

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**1980-2000 ARASI İSLAMCI DERGİLERDE DEVLET
TARTIŞMALARI**

EBRU KARADENİZ

2501181480

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ KAYA

İSTANBUL-2021

ÖZ

1980-2000 ARASI İSLAMCI DERGİLERDE DEVLET TARTIŞMALARI

EBRU KARADENİZ

Bu tezin konusu, “1980’den 2000’e Türkiye’de İslamcıların dergilerde tartıştığı devlet ve devlet algısı”dır. Bu kapsamda tezde, İslamcı dergilerde yayınlanan makalelerden hareketle Türkiye’deki İslamcıların devlet yaklaşımları ve devleti algılayış biçimleri incelenmiştir.

Siyasal gelişmeler, toplumu ve entelektüelleri kuşkusuz etkiler. 1980’lerden 2000’lere İslamcıların siyasî, entelektüel tartışma konuları arasında; İslam Devleti, İslam Devleti’nin kavramlarından uzaklaşmak, modern devleti benimsemek, modern devletin kavramlarının İslamileştirilmesi gibi bir dizi konu sorunsallaştırılarak tartışılmıştır. Tezimizde, 1980-2000 yılları arasında İslamcı siyasal söylemin değişimi, bu değişimin dergilere yansıyan boyutları gözlenmiş ve İslamcı tahayyülün devlet algısı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. 1980-2000 yılları arasında siyasal tavır ve üslûplarıyla öne çıkan *İktibas*, *Girişim*, *Tevhid*, *Bilgi ve Hikmet*, *Değişim*, *Umran* ve *Haksöz* dergileri araştırmamızda incelediğimiz dergilerdir.

Tezin I. bölümünde tezin amacı, kapsamı, yöntemi, konusu ve literatür taraması ile ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. II. bölümde, Türkiye’de İslamcılığın geçirdiği evreler ve tarihsel gelişimi incelenmiştir. III. bölümde ise İslamcılık literatüründeki belli başlı modern devlet ve İslami devlet tartışmaları irdelenmiştir. Tezin IV. bölümünde ise 1980-2000 arası yayımlanan belli başlı İslamcı dergiler incelenerek ‘İslam Devleti’ yaklaşımlarıyla ‘Modern Ulus-Devlet’ yaklaşımları değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, Türkiye’de İslamcıların modern devlet ve İslam devleti algısının İslamcı dergilerde nasıl şekillendiği incelenmiş ve bu algının hangi kavramlar etrafında şekillendiği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Devlet, İslam Devleti, Hilafet, Demokrasi, Egemenlik.

ABSTRACT

STATE DISCUSSIONS IN ISLAMIC JOURNALS BETWEEN 1980-2000

EBRU KARADENİZ

The subject of this thesis “the perception of the state that Islamists discussed in the pages of journals in Turkey from 1980 to 2000”. In this context, the dissertation has been examined the ways in which Islamists in Turkey perceive the state with their approach to the state, based on articles published in Islamist journals.

Political developments affect society and intellectuals undoubtedly. Among the political, intellectual discussion topics of Islamists from 1980s to 2000s; A number of issues such as the Islamic State, moving away from the concepts of the Islamic State, adopting the modern state, and the Islamization of the concepts of the modern state have been problematized and discussed. In our thesis, the change of Islamist political discourse between 1980-2000, the dimensions of this change reflected in journals were observed and the perception of the state in the Islamist imagination was tried to be revealed. The journals *İktibas*, *Girişim*, *Tevhid*, *Bilgi ve Hikmet*, *Değişim*, *Umran* and *Haksöz*, which came to the fore with their political attitude and styles between 1980 and 2000, are the journals we have examined in our research.

General information about the purpose, scope, method, subject and literature review of the thesis is included in chapter I. The stages and historical developments of Islamism in Turkey were examined in chapter II. In chapter III, main items/certain/leading Modern state and Islamic state debates in the literature of Islamism were examined. In chapter IV of the thesis, the main Islamist journals published between 1980-2000 were examined and the ‘Islamic State’ approach and the ‘Modern nation-state’ approaches were evaluated. As a result, how the perception of the modern state and Islamic state of Islamists in Turkey is shaped in Islamic journals were examined and it is discussed which concepts this perception is shaped around.

Keywoerds: Caliphate, Democracy, Nation, Islamism, Islamic State, State, Sovereignty, Ummah.

ÖNSÖZ

Türkiye’de İslamcılarının siyasal tartışmaları, farklı nedenlerle sürekli gündem olmuştur. Bu tür tartışmaların merkezinde ‘İslami Devlet’ veya ‘İslami Düzen’ kavramları bulunuyor. Her dönemde güncelliğini koruyan ana tartışma konuları söz konusu kavramlar çevresinde şekillenmiştir.

Lisans eğitimim döneminde “İslamcılarının *Ütopya* veya *İdeal Devlet* formlarında devlet tahayyülü var mı?” sorusunun cevabını merak ederdim. Bu sorunun cevabını nasıl bulabilirim, derken içinde büyüdüğüm ve dolayısıyla özel ilgi alanıma giren dergilerden yola çıkabileceğim kanısına vardım.

İnceleme alanına giren ve yayınlarını günümüzde de sürdüren *Umran*, *İktibas* ve *Haksöz* gibi dergilere ulaşmak, internet siteleri sayesinde arşivlerini taramak mümkün oldu. Ancak incelenmesi gereken ama yayınlarını günümüze değin sürdüremeyen dergilere “İslamcı Dergiler Projesi”yle ulaşmam çalışmamı kolaylaştırdı. Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi’nde incelediğim kaynaklar, çalışmanın gelişimine önemli katkılar sağladı. İslamcı düşünce, pek çok başlıklar altında incelenmiş olsa da İslamcılarının dergilere yansıyan devlet tartışmalarıyla ilgili kayda değer bir çalışma görmek güçtür. Bu çalışmanın Türkçenin siyasal düşünce birikimine katkı sunmasını dilerim.

Tez konusunun belirlenmesinde, çalışmanın planlanmasında ve yazımında desteklerini esirgemeyen, yapıcı eleştirileriyle metne değer katan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Sayın Ali Kaya’ya teşekkür ederim. Tezle ilgili değerli eleştirilerde bulunan jüri üyeleri Prof Dr. Adem Esen ve Dr. Öğr. Üyesi Vahdettin Işık’a şükramlarımı sunarım.

Tezin hazırlanması sürecinde maddî, manevî desteğini esirgemeyen aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul, 2021

Ebru KARADENİZ

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	4
1.....Araştırmaya Dair Bilgiler	4
1.1. Araştırmanın Amacı	4
1.2. Araştırmanın Sınırları	4
1.3. Araştırmanın Yöntemi	5
1.4. Araştırmanın Konusu.....	6
1.5. Literatür Taraması	7
İKİNCİ BÖLÜM.....	11
2.....İslamcılık	11
2.1. İslamcılığa Genel Bir Bakış ve İslamcılığın Ortaya Çıkışı	11
2.2. Cumhuriyet Döneminde İslamcı Hareketin Tarihçesi	19
2.2.1. 1919-1924 Erken Cumhuriyet Dönemi	21
2.2.2. 1924-1945 Laiklik Politikalarıyla Dinin Baskılanması.....	23
2.2.3. 1945-1960 Çok Partili Hayata Geçiş.....	26
2.2.4. 1960-1980 Tercüme Hareketleri ve İslamcılık Söylemi	27
2.3. 1980 Sonrası Türkiye’de İslamcılığa Genel Bakış	31
2.3.1. 1980-1997 Yılları	31
2.3.2. 1997’den Sonra “Post-İslamcı” “Muhafazakâr Demokrat” İslamcılık	35
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	38
3.....İslamcıların Tartışmalarında Devlet	38
3.1. İslam Devleti Anlayışı	41
3.1.1. Çağdaş İslam Devlet Anlayışına Yön Veren Düşünürler.....	48

3.2.	İslam Devletlerinden Örnekler	55
3.3.	İdeal İslam Devleti Kapsamında Genel Bir Değerlendirme	58
3.3.1.	Hilafet.....	58
3.3.2.	Ümmet.....	60
3.3.3.	Egemenlik.....	60
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM		64
4.	İslamcı Dergilerde İslam Devleti Algısı	64
4.1.	Temel Kavramlar	68
4.1.1.	Hilafet.....	69
4.1.2.	Şûrâ.....	72
4.1.3.	Biat	72
4.1.4.	Şeriat.....	73
4.1.5.	Kamu Mülkiyeti	74
4.1.6.	Değişen “Millet” Kavramı	75
4.1.7.	Kardeşlik veya Ümmet.....	76
4.2.	Dergilerde İslam Devlet Modelleri.....	76
4.2.1.	Adalet Devleti Projesi	79
4.2.2.	Medine Vesikası Modeli	81
4.3.	Dergilere Yansıyan Modern Ulus Devlet Tartışmaları.....	85
4.3.1.	Egemenlik.....	88
4.3.2.	Laiklik	89
4.3.3.	Demokrasi: Bir Hayat Biçimi.....	91
4.3.4.	Toplumsal Gerçeklik: Ulus	95
SONUÇ		97
KAYNAKÇA		103
EKLER		114

KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AET	: Avrupa Ekonomi Teşkilatı
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AKV	: Araştırma Kültürü Vakfı
AP	: Adalet Partisi
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DP	: Demokrat Parti
DYP	: Doğru Yol Partisi
ED.	: Editör
FP	: Fazilet Partisi
H.	: Hicri
MÇP	: Milliyetçi Çalışma Partisi
MGH	: Millî Görüş Hareketi
MGK	: Millî Güvenlik Kurulu
MNP	: Millî Nizam Partisi
MSP	: Millî Selamet Partisi
MTTB	: Millî Türk Talebe Birliği
IDP	: Islahatçı Demokrasi Partisi
İDP	: İslamcı Dergiler Projesi
s.	: Sayfa
SP	: Saadet Partisi
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurumu

GİRİŞ

Sözlüklerdeki karşılığıyla *devlet*, bir “idare”, aynı zamanda bir “ulusun yaşadığı ülke”nin adıdır. Tanımlardan hareketle bürokratik kurumlardan oluşan devlet, aynı dili konuşan ulusu ve yurttaşı oluştururken kendisini de oluşturur. Fakat düşünürler devletin her zaman daha çetrefilli bir gerçeklik veya organizasyon olduğu bilinciyle devlet hakkında çeşitli görüşler öne sürer. Geçmişteki devlet deneyimlerinin farklılığıyla günümüz devletlerinin farklı pratikleri, farklı devlet anlayışlarının, farklı devlet sistemlerinin kavram şemalarını oluşturur. En genel tanımını Pierre Bourdieu’un notlarında bulacağımız *devlet*, sadece görünürdeki “fiziksel formlar anlamında değil, aynı zamanda muhtemelen gayet apaçık olarak ortaya çıkan sembolik bilinçdışı formlar anlamında da bir tür kamu düzeni esası”dır. (Bourdieu, 2015: 25).

“Devlet son derece iyi temellendirilmiş bir (...) yanılısıma olmakla birlikte müşterek bir uzlaşma ile geçerli kılınan bu gerçeklik, bir dizi olgudan yola çıkıp geriye gittiğimizde varacağımız mekândır. Bu esrarengiz gerçekliğin varlığının temelinde, yarattığı etkiler ve o etkilerin esasını oluşturan, varlığına müştereken duyulan inanç bulunmaktadır. (...) öznesi devlet olan bütün cümleler teolojik cümlelerdir. Ama bu, yanlış oldukları anlamına gelmez; zira devlet, inanç vasıtasıyla var olan teolojik bir varlıktır” (Bourdieu, 2015: 26).

Jean-Jacques Rousseau’nun *Toplumsal Sözleşmesi*’nden hareketle Bourdieu, ““sivil din” diye adlandırılan şeyin kalbinde devlet” olduğunu belirtir (Bourdieu, 2015: 414).

Devlet mefhumu, toplumsal bir düzen inşa etmek için bu kadar önemli bir merhaleye kadar İslamcılar da bu konu üzerinde çalışmamaları düşünülemezdi. İslamcılar da toplumsal bir düzen kurup onu, devam ettirme kabiliyetini tarihsel ve kültürel birikimleriyle *devlette* gördükleri için ‘İslam Devleti kurma’ fikri her dönemde varlığını korumuştur. Genel çerçevede laikliği ve demokrasiyi İslam’a karşı konuşlanma biçimi gibi algılayan kimi İslamcılar, kendi inanç sistemlerini kamu düzenine hâkim kılma düşüncesiyle hareket ederler. Türkiye’deki İslamcı enlektüellerin Batılı muadilleri gibi bir devlet kuramı geliştirdiklerini söylemek güçtür. Türkiye İslamcılarının *İslami toplum* ya da *ümme toplum* veya *hilafet sistemi* gibi modeller üzerinde düşündüklerini söylemek mümkündür. Bu düşüncelerin yansımalarını da çeşitli dergi ve kitap yayınlarda görmek mümkündür.

Toplumlar ve siyasal bilimler açısından önemli bir gerçekliği ifade eden “devlet” kavramı tezde, Türkiye’de 1980-2000 yılları arasında yayımlanan İslamcı dergiler incelenerek İslamcıların ‘devlet’ kavramına dair yaklaşımları anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tezin I. Bölümünde, içerik analizi yöntemiyle yapılan araştırmanın mahiyeti sunulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde araştırmanın amacı, sınırları, yöntemi, konusu açıklanarak literatür taramasına yer verilmiştir. Tez kapsamında incelenen *İkitibas*, *Girişim*, *Tevhid*, *Bilgi ve Hikmet*, *Haksöz*, *Değişim* ve *Umran* dergilerinin kısa tanıtımlarıyla çalışmamızda kullanılma sebepleri açıklanmıştır. Dergilerin çeşitli sayılarında incelediğimiz makaleler, siyasal üsluplarıyla devlet ve devlet kavramı etrafında herhangi bir sorunsalı ele almaları yönüyle incelememize konu edilmiştir.

Tezin II. bölümünde, İslamcılık düşüncesi üzerine yoğunlaşıldı. İslamcılık düşüncesinin Osmanlı’daki kökleri araştırılarak ve Türkiye’de İslamcı düşüncüyü şekillendiren Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Mehmet Akif ve yakın tarihte Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç gibi pek çok düşünürü yer verilerek İslamcı düşüncenin öncüleri ve oluşumu incelenmiştir. “İslam’ın siyasallaşması” olarak tanımlanan, İslami referansla şekillenen düşünceleri ve süreçleri açığa çıkarmaya yöneldik. Bu bölümde, 1924’ten 2000’e kadar Türkiye Cumhuriyeti’nde İslamcılık düşüncesi araştırılarak yaşanan süreçlerle gelişen olaylar dönemlendirilerek incelendi. Çok partili hayata geçişle birlikte İslamcı söylemin milliyetçi-muhafazakâr çizgide daha görünür olduğunu söylemek mümkündür. İslamcılık, 1970’lerden sonra milliyetçi-muhafazakâr çizgiden bağımsız bir siyasal kimlik oluşturmaya başlamıştır.

İslami devlet anlayışının incelendiği tezin III. Bölümünde, İslamcılık alanında çalışmalar yapan düşünürlerden hareketle İslami yönetim düşüncesi sunuluyor. İslami yönetim düşünceleriyle devlet anlayışları incelenirken İslami yönetim fikrinin oluşumu, İslami devletin ilkeleri (hilafet, ümmet, egemenlik vs.) İslamcı düşünürlerin yayımlanan yazılarından hareketle aktarılıyor. 19. yy’dan itibaren Cemaleddin Efganî’yle Türkiye’yle dünyada İslamcı çizgiyi belirleyen düşünürlerin fikirleri incelenmiştir. Tezde çeşitli coğrafyalarda kurulan İslami devletlerden örneklerle teoriyle pratik arasındaki farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır.

Tezin IV. Bölümünde, İslamcıların “devlet” algıları etrafında şekillenen tartışmalar incelenerek analiz edilmiştir. İslamcıların devlet eleştirileri, tartışmaların yoğunlaştığı dergilerdeki makaleler incelenerek araştırılmıştır. İslamcıların 1980’den 2000’e kadar üzerinde tartıştıkları devlet kuramları analiz edilmeye çalışılmıştır. 1980-2000 yılları arasında

bir dönüm noktası olarak belirlenen 1990 öncesiyle sonrasında “İslami Devlet” düşüncesinde değişim veya dönüşüm yaşanıp yaşanmadığı, sözkonusu dönemde yayımlanan metinler incelenerek araştırılmıştır. Bu dönemde, *Adalet Devleti Projesi* ve *Medine Vesikası Modeli* en başat tartışma başlıklarını oluşturur. *Medine Vesikası Modeli*’nin İslamcılar arasında İslam, hâkimiyet, demokrasi ve laiklik kapsamında çok tartışıldığı görülür. Bu bölümde İslamcıların, İslam Devleti anlayışlarının yanı sıra modern ulus-devlete bakışları da gözlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, 1980-2000’lerde İslamcıların genel çoğunluğunun modern ulus-devlete ve kurumlarına eleştirel yaklaştığı söylenebilir.

Tezin ana bulgularının ve sonuçlarının özetlendiği “Sonuç” bölümünde, ‘İslami Devlet Modeli’ savunucusu İslamcıların “devlet tahayyülü” ve bu tahayyülün kavramları incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Araştırmaya Dair Bilgiler

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada, 1980-2000 yılları arasında yayımlanan İslamcı dergilere yansıyan devlet algısı ve bu algının süreç içindeki değişimi incelenecektir. Hiç kuşkusuz düşünsel oluşumlar (İslamcılık da dâhil), çeşitli alanlarda kendilerini ifade etmiş olsalar da toplumun çeşitli kesimlerine fikirlerini daha etkili, kolay ve hızlı ulaştırmak için dergiler vazgeçilmez bir araçtır. Cemil Meriç'in "bir devrin çehresini makyajsız olarak dergilerde bulabiliriz." (Meriç, 1992: 183) tespitinden yola çıkarak İslamcı dergilerin 'devlet olgusu'na ve 'devlet sorunu'na yaklaşım biçimlerini, bakış açılarını; birleşip ayrıştıkları konuları dergilerden izlemek bir dönemin düşünsel yapısına, entelektüel düzeyine de ışık tutacaktır.

1.2. Araştırmanın Sınırları

İncelememizin başlangıç noktası; dönemin sosyal, siyasal, ekonomik şartlarının özgünlüğü nedeniyle '1980' yılı olacaktır. 12 Eylül 1980'de askerî bir darbenin yaşanmasının yanı sıra bu dönemde, küreselleşmeyle liberalleşmenin de toplumsal yapıya etkisi büyük olmuştur. 24 Ocak kararlarıyla Devlet Planlama Teşkilatı'nın başkanı Turgut Özal ve hükümet tarafından hayata geçirilen neo-liberal politikaların uygulamaya geçildiği 1980'lerde İslamcı düşünce, tavır ve söylem, toplumsal hayatın değişik katmanlarınca tanınmaya başlanmış hatta toplumun bazı kesimlerinde karşılık bulmuştur.

1980-2000 yılları arasında İslamcı çevrelerin yayınladığı dergiler taranmış; içeriklerine göre gruplandırılmıştır. Araştırmanın konusuyla amacına uyan dergilerin siyasal tutumları, sürekliliği, yayınlandığı dönemdeki etkileri incelenerek bir örneklem oluşturulmuştur. Yayın hayatı 2000'li yıllara kadar uzanan İslamcılarının dergilerinin devlet algıları, *İktibas*, *Girişim*, *Tevhid*, *Umrân*, *Bilgi ve Hikmet*, *Değişim* ve *Haksöz* dergileri incelenerek ortaya çıkarılmaya çalışıldı.

Bahsi geçen dergilerde yayınlan makaleler, araştırma konusuna göre uygun bir şekilde gruplandırılmıştır. Dergilerde İslamcılarının devlet anlayışı hakkında bilgiler verip yeni veya geleneksel anlamda devlet anlayışına dair görüşler içeren makaleler incelenmiştir. İnceleme yapılırken dergilerin 'devlet' kavramına bakışları, devlet algıları araştırılmıştır. Dergilerin devlet algıları; hak, adalet, eşitlik, hukuk, hilafet, şura, biat, ümmet, temaları etrafında millet,

demokrasi, laiklik, ulus, modernizm, birey-Müslüman, devlet, ulus-devlet, İslam devleti kavramlarına getirdikleri açılım ve yorumlar üzerinden incelenmiştir. İdeal devlet anlayışı çerçevesinde *Medine Vesikası*, dönemin en çok tartışılan konu başlığıdır. Veriler, konu bütünlüğü dikkate alınarak okunup incelenmiştir. 1980-2000 yılları arası dönemin devlet algısı, dergiler üzerinden incelenerek araştırmanın bulguları elde edilmiştir.

1980 ile 90'lı yıllarda Türkiye'de çok sayıda İslami içerikli dergi yayınlandığını belirtmek gerekir. Bazı tasavvufi yapıların, cemaatlerin dergileriyle sanat, edebiyat dergileri inceleme alanımızın dışındadır. Konumuz kapsamında İslam'ı, siyasî düşünceler bağlamında gündem edinen dergiler incelenmiştir. Bu dergiler arasından hem sürekliliğini koruyan hem de 'devlet' kavramını yayın gündemine alan *İktibas*, *Girişim*, *Tevhid*, *Umran*, *Bilgi ve Hikmet*, *Değişim* ve *Haksöz* dergilerinin araştırma konusuna ve amacına uygun makaleler yayınladığı tespit edilmiştir.

1981'de, 12 Eylül darbesinden kısa bir süre sonra yayın hayatına başlayan *İktibas* dergisi, ilkin yayın yasaklarının etkisiyle farklı dergi ve makaleleri tarayarak bir gündem oluşturur. Bu dergi, 1980'den 2000'lere kadar yayın sürekliliğini koruduğundan incelenmeye değer bulunmuştur. *Umran* ve *Haksöz* dergileri de 1990'lardan 2000'lere kadar yayın sürekliliğini koruyan dergidir. *Girişim* dergisinin devamı niteliğinde düşünebilecek *Değişim* dergisi, yayın süresi boyunca siyasal yönetim sistemini başat konu edinmiştir. *Tevhid* dergisi, İran İslam Devrimi'nin etkisiyle "devlet" kavramını ön plana çıkaran bir dergidir. *Bilgi ve Hikmet* dergisi de daha çok uzlaşmacı yaklaşımlarla yönetim sistemine, devlet algısına yayınlarında yer veren bir dergidir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

İktidar ilişkileri, ideolojiler ve değerler gibi çeşitli toplumsal olguların kişilere ya da toplumsal düzene nasıl yansıdığıyla ilgili en ideal araştırma yöntemi, metin içeriğini toplayıp analiz etme tekniği, içerik analizi yöntemidir (Neuman, 2014: 466). Lawrence Neuman, içerik analizinin; fazlaca örneklemenin ölçülebilmesi, bir konunun "belirli bir mesafeden" incelenmesi ve metindeki iletileri açığa çıkarılması olmak üzere üç tür problemi çözmek için kullanılabileceğini belirtir (Neuman, 2014: 467). İslamcı dergilerdeki makalelerle belirli terminolojiden oluşan İslamcılığın; sistematik ve dilsel düzeni incelenerek içerik analizi yapılabilir. İçerik analizi yöntemiyle araştırmacılar, metni doğrudan inceleyip metinde yer alan iddaları sübjektif yorumlardan uzak tutarak metnin içeriğini açığa çıkarır. İçerik analizi

yöntemiyle dergilerin 1980’den 2000’e kadar gelişen süreçte ‘devlet’ ve ‘devlet algısı’, ‘devlet algısında değişimler’ incelenecektir. Tez kapsamında, dönemi için entelektüel ve söylemsel etkisinin kuvvetli olduğu düşünülen (*İktibas*, *Girişim*, *Tevhid*, *Değişim*, *Haksöz*, *Umran* ve *Bilgi ve Hikmet*) dergiler seçilmiştir. Bunlar politik söylem üretimine katkı yapan İslamcı olarak nitelenen dergilerdir.

1980’den 2000’lere 20 yıllık zaman diliminde yayınlanan 502 sayıda konumuzla ilgili 141 makale: (*İktibas* dergisinden 55, *Umran* dergisinden 31, *Değişim* dergisinden 17, *Haksöz* dergisinden 12, *Girişim* dergisinden 7, *Tevhid* dergisinden 8, *Bilgi ve Hikmet* dergisinden 11 makale) incelenecektir. 1986’ya kadar sadece *İktibas* dergisinin sayıları incelenmiş 1986’da *Girişim* dergisi de çalışma konumuza yönelik makaleler yayınlamaya başlamıştır. 1990’larda yayınlanmaya başlanan *Umran*, *Haksöz*, *Bilgi ve Hikmet* ve *Değişim* gibi dergilerin çeşitli sayılarında devlet algısına ilişkin yazılar ve görüşlere yer verilmesi İslamcılarının devlet algısına yönelik önemli veri kaynağını oluşturur.

1.4. Araştırmanın Konusu

Türkiye’de İslamcılığın başlangıcı hakkında farklı fikirler ileri sürülmektedir. Bazı uzmanlar, İslamcılığın başlangıcını Meşrutiyet yıllarına dayandırır; Yeni Osmanlıların kurucu rolüne vurgu yapanlar veya başlangıcı daha geriye götürenler de vardır (Kara, 2005; Türkmen, 2014; Türköne, 2003; Mardin, 1985: 1401; Bulaç, 2013). Başlangıcıyla ilgili farklı görüşlere rağmen İslamcılığın belirginleştiği dönemin 19. yy sonları olduğu genel kabul görür.

İslamcılık, Cumhuriyetle birlikte tek parti döneminde Takrir-i Sükûn kanununa, Batılı ve Batıcı tahakkümün çeşitli dayatmalarına tepki olarak yeniden şekillenip gündemini günceller. Çok partili dönemin başından 1970’lere kadar milliyetçi, muhafazakâr bir dil kullanılır. 1970’lerden sonra özellikle 1980-97 arası dönemde İslamcılık, kendini daha sert bir dille ifade eder. Düzenin gayri İslamiliği ile laik-seküler yapısı yoğun biçimde eleştirilir. 1980’lerde yayın yasaklarına rağmen çıkarılan dergilerde devletin varlık nedeni, Allah’ın kanunlarını uygulanmak olarak ifade edilir. 1984’lere gelindiğinde “İslam Devleti” kavramı üzerinde durulmaya başlandığı görülür. 1990’ların siyasal içerikli İslamcı dergilerinde “İslam Devleti” tanımına sıkça rastlanır. İslam Devleti’nin bir zorunluluk olduğuna dair yazılar yayımlanır. “Ümmet tipi örgütlenme modeli”, “icma-i ümmet” gibi toplumsal anlamda devleti oluşturabilecek yeni modeller oluşturulmaya çalışılır. Bu bağlamda en kapsamlı çalışmalar

1992’de “Medine Vesikası Modeli” ile 1998’de oluşturulan “Adalet Devleti Projesi”dir. Adı geçen çalışmalardan daha kapsamlı bir çalışma bulmak zordur. 1991’de Necmettin Erbakan’ın “Adil Düzen” yaklaşımları dergilerde gelişip şekillenmemiştir.

1985’ten 28 Şubat sürecine kadar İslamcı düşüncede dergiler, fikrî akımlarla ideolojik hareketlerin en rahat ifade aracıdır. Dergicilik, siyasal düzene yönelik eleştirilerle itirazların kitlelere ulaştırılabilmesi için elverişli vasatlar sunar. Çalışmamızın başlangıç noktası 1980’dir. Çünkü 12 Eylül 1980’de siyasal, toplumsal ve ekonomik alanda ciddi dönüşümlere sebep olan askerî bir darbe gerçekleşir. İslamcı dergilerin bir kısmı darbe öncesinde, birçoğu da darbeye beraber kapanır.

12 Eylül 1980 ile 28 Şubat 1997 darbeleri arasında ulus, demokrasi, egemenlik, laiklik gibi modern yönetim kavramları karşısına İslamcı dergiler; mülkiyet, ümmet, şura, hilafet, biat, şeriat gibi kavramları alternatif olarak sunmuşlardır. İslamcı dergilerde devlet denilince siyasal alanda öne çıkan bu kavramlar, İslamcıların devlet ve siyasal sisteme dair düşüncelerini yansıtır. Bu nedenle çalışmamızda İslami siyasî düşüncenin gelişim veya değişimi; İslamcı dergilerin ulus, demokrasi, egemenlik, laiklik, mülkiyet, ümmet, şura, hilafet, biat, şeriat kavramlarına yaklaşımları üzerine konu edilecektir.

28 Şubat 1997 darbesiyle yaşananlar, İslamcıların siyasal sistem karşısındaki yönelimlerini de etkiler. Bu yüzden çalışmamızda, 1980-2000 yılları arasında İslamcıların yayımladığı dergilerde gündem, konu ve yaklaşım değişiminin okuması yapılacaktır.

1.5. Literatür Taraması

“İslamcılık” alanında yapılan çalışmalar çeşitlenerek artmıştır. İslamcı düşüncenin tarihi, kavramları, günümüze yansımaları, gelişimi alanlarında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda İslamcılık fikri üzerinde etkili kişiler ve dergiler merkeze alınarak İslamcılık düşüncesinin ideolojik boyutu, siyasal anlamı, diğer ideolojilerle karşılaştırılması yapılmıştır. YÖK Tez Merkezi veri tabanında İslamcılıkla ilgili 380 çalışma bulunmaktadır. 2020 yılında İslamcılık konulu 6 çalışma bitirilmiştir.

İslamcı dergiler kapsamında YÖK Tez Merkezi veri tabanında ulaşılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin sayısı 45’tür.¹ Tez merkezinde kayıt altına alınan 45 çalışmada incelenen

¹ Küneleri <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden görülebilen bahsi geçen tezlerin listesi: ALTINTAŞ, T. (1989). “Siyasal-toplumsal bir muhalefet hareketi olan İslamcı akımlar içinde Girişim ve Öğüt dergilerinin siyasal toplumsal çözümlemeleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE.;

ANBAR, G. (2007). "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri ekseninde Din-devlet-siyaset tartışmaları", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE.; ASLAN, A. (1996). "Yakınçağ tarihi açısından İslam Mecmuası'nın incelenmesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE.; ALPAY, K. (1997). "Hareket Dergisi'ndeki yazılarıyla Nurettin Topçu ve Anadolu Milliyetçilik", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Sakarya Üniversitesi SBE.; AYDURAN, A. A. (2019). "Studying transformation of Islamism in Turkey in a local example: The case of yolcu (1997-2017)", *Türkiye'de İslamcılığın dönüşümünü yeniden düşünmek: Yolcu Dergisi örneği*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi SBE.; BAKACAK, A. A. (2020). "Ummah in İktibas", *İktibas Dergisinde Ümmet*, Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE.; BOSTAN, F. (1996) "Political perspectives of Sebilürreşad", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi SBE.; BUZ, H.(2003). "Kültürel feminizm perspektifinden Cosmopolitan ve Mektup dergilerinin içerik analizi tekniği ile değerlendirilmesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE.; BÜYÜKBAYRAM, S. (2002). "The Transformation process of radical political Islam during 1990's in Turkey: The case of Haksöz and Değişim periodicals", Haksöz ve Değişim dergileri çerçevesinde Türkiye'deki radikal siyasal İslamın 1990'lardaki değişim süreci, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE.; ÇALLIOĞLU, B. (2003). "İslami kadın dergilerinde kadına yüklenen anlamsal rollerin dağılımı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE.; ÇAVDAR, R. T. (1988). "İslam Mecmuası'nın Türk dönemsel yayını içinde yeri ve önemi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE.; ÇEKEN, G. (2007). "İki İslamcı kadın dergisinde kadın imgesi: Kadın ve aile ile bizim aile dergileri", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE.; CENGİZ, C. (2008). "Türkiye'de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE.; CENGİZ, F. T. (2003). "Din temelli toplumsal taleplerin demokratik süreçlere kanaliz edilmesinin sosyolojik analizi (1945-1950 Sebilürreşad-Büyük Orta Doğu örneği)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE.; ÇİÇEKÇİ, İ. (2019). "İslamcı Düşünce ve Yayıncılık Faaliyetleri: Milli Türk Talebe Birliği Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE.; DALMIŞ, E. (2013). "Demokrat Parti Döneminde İslami Yaşam Tazininin Tanzimi: İslam'ın Nuru Dergisi Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi SBE.; ELMAS, Y. (2008). "Hizbu't-Tahrir ve Ercümen Özkan'ın Siyasi ve Dini Görüşleri", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ Üniversitesi SBE.; GÜL, A. (2006). "Sebillürreşad (Sırat-ı Müstakim) dergisine göre batılaşma problemi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.; GÜLER, R. (1995). "İslam mecmuası' (1914-1918) ve içeriği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE.; GÜNDOĞDU, Ş. (2014). "Nation and nationalism according to Islamists during second constitutional period, A case study: Sırat-ı Müstakim-Sebillürreşad", *II. Meşrutiyet dönemi'nde İslamcılara göre millet ve milliyetçilik, bir örnek çalışma: Sırat-ı Müstakim-Sebillürreşad*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.; GÜNEŞ, M. (2013). "Türkiye'de siyasal dergilerde ırkçı-ayırıcı söylemler", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE.; HACIBAYRAMOĞLU, H. (2015). "Türkiye'de İslami Kadın Algısının Dönüşümü: Alâ Dergisi Üzerinden Bir Analiz", Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi SBE.; KABADAYI, A. (2007). "Sosyalist Feminist Kaktüs ve Mektup dergilerinin toplumsal cinsiyet rolleri konusunda verdikleri mesajların değerlendirilmesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE.; KILIÇ, Z. (2006) "Büyük Doğu mecmuası'nın yayın hayatına başlaması, yapısı, yayın politikası, sosyal ve siyasî görüşleri (1943-1951)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE.; KURU, H. (2010). "Türkiye'de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi SBE.; KILIÇ, M. A. (2016). "İslamcı Hâfızada "Emek" Sorunu: Türkiye'de 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Sosyal Adalet Söylemi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.; KÖSEOĞLU, T. (2015). "Dissent And Power: The Transformation Of The Islamist Critique Of The State In Turkey Since The 1990s", *Muhalefet ve iktidar: Türkiye'de devletin İslamcı eleştirisinin 1990'lardan bu yana dönüşümü*, Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi SBE.; KOTAN, C. (2016). "İsmet Özel'de İslamcılık düşüncesi", Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE.; KAYALI, B. (2019). "İslamcı dergilerde ekonomiye bakış: Büyük doğu ve hareket dergisi örneği", Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE.; MAVİŞ, N. (2017). "Türkiye'de İslamcılığın değişen siyasal dili: 1990'lı yıllarda İslamcı dergiler", Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE.; MÜJDECİ, B. (2018). "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı propagandası örneği: Cihan-ı İslam Dergisi", Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi SBE.; ÖZDEMİR, M. A. (2018). "II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının dini görüşlerinin sosyolojik olarak değerlendirilmesi: Babanzade Ahmet Naim örneği", Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi SBE.; SEL, F. (2015). "Religious advice in newsprint: The case of Büyük Doğu", Yazılı basında dini nasihat: Büyük Doğu örneği, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi SBE.; ŞAHİN, S. (2019). "Sırat-ı Müstakim dergisine göre Rusya Müslümanları", Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE.; ŞAHİN, A. (2019). "Türkiye İslamcılık düşüncesinde Filistin meselesi: Dergiler üzerinden bir inceleme (1940-1990)", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü.; UZUN, N. (2011). "Türkiye'de İslamcı hareket: Gelişimi, ilişkileri, ayrılıkları ve dönüşümü", Yüksek Lisans tezi, Atılım

dergilerin 19 tanesinin 1980'den sonra yayınlanan dergileri konu edindiği görülmektedir. Aynı dergilerin farklı tezlerde incelendiği gözönüne alınırsa çalışmalara konu olan dergi çeşitliliği 19'dan 12'lere düştüğü görülmektedir. Belirtmek gerekir ki yapılan çalışmalarda konumuz olan “İslamcı dergilerdeki devlet algısı”nın birebir incelenmediği görülür. “İslamcılık” literatüründe “İslam Devleti” konusunda önemli çalışmalar yapan isimler varsa da dergilerde ‘devlet anlayışı’, ‘ulus-devlet’ ve ‘İslam Devleti’ne ilişkin bulabildiğimiz çalışmalar konunun önemine karşın yeterli değildir.

Araştırmamızda yararlandığımız İslamcı Dergiler Projesinin (İDP) Web sayfasında (<http://katalog.idp.org.tr>) son erişim tarihi 14.10.2020'deki verilerden hareketle “Devlet” ve “İslam” kelimeleriyle tarama yapıldığında 146 farklı dergide 766 adet yazıya ulaşılmaktadır. Yazıların yıllara göre dağılımına bakıldığında iletişim araçlarının ve dergi sayısının artışına ters orantılı olarak “Devlet” ve “İslam” hakkında yazılan yazılarda azalma görülür. İDP kapsamında dergi arşivleri herkesin erişimine açılrsa da İslamcı dergiler üzerinde çalışmaların az olduğu söylenebilir.

Türkiye’de, 2018’de Tübitak Ulakbim bünyesinde kurulan ulusal akademik arşiv merkezi Harman’da (<https://arsiv.ulakbim.gov.tr/index>) “İslamcılık” üzerine 188 yerli tez çalışması bulunmuştur. “İslamcılık” konusunda 2004’ten itibaren yapılan çalışmaların sisteme yüklendiği görülür. Mükerrer olanlar çıkarıldığında, çalışmaların sayısı 179’a düşer. Asef Bayat’ın *Post-İslamcılık* kitabının kaynak gösterimi şeklinde sisteme dört kere yüklendiği göz önünde bulundurulursa yapılan çalışmalar 175’ye düşer. İslamcılığı konu edinen çalışmaların genellikle İslamcılık-Milliyetçilik ilişkisi üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. “İslam” ve “dergi” taramaları yapıldığında 64 sonuç “İslamcılık” ve “dergi” yazıldığında 8 sonuç bulunmaktadır. “İslam”, “dergi” ve “devlet” yazıldığında 8 sonuç karşımıza çıksa da bu

Üniversitesi SBE.; TATOĞLU, H. (2014). “Formation of the first legal opposition to secularism in Turkey: The Journal Büyük Doğu (Great East) in the period of transition to democracy (1945-1950)”, *Türkiye’de sekülerizme karşı ilk yasal muhalefetin oluşumu: Demokrasiye geçiş sürecinde Büyük Doğu Dergisi (1945-1950)*, Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi SBE.; TEMUR, R. B. (2008). “Dış politika yazarı olarak Ömer Rıza Doğrul: Hayatı ve dış politika anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.; TEPEKAYA, A. (1999). “II. Meşrutiyet Dönemi’nin siyasi, sosyal ve kültürel ortamda Hikmet dergisi”, Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi SBE.; TOPAL, F. (2017). “1990’lı yıllar Türk siyasi hayatında temel tartışmalar ve İslamcı dergilerin yaklaşımı: Yeni Zemin, Nehir, İzlenim dergileri örneği”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE.; YANIKKAYA, Y. (2019). “II. Meşrutiyet Dönemi’nde çıkarılan İslam Dünyası dergisinin dönemin olaylarına bakış açısı”, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi SBE.; YÜCEL, S. (2007). “Siyasal İslam’ın entelektüel karşılığı: ‘Bilgi ve Hikmet’ örneği”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE.; YÜKSEL, D. A. (1993). “Radikal İslamcı hareketin Türkiye’deki mevcut önemi: İslam Dergisi’nin değerlendirilmesi 1983-1991”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE.; Koroğlu, Ahmet: **Türkiye’de İslamcı Söylemin Oluşumunda Tercümelerin Etkisi (1960-1990)**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.

alışmalar ya başka bir ülkeyle ya da II. Meşrutiyet (1908-1920) dönemiyle alakalı konularda yapıldığı görülmektedir. “İslamcılık”, “dergi” ve “devlet” araması yaptığımızda hiçbir sonuca ulaşamamaktayız. alışmamamızın konusu olan “İslamcı dergilerde devlet algısı” ile ilgili bir sonuç elde edilememesi çalışmamızın alan açısından gerekliliğini ön plana çıkarır.

Dergilerin incelenme amacı büyük ölçüde modernlik tartışmaları, toplumsal değişim ve İslamcılığın milliyetçilik gibi diğer ideolojilerle ilişkisi üzerinde yoğunlaştığı görülür. İncelenen konularda, İslamcı dergilerin modernliği merkeze alarak İslamcılıkla modernlik tartışmalarına önemli bir yer vermesinin büyük etkisi vardır. “İslam’la modernite arasındaki gerilimleri” anlamak isteyen alışmalar, Müslümanlarla modernliği karşı karşıya getirir. Bu tür çalışmalar genellikle İslam ve modernizm tartışmaları üzerine odaklanmıştır ve “İslamcı dergilerde devlet algısı”na ilişkin katkı yapmadığı söylenebilir.

İslamcı dergiler konusunda genel olarak, gazetecilik dikkatiyle yazılmış, akademik titizlikten uzak araştırmalar yapılmıştır. Bu alışmalarda İslamcı dergilerin bir kısmı “Hizbullahçılıkla”, “İslamcı sosyalistlikle” veya “faşistlikle” itham edilmiştir. 2018’de İslamcı Dergiler Projesinin (İDP) yayınladığı ve 1980’lerdeki İslamcı dergileri mercek altına alan 4 ciltlik alışma; “*Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*”, İslamcı dergiler hakkında yapılan araştırmaları görmemizi sağlamıştır. 2018’den önce titizlikle yapılan önemli bir alışma Nazım Maviş’in 2017’de hazırladığı “Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’lı Yıllarda İslamcı Dergiler” konulu doktora tezidir. Bir diğer alışmaysa Ruşen akır’ın hazırladığı *Ayet ve Slogan* kitabıdır. akır, 1980 sonrası İslamcı dergilerin ayrıntılı bir dökümünü sunar. İslamcı dergiler üzerine çalışmalar yapan bir diğer isim *Haksöz* dergisindeki yazılarıyla tanınan Hamza Türkmen’dir. Pek çok makalede bir paragrafı geçmeyecek şekilde İslamcı dergilerin adının geçtiğini görmek mümkündür. Fakat dergiler dönemin İslamcılarının, İslam devleti ve ulus-devlet algılayışlarına değinmeden ya genel çerçevede ya da modernizm üzerinden incelenmiştir.

İslamcı devlet tartışmalarının, dergilerde parçalı bir literatür oluşturdugu söylenebilir. Çalışmamız, literatürdeki bu parçalanmışlığı bir nebze de olsa birleştirip alandaki açığı kapatmak için bir adım sayılabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İslamcılık

2.1. İslamcılığa Genel Bir Bakış ve İslamcılığın Ortaya Çıkışı

Siyasal düşünceler ve akımlar içinde İslamcılık, modern ideolojilerden farklı olarak bir dini birikime ve tarihe sahiptir. Bu nedenle İslamcılık modern araçlar kullanılarak yeniden yorumlanarak ideoloji niteliği taşısa da din bilimleri gibi alanların konusuna da dâhildir (Maviş, 2017: 31-32). TDK'nın “siyasal veya toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükûmetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukukî, bilimsel, felsefî, dinî, moral, estetik düşünceler bütünüdür”² diye tanımladığı ideoloji kavramı, modern anlamda “İslamcılığa” eklenilebilir görünse de ideoloji, beşerî kaynaklı toplumsal bir tasavvurdur. Fakat İslamcılık, beşerî kaynaklı “siyasal, toplumsal bir öğreti” olmasının yanı sıra Tanrıyla kişi-toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen, sınırlarını “İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?” (75/36) mealindeki ayetleri referans alarak ideolojiyi inşa eden düşünürler bir devlet ve idare anlayışı belirler. Bu anlayışın dayandığı ayetler, ahkâm ayetleridir. Bu tür ayetler, İslam toplumunun kamu hayatını, siyasî, malî, hukukî ve idarî yapısını belirler (Özel, 28: 2017). İslamcılık, bu hüküm ayetlerini sosyal düzende tesis etmek ister. Kuran'dan ayetleri referans alarak sosyal düzen inşa etme amacı içerik ve sonuç açısından tartışılrsa da bu durumun İslamcılığın modern ideolojilerden ayrılan yapısal bir özellik olduğu söylenebilir.

İslamcılığın başlangıcına dair genel kabul 19. yy'dır. 19. yy'da ortaya çıkan ve süreçte gelişen İslamcılık, literatürde “ihya”, “tecdid”, “ıslah”, “İttihad-ı İslam”, “Panİslamizm”, “Politik İslam”, “Siyasal İslam” ve “İslami hareket” gibi farklı ifadelerle adlandırılır. İslamcılığın başlangıç tarihini imleyip kurucusunu belirlemek kolay değildir. Ancak İslamcı söylem ve eylemlerin arttığı dönemler ele alınarak İslamcılığın düşünsel potansiyeli üzerinde bilgi edinilebilir.

İslamcılığın farklı tanımları söz konusudur. Farklı yazarların bakış açısını yansıtan bu tanımların birkaç tanesinden bahsedilerek İslamcılığın tanımına dair bir değerlendirme yapılabilir. Ahmet Çiğdem' e göre İslamcılık, Müslümanların Batı'ya yenik düşmesiyle Batı medeniyetinin kurallarının ister istemez uygulanması sonucunda oluşmuş siyasal iktidara

² TDK Türkçe Sözlük.

ortak olma amacı güden, İslam'ı devlet dinine dönüştüren modern zamanlarda dini düşünce anlayışıyla ön plana çıkan anakronik bir düşüncedir (Çiğdem, 2016: 81, 89, 115, 121).

Menderes Çınar, İslamcılığı gelenekselliğin yansımasıyla modernizme karşı tipik bir “isyan” olarak değerlendirir. İslamcılık, modernizmin getirdiği toplumsal değişimin Müslümanlarda oluşturduğu hoşnutsuzluğun bir yansımasıdır (Çınar, 2005: 19, 21). Ancak İslamcılar, İslam'ın modernleşme için uyumsuz bir kültür oluşturduğu iddiasına da karşı çıkar. İslam'ı işlevselleştirmek için otantik bir modernleşme yolu ararlar. Otantik modernleşme hem modernizme karşı bir “isyan” hem de toplumsal değişime karşı duyulan hoşnutsuzluğun yansıması olacaktır. Bu durumda Çınar, İslamcılığı bir tür farklılık arayışı olarak görür (Çınar, 2005: 32).

Abdullah Manaz, kendini İslamcı olarak tanımlayan birey üzerinden yola çıkarak bir İslamcılık tanımı yapar. İslamcılığı devletin siyasî, hukukî ve ekonomik temel yapısını şariat kurallarına dayandırma fikrine inanan ve yaşadığı toplumla devleti fikirlerine göre değiştirmeye çalışan kişi olarak tanımlar. Siyasal İslamcılarının ideolojisinin de “İslamcılık” olduğunu belirtir (Manaz, 2008: 26, 39).

Şaban Çalış, İslamcılığı, 19. yüzyılda gelişmeye başlayan İslam'ın modern anlamda ideolojiye dökülen siyasal bir akım olduğunu belirtir (2018: 887). İslamcıları da inandıkları dinin gereklerini pratize etmeye çalışan, söylem düzeyinde, yaşadıkları toplum başta olmak üzere tüm toplumları İslami esaslar üzere yönetmek ve yönlendirmek isteyen, bu doğrultuda siyasal talep ve hedefleri olan bireyler ya da gruplar olarak tarif eder (Çalış, 2018: 887). Sayyid'e göre İslamcılık, İslam etrafında organize olduğu için İslam'ın geçerliliğini kullanırken İslam'ın geçerliliğini de artırır (Sayyid, 2018: 960).

Tarık Zafer Tunaya'ya göre İslam dünyasındaki buhranlar, milliyetçi akımların ümmetçiliği ve monarşiyi değiştirmesiyle ve İslam toplumlarını tarım toplumundan endüstriyel bir topluma geçmek zorunda bırakmasıyla başlamıştır. Bu durumda da İslam toplumunda reformun gerekliliği ortaya çıkmış; 19. yüzyılın sonlarına doğru modernist ve reformcu fikir akımları oluşmaya başlamıştır. İslamcılık düşüncesi de böylece doğmuştur. (Tunaya, 2007: 228). Şaban Çalış, İslamcılığı, 19. yüzyılda gelişmeye başlayan İslam'ın modern anlamda ideolojiye dökülen siyasal bir akım olduğunu belirtir (2018: 887).

Alev Erkilet, İslamcılığın, İslam'ın değer ve hükümlerinin sistem dışı bırakılmasıyla oluşan meşruiyet krizine verilen bir cevap olduğu kanısındadır (Erkilet, 2018: 682).

İslamcılığın biçimlenmesini Müslümanların dünyadaki iktidar bölüşümüne razı olmamalarına bağlayan Salman Sayyid, İslam'ın siyasallaşmasını ya da İslamcılığı, “rızasızlığın siyasallaşması” olarak değerlendirir (Sayyid, 2018a: 937). Bu nedenle İslamcılık, İslam'ın kısıtlanmaya ve saldırıya uğradığı durumlarda, dini değerlerden uzaklaşıldığının düşünüldüğü zamanlarda kendini gösterip itiraz söylemi geliştiren bir hareket olmuştur (Aktay, 2018a: 20). Salman Sayyid'in vurguladığı gibi “rızasızlığın siyasallaşması” olan İslamcılığın, İsmail Kara da aynı çizgide daha kapsamlı ve açıklayıcı bir tarifini yapar:

“İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim vd.) “yeniden” hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir harekettir.” (Kara, 2014: 17)

Bu tanımlara bakıldığında İslamcılığın, 19. yüzyılda, İslam dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılı dönemde yükselişi anlamlıdır. Tunaya, İslamcılığın sosyal ve siyasal anlamda iki yönünün olduğunun altını çizer. İslamcılık, sosyal hayatta bireylerin hayatlarını düzenleyerek onlara bir yaşam yolu çizer; siyasal hayattaysa milletlere, devletlere kurtuluş ve kalkınma yolu çizer (Tunaya, 2007: 19). Mısır'da Hasan el-Benna, Tunus'ta Raşid Gannuşi ve Cezayir'de Abbas Medeni, İslam ülkelerinin sömürgeci Batılı güçlerden kurtarılması için bağımsızlık savaşlarını desteklerken İslamcılığın siyasal boyutunu ön plana çıkarır. Genel olarak İslamcılar, bozulan ve dinden uzaklaşan devletin dönüştürülüp toplumun yeniden inşa edilmesi düşüncesiye hem sosyal hem de siyasal alanda İslamcı düşüncüyü ön plana çıkarır. Gannuşi'ye göre siyaset devlet aygıtını kontrol etmek için yapılır. Bu nedenle de siyaseti devlete indirgediği söylenebilir (Kaya, 2018: 129).

İslamcılık, Müslüman toplumlarda gündeme gelen ortak problemlerin, çözümlerin ve toplumsal pratiklerin genel birleşimidir. İslam'a dayandırılarak ortaya konan İslamcılık, hem ümmetçi hem de siyasal olmasının yanı sıra Osmanlıcılıktan ve Türkçülükten daha geniş bir alanı kapsar. II. Abdülhamid (1842-1918) İslamcılığı tebaasını birleştirebileceği, ülke dışındaki Müslümanlarla birlikte hilafet sancağını emperyalizme karşı koruyabileceği bir kalkan olarak düşünür (Kara, 2014: 22; Çalış, 2018: 891; Karpas, 2009: 12). Osmanlı topraklarındaki gelişmelerin yanı sıra Müslüman coğrafyada da Pakistan, İran, Tunus, Mısır'da yaşanan gelişmeler, İslam dünyasında yenilgiyle birlikte endişe oluşturarak

İslamcılığın yükselişine katkı sağlamıştır (Bulaç, 2018: 54). Bu dönemde İslam dünyasının kurtuluşu için üç ana akımın olduğundan bahsedilebilir: Radikal yöntemlerle toplumun modernize edilmesi gerektiğini düşünenler; Türkçülüğü savunanlar; İttihad-ı İslam Fikri'nin kurtarıcı olacağını düşünenler (Bulaç, 2018: 55). İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık düşüncesine yön veren İslamcılar, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*'de şu şekilde sıralar: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Şeyhülİslam Musa Kazım, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, İskilipli Mehmed Atıf, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ferid Kam, Mehmed Ali Ayni, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hamdi Akseki, Şeyhülİslam Mustafa Sabri, Bediüzzaman Said Nursi, M. Şemseddin Günaltay (Kara, 2014a; Kara, 2014b). Cumhuriyet dönemi İslamcılık düşüncesi üzerinde etkili olmuş kişiler; Eşref Edip, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Hayrettin Karaman ve İsmet Özel'dir (Kara, 1998). Yasin Aktay, İslamcılık pek çok farklı düşünürle düşünceyi barındırdığı gerekçesiyle geniş bir tanımlama yapar. Aktay, siyasal davranışın Müslümanlık algısıyla bulunduğu her noktada, herhangi bir İslam yorumuna sahip her türlü Müslüman oluşumu, İslamcı olarak nitelendirir (2018: 18).

İslamcılık üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde Cemaledin Efganî (1838-1897), Yeni Osmanlılar (1865), II. Meşrutiyet dönemi İslamcılar ve Abdülhamit'in (1842-1918), İslamcılığın merkezinde yer aldığı görülmektedir. Hilmi Ziya Ülken, İslamcılığın Tanzimat döneminde İslamcılık ayrı bir teori olarak yer almadığını ancak II. Abdülhamit zamanında şekillendiğini belirtir (Ülken, 1992: 64). Bazı uzmanlar İslamcılığın başlangıcını, II.Meşrutiyet'e dayandırır (Ülken, 1992; Kara, 2018; Türkmen, 2014); başlangıcı Yeni Osmanlılardan daha geriye götüren düşünürler de vardır (Mardin, 1985: 1401; Bulaç, 2013). Düşünür Hilmi Ziya Ülken, Osmanlıcıların İslam esaslarını ve Batı fikirlerini uygulamak isteyen gruplar olarak ikiye ayrılabilceğini belirtir. İslami esasları temel alarak siyasi tehlikeleri önlemek isteyen; Âli Paşa (1815-1871), Fuat (1814-1869) ve Cevdet Paşa'ları (1822-1895) İslami birliği sağlama düşüncesi olmasa da «İslamcı» olarak görülebileceğini belirtir (Ülken, 1992: 76).

İslamcı literatürde öne çıkan düşünürler, İslamcılığın öncülerini Efganî, Namık Kemal olarak görse de Tarık Zafer Tunaya'ya göre İslamcılığın öncüsü Said Halim Paşa'dır (Tunaya, 1998: 15-18, 26). Said Halim Paşa'nın (1865-1921) yazılarından oluşan İslamcılık düşüncesinin temel eserinden biri kabul edilen *Buhranlarımız ve Son Eserleri* kitabında İslamlaşmaktan ve İslam devletinin siyasi yapısından bahseder (1991: 181, 223). Nuray Mert, İslamcılık'tan ilk bahsedenin *Üç Tarzı Siyaset* kitabıyla Yusuf Akçura olduğunu belirtir

(Mert, 2018: 412). Yusuf Akçura, eserinde Osmanlı yönetiminin çözülmesini engelleyip onu kurtaracak olan düşüncenin Türkçülük, Osmanlılık yanı sıra İslamcılığın da olduğunu ifade etmesi İslamcılığın o gün de var olduğunu gösterir. Tunaya ise İslamcılığı Said Halim Paşa'yla örtüştürür. Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* kitabında Osmanlı yönetiminin çöküşten kurtulması için sıraladığı üç temelden birinin de İslamlaşmak olduğu görülür. Kemal Karpat'a göre İslamcılık, 1878 Berlin Anlaşması'ndan sonra çok sayıda Balkan devleti bağımsızlığını kazanınca bu coğrafyalarda yaşayan Müslümanların Osmanlı topraklarına göç etmesiyle başlar. Göçle beraber Müslüman nüfusun oranı yüzde seksene yükselmiş; inanç, devlete bağlılıkla temellendirilmeye başlanmış; "İslamcılık" da devletin birliğini sağlayan bir ideoloji hâline gelmiştir (Karpat, 2007).

Mümtazer Türköne, İslamcılığın 1867-1872 yılları arasında Yeni Osmanlılarla gelişen bir ideoloji olduğunu belirtir. Türköne, Cemaleddin Efganî'nin İstanbul'da bulunduğu süre zarfında (1869-1870) Yeni Osmanlıların İslamcılık anlayışından etkilendiğini belirterek İslamcılığın fikri anlamda çıkış noktasını Efganî'ye değil; Yeni Osmanlılara dayandırır.³ Türköne, Yeni Osmanlılardan, Namık Kemal ve Ali Suavi'yi ön plana çıkarır (Türköne, 2003: 29-32). İsmail Kara, Türköne'ye atıfla İslamcılık fikrinin Yeni Osmanlılar, Namık Kemal ve Ali Suavi'yle irtibatlandırılabilceği görüşünü kabul etmekle birlikte onların İslamcılığı, halka nüfuz etmek ve meşruiyet kazanmak için bir "silah" ve "sosyal pekiştirici" olarak gördüklerini belirtir (Kara, 2014b: 22). Kemal Karpat, Namık Kemal'in "İttihad-ı İslam" kavramını ilk kez 1872'de *İbret* gazetesinde kullandığını iddia etmektedir. Karpat, bu dönemde pek çok gazetenin İslam dünyasındaki gelişmelere yer vererek Müslümanlar arasında İslami bir siyasî hareketliliğe önyak olduğunu belirtir (Karpat, 2009: 221). Mustafa Öztürk, İslamcılığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ittihad-ı İslam fikri etrafında şekillenen ve ilk olarak Ali Suavi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi isimlerin temsil ettiği Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen bir düşünce hareketi olarak değerlendirir (Öztürk, 2017: 23). Niyazi Berkes'e göre Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in İslam merkezli bir siyasî yaklaşım ortaya koysalar da İslamcı olarak değerlendirilemeyeceğini vurgular. Berkes'e göre Namık Kemal, koşulsuz bir şekilde ne şariatçı ne de Batıcı'dır; fakat ikisinin ortasında değerlendirilebilir (Berkes, 2008: 296-300).

Namık Kemal ile Cemaleddin Efganî, istibdâd karşıtlığında birleşse de Namık Kemal'in İslam Birliği düşüncesi, Osmanlı topraklarındaki Müslümanları kapsarken Efganî'nin İslam

³ İsmail Büyükkara'ysa Yeni Osmanlıların, Efganî'nin tesirinde kaldığını belirtir (Büyükkara, 2020: 34).

Birliği düşüncesi, belli bir coğrafyaya özgü olmadığı için Şii âlemi dâhil bütün Müslümanları kapsar (Bilgegil, 1997: 243). Bunun sebebi de Efganî'nin aksine Namık Kemal'in kurtarması gereken bir devleti olmasıdır. Behice Boran, N. Kemal'in devletin meşruiyetini iki temele dayandırdığını tespit eder: “Umumun hâkimiyetine istinat etmesi”, “Hakk’a muvafık icraatte bulunması” (Boran, 1941: 18). N. Kemal, Hakk’ın ilâhî menşei olduğunu vurgularken “hüsn ve kubuhu şeriat tayin eder.” cümlesinin açıklamasında “umumun kararına ve şeraite dayanan ve meşveret usulünü tatbik eden bir hükümet” teşkil etmenin yanı sıra “hükümet işlerini görececek faziletli zümrenin yetişmesi” gerekliliğini de ortaya koyar (Aktaran Boran, 1941: 22-23).

Ali Bulaç, üç İslamcı kuşaktan bahsederken 1856-1924 arası dönemi, İslamcılığın ilk kuşağı olarak tanımlar. İslamcılığın 1850’li yıllardan sonra ortaya çıktığını, ondan öncesinde İslamcılıktan değil İslam’dan ve Müslümanlardan bahsedilebileceğini belirtir. 1856’da Islahat Fermanı’yla birlikte Müslüman aydınların zihninde İslamcılık ya da “İttihad-ı İslam” düşüncesi oluşur (Bulaç, 2013: 23-28). Ali Bulaç’tan farklı olarak Hilmi Ziya Ülken, Tarık Zafer Tunaya, Şerif Mardin ve İsmail Kara; İslamcılığı, II. Meşrutiyet (1908) sonrası dönemle bağlantılandırır. İslamcılığa dair önemli çalışmalar yapan İsmail Kara, İslamcılığı, II. Meşrutiyet sonrası siyasî ve kültürel akımlarından biri olarak değerlendirir (Kara, 2014a: 22). Tunaya’ya göre İslamcılık, 1860’larda başlasa da II. Meşrutiyet Dönemi’yle bir fikir akımı hüviyetine bürünmüştür (Tunaya, 2007: 15). Ülken’e göre II. Meşrutiyet, görüşleri çatışan ideolojilere özgürlük tanıdığı için fikri ayrılıklar ve gerginliklerle birlikte İslamcılık, Avrupacılık ve Türkçülük akımları oluşur (Ülken, 1992: 200). Ülken bu akımları fikri hareket olarak değerlendirmez. Ancak İslamcılarının üzerin de durdukları «İttihadı İslam» fikri İslamcılık akımını siyasi bir ideoloji haline getirir (Ülken, 1992: 204). Şerif Mardin’e göreyse İslamcılık, Hindistan’da oluşumunu gerçekleştirip 1870’lerde Osmanlı’da güçlenmeye başlar. Bu nedenle İslamcılık, Osmanlı topraklarında 1908’den sonra bir akım olarak ortaya çıkar (Mardin, 1991: 25).

Müslüman toplumlardaki hareketlilikleri “modernizm ya da reform” diye adlandıran Tunaya, İslamcılık düşüncesi “Hint”, “Arap” ve “Türk” olmak üzere üç merkeze ayırır (Tunaya, 2007: 228). Arap merkezinde İslamcılık düşüncesi, Vahabbilik ve Efganî öncülüğünde Selefiye ekolüyle ikiye ayrılır (Tunaya, 2007: 228). İslamcılık anlayışı dünya çapında büyük karşılık bulan Efganî, İslam dünyasının büyük reformcusu sayılmıştır (Tunaya, 2007: 228). Hint merkezinde İslamcılık düşüncesi, Seyyid Ahmet Bahadır Han (1817-1898) ile başlamıştır. Aligarh Üniversitesi’ni kuran Seyyid Ahmet Han, İslam’ın modern ilimlerle ve

modern toplum şartlarıyla bağdaşabileceğini savunmuştur. Hint Müslümanlarının reformcu lideri şair Muhammed İkbâl (1876-1938) de İslamcılık düşüncesinin önemli temsilcisidir (Tunaya, 2007: 231). İslamcılık düşüncesinin Arap ve Hint merkezleri genel olarak Batı'ya karşı direniş yolunu seçip İslami kaideleri yeniden düzenleyerek sadece Kur'an ve Hadis'ten yeni sosyal, siyasal ilkeler çıkarmayı hedefler (Tunaya, 2007: 231). İslamcılık düşüncesinin Türk merkezi, II. Meşrutiyet döneminde İttihad-ı İslam düşüncesiyle oluşur. Meşrutiyet İslamcıları, gelenekçi ya da rasyonalist olmalarının yanı sıra “uygar medeniyet” seviyesine ulaşmak için Batı'ya teslim olmaya karşıdır. Saf Müslümanlığa dönüşün İslam toplumunu kurtaracağını savunurlar (Tunaya, 2007: 231).

Genel olarak İslam'ın Osmanlı'da, Mısır ve Hint kıtasında kurucu ve dönüştürücü unsur olduğu söylenebilir. İslamcılığın oluşumunda, şekillenmesinde Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Tunuslu Hayrettin Paşa, Mustafa Sabri Efendi gibi farklı bölgelerde, farklı zamanlarda yaşamış birbirinden ayrı İslami yorumlara sahip İslam düşünürlerinin katkıları vardır (Yücel, 2018: 906).

İslam coğrafyasında ilk İslamcılar ya da İhyacılar diye sıralanan dört isimden bahsedilebilir. Bu kişiler, İslam Rönesansı'nı başlatma düşünceleri taşıyan Seyyid Ahmed Han (1817-1898), İslam Birliği fikrini benimseyen modernist ekolün temsilcisi Cemaleddin Efganî (1838-1897), Efganî'nin öğrencisi Muhammed Abduh (1849-1905) ve modernist ekol karşısında duran Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)'dir (Büyükkara, 2020). Birçok İslamcı düşünür, İslamcılığa daha kapsayıcı bir boyut kazandırması sebebiyle Cemaleddin Efganî'nin İslamcılık düşüncesinde merkezî bir role sahip olduğunu belirtir. İslam'ın modern yorumuyla Efganî'nin fikirleri arasında derin bağlar kurulabilir. Şerif Mardin, Cemaleddin Efganî'nin Hindistan'da bulunduğu dönemde İslamcılığın ortaya çıktığını, öncüsünün de Efganî olduğuna işaret ederken içeriğindeki yenileşme ve selefi hareketlere dikkat çeker (Mardin, 1991: 11-13). Kemal Karpat'ta, Cemaleddin Efganî'nin İslam'ın ideoloji hâline gelmesine katkı sağladığını belirtir (Karpat, 1993: 174). Birçok İslamcı örgütte Efganî'nin etkisinden söz edilebilir.

Cemaleddin Efganî, Mehmet Âkif ve II. Meşrutiyet Dönemi İslamcıları üzerinde düşünceleriyle oldukça etkindir. Mehmet Âkif, *Sebilür-reşad* dergisinde hem Efganî hem de Abduh'un makalelerini yayımlar. *Sırat-ı Müstakim* dergisinde de Efganî ve Abduh'a atıflar yapılır (Şimşek, 2018: 701). Diğer yandan İslam dünyasındaki İslamcı hareketlerin bölgesel anlamda Hint-Sünni, İran-Şii coğrafyası ve Mısır üzerinden bütün bir Sünni-Arap

dünyasındaki İslami hareketlerde Cemalettin Efganî'nin etkisi gözlemlenebilir (Roy, 1994: 16).

Cemalleddin Efganî'yle takipçilerinin düşünsel İslami yönelim, “İslami modernizm” diye adlandırılır. Modernist İslam hareketlerinde Efganî ve Abduh'un farklı stratejileri vardır. Politik İslam'ın sözcüsü sayılan Efganî, “yukarıdan aşağı” İslamlaşmayı ileri sürer, Kültürel İslam'ın sözcüsü sayılan Abduh çözümün yönünü “aşağıdan yukarıya” doğru çizer (Canatan, 1995a: 38). *Müslüman Kardeşler*'in (İhvan-ı Müslimin) kurucu lideri Hasan El-Benna, Abduh ve Reşit Rıza'nın çıkardığı *Menar* dergisinin yayımcılığını üstlenerek modernist İslamcı gelenekle bağını ortaya koyar (Maviş, 2017: 36).

İslami modernizm de kendi içinde “klasik” ve “çağdaş” olmak üzere ayrılır. Efganî (1839-1897), Abduh (1849-1905), Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve İkbâl (1876-1938) gibi 1919-1988 tarihleri arasındaki düşünürler Klasik İslam Modernizmi içinde değerlendirilirken Fazlurrahman ve sonrasında onu takip ederek yetişen düşünürler, Çağdaş İslami Modernizmi temsil eder. İslami Modernizm, “Kur'an ve sünnete, selefîn akîde ve uygulamalara dönme” düşüncesini ve bu uygulamaların yeni şartlara göre yorumlanmasına çalışır (Sönmez, 2002: 151-152). Modernist İslamcı söylemlere göre Batı modernizmiyle İslam arasında bir çelişki yoktur; “demokrasi, hoşgörü, özgürlük, ilerleme, eşitlik vs. kavramları İslam'da en yüksek ifadesini bulmaktadır” (Canatan, 1995a: 37). Böylece Modernist İslam düşünürleri vahiy ile pratik arasındaki sözde uyumsuzluğu gidermek için yeni yorumlar yapar. Adı geçen düşünürler, İslami yönetimlerin ve düşüncenin krize girdiği dönemde İslami bir düşünce ortaya koymaya çalışarak ümmet ve hilafet kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl, Mehmet Âkif Ersoy gibi Müslüman düşünürlerin gelenekçi savunusundan yola çıkarak onların Selefilik günümüzdeki temsilcileri olduğunu dile getiren düşünürler de vardır (Kılıç & Ağçoban, 2013: 234). Hadis merkezli muhafazakâr karaktere sahip günümüzdeki geleneksel Selefilikle, Efganî'nin öncüsü sayıldığı entelektüel, rasyonel ve gelişimci “yeni Selefî” hareket sadece “kaynaklara dönüş” düşüncesiyle birbirine benzer. Bu nedenle ortaya çıkan kavram kargaşasının önlenmesi için Mehmet Ali Büyükkara, Efganî-Abduh ekolü ve takipçileri için Selefiyye teriminin kullanılmaması gerektiğini önerir (Büyükkara, 2020: 25).

İslamcı düşünürlerin çalışmalarına da farklı bir İslami anlayışla eleştiriler yöneltmiştir. Mevlüt Uyanık, *Bilgi ve Hikmet* dergisinin “Din, Modernizm ve Gelenek” konulu 9. sayısında Modernist İslam düşünürlerinin (Efganî (klasik İslam modernisti), S. Ahmed Han (Batıcı

modernist), Mevdudi (muhafazakâr düşünür), Ali Şeriatî (sosyolog devrimci)), İslam'ın mahiyetini siyasî ve içtimai meseleler çerçevesinde belirleyip modern dünyanın İslam'a meydan okumasına karşı çıkarken onu, “sürekli değişen beşeri sistemlerden birine” dönüştürerek İslam'ı tek bir boyuta indirgediklerini ve İslam'ın Batı'ya karşı direncini kırdıklarını ileri sürer (Uyanık, 1995: 108). Düşünürlerin yorumları İslam'la Batı kültürü arasındaki benzerlikleri arttırarak toplumun sosyal, hukukî, siyasî, iktisadî alandaki direnç noktalarıyla kurumlarını yok edecektir. Her toplumun farklı “doğru”ları olduğu için Batı'yla İslam'ın birleşerek tek bir doğru, tek bir medeniyet anlayışı oluşturması imkânsızdır. Bu nedenle Uyanık'a göre Batı değerlerine uygun tashihler yapıp İslam'ın uygulanabilirliğini savunarak modern gelişme ve kalkınmanın gerçekleşeceğini zannetmek tutarlı değildir (Uyanık, 1995: 109).

İslamcılık, düşünsel temelini İslam'dan alarak bozulan toplumsal yapının ancak İslami ilkelere göre şekillendirilmesiyle ideal toplum düzenine ulaşılabilceğini savunur. İslamcı hafızadaki ideal toplum düzenini anlamak için İslamcılığın tarihiyle öncülerini kavramak gerekir.

İslamcılığın beslendiği kaynaklar göz önüne alındığında İslamcılık, İslam tarihiyle iç içedir. Bu nedenle İslam tarihinden bağımsız bir İslamcılık tarihi de düşünülemez. İslamcılığın beslendiği kaynaklar ile tarihsel oluşumunu göz önünde bulundurursak İslamcılık, ihya, tecdid ve ıslah hareketlerine, Vahabi hareketine, İbni Teymiye ve Ahmed b. Hanbel'e kadar geriye götürülebilir (Yücel, 2018: 906). Hatta Mâverî'nin 1045-1058 yılları arasında yazdığı düşünülen *Ahkâmu's-Sultâniyye*, İslam siyaset tarihinde ilk kez kapsamlı bir devlet teorisi geliştirme teşebbüsü kabul edilir ve İslami devlet anlayışları üzerinde etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Fakat çalışmamızın sınırları kapsamında konu, modernizm düşüncesinin hâkim olduğu 18. yy'dan Türkiye Cumhuriyeti'ndeki gelişim seyrine (1980-2000 arası) kadarki zaman aralığı içinde incelenecektir.

2.2. Cumhuriyet Döneminde İslamcı Hareketin Tarihçesi

Türkiye'de modernleşme hareketleriyle birlikte İslamcı hareketler de ön plana çıkar. Osmanlı Devletinden itibaren Türkiye'de modernizmin başlangıcına dair farklı görüşler ileri sürülür. Osmanlı Devletinde modernleşme hareketlerini Alev Erkilet, 1718'le başlatsa da (2010: 139), devlet düzeyinde modernleşme hareketleri 1793'te III. Selim'in Londra'da daimi elçilik açmasıyla başlatılabilir. Bu dönemden sonra 1839 Tanzimat Fermanı'yla modernleşme

hareketleri hız kazanır. Bu kapsamda yapılan yenilikler ve uygulamalar toplumsal yaşam içerisinde modernleşme hareketlerinden etkilenecek halka anlatılır. Her modernleşme hareketinin meşruluğunu kanıtlamak için İslam’a aykırı düşmediği Kur’an vasıtasıyla açıklanmaya çalışılır (Erkilet, 2010: 141).

19. yüzyıl’da Ali Suavi, Ahmet Mithat, Namık Kemal, Şinasi gibi modernleşme yanlısı yazar ve düşünürler, kültürün manevî yanlarının korunmasını, yalnızca Batı’nın maddî unsurlarının alınmasını uygun görür (Erkilet, 2010: 142). Said Halim Paşa, “İslam dininin parlak bir medeniyetle insanlığı yükselttiği, (...) gerçeği unutuldu. (...) İslamiyet’in ilerlemeye engel olduğuna hükmettiler” (...) ancak “İslam cemiyetinin Batılılaşması, akla gelebilecek hataların en korkuncudur” tezini savunur (1991: 98, 271). Ali Suavi, Ahmet Mithat, Namık Kemal, Said Halim Paşa, Şinasi, Mehmet Âkif gibi düşünürlerin siyasî ve sosyal alanda bir Rönesans istediği düşünülebilir. Fakat Cumhuriyetle birlikte istenilen Rönesans’tan çok daha fazlası gerçekleşecektir.

Osmanlı topraklarında devleti kurtama amacıyla biçimlenen İslamcılık düşüncesiyle Cumhuriyet döneminde 1960’larda başlayıp 1970’lerde ivme kazanan dindarların kendini ifade etme biçimi halin alan İslamcılık düşüncesi birbirinden ayrılır (Çiğdem, 2016: 117). Günümüz İslamcılığının doğuşu, Avrupa Merkeziliğinin aşınmasına dayandırılmaktadır. 1970’lerde Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde belirli Batı’lı söylemlerin siyasal etkilerinin azaldığı, İslam’ı Batı’yla ilişkilendirmeden merkeze alan bir dil kullanarak siyasal talepleri dile getirme biçiminin giderek arttığı görülür (Sayyid, 2017: 221).

Ali Bulaç, İslamcılık tasnifini sosyal, ekonomik ve politik olaylardan yola çıkarak genel bir kategorizasyonla sunmuştur: 1924 öncesi, 2000’ler kadar ve 2000 sonrası olmak üzere üç nesle ayırır (2018: 48-49). Vahdettin Işık ise İslamcılığı; Ulus devlet öncesi, Hilafetin ilgası ve 1950 ve 60’lı yıllar ve Post-modern dönem olmak üzere dört döneme ayırır (Işık, 2019: 30-33). Lütfi Sunar ise İslamcılığı altı döneme ayırır; 1924 öncesi, 1924-1945 tek parti dönemi, 1945-1960 arası çok partili hayata geçişle İslamcılığın görünürlük kazanması, 1960-1980 yılları arasında kamusallaşma, 1980-2000 farklılaşma ve 2000 sonrası dönem (2019: 8-12). Buradan hareketle Türkiye’deki İslamcılık düşüncesinin tarihsel akışının altı döneme ayrıldığı söylenebilir: 1924 öncesi, 1924’de kadar gelişen süreç ve 1945’ten sonra çok partili hayata geçiş, 1960’larda başlayan yeni bir dönem ve 1980’lerde gelişen olaylarla İslamcı çizginin yeni bir aşamaya geçmesi ve 2000’lerden günümüze kadar geline süreç. İslamcılık düşüncesinin 1980-2000 yılları arasındaki seyri İsmail Kara’nın Cumhuriyet tarihinde laiklik

temalı dönemlendirmesinden hareketle değerlendirilecektir. Bunun nedeni Türkiye Cumhuriyeti'nde laiklikle İslamcı hareketin birbiriyle karşıt olduğu hâlde eş zamanlı yürümesidir.

İsmail Kara, Cumhuriyet tarihinde İslamcılık düşüncesiyle laiklik ilişkisinin ilk dönemi 1919-1924 yılları arasında, Millî Mücadele süreciyle başlatır. 3 Mart 1924'le başlayan ikinci dönem, Cumhuriyet ideolojisinin laiklik politikaları çerçevesinde din alanında yaptığı inkılâplarla ön plana çıkar (Kara, 2016: 23). Cumhuriyet rejimiyle uygulanan laik metotla yapılan dini geri planda tutma amacı taşıyan toplumsal devrimlerin içinde de devam eden İslamcılık düşüncesi, zayıflamış ama varlığını devam ettirmiştir (Tunaya, 2007: 236-237). Laiklikle İslamcı hareketin üçüncü dönemi, Cumhuriyet İslamcılarının fikirlerini daha rahat ifade edebildiği 1945'lerde, çok partili hayata geçişle başlar, 27 Mayıs 1960 Askerî Darbesi'yle biter. 1960 Askerî Darbesi'nden sonra Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin milliyetçi-muhafazakâr çizgiden ayrıldığı dördüncü dönemi başlar. Bu dönemi İsmail Kara, günümüze kadar getirse de arada kırılma noktaları vardır (Kara, 2016: 23-42). 1960'tan sonraki dönem yine başka bir darbeye 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'yle dönem bitirilebilir. Beşinci dönem, 1980'den 28 Şubat 1997 Post-Modern Darbesi'ne kadar götürülebilir. Bu dönemde ortaya çıkan “post-İslamcı” söylemle İslamcılığı, 1997'den günümüze kadar getirebiliriz.

2.2.1. 1919-1924 Erken Cumhuriyet Dönemi

İsmail Kara'nın Osmanlı modernleşmesinin devamı olarak gördüğü 1919-1924 arası dönem, Millî Mücadele'yle başlar (2016: 23). Çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş fikri Millî Mücadele döneminde daha da olgunlaşmıştır. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti, dini değer ve sembollerin hâkim olduğu bir Kurtuluş Savaşı'nın akabinde kurulduğu ifade edilebilir. Dinî unsurlar, Millî Mücadele'nin hilafetçi ve İttihad-ı İslamcı söylemleriyle erken Cumhuriyet'in halka güven verme, halka ulaşma çabasından dolayı varlığını korumuştur.

Hristiyan milletvekillerinin de bulunduğu Osmanlı meclislerinde hiç bir dinî unsur ve işaret belirgin değilken Ankara'da kurulan yeni Meclis'in açılışı sırasında, binadaki dinî semboller ve ritüeller dikkat çeker. Meclis; Cuma günü, hatimle, dualarla, kurbanlarla açılır. Meclis başkanlık kürsüsünün arkasında şûra âyeti yazılıdır; dış duvara da sancak-ı şerif asılmıştır. En kalabalık milletvekili grubunu medrese mensuplarıyla tekke mensupları

oluşturur. Millî Mücadele döneminde, 1921’de Mehmet Âkif’in yazdığı, meclisin coşkuyla kabul ettiği İstiklâl Marşı’nın dili ve içeriği de fazlaca dinî öge içerir (Kara, 2016: 24).

İlk meclis, 20 Ocak 1921’de Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’yla “egemenliğin kayıtsız şartsız ulusa ait” olduğunu ilan edip “mukadderatını milletin kendisinin tayin edeceği” maddesiyle de halkın iradesinin ön plana çıkacağı siyasal bir modernleşmeyi ifade eder. 01 Kasım 1922’de saltanat kaldırılıp hilafetin meclise bağlanması Cumhuriyet’in fiilen kurulduğunu ifade eder (Erkilet, 2010: 143). 29 Ekim 1923’te de Cumhuriyet ilan edilir. Halifelik henüz ilga edilmemiştir ama Kemalist rejimin 1923’te, TBMM’de yayınladığı *Hilafet ve Hâkimiyeti Millîye* kitabında yer alan “Gerçek otoritenin esas şimdi halka ait olduğu, hilafetin “gerçek” ve “şekli” tanımlarının bulunduğu, hilafetin bir amaç değil amaca giden yolda bir “araç” olduğu vurgulanır. Bu durum da halifeliğin kaldırılmasına giden yolun ilk aşamasıdır. Bu dönemde İslam dünyası, Türkiye’deki gelişmeleri büyük bir dikkatle takip eder. *El-Menar* dergisinin editörü Reşid Rıza, Türkiye’deki gelişmelere başlarda destek vermişse de yapılan devrimlerle yeni oluşuma, karşıt bir tutum sergiler. Hicri 1340’ta (Miladi 1922) TBMM tutanaklarından Zabıt Ceridesi’ne bakıldığında Adliye Vekili Seyyid Bey, TBMM’de hilafet üzerine yaptığı konuşmalarda hilafeti, “gerçek” ve “şekli” olarak iki kategoriye ayırır (TBMM, H.1340: 48-49)⁴. Seyyid Bey, gerçek hilafeti dört halife dönemiyle bitirip Emevilerle⁵ şekli halifeliğin başladığını belirtir. Seyyid Bey’in hilafetin kaldırılması görüşmelerinde TBMM’deki konuşması, eleştirel İslamcı birikime dayanır. Elmalılı Hamdi Yazır, İskilipli Atıf Hoca, Mehmet Âkif, Sait Nursi gibi dönemin İslamcı aydınları, hilafet makamının kullanılma biçimine ve makamda yer alan yöneticilere ağır eleştiriler getirseler de hilafetin kaldırılmasına büyük tepkiler göstermişler, hilafetin ilgasını talep etmediklerini belirtmişlerdir. Halifesizleşmeyi, dönemin tebaası ve düşünürleri için “siyasal bedensizleşme” olarak niteleyen Aktay, eski rejimle birlikte İslam’ın bittiğini düşünmeye başlayan Müslüman dünyada ciddi bir “bilinç travması” yaşandığını belirtir (Aktay, 2018b: 69-71).

Reşid Rıza’ysa hilafetin bir araç olduğu tezini eleştirerek hilafetin bir kurum olmadığı ve kamusal alanın dinden soyutlanmaya çalışıldığı gerekçesiyle ilgasının sapıklık olduğunu savunur. Reşid Rıza, hilafetin kaldırılmasıyla İslam’ın her dinin vaaddettiği bir “ruhî arınma”ya indirgenip araçsallaştırıldığını savunur. Böyle bir araçsallaştırma İslam’ın diğer dinlerle arasındaki uhrevi ve dünyevi farkı ortadan kaldırır. Bununla birlikte demokrasinin

⁴ TBMM’de “hilafet”le ilgili yaptığı konuşmaların derlenmesinden oluşan *Hilafet ve Hâkimiyeti Millîye* kitabını da TBMM’nin yayınlar.

⁵ Emevi, Abbasi ve Osmanlı Hilafetlerinin mülk ve saltanattan ibaret olduğunu halka zulmedici bir yönetimin mevcut olduğunu bu nedenle halifeliğin şekli anlamda kullanıldığını belirtir.

yaşanmadığı, askerî rejimin hâkim olduğunu Türkiye’de ancak barış sağlanıp halk söz sahibi olduğunda her şeyin çözüme kavuşacağını belirtir (Reşid Rıza’dan aktaran El-Efendi, 2009: 84).

Bu dönemin en önemli dergisi Mehmet Akif, Eşref Edip ve Babanzade Ahmed Naim gibi önde gelen İslamcı isimlerin yayımladığı *Sebilürreşad* dergisidir.

2.2.2. 1924-1945 Laiklik Politikalarıyla Dinin Baskılanması

1924’ten sonra Cumhuriyet ideolojisinin laiklik politikalarının hayata geçirilmesiyle Türkiye, yeni bir döneme girer. Dinî alanda önemli devrimler yapılmaya başlanır; Şeriye Vekâleti kaldırılıp yerine Din İşleri Başkanlığı, Evkaf Vekâleti kaldırılıp yerine Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulur. 3 Mart 1924’te Halifelik ilga edilir; Şer’i Mahkemeler, 8 Nisan 1924’te kapatılır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’yla birlikte tekke ve zaviyeler de kapatılır. (Erkilet, 2010: 144). Bu radikal reformlar, hızlı bir laikleşme dönemine girildiğinin açık göstergeleridir. İsmail Kara’ya göre bu gelişmeler, Lozan Antlaşması’nın açık ve gizli şartlarının uzantısıdır (2016: 26). El-Efendi de çağdaş İslam Devleti tartışmalarının Kemalist devrimlerle başladığını belirtirken devrimlerin sadece Türkiye’de değil İslam dünyasında da yankı uyandırdığı görüşündedir (2009: 84).

Yeni rejimin değerlendirmelerine göre Müslümanların İslam’ı savunma noktasında Türkleri yalnız bıraktığı hatta birçok cephede Türklere karşı savaşmış olmaları nedeniyle yeni Türkiye devleti de ancak kendi ulusal çıkarlarına hizmet eden “ulus devlet” fikriyle kurulabilir. Evrensel devlet fikrine de ancak Batılı bir kurum olmayan hilafetin kaldırılmasıyla ulaşılabilir (Sayyid, 2017: 112). Böylece Türk İslamcılığı için 3 Mart 1924’te halifeliğin ilgası, bir kırılma noktası olur. Türkiye’deki siyasî yapının Batılılaşması halifeliğin ilgasıyla başlar. Cumhuriyet politikaları doğrultusunda yönetici, ekonomik ve toplumsal elit de İslam’dan uzaklaşır. Tek parti döneminin laik ve radikal politikaları, İslam’ı kendine referans almayan elit bir kesimin topluma hâkim olmasına neden olur. Halifeliğin kaldırılmasıyla gelişen şartların oluşturduğu travmatik etkiler, toplumu, devlete yabancılaştırıp İslami kodların zemininin yok edilmesiyle halkın vatanında kendini garip hissetmelerine neden olur. Osmanlı’nın son dönemlerinde bir iktidar ideolojisi olan İslamcılık, Cumhuriyetle birlikte oluşan Halifesiz dönemde, bastırılan kesimlerin ideolojisi hâline gelmiştir (Aktay, 2012: 119). 3 Mart 1924’te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, sınırlı görev alanıyla laikleştirme politikasına dinsel anlamda meşruluk kazandırır (Tanör, 1985: 31). Bülent Tanör’ün de belirttiği gibi erken Cumhuriyet döneminde uygulanan laiklik politikaları,

Batı'daki klâsik 'din-devlet ayrılığı' ve 'dinsel özgürlük' kavramlarından farklıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'yla devlet, dinin denetimini yönetir. Dinin her türlü faaliyetini önlemeyi amaçlayan politikalar, sadece siyasal alanın değil toplumun da laikleştirilmesini amaçlar. Devlet, toplumun ve bireyin laikleştirilmesi konusunda '*militanca bir görev*' yüklenir (Tanör, 1987: 182).

Dinin Türk toplumunda kurucu ve sürdürücü rolü, her zaman varlığını korur. Dinin, modernleşmeye engel görülmesi, elit-siyasal, asker-sivil üst bürokrasi için Cumhuriyet'in kuruluşuyla başlayıp günümüze kadar uzanan bir anlayıştır. Yönetici sınıfın toplum üzerindeki din etkisinin azaltılması için giriştiği uygulamaların meydana getirdiği boşlukların nasıl dolduracağı önemli bir meselesidir. Siyasî amaçlar doğrultusunda önemli ilmi birikimin bir kenara itilmesi kaçınılmaz olarak ilmî otorite boşluğuna neden olacaktır (Kara, 2016: 30).

Tek partili dönemin ilk on beş yılı, dinî alanın daraltılıp ötekileştirilmesiyle geçen yıllardır (Kara, 2016: 26). 1925'te rejimin güdümünde kurulan Cumhuriyet'in ilk liberal partisi, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, parti programında yer alan "Parti, dini görüşlere saygılıdır" ifadesi gerici unsurlar barındırdığı gerekçesiyle kapatılır (Dağı, 2016: 115). Bu baskı ortamının oluşmasında ve siyasî alanın daraltılmasında öne çıkan faktörler; laikliğin dar anlamda uygulanması, tercüme kanunlar, dinî hayatı ve dinî kişileri cendereye alan baskıcı uygulamalar, asker-sivil bürokrasiyle aydınlar ve akademisyenlerdir. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'de rejime yönelik İslamcı tepki ve muhalefet, ülkeye girişi yasaklanan düşünürlerden gelir. Mustafa Sabri Efendi'nin İskeçe'de yayımladığı *Yarın* gazetesi (1927), Hafız İsmail Efendi'nin Kahire'de yayımladığı *Müsavat* gazetesi (1927) muhalif yayınlara örnektir (Bora, 2017:418). *Yarın*'la *Müsavat* gazeteleri Türkiye'deki bastırılmış İslamcıları temsil eder.

Cumhuriyet'i kuran kadronun ilk üç isminin Mustafa Kemal, İsmet İnönü ve Fevzi Çakmak paşaların hem asker olmaları hem de Jön Türk geleneğinden gelmeleri, laiklik politikalarının uygulanma yöntemlerini etkilediği söylenebilir. Laiklik politikalarını tedirginlik ve sertlikle uygulamaya çalışan bu üç isim, muhalif diye nitelediği Millî Mücadele arkadaşlarını, üstlerini, İstiklâl Marşı şairini ve daha pek çok kişiyi ya göz hapsinde tutmuş ya sürgüne göndermiş ya da idama mahkûm etmiştir (Kara, 2016: 27).

Bir başka kültür ve deneyimden doğan Türk Medenî Kanununun (tercüme edilerek), 17 Şubat 1926'da kabulüyle kanunlar, dinî temelden koparılıp tamamen laikleşmiştir (Erkilet, 2010: 144). Devlet ve toplumsal yapı Hiyanet-i Vataniye, Takrir-i Sükûn ve Medenî Kanun'la

laikleştirilmeye çalışılır. İlerleyen yıllarda Türkçe ibadet, dinî eğitimin kaldırılması, dinî grupların yasaklanması; dinî yayınların yasak, sansür ve toplatma kararlarıyla azaltılması, klâsik Türk müziğinin yasaklanması, halk hikâyelerinin modernleştirilmesiyle dilin ve kültürün de İslam'dan uzaklaştırılmasını amaçlar (Kara, 2016: 28-29).

Erken Cumhuriyet döneminde eğitim alanında laikleşme, 3 Mart 1924'te, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla gerçekleşir. Bahsi geçen kanunla erkek çocuklarla kız çocuklarının eşit şartlarda okutulması güvence altına alınmıştır. Cumhuriyet döneminde eğitim alanında yapılan alfabe değişikliğiyle birlikte Millet Mektepleri, arı bir dil oluşturmak için Türk Dil Kurumu'nun kurulması, tarihin Osmanlı-İslam motiflerinin ağırlığından kurtulması için Türk Tarih Kurumu'nun kurulması gibi hamleler, eğitimde Avrupaî bir yapı inşası çabaları, sosyokültürel alandaki değişimlere örnek gösterilebilir (Karadeniz, 2017: 104). Türk Dil Kurumu, Türk diline yönelik ilk kurultaydaki “Doğu uygarlığı âleminden çıkmış bulunuyoruz. Artık Batı uygarlığı içindeyiz. Bu yüzden dilimizi bu yeni uygarlığın getirdiği kavramları da karşılayacak seviyeye getirmeliyiz.” (Katoğlu, 1992: 417) anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilen dil devrimi, din, eğitim gibi pek çok toplumsal hamle etkisini gösterir. Türkçenin sadeleştirilmesi, dilin hem gramatikal ve yapısal hem de kelime hazinesi itibarıyla tahrip edilmesi laiklik politikalarının ve harf devriminin devamı gibidir (Kara, 2016: 30-31).

Tek partili yıllarda “dininin millîleştirilmesi”, “hurafelerden arındırılması” açısından iki önemli külliyat; Meclis, hükümet ve Diyanet İşleri Başkanlığı ortaklığında yazdırılır. Bunlar: Elmalılı Hamdi Efendi'ye sipariş edilen, 1935-1939 yılları arasında 9 cilt hazırlanan *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiriyle 1928-1949 yıllarında Babanzâde Ahmet Naim'le Kâmil Miras'a hazırlattırılan 12 ciltlik *Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi* başlıklı hadis külliyatıdır (Kara, 2016: 31). 1940'ta Millî Eğitim Bakanlığının yayınladığı *İslam Ansiklopedisi*, farklı bir dönemin başladığının ilk göstergesidir. *İslam Ansiklopedisi*'ne tepki olarak yayınlanan *İslam-Türk Ansiklopedisi*yle dinî yayıncılık ve dergicilik hareketlenmeye başlayacaktır (Kara, 2016: 31-32). 1939'larda kısmen kaldırılan yasaklarla birlikte Nurettin Topçu, *Hareket* dergisini yayımlamaya başlar.

Tek parti dönemi yasakları, Türkiye'deki İslami hareketleri ciddi şekilde sekteye uğratmıştır. Bu yüzden 1945'lere kadar Türkiye'de İslamcılık düşüncesinden bahsedilemez. Sadece bir fikir olarak 1943'te Necip Fazıl'ın yayımlamaya başladığı *Büyük Doğu* dergisi İslamcılık'tan bahsetmeye başlar (Duran, 2018: 133). Bu dönemde İslamcılık, daha çok milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı çizgide ortaya konmuştur. N. Fazıl Kısakürek ve diğer İslamcılar, İslam'daki şurayla cumhuriyet arasında benzerlik ilişkisi kurar. Bu dönemde

İslamcılığın temel konusu, kamu hukukunun İslami değerlere göre düzenlenmesi isteğidir. Hatta *Büyük Doğu* dergisi, ilk yayımlandığı yıllarda ordunun İslam karşıtı olmadığını ima eder (Yılmaz, 2018: 633).

I. Dünya Savaşı (1914-1918) sonrasında uygulanan radikal laik politikalar, II. Dünya Savaşı (1939-1945) sonrasında hemen hemen aynı kadrolar tarafından kısmen değişikliğe tabi tutulur. II. Dünya Savaşı sonrası şartlar, Soğuk Savaş dönemi, Türkiye'nin Batı bloğuna kayması tek parti iktidarının laiklik dâhil temel politikalarını yeniden gözden geçirmesine neden olur (Kara, 2016: 32).

2.2.3. 1945-1960 Çok Partili Hayata Geçiş

1945'ten sonra uygulanan laiklik ve modernleşme politikalarında, görece yumuşama ve halkın din merkezli taleplerine bir şekilde karşılık verme anlayışının benimsendiği söylenebilir. İsmail Kara, bu dönemdeki değişmeyi hazırlayan dört sebep olduğunu belirtir. İlk sebep, pozitivistimin eski hâkimiyetini kaybetmesiyle laik politikaların değişmesi; ikinci sebep, idarecilerin irtica tehlikesinin ortadan kalktığını düşünmesidir. Üçüncü sebep, siyasal demokrasinin gelişmesi ve taşranın siyasî bir aktör olarak rol almasıdır. Dördüncüsüye Komünizme karşı duracak en kuvvetli dinamiklerden birinin din ve maneviyat olduğu fikridir (Kara, 2016: 34).

1946'da iktidara gelen Demokrat Parti, dinî inançları dolayısıyla sistemden uzaklaşmak zorunda kalan dindarların sistemle yeniden bütünleşme sürecini başlatır. Tek partili dönemde varlığını sürdürebilen dinî gruplar, radikal laiklik anlayışından uzaklaşan Demokrat Parti'nin çevresinde toplanır. Radikal laik baskıdan kurtulan dinî gruplar, 1950'lerden itibaren merkez sağ hükümetleri yönetimiyle canlanma sürecine girer (Dağı, 2016: 115). İslamcılar, DP'yi "Dinin kurtarıcısı" olarak nitelerken CHP'yi de "dinsiz parti" olarak ilan eder (Tunaya, 2007: 249).

Bu dönemde İslami kurum ve yayınların yaygınlaşmasıyla Türkiye'nin dünyadaki "İslami" ülkelerden biri hâline geldiğini belirten Kemal Karpaz, kurulduğu dönemde dinin denetim ve yönetim işlevini üstlenen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da Türkiye'nin İslamileşmesi ve millileşmesinde önemli bir rol oynadığını vurgular (Karpaz, 2007). Diyanet İşleri Başkanlığı sayesinde dinî grupların çoğu cumhuriyet rejimini, demokrasiyi, kültürel çoğulculuğu ve modernizmin çeşitli yönlerini bir şekilde benimseyip hayatta kalır. Başkanlık, aynı zamanda Türkiye'deki İslam'ın millileşmesinde de rol alır. Din, denetim altına alınırken Türk tipi bir din anlayışı doğmuştur. 1950'lerde gelişmeye başlayan muhafazakâr düşünce,

sağ söylem ve politikaların düşünsel temelini oluşturup dinî sembollere yer vererek alternatif milliyetçilik üretmiştir. Bu durum, ulusal kimliği dindarlaştırmıştır (Mert, 2018: 414).

1950’lerde Türk siyasî hayatındaki radikal politika ve uygulamaların yumuşamasıyla İslamcılıkla dinî alana devlet eliyle yer açılır. 1945’ten sonra Ankara Kocatepe Camii, İstanbul Feneryolu Camii’yle Şişli Camii’nin yapımına başlanır. Ezanın Arapça okunmasına izin verilir; Hacc yasağı kalkar; Molla lakaplı Şemsettin Günaltay, CHP iktidarının başbakanlığına getirilir (Erkilet, 2010: 149-150). 1949’da seçmeli din dersi getirilir; İmam Hatip Okullarına dönüşecek İmam Hatip Kursları eğitime başlar; Ankara Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesi açılır; çeşitli yerlerde Kur’an kursları açılır. Devlet dairesi olarak kullanılan eski binalardaki Arap harfli hatlar açılmaya başlanır. Açılanlar arasında İstanbul Üniversitesinin abidevî giriş kapısı üzerindeki “*Daire-i Umur-ı Askeriye*” ve “*Nasrun minellâhi ve fethun karîb*” ayetinin yazıldığı hatlar da vardır (Kara, 2016: 35-37). Tek Parti döneminde dinî faaliyetler, her ne kadar devlet denetimine alınmaya çalışılmışsa da varlığını sürdürebilmiştir. 1950’lerde çok partili hayata geçişle birlikte dinî eğilimli faaliyetlerle çeşitli gruplar da ortaya çıkar (Caporal, 2000: 26-27).

1950’lerde çok partili hayata geçişle başlayan hızlı kentleşme, laik politikaların uygulanması için dayatılan de-İslamizasyonun halk nezdinde başarılı olamadığını gösterir. Hızlı kentleşmenin şehre taşıdığı kırsal kesimlerdeki yeni nüfusa laik politikaları tam anlamıyla sirayet etmemesi kırsal kesimlerde dindarlığın görece muhafaza edilmesini sağlar. Bu durumda yeni göçlerin etkisiyle dinî hayatta normalleşmeyi başlatır. 1940’larda dikkat çekmeye başlayan yeni göçmen yerleşimlerindeki toplumsal dinamizm, İslamcılığın, halk muhalefetine söylemi biçiminde ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Müslüman muhafazakâr aydınların dergilerini, kitaplarını, yazılarını ve fikirlerini de dindar çevrenin insanları ve onların çocukları takip ederek yaygınlaştırır (Kara, 2016: 41).

2.2.4. 1960-1980 Tercüme Hareketleri ve İslamcılık Söylemi

27 Mayıs 1960 askerî müdahalesiyle Demokrat Parti (DP), anayasayı ihlâl edip laiklik ve demokrasiyi tehdit ettiği gerekçesiyle iktidardan uzaklaştırılır ve Türkiye’deki siyasî yapı yeniden inşa edilir. Kemal Karpat’a göre darbe, enflasyonu yükseltip askerin yaşam standardıyla statüsünün düşmesine karşın zenginlerin etkisini genişletmiştir (Karpat, 2007). Darbeden sonra laik sağ, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) çevresinde (düşük oy oranıyla) toplanır. 1972’den sonra Milliyetçi Hareket Partisi “Tanrı dağı kadar Türk” sloganına “Hıra dağı kadar Müslüman” şeklinde bir İslami motif ekleyince oylarını arttırır (Karpat, 2007;

Kara, 2016: 47). Sağcı gruplar dinî, millî kültürün bir parçası olarak görür; dini ön plana çıkaran İslamcılar da “millî” kültürün dine tabi olması gerektiğini savunur. İslamcılar, Türklüğü, İslam kimliği içinde eritmek ister. “Laik” kesimlerse tüm dinleri sun’i bir unsur gibi gördüklerinden halk tarafından dışlanır (Karpas, 2007). Bu üç merkezi görüş, temelde dinle kültürün farklı anlamlandırmasıyla ayrışır.

1960 darbesinden sonra normalleşen siyasî alanda İslam’ın popüler hâle gelmesinin göstergesi, Necmettin Erbakan liderliğinde Millî Görüş hareketi çerçevesinde 1970’te kurulan Millî Nizam Partisi’dir. MNP’nin ideolojik tezlerinde “kültür ve medeniyetimizi de muhafaza ederek Batı’nın bilim ve teknolojiyle kalkınmamızı sürdürmek gerektiğine dair” parti söylemleriyle Osmanlı’nın son döneminin İslamcı söylemleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir (Ertürk, 1990: 124). Burada Osmanlı’nın İttihad-ı İslam’ıyla 1960’lardaki İslamcılık arasında bir yakınlık kurularak milliyetçi-mukaddesatçı bir vurgu yapılır. Yıllar içinde partinin (MNP) adı, pek çok kez değişse de hareketin adı, her zaman Millî Görüş olarak kalır.

Türkiye’de 1960’ların sonuna doğru dindarlar, muhafazakâr-milliyetçi-mukaddesatçı olarak niteleyebileceğimiz merkez sağdaki Adalet Partisi (AP)’nden ayrılarak İslami bir bilinç taşıyan Necmettin Erbakan liderliğindeki Millî Nizam Partisi (MNP)’ni kurar. MNP kurulurken Nakşî şeyhi Mehmed Zahid Kotku’nun hayır duasını alır, kuruluş beyannâmesinde de “Allah’ın yolu”, “iyiliği emretmek, kötülükten men etmek”, “Allah’a sadık kalmak” gibi İslami referanslar kullanılır. Parti programında, İslam’dan ilham alarak “yeni ve üstün bir medeniyet” kurmak amaçlandığı belirtilir. MNP’nin ambleminde de İslami unsurların yer aldığı görülür. Amblem, işaret parmağını, yani şehadet parmağını havaya -Allah; birdir ve her şeyi görüyor- kaldırmış sağ eldir. Bu da Müslümanlığa dair sembolik bir göndermedir (Dağı, 2016: 115). Bankaların faiz uygulamalarına, Avrupa Ekonomik Birliği (AET) üyeliğine ve en önemlisi laikliğe karşı eylemlerde bulunmak gerekçesiyle MNP, 12 Mart 1971’de verilen askerî muhtıra sonrasında Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmıştır. Bu dönemle birlikte İslamcı siyasî partiler, maruz kalacakları baskıdan kurtulmak için ideolojilerini sembolik dille aktarır. “Millî Görüş”, “âdil düzen” bu sembolik dilin örneğidir (Dağı, 2016: 116).

MNP’nin kapatılmasına rağmen 1972’de Erbakan liderliğinde, yeni bir İslamcı parti, Millî Selamet Partisi kurulur. MSP’nin amblemi de girinti çıkıntılarında, (Arapça) *Allah* lafzı okunabilen, eski bir anahtardır. Parti, cumhuriyet savcısının uyarısıyla kelimeyi, ambleminden çıkarsa da “cennetin anahtarı” anlamına gelen eski anahtar ambleminde kalmıştır. MSP, Batı’ya, Türkiye’nin Batılılaşmasına karşı şiddetli eleştirel bir söylem geliştirir. Parti ve

çevresi, manevî değerlerin yok olup toplumsal çöküşün yaşanmasını İslam medeniyetini zehirleyen Batı medeniyetine bağlar. MSP'ye göre Batılılaşma; İslam'ın medeniyet değerlerini, eylem ve tefekkürünü, kurumlarını reddederek dinin toplumsal ve siyasî alandan silinmesi anlamına gelir. Ayrıca MSP, geleneksel sosyal adalet fikrine vurgu yaparken güçlü bir antikapitalist söylemden yararlanır. 1973-1980 yıllarında kurulan çeşitli koalisyonlarda yer alan MSP, siyaset sahnesinde önemli bir parti hâline geldiği hâlde, 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nden sonra kapatılır. Necmettin Erbakan'la parti yöneticileri tutuklanarak anayasal düzeni değiştirmeye çalışmak gerekçesiyle yargılanır (Dağı, 2016: 116-117). MNP'nin devamı niteliğindeki MSP, 1981'e kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Belirtmek gerekir ki Erbakan önderliğinde Millî Görüş Hareketi, her askerî müdahaleden sonra demokratik mekanizmalar işlemeye başladığında kendisini yenileyip sisteme uyum sağlar. MNP, MSP, RP ve FP'yle 1970'lerden günümüze kısmi değişimler gösteren parti programları, zamanla İslam'la demokrasinin uzlaşabileceği konusunda mesajlar içerecek hâle gelir. Kapandıkça güncellenen parti programları Müslümanların, demokratik sistemin varlığını tehdit etmediğini, vatandaşlık ölçülerini sağladığını gösterir. Partilere bağlanıp oy veren, sınırlı reform çabalarına destek olan Müslüman kesimin yanı sıra sisteme ciddi eleştiriler getiren İslamcılar da böylece seslerini daha gür çıkarma imkânı bulur (Erkilet, 2010: 150).

Bu dönemde tercüme ve telif eserlerle dinî yayıncılık canlanır. Tercüme hareketleriyle birlikte 1960'lardan itibaren Türk İslamcılığı, yeni bir eklemleme noktası bulur. 1960'lara kadar Türkiye'de İslamcılığı Mehmet Âkif (1873-1936), Necip Fazıl (1905-1983), Nurettin Topçu (1909-1975), sonradan M. Şevket Eygi (1933-2019), Sezai Karakoç gibi isimlerle *Sebilürreşad*, *Büyük Doğu*, *Hareket*, *Diriliş*, *Edebiyat* ve *Mavera* gibi dergiler, İslamcılığın temsilciliğini yapmışlardır. Bu İslamcılık, milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı çizgide ve büyük ölçüde millî sınırlar çerçevesinde şekillenir. 1960'lı yıllarda Müslüman Kardeşler'den ve Cemaat-i İslami çevresindeki yazarların tercümeleriyle, Kur'anî bilinçlenme faaliyetleriyle yeniden dünyaya açılan Türk İslamcılığı, tarihî bir hatırlama yaşayarak ümmet vurgusunu ön plana çıkarıp dünyaya meydan okuyan değerli bir uluslar arasılığına sahip olmaya başlar (Aktay, 2012: 122).

1970'lerde İslamcılar, siyasal alanda milliyetçi-muhafazakâr çizgiden uzaklaşırken ümmetçi bir biçim kazanır. Bu yıllarda İslamcı gençlik, uluslararası sorunlara daha duyarlı hâle gelir. Milli Türk Talebe Birliği, Akıncılar ve Akıncı güç gibi örgütlerin çatısı altında

toplanan gençler, Filistin’de, Keşmir’de, Eritre’de, Moro’da, yaşanan sorunlara duyarlı olmaya, buralardaki dinî ve insanî gündemleri tepki göstermeye başlamışlardır. (Çalış, 2018: 898). 1970’lerde Türkiye’deki İslamcıların söylemlerine; Mevdudi’nin eserlerinin etkisiyle “İslami Hareket”, Seyyid Kutub’un hâkimiyet teorisinin etkisiyle de “Hâkimiyet Allah’ındır” anlayışının dâhil olduğu görülür (Maviş, 2017: 116, 117). 1970’li yılların sonlarından itibaren, Rene Guenon, Seyyid Hüseyin Nasr gibi geleneksel Müslüman düşünürlerin yazı ve kitaplarının çevirisiyle modernlik-geleneksellik çatışması ya da ikilemi başlar. Bu yazarların eserlerinin Türkçe’ye çevrilmesiyle İslamcılık, modernizm aleyhine, geleneksellik lehine geniş bir literatür oluşur. Bu literatürün modernizm ve gelenek karşıtlığı, modernizme yönelik eleştirileri getirdi (Aktay, 2018c: 360).

Seyyid Kutub ve Ebu’l Âlâ el-Mevdudi başta olmak üzere dünya genelindeki İslamcı düşünürlerin Türkçeye çevrilen eserleri, Türkiye’deki İslamcılar üzerinde İslamcılığı, milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı sağ kanattan ayıran yeni bir kavrayış geliştirme düzeyinde etkili olmuştur. Bu dönemde milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı çizgiden İslamcılığın kopuşunu *Düşünce, Ölçü/Yeni Ölçü, İslami Hareket, Gölge, Akıncılar, Akıncı Güç, Kriter, Vesika, Şura, Tevhid* ve *Hicret* dergileri somutlaştırır. Tercüme ve telif eserler sayesinde dergilerde canlanan dinî düşüncelerin okuyucuları, İmam Hatip Okulları, Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri çevresiyle dindar genç nüfusu olmuştur (Kara, 2016: 46). Bu durum İslamcılığı; ilmî, siyasî ve kültürel bağlamda etkilemiştir. Tercüme hareketleriyle başlayıp okurlarla yayılan dinî bilinçlenmeyle Kur’an’ı okuyup anlamayı ve uygulamayı önemseyen İslamcılar, geleneklerle tarihi yüceltmeyip eleştirelliği ön plana çıkararak geleneksel dindarlığa prim vermez. 1970-80 arasında yayınlanan İslamcı dergilerde “İslam’ı hayata hâkim kılma”, “İslami hükümet”, “İslamlaşma”, “İslam toplumu”, “İslam nizamı”, “İslami hareket” gibi kavramlara sıkça rastlanır. Böylelikle İslamcılar, ‘İslam Devleti’ düşüncesi etrafında ideolojik bir bilinçlenme geliştirmiştir (Maviş, 2017: 125, 138).

1967’deki Arap İsraail Savaşı’ndan sonra Kudüs’ün işgal edilmesi, Filistin meselesinde İslamcı düşüncenin öne çıkması, 1979’da İran’da İslam Devrimi’nin gerçekleşmesiyle İslamcıların iktidara gelişi, Afganistan’ın SSCB işgaline karşı direnişin İslamcı karakteri, İran-İrak savaşı gibi uluslararası siyasal olaylar, Türkiye’de de İslamcılarının ilgisinin Müslüman coğrafyalara yoğunlaşmasını, İslami bilincin uluslararası alanda da artmasına sebep olur. Bu gelişmeler, Türkiye’nin kimliğinde İslam unsurunu ön plana çıkarmakla birlikte farklı bir dönemin başlangıcını ifade eder. Türkiye’de de 12 Eylül 1980’de askerler, yönetime el koyar.

2.3. 1980 Sonrası Türkiye’de İslamcılığa Genel Bakış

2.3.1. 1980-1997 Yılları

12 Eylül 1980 Askerî Darbesi’nden sonra, darbe yönetiminin MSP’ye yakın dindar bir görüntüye sahip Turgut Özal’ı, ekonomiden sorumlu başkan yardımcısı ataması hem 24 Ocak Kararları’nın uygulanması hem de dindar çevrenin talepleri ve sisteme dâhil olmasıyla açıklanabilir (Kara, 2016: 46). Turgut Özal da 1983’te, Anavatan Partisi’ni kurarken ılımlı İslamcıları, Milliyetçi elitleri ve iş dünyasının liderlerini partisinde buluşturmayı başarır. Turgut Özal, hem ülkenin İslami kimlik ve kültürünü hem de geniş anlamda yorumlanan demokrasiyi ve ekonomik liberalizmi benimser (Karpat, 2007). Bu dönemde kırdan kente göçle hızlı kentleşme, şehirlerde dindar nüfusu arttırır. Böylece dindar kesimler sisteme daha fazla dâhil olur, siyasal ve sosyal talepleri de artar. Darbe yönetimi, talepleri artan dindar çevrenin aşırılıklarını törpülemek için dini baskıyı gevşeterek laikliğin topluma bir şekilde yayılmasını hedefler. Bu dönemin en başat konuları; başörtüsü meselesi, mali kurumlar, dindarlaşma ve sekülerizmdir (Kara, 2006: 47).

Askerî rejim, 1983’te siyasî partilerin kurulmasına izin verince “Millî Görüş” hareketi de üçüncü partisini, Refah Partisi (RP)’ni kurar. 1990’lar, İslam ve demokrasi uzlaşmazlığını dillendirmenin Müslümanların hayrına olmadığını gösterir. İslamcıların eleştirel demokrasi söylemlerinin otoriter Kemalist söylemler lehine çalıştığı anlaşılır (Aktay, 2012: 125). Refah Partisi de başlangıçta siyasal düzenin İslamileşmesini amaçlasa da demokrasi karşıtı söylemlerin kaybettirdiğini görerek oy oranını arttırmak için parti programını genişletmesi gerektiğini fark eder. Böylece RP, ideolojik bir partiden geniş kitlelere seslenen siyasî bir harekete dönüşür. RP, İslami söylemden vazgeçmemiş “âdil düzen” yaklaşımını hem kutsal bir düzen hem de refahın âdil dağıtılması şeklinde iki farklı anlamda kullanır. Parti programının genişlemesi ve “âdil düzen” kavramının iki anlamda kullanılması, fakir sınıflarla orta gelirli sınıfları RP’ye çekmeyi başarmıştır (Dağı, 2016: 118). Ekonomik kalkınma, vergi desteği, uygun koşullarda kredi, İslami kimlik ve demokrasi söylemlerinin yanı sıra RP, 1991 genel seçimlerinden önce, yüzde 10’luk barajı aşabilmek için sağ görüşlü iki siyasî partiyle (Milliyetçi Hareket Partisi’nin devamı olan Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve İslahatçı Demokrasi Partisi (IDP)) ittifak yapar. ılımlı, kapsayıcı siyasî stratejisiyle 1994 mahalli seçimlerinde İstanbul ve Ankara büyükşehir belediyelerini kazanan RP, 1995 genel seçimlerinde Türkiye’nin birinci partisi olarak Doğru Yol Partisi’yle (DYP) koalisyon kurar. Millî Güvenlik Kurulu (MGK), RP lideri Necmettin Erbakan’ı, 28 Şubat 1997’de istifaya

icbar eder. RP, 1998’de laik Cumhuriyet ilkelerini ihlâl ettiği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılır. Millî Görüş Hareketi, daha sonra Fazilet Partisi adıyla yeniden kurulur (Karpaz, 2007). Millî Görüş Hareketi, partiler kapatılsa dahi farklı partilerle devam eden siyasal bir çizgide, parti adları değişse dahi değişmeyen destekçileriyle uzun yıllar varlığını sürüdür.

1980’li yıllarda İran Devrimi’nin uzantıları olarak İranlı Şii âlimlerle aydınların kitaplarının çevirisiyle kısmen gelenekçi Batılı Müslüman yazarların eserleri ön plandadır (Kara, 2016: 46). İran Devrimi’nden sonra eserleri Türkçeye çevrilen isimler arasında Murtaza Mutahhari, Ali Şeriatî, İmam Humeyni, Ayetullah Talegani, Allame Tabatabai vb. yer alır (Yücel, 2018: 923). 1980 sonrası, İslami yayınların hem sayısında hem de çeşidinde ciddi bir farklılaşma ve zenginleşme görülür. Mısır ve Pakistan’ın yanı sıra İran (Hasan Beni Sadr, Celal Ali Ahmed, Abdülkerim Sürüş), Suriye (İzzet Derveze), Lübnan (Muhammed Fadlallah), Cezayir (Frantz Fanon, Malik b. Nebi, Abbas Medeni, Ahmet Bin Bella v.b.), Tunus (Raşid el-Gannuşî), Sudan (Hasan Turabi, Abdolvahhab el-Efendi), Bosna (Aliya İzzet Begoviç) gibi İslam ülkelerinden İslam düşünürlerinden pek çok mühtedi Batılıdan pek çok eser Türkçeye tercüme edilir (Yücel, 2018: 924).

İran Devrimi, İslamcıların “anti-empyralist” ve “ABD karşıtı söylemlerini keskinleştirmiş”, İslami bir siyasetin ve hükümetin var olabileceği konusunda da örnek oluşturmuştur. *İktibas* dergisinin 1990’lardaki sayılarında Refah Partisi, uzak durulması gereken “Yeni Sağcılık” (İktibas, 1997: 4-6) olarak tanımlanır. Dergilerde İslamcılık, muhafazakârlıkla milliyetçilikten ayrıştırılmaya çalışılır: Milliyetçiliğin reddine 1980’lerde değil 90’larda yoğunlaştığı görülür. Bu durum, Soğuk Savaş’ın bitmesinden dolayı ulus-devlet fikrinin aşınmasıyla ilişkilidir (Bora, 2019: 105). Kavramsal analizlerin yanı sıra bu dönemde, ümmetin farklı bölgelerinden bazı haberlerin dergilerde çok ciddi yer tuttuğu da görülür. 1990’larda Cezayir, Bosna, Çeçenistan ve Filistin başta olmak üzere pek çok İslam ülkesinde yaşanan olaylar karşısında Türkiye’de İslamcı bir uyanış vardır. Bu durumu, hem ümmet bilincinin gelişip İslamcılığın hareket alanının genişlemesi hem de askerî cuntanın baskısı yüzünden dindarların kendi sorunlarını doğrudan konuşamamaları dolayısıyla diğer Müslümanlar üzerinden kendi sorunlarını konuşmaları şeklinde yorumlayabiliriz (Işık, 2017: 131). İslamcılığın hareket alanının genişlemesi, laik yönetime karşı mücadele eden örgütsel formun ötesine geçer. Bu nedenle, küresel politikadaki değişiklikler göz önüne alındığında İslami hareket olgusu güç kazanmaya başlar. Her ne kadar İslamcılığın hareket alanı genişlese de öte yandan İran’ın İslam Devrimi; SSCB’ye karşı Afgan cihadı; Filistin mücadelesi

(İntifada) ve benzeri gelişmeler, 1980'lerin başından itibaren İslamcılığın bir tehdit olarak kavramsallaşmasına ve dışlayıcı bir siyasi üslupla ele alınmasını da beraberinde getirir (Kaya ve Mercan, 2016: 2-3).

Bu dönemde dergilerde yer alan belli başlıklar şunlardır:

“Afgan cihadı, İran-Irak savaşı, Güney Afrika ırkçı rejim ve müslümanlar, Sudan’ın siyasî tarihi ve İslamcılaşıma politikası, İhvan: bir hareket ya da bir parti, müslim enstitü, Fethi Yeken ile söyleşi, Mısır’da seçimler yaklaşırken, Suriye’nin muhalefeti, Hizbullah’ın direnişi ve rehinelere sorunu, Tunus’ta yeni gelişmeler, Arafat devrimi tamamlıyor mu, Burma müslümanları, Nijerya’da müslümanlar, Cezayir, iç savaş ve Afrika, Bosna, İslam Birleşmiş Milletleri, Kürdistan mı kuruluyor?, Mısır’da İslam ve demokrasi” (Işık, 2017: 131) şeklinde yoğunlaşır.

1991’de yayımlanmaya başlanan *Haksöz*, “Devrimci Müslüman” bir kimlik benimser. *Haksöz*’de ümetçi bakış açısı savunulurken Milliyetçiliğe mesafeli yaklaşılr. Derginin düzen karşıtlığını vurgulayan başlıkları, sosyalist-devrimci dergilere benzer: “Düzenin kuşatmasını direnerek kıralım” (Nisan 1997), “Düzenin ekonomik silahı zamlar” (Eylül, 1997), “Direniş var, yılgınlık yok” (Aralık 1997), “Mücadele özgürleştirir” (Mart 1998), “Sussan da susmasan da sıra sana gelecek! Öyleyse susma ve onurunu çiğnetme!” (Temmuz 1999) (Bora, 2019: 98).

İslamcılık, 1980-97 arası dönemde radikal bir dille kendini gösterse de 1990’larda bir değişim yaşar. 1980 sonrası İslamcı söylemlerinde radikal artışlar gözlenir. Bu dönemde İslamcılar, düzenin gayri İslamiliğini, laik-seküler yapısını yoğun biçimde eleştirir. 1985’ten 28 Şubat sürecine kadar İslamcı düşüncede dergiler, fikrî akımların ve ideolojik hareketlerin en rahat ifade aracıdır. Dergicilik, siyasal düzene yönelik eleştiri ve itirazların kitleler nezdinde yaygınlaştırılabilmesi için son derece elverişli bir vasat oluşturur. Bazı İslamcılara göre, Türkiye’de İslamcılık tarihinin altın yılları 80’lerin ikinci yarısından 90’ların ikinci yarısına kadardır. Antiemperyalist anlayışı temsil eden İslamcılık, 1970’lerde kurulan MNP çizgisinde, 1980’lerin ikinci yarısından itibaren tamamen sağcılıktan ayrılmıştır (Işık, 2017: 130). 1980’lerde dergilerde Türkiye Cumhuriyeti laiklik politikalarını, Batılılaşma, sömürgecilik, emperyalizm, kapitalizm gibi konuları eleştiren ve devlet-din ilişkilerini irdeleyen konular başat temalardır.

1990’lar İslamcılığın değişim yıllarıdır. Radikaller hariç, İslamcı dergilerin laik anlayışında yumuşama görülür. Dergilerin düşünce yazılarında Türkiye’de uygulanan laikliğin katı, militan ve radikal olduğu, gerçek laikliğin böyle olmadığı savunulurken

Anglosakson tarzı (Batı tipi) laikliğin pekâlâ dine kamusal bir hayat alanı açtığı fikri yaygınlaşır (Bora, 2019: 108). Bu dönemde İslamcılık, toplumsal ve demokratik bir anlayışla şekillenmeye başlamıştır.

1990’larda Türkiye’nin İslami düşünce anlayışını ikinci bir tercüme dalgası etkiler. Yeni tercüme hareketi, Fazlurrahman, Abdulkerim Suruş, Hasan Turabi, Raşid Gannuşı, Hasan Hanefi, Muhammed Cabiri gibi Müslüman düşünürlerin eserlerinin Türkçeye çevrilmesidir (Bulut, 2013: 365). İslam için modernizm ötekileştirilip bir düşman olarak algılandığı bir ortamda Fazlurrahman, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi gibi İslam bilginleri, modernleşme bağlamında Müslümanların üreteceği yeni bilgi ve pratik imkânları araştırırlar. İslami bilginin klasik yöntemlerle artık üretilmeyeceğini öngören Fazlurrahman, Kur’an’ın indiği tarihsel koşullarla günümüz koşulları arasında bir ilişki ve etkileşim kurularak anlamlı bir İslami bilginin üretilebileceğini belirtir (Aydın, 1990: 277-278). Çeviri eserlerde demokrasinin meşrulaştırılmaya çalışıldığı, İslam’la demokrasi arasında bir bağ kurulmaya çalışıldığı; İslam Devleti kurma fikrinden de vazgeçildiği görülür.

Asaf Bayat’ın öne sürdüğü “Post İslamcılık” kavramsallaştırması, İslamcılık düşüncesi içerisindeki değişimi açıklamayı amaçlar. Bayat, bu kavramsallaştırmasıyla İslamcılığın sonu değil, farklı bir İslamcı söylemin doğuşunu vurgular. Post-İslamcılık, Müslüman toplumlarda, demokratik ve toplumcu bir İslamcı anlayışın gelişiminin adıdır (Bayat, 2015: 47). İslamcılığın değişimini vurgulayan bir başka düşünür Nilüfer Göle, 1990’larda İslamcılarının piyasa koşulları, küresel iletişim ağları, kamusal tartışmalar, tüketim kalıpları değişerek “İkinci dalga İslamcılık” anlayışını oluşturduğunu belirtir. 1990’lardan önce İslamcılık “devletçi” çizgide ilerlerken 1990 sonrasında “sivil”leşir. Devletçi İslamcılık, “İslami devlet” kavramını ön plana çıkarırken “sivil İslamcılık” birey ve topluma dikkat çeker (Göle, 2012: 89-90; Maviş, 2017: 148-149).

1990’ların başından sonuna değin İslamcılarının demokrasi anlayışındaki değişimi *Umran* dergisinden okumak mümkündür. Ali Bulaç, sonradan *Umran* adını alacak *Akv/Bülten*’in 1992 Eylül/Ekim sayısındaki söyleşisinde İslam’ın demokrasiyi işaret etmediğini ama anti demokrat da olmadığını belirtir. Abdurrahman Arslan, *Umran*’ın 1997 Mayıs/Haziran sayısında “demokrasiyi toplumu yönetmenin bir aracı olarak varsaymak” yerine, “mevcut veya muhtemel meseleleri çatışmaya meydan vermeden bir uzlaşma içinde çözmek isteyen” “demokratik zihin yapısı”nı öne çıkartır (Bora, 2019: 117, 122). *Umran*, 1996’dan sonra

demokrasinin eleştirildiği bir alan olmaktan çıkıp rejimin anti-demokratik karakterini vurgulayan bir yapıya bürünür.

2.3.2. 1997'den Sonra “Post-İslamcı” “Muhafazakâr Demokrat” İslamcılık

28 Şubat 1997 Post-Modern Askerî Darbesi'ne kadar Necmettin Erbakan'ın başbakanlığı ve Refah Partisi'nin siyasal alanda etkisini arttırmasıyla demokrasinin İslam'a göre dönüştürülebileceği tartışılmıştır. 28 Şubat 1997 darbesinden sonra *Umran* dergisindeki *Darbe Tehdidi Altında Vicdan Hürriyeti* yazısı, Cumhuriyetin laiklik algısını tanımlarken dinin, vicdanlara hapsedilmiş basit bir duygu hâlinde kalması gerektiğini, seçkinlerin de darbe tehdidiyle kalıcılığın sürekliliğinin sağlanabileceğini düşündükleri ifade edilir (Sarıoğlu, 1997: 52). 28 Şubat'tan sonra *Umran*'da yayınlanan, *Türkiye'nin siyasal hayatında seçkincilik ve İslam* makalesi, yönetici elitte halk arasındaki problemi, Tanzimatla başlayıp Cumhuriyetle zirve noktasına ulaşan bir “devlet etosu” ve “halk etosu” farklılığından kaynaklandığı ileri sürülür. Osmanlı'nın özellikle son yüzyılında yeni bir sistem arayışının ulusçu eğilimle birlikte Batıcı, laik bir devlet ideolojisiyle sonuçlandığını, bu nedenle yönetici kesimin Batı tarzında modern, laik bir sistemi benimserken geniş halk kitlesininse İslam referanslı bir başka etos'a sarıldığını belirtilir. Bu nedenle “halk en makul icraatlara bile kuşkuyla bakarken siyasî iktidar da halkı hep potansiyel bir tehlike, “irticaî” güçlerle yüklü bir kütle” görür (Aydın, 1997: 16-17). Anavatan Partisi'nden milletvekili seçilen Hasan Celal Güzel'le *Umran* dergisinin yaptığı bir röportajda Güzel, halkın demokrasiye hâkim olmaya başladığında bir darbe, bir müdahaleyle karşılaştığını belirtir (*Umran*, 1997: 27). Bu durum da güven ve meşruiyet bunalımı yaşanmasına sebep olmuştur. “Ülkemizdeki halk ve devlet etosunun bir unsuru olan İslam, bu toplumun bir gerçeğidir ve sosyal olduğu kadar siyasal hayattan soyutlanması mümkün değildir.” (Aydın, 1997: 18)

RP'li siyasilerin kampanyaları ve söylemleri, laikliğin tehdit edildiği yargısını oluşturur. Bunun üzerine Türk Silahlı Kuvvetleri de İslami faaliyetleri araştırmak için “Batı Çalışma Grubu”nu kurar. Millî Güvenlik Kurulu, kısa süre sonra, 28 Şubat 1997'de laikliğe karşı İslamcı tehditleri temizlemek için bir dizi karar alır. 28 Şubat darbesiyle MGK'nın irticaıyla mücadele süreci başlar. Kurul, RP yönetimindeki hükümete, laikliği koruması yönünde tavsiyelerde bulunan bir muhtıra vererek post-modern askerî darbeyi başlatır. Muhtırada kurul, devlet kurumlarıyla üniversitelerde başörtüsünün yasaklamasını, İmam Hatip Okullarının sınırlandırılmasını, Kur'an Kursları ve öğrenci yurtlarının sıkı kontrol altına

alınmasını, İslamcı aktivitelere katılan devlet memurlarının görevden alınabilmesini sağlayan bir kanun çıkartılmasını ister. Bu taleplerin uygulanmaya koyulmasıyla İslami çevrelerin ülke genelinde siyasî, toplumsal, ekonomik ve kültürel etkinliğinin yok edilmesi amaçlanır (Dağı, 2016: 120). 28 Şubat 1997 Post-Modern Askerî Müdahalesi sürecinde Anayasa Mahkemesi, laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olduğu gerekçesiyle Refah Partisi'ni kapatır. Necmettin Erbakan, beş yıl süreyle siyasetten men edilirken İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, 1998'de Siirt'te yaptığı bir konuşma sırasında halkı, din ve ırk farkı gözeterek kin ve düşmanlığa yönelttiği gerekçesiyle tutuklanarak 10 aylık hapis cezasına çarptırılır (Dağı, 2016: 120). İslamcı siyasî yapı, darbeyle birlikte dinî, sosyal ve ekonomik anlamda büyük zarara uğramıştır. 1990'ların başlarında İslamcılar, RP'yle birlikte değişen siyasî dille sosyal konular üzerinden farklı toplumsal grupların desteğini alsa da Kemalist çevreler, orduyu harekete geçiren yegâne etkidir. 90'larda İslamcı camiada siyasî dilde yaşanan bu değişimi İhsan Dağı, post-İslamcılığa geçiş olarak nitelendirirken RP'den sonra kurulan Fazilet Partisi'ni de Türkiye'nin ilk post-İslamcı partisi olarak değerlendirir (2016: 121). Türkiye'de ana akım diye niteleyebileceğimiz RP'yle AK Parti'nin, İttihad-ı İslam görüşünü devam ettirdiği söylenebilir. Bu nedenle adı geçen siyasî oluşumları post-İslamcı diye nitelemek erken verilmiş bir yargı olabilir.

1980'lerde İslamcılar, İslam devletinin ve toplumunun oluşturulabileceğine inanıyorlardı. Fakat 1997'deki Post-Modern Askerî Darbe'yle İslamcılar, İslami yönetim idealinden vaz geçtikleri söylenemez. Fakat İslamcılar haklarını talep etme yönünde gelişen söylemlerinin demokratik bir yapı taşımaya başladığı; mağduriyetlerini giderebilmek için modern siyasî kurumlarla anlaşma yoluna gittikleri gözden kaçmamalıdır.

Fazilet Partisi, İslamcı söylemlerinde eskiye nazaran değişime uğramış görüşler ileri sürer. FP, AB'ye girilmesi gerektiğini savunurken serbest piyasa ekonomisini de destekler. Bu söylem değişimi; laiklik gibi kavramlara önem verilmesi İslamcılar, Kemalist elitler karşısında kendilerini korumak için geliştirdiği yeni dilin tezahürüdür. İslamcılar, taleplerini insan hakları ve demokrasi temelinde dile getirmeye başlamışlardır (Dağı, 2016: 112). Parti tabanında demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğüne ilişkin talepler artmıştır. 2001'de Fazilet Partisi'nin Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmasından sonra "Millî Görüş" hareketi, Saadet Partisi (SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ekseninde ikiye ayrılır. AK Parti oluşumu, İslamcı tavırlardan arındırmış; merkez-sağ çizgide siyasî bir harekete dönüşmüştür (Dağı, 2016: 124). AK Parti, katıldığı ilk seçimde tek başına iktidar olmasının

yanı sıra, “Halka hizmet Hakk’a hizmettir” sloganıyla Türkiye’de en uzun süre iktidarda kalan parti olacaktır.

2000’lere uzanan süreçte Müslümanların siyasetle ilişkisi, küreselleşme, piyasa güçleri, yeni kitle iletişim araçlarının yayılması, eğitilmiş kesimin büyümesi gibi argümanlar sıralandığında İslamcı söylemlerin siyasî alanda değişmesi de kaçınılmazdır. AK Parti’nin demokratik alanı genişletmesi, ordunun siyaset üzerindeki kontrolünü azaltmasına ve partinin büyümesine yardımcı olmuştur (Bayat, 2016: 30). Bazı İslamcılar, AK Parti’yle yaşanan iktidar tecrübesiyle, İslamcılığın “faydalı bir öteki” olarak reddedilmesi gereken bir olgu hâline geldiğini, İslamcı söylemlerde “sessizleşme” ve “fakirleşme” yaşandığını savunur (Bezci&Miş, 2019: 43). Bünyamin Bezci ve Nebi Miş’e göre İslamcılar, iktidara geldikten sonra İslamcılıktan vazgeçmemiş; İslamcılığın siyasal iddialarından vazgeçerek iktidar sahibi olmuşlardır (2019: 45).

Şerif Mardin’e göreyse Ak Parti, Kemalizmin hem zaferi hem paradoksudur. Cumhuriyetin seküler mantığında kurulan İmam Hatip Okullarında seküler düzeyde eğitim alan gençler, entelektüel anlamda -ister istemez- seküler bir söyleme sahiptir. Bu da Kemalizm’in İslam üzerindeki baskısını hafifleterek Müslümanları zararsız bireyler olarak sisteme dâhil etme politikasının doğal ve başarılı sonucudur (Mardin, 2011: 225-226; Küçükçiftçi, 2019: 333).

İslamcılık, özellikle 1976-1986 yılları arasında temel olarak dinsel bir devlet kurma görüşüyle siyasal iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan devrimci bir güç olarak ele alındı. 2000’lere gelindiğindeyse İslamcı hareketlerin radikal siyasal bir duruştan ziyade toplumsal ve kültürel eğilime doğru dönüşümü gerçekleşir (Göle, 2008: 33).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İslamcıların Tartışmalarında Devlet

“Devlet” kavramı, toprağa dayalı bir egemenlik ve idare olarak Avrupa’da ortaya çıkar (Neocleous, 2015: 167). Eflatun’a göre devlet, insanın ihtiyaçlarını karşılamak üzere meydana gelen bir topluluktur. Aristo’ya göre devlet, yaşayabilmesi için ihtiyacı bulunan her şeyi genellikle kendisi sağlayabilen vatandaşlar topluluğudur. Machiavelli ise devleti, örgütlenmiş bir kuvvetin egemenlik bölgesinde üstün ve diğer devletlerle ilişkilerinde bilinçli bir büyüme siyaseti izleyen bir kurum olarak tanıtır. J. Bodin de devleti: “Birçok ailelerin ve onların malik oldukları şeylerin egemen kudret tarafından adaletli bir şekilde idaresi” diye tanımlar (Bodin, 1955: 52; Eryarsoy, 1988: 45-46). Tanımlardan yola çıkarak devletin, manevi kişiliği olan, egemenlik sahibi, belirli bir anayasal düzeni olan, sınırları belli bir ülkeye sahip fertlerden kurulu bir topluluk olduğu söylenebilir (Eryarsoy, 1988: 51).

Teşkilatlanmasıyla siyasal bir örgüt; toplumsallığıyla sosyal bir organizasyon olan devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde yani bir vatanda yaşayan halkın güvenliğini sağlayıp toplumsal düzeni ve adaleti tesis etmekle sorumludur (Erdem, 2018: 299). Tarihsel süreçte çok yönlü yapısı nedeniyle devlet olgusu, hem sosyolojik hem siyasal hem de hukukî inceleme ve araştırmalara konu olmuştur. Siyasal ve sosyal bilimler alanında devletin egemenliği ve yönetim sistemleri üzerinde yapılan pek çok incelemede devletin soyut varlığına değinilmiş, devletin ön plâna çıkarılan niteliğine göre farklı yaklaşımlar sunulmuştur. Soyut bir ‘devlet’ kavramı, kurumlarıyla cismaniyet ve somutluk kazanır.

Devlet, insan topluluklarında nüfusun artmasıyla oluşan çatışmalarında düzen sağlayabilen, genel çıkarları önceleyen, üstün bir otoriteye ihtiyaç duyulmasıyla ortaya çıkar. Bir grup insanının savaşlarla, diğerleri üzerinde kendi iktidarını kabul ettirmesiyle devletin egemenliği ortaya çıkmıştır. Bu anlamda devlet, zor ve rızanın birleşimiyle ortaya çıkan bir örgütlenmedir (Poggi, 2012: 111). Toplumsal, kendi tarihî ve sosyal şartlarına göre bir siyasal sistem oluştururlar.

Ulus devletin ortaya çıktığı dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme dönemine girmesiyle (1699-1792) İslam dünyası da bir buhranın içine girer. İslam dünyasını bulunduğu buhrandan kurtarmak isteyen pek çok İslamcı düşünür, Halifeliğin ilgasıyla yeni bir devlet sistemi tartışması içine girer. Bu konuda hilafetin ilgasından önce, 1921 yılında Said Halim Paşa’nın *İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye* risalesi doğrudan İslam devleti ve modern devletle ilgili

yazılmış ilk risaledir. Pek çok farklı fikir sunulurken genel çerçeve, modern ulus-devlet kavramlarıyla ama ona karşı bir İslam devleti kurulması yönündedir. Buradaki çelişki, modern kavramlarla İslami kavramların birbirine benzerliği ve modern kavramların İslam'ın içinde zaten barındığı iddiasıyla izale edilmeye çalışılır. Böyle bir vasatta gelişen İslamcılık düşüncesi, Batı'ya, modernizme ve ulus-devlet sistemine karşı şekillenir. 1960'lardan sonra sömürge sisteminden kurtulan Müslüman coğrafya modernizm, sömürgecilik ve Batı karşıtı İslamcılığı benimserken devlet yönetimlerinde şeriatı ve İslami değerleri uygulamaya geçirmeye başlar. Bu nedenle modern ulus devlet temelinde ama ona karşı şekillenen İslam devlet sistemini anlamak için ulus devlet sistemine kısaca değinmek gerekir.

Fransız İhtilali'yle (1789) Napolyon iktidarı, devlet yönetim sisteminde köklü değişiklikler yaparak Batı'da modern ulus-devlet sisteminin oluşmasını sağlar. İhtilalden sonra devlet, kralın kişisel mülkü olmaktan çıkar. Kralın yerini kamu görevlileri alır. Kraliyet hizmetleri, kamu hizmetlerine dönüşür. Artık siyasal güç, krallardan parlamentoya egemenlikse halka geçer. Yurttaşlar, kamu işlerine eşit şekilde katılma hakkını elde eder. Modern ulus devletin ihtiyacı olan maliye, dışişleri, savaş, adalet, içişleri bakanlığı gibi yeni kurumlar kurulur. Demokrasinin gelişmesiyle birlikte temsili organların da gücü artar (Eryılmaz, 2013: 91-92). Bu sistem, Anglo-Sakson topluluğu dışında kalan diğer liberal ülkelere örnek olmuştur.

15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Prusya, Britanya, Almanya, Amerika, Fransa, İtalya gibi ülkelerde askerî birlikler, çoğunlukla yabancı paralı askerlerden oluşuyordu. 20. yüzyılın başlarında devletler, asker kiralamak yerine zorunlu askerliğe dayalı daimi ordular kullanmaya başladı. Devletler, yurttaşlarından oluşan askerî birlikleri maliyet ve güvenilirlik açısından daha avantajlı bularak ulusal ordular kurmaya başladı (Neocleous, 2015: 177). Savaşlar, askerî faaliyetler ve Fransız İhtilali'nin de etkisi, bu süreçte ulus kavramının doğmasını ve güçlenmesini sağlamıştır. Devletler, ulusal orduları meşrulaştırmak için yurttaşlar arasında ulusal bir bilinci besleyerek devlete bağlılığın güçlendiği bir sistem oluşturdular. Böylelikle “kitlelerin uluslaşması”yla ulus devlet kendiliğinden ortaya çıkacaktı (Neocleous, 2015: 178-179).

Avrupa'da ulus-devletin gelişmesinde ekonomik değişme (merkantalizm), Reformasyon, savaşlar, farklı milletlerle kültürel etkileşim önemli faktörlerdir. Ulus-devletle birlikte devletin ekonomi üzerindeki yetkisinin giderek “ulusal” bir nitelik kazandığı söylenebilir (Beriş, 2006: 234). Bu dönemde ulusal ekonominin güçlenmesinin yanı sıra

Katolik kiliselere karşı ulusal kiliseler de doğmuştur. Bu durum, dini ve sivil otoriteyi birleştirerek laikliğin ulusal temelde biçimlenmesine yol açmıştır (Eryılmaz, 2013: 92-93).

Egemenlik, devletin kurucu unsurudur; egemen de devlettir. Ulus devletin egemenliğiye bir ulusa dayanmasındandır. Uluslar, devletleri kurduğu için kendini yönetme egemenliğini de devlete bırakırlar yani devlete itaati kabul ederler. Bu noktada ulusla devlet arasında bir özdeşlik kurulur (Beriş, 2006: 357). Tartışılan devlet ve devlet tanımları, egemenlik kavramıyla birlikte düşünülür. Ulus devletin egemenlik kavramı, modernitenin yarattığı toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin sonucudur. Egemenlik, devletin yapısındaki ülke ve halk gibi unsurlara bir anlam kazandırır. Ulusal egemenlik kavramı, halkın, ulus kimliği altında egemen olması anlamına gelir. Ulusu bireylerin üzerine çıkarır. Devlet, sahip olduğu egemenlik nedeniyle dünyevî yasaların yegâne kaynağıdır. Hem kamu hayatında hem de özel alanda normatif düzenlemeler yapmaktan kaçınmaz. Egemenliğin siyasal topluma ve devlete içkin bir kavram olduğu varsayılır (Beriş, 2006: 357, 366; Akdoğan, 2010: 55).

Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau, Grotius gibi pek çok önemli “modern” siyaset teorisyeni dönemlerinin iktidar ilişkilerini açıklayıp anlamlandırmak, mevcut iktidara meşruiyet kazandırmak için egemenlik kavramı üzerinde yoğunlaşır. 1576’da yayınlanan *Devletin Altı Kitabı*’yla egemenlik kavramını literatüre kazandıran Jean Bodin, devletin, toplumu, aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde egemenlik erkiyle birleştirdiğini belirtir. Bodin 16. yy’da egemenliği devletin mutlak ve bölünmez gücü olarak tanımlar (1955: 42). “Egemenlik insanların aralarında yapacakları bir sözleşmeye dayanır” diyen Locke, sözleşme sonucu kurulan devleti yapay bir kurum olarak tanımlar. J.J Rousseau, “egemenlik devredilemez ve temsil edilemez” der (2013: 23). Buna karşın Grotius, devleti bireylerin doğal haklarını güvenceye almakla yükümlü insan aklı ve doğası üzerine kurulmuş, doğal bir kurum olarak tanımlar. Çünkü halk sahip olduğu egemenