir. Bu sebeple AK Parti Kemalist elitleri hedef alan neoliberal ekonomik politikaları benimsemiştir. Bu yolla eski siyasi İslami söylem ile dışlanan elitlerin menfaatleri arasında bir köprü oluşturmuş ve genç yeni şehirleşmiş orta sınıfın dikkatini de celp etmeyi başarmıştır.

Daha önce belirtildiği üzere Endonezya'da büyük burjuvazinin hala Çinlilerin elinde olması sebebiyle PKS tarafından temsil edilen İslami popülizm AK Parti'nin yöntemini uygulayamamıştır. Fakat aynı zamanda İstanbul ve Kahire'de yaşananın tersine Jakarta'da bulunan alt sınıfların ilgisi İslami popülizm tarafından çekilememiştir. Mısır'da İhvan'ın yıllardır devam ettirdiği gibi, Türkiye'de de AK Parti tarafından fakirlere yönelik sosyal faaliyetler sürdürüle gelmiştir (Mülakat, Sait Yazıcı, Ak Parti Tuzla Belediye Başkanı, İstanbul, 12 Ekim, 2010)<sup>xvi</sup>. Endonezya'da ise büyük İslami eğitim ve sosyal yardımlar, eski küçük burjuvazi tarafından kontrol edilen en sessiz ve devleti yönlendiren sosyal dengelere karşı bir direnç göstermesi olanaksız Muhammediye ve NU gibi kuruluşlar tarafından yapılmaktadır. Türkiye'nin en özel durumu ise; ne Endonezya'daki Muhammediye ve NU gibi ne de Mısır'daki el-Ezher uleması gibi AK Partinin Kemalizm'e karşı geliştirdiği İslami popülizmi hafifletebilecek bir güç yoktur.

Diğer bir ifade ile sosyo-ekonomik değişimler ve onun yarattığı çelişkiler, Müslüman dünyanın çoğunda İslami popülizme yol açan sınıflar arası koalisyonların oluşturduğu geniş sosyal taban ekseninde yeni politik olasılıkları doğurmuştur. Bu olasılıkların gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin uyumlu ortakların oluşturulmasına, etkili stratejilerin üretilmesine, somut siyasi bir mücadeleye ve örgütsel araçların birleştirilmesine bağlıdır. Yine de kaydedilen ilerlemeleri başarısızlıklar takip edebilir. Bu manada, bu makalede önerilen perspektif, Nasr'inkinden (2009) farklılık göstermektedir. Nasr, demokratik ve kapitalist gelişme küreselleşmenin getirdiği değerleri kabul eden bazı İslam ülkelerinde gerçekleştiği tezini savunmuştur. Nasr'ın bu teorisi, neticesinde İslami siyasetin yörüngesini etkilemiş ve sınıflar arası bir koalisyonun kurulmasına yol açmış olan kalkınma süreçlerinin çelişkilerinden kaynaklanan siyasi mücadeleleri hesaba katmamaktadır.

Bu noktada belirtmek gerekir ki ne demokratik ne de otoriter yapılar doğası itibarıyla yeni İslami popülizme önemli bir avantaj ya da dezavantaj sağlamaktadır. Bu hareket, Endonezya'da hâlihazırdaki sosyal düzene itiraz etmeden hem otorite hem de demokrasi döneminde yürütülmüştür. Mısır'da İhvan içsel bir dönüşüm geçirirken otoriter bir dönemde kısmi başarı gösterebilmiştir. Kısa ömürlü demokrasi döneminde ise büyük bir başarı elde etmiştir. Türkiye'de ise şöyle bir senaryo oluşmuştur: Bazı Kemalistler tarafında temsil edilen otoriter anlayışlara karşı her ne kadar Gezi Parkı'nda

olduğu gibi zaman zaman gerilimler yaşansa da, AK Parti demokrasiyi geliştirmeyi ve ekonomiyi liberalleştirmeyi benimsemiştir.

Sol cenahtan kayda değer bir direncin üretilmediği küresel kapitalizmin çözmesi zor çelişkileri arasında yeni İslami popülizm, Endonezya’da siyasal gücü paylaşmaya yönelik bir girişimi olmasa da devam edecektir. Endonezya’ya benzesin benzemesin diğer Müslüman toplumların, küresel bir İslami siyasetin inşasında Türkiye ve Mısır örneğini izlemeleri daha anlamlı gözükmektedir.

### **Bilgilendirme**

Bu makaledeki araştırma ARCFE’nin FT0991885 numaralı desteği ile yapılmıştır. Andi Rahman’a (Endonezya), Darmiyanti Muhtar ve Asep İkbâl’e (Avustralya), Harun Ercan’e (Türkiye), Abdullah İrfan’a (Mısır) ve burada ismini zikredemediğim diğer arkadaşlara yardımlarından ötürü teşekkür ederim.

### **Kaynakça**

- Albertazzi, D., and D. McDonnell. 2008. “Introduction: The Sceptre and the Spectre.” In *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, edited by D. Albertazzi, and D. McDonnell, 1–11. London: Palgrave MacMillan.
- Ansari, A. 2008. “Iran Under Ahmadinejad: Populism and Its Malcontents.” *International Affairs* 84 (4): 683–700.
- Ayubi, N. 1993. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Barton, G. 2004. *Jemaah Islamiyah: Radical Islamism in Indonesia*. Sydney: UNSW Press.
- Bayat, A. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Berezin, M. 2009. *Illiberal Politics in Neoliberal Times: Culture, Security and Populism in the New Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boland, B. 1971. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Brachman, J. 2009. *Global Jihadism: Theory and Practice*. London: Routledge.
- Bubalo, A., G. Fealy, and W. Mason. 2008. “Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia and Turkey.” Lowey Institute Paper 25. Sydney: The Lowey Institute for International Policy.

- Butler, J., E. Laclau, and S. Žižek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Colas, A. 2004. "The Re-Invention of Populism: Islamist Responses to Capitalist Development in the Contemporary Maghreb." *Historical Materialism* 12: 231–260.
- Conniff, M. 1999. *Populism in Latin America*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Deiwiks, C. 2009. "Populisms." *Living Review in Democracy* 1.
- Demir, O., M. Acar, and M. Toprak. 2004. "Anatolian Tigers and Islamic Capital." *Middle Eastern Studies* 40(6): 166–188.
- Desai, R. 2004. "Forward March of Hindutva Halted?" *New Left Review* 30: 49–67.
- Fealy, G. 2004. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?" *Southeast Asian Affairs* 2004: 104–121.
- Fealy, G. 2006. "A Conservative Turn: Liberal Islamic Groups have Prompted a Backlash." *Inside Indonesia* 87, July-September. Accessed August 16. <http://www.insideindonesia.org/weekly-articles/a-conservative-turn>
- Gabriel, S. 2001. "Class Analysis of the Iranian Revolution of 1979." In *Representing Class: Essays in Postmodern Marxism*, edited by J. K. Gibson-Graham, S. Resnick, and R. Wolff, 206–226. Durham: Duke University Press.
- Geertz, C. 1971. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: Chicago University Press.
- Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas*. Chicago: Chicago University Press.
- Hadiz, V. 1997. *Workers and the State in New Order Indonesia*. London: Routledge.
- Hadiz, V. 2010. *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*. Stanford: Stanford University Press.
- Hadiz, V., and R. Robison. 2012. "Political Economy and Islamic Politics: Insights from the Indonesian Case." *New Political Economy* 17 (2): 137–155.
- Hawkins, K. 2010. *Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hefner, R. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hefner, R. 2005. "Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics." In *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, edited by R. W. Hefner, 1–28. Princeton: Princeton University Press.

- Ionescu, G., and E. Gellner, eds. 1969. *Populism: Its Meaning and National Characteristic*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Jansen, R. 2011. "Populist Mobilization: A New Theoretical Approach to Populism." *Sociological Theory* 29 (2): 75–96.
- Kahin, A., and G. Kahin. 1995. *Subversion as Foreign Policy: The Secret Eisenhower and Dulles Debacle in Indonesia*. New York: The New Press.
- Kepel, G. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Belknap Press.
- Keyder, Ç. 1987. *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*. London: Verso.
- Laclau, E. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laskier, M. 2008. "Islamic Radicalism and Terrorism in the European Union: The Maghrebi Factor." In *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*, edited by H. Frisch, and E. Inbar, 93–120. London: Routledge.
- Lewis, B. 1990. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic Monthly* (September): 47–60.
- Misbach, M. 1925. "Islamisme dan Kommunisme." *Medan Moeslimin* 11: 4.
- Mitchell, R. 1969. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
- Mouzelis, N. 1985. "On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Modes of Incorporation in Semiperipheral Polities." *Politics & Society* 14: 329–348.
- Mudde, C. 2004. "The Populist Zeitgeist." *Government and Opposition* 39 (4): 542–563.
- Nasr, V. 2009. *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*. New York: Free Press.
- Öniş, Z. 2012. "The Triumph of Conservative Globalism: The Political Economy of the AKP Era." February 10. <http://ssrn.com/abstract=2003026>.
- Oxhorn, P. 1998. "The Social Foundations of Latin America's Recurrent Populism: Problems of Popular Sector Class Formation and Collective Action." *Journal of Historical Sociology* 11 (2): 212–246.
- Rahmat, I. 2008. *Ideologi Politik PKS: Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LKIS.
- Rahnema, S. 2008. "Radical Islamism and Failed Developmentalism." *Third World Quarterly* 29 (3): 283–296.
- Ramakrishna, K. 2009. *Radical Pathways: Understanding Muslim Radicalization in Indonesia*. New York: Praeger.

- Robison, R. 1986. *Indonesia: The Rise of Capital*. Sydney: Allen and Unwin.
- Robison, R., and V. Hadiz. 2004. *Reorganising Power in Indonesia: The Politics of Oligarchy in an Age of Markets*. London: Routledge.
- Roy, O. 1996. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roy, O. 2004. *Globalised Islam: The Search for A New Ummah*. London: Hurst.
- Sidel, J. 2006. *Riots, Pogroms and Jihad: Religious Violence in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sidel, J. 2007. "The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment." Washington: East-West Centre.
- Skocpol, T. 1982. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution." *Theory and Society* 11: 265–283.
- Solahudin. 2011. *NII Sampai Ji : Salafy Jihadisme di Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Springer, D., J. Regens, and D. Edger. 2009. *Islamic Radicalism and Global Jihad*. Georgetown: Georgetown University Press.
- Taggart, P. 2000. *Populism*. Buckingham: Open University Press.
- Tugal, C. 2009. *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Van Dijk, C. 1981. *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: M. Nijhoff.
- Weber, M. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weyland, K. 2003. "Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: How Much Affinity." *Third World Quarterly* 24 (6): 1095–1115.
- White, J. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- Wickham, C. 2002. *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- Wilson, I. 2008. "As Long as It's Halal: Islamic Preman in Jakarta." In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by G. Fealy, and S. White, 192–211. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Yavuz, M. 2009. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

<sup>i</sup> *Ümmet*, İnananlar topluluğu anlamına gelir.

<sup>ii</sup> Bu bağlamda eski milletvekili Mehmet Bekaroğlu Refah Partisi'nden ayrılma sebebini açıklarken, “Amerikan emperyalizminin yıkıcılığından hâli” bir ekonomiyi desteklediğini açıklamıştır (Mülakat, İstanbul 14 Ekim, 2010).

<sup>iii</sup> Ak Parti'den İstanbul belediye meclis üyesi olan Mustafa Özman, İslam'ın mal biriktirmeyi yasaklamadığını fakat devletin de farkında olması gereken sosyal adalet ilkesi ekseninde sınırlandırmalar getirdiğini belirtmiştir (Mülakat, İstanbul, 20 Ekim, 2010).

<sup>iv</sup> Endonezya'da *ümme*tin marjinalleştirildiğini mesela, Jakarta'da yerel siyasette aktif, küçük ölçekli iş adamı, eski Endonezya Daru'l-İslam hareketi üyesi Nurhidayet güçlü bir şekilde ifade etmektedir.

<sup>v</sup> Parlamento seçimleri yenilenmeliydi fakat Mısır Anayasa Yüksek Mahkemesi tartışmalı bir biçimde sonuçları geçersiz saydı.

<sup>vi</sup> El-Fouly, önemli bir iş adamı ve Müslüman Kardeşler'in ikinci adamı olan Khairat el-Şatır'ın 2012'deki başkanlık adaylığı esnasında danışmanıydı. Adaylık teklifi tartışmalı bir biçimde reddedilmiştir.

<sup>vii</sup> Nitekim fakirlere yardım hususunda son dönemde selefi hareketler de yarışa katılmıştır.

<sup>viii</sup> Bu noktada Amerika'da muhafazakâr siyasi hedeflere hizmet etmiş farklı çıkarları birleştirmeyi başaran Hristiyan köktencilikten bahsedebiliriz.

<sup>ix</sup> 2012 Eylül ayında Sina yarımadasında 16 Mısır askerinin öldürüldüğü bir saldırı gerçekleştirilmiştir. Fakat saldırıyı yapanların, ülkenin geri kalanıyla zayıf bir bağı olan ve Mısır'daki seçimlerden daha çok Gazze'deki Filistin direnişi ile ilgilenen marjinalleştirilmiş bölgesel kabilelerden çıktığına inanılmaktadır.

<sup>x</sup> SI'nın efsane aktivisti Haji Misbach, gerçek bir Müslümanın aynı zamanda komünist olması gerektiğini belirtmektedir (Misbach 1925, 4).

<sup>xi</sup> Bu fikir 1970 ve 1980'lerde Daru'l-İslam aktivisti olan Maman Abdurrahman ile yapılan bir mülakata dayanmaktadır (Cikarang, 25 Ocak, 2012). Kendisi Yeni Düzen'e karşı “komando cihadı” da dedikleri çeşitli mücadelelere girdiklerini söylemiştir.

<sup>xii</sup> *Pesantren* geleneksel İslami eğitim veren okullara verilen addır. *Pesantren kilat* ise dini ve siyasi bir farkındalığa varmak için düzenlenen “yoğun kurslar” olarak adlandırılabilir (Mülakat, Mürselin Dahlan, Muhammediyye, Dewan Dakwah İslamiyah Mecalıs Mücahidin Endonezya üyesi ve kıdemli Daru'l-İslamcı, Jakarta, 9 Temmuz, 2012). Diğer kurslar daha gizli olarak Condet'de *Usraht ve Lembaga Kerasulan* tarafından yürütülmektedir (Mülakat, Nurhidayet, Daru'l-İslam üyesi 9 Temmuz 2012; Karsidi, Depok, 28 Ocak, 2012).

<sup>xiii</sup> Mülakat, Ali İmran, Bali Bombalaması sonrası tutuklulardan, Jakarta, 7 Temmuz, 2012.

<sup>xiv</sup> Kendisi JI'nın ruhani lideri olduğu iddia edilen Ebubekir Ba'asyir'in oğlu.

<sup>xv</sup> Bknz Rahnema (2008). Sunulan makale kalkınmanın “başarısızlıklarını” değil de çelişkilerini konu almaktadır.

<sup>xvi</sup> Cemaat de aynı şekilde Kimse Yok Mu? Derneği ile Türkiye'de ve felaketlerin yaşandığı ülkelerde yardım organizasyonları düzenlemektedir (Mülakat, Metin Çetiner, Kimse Yok Mu?, İstanbul, 12 Eylül 2012).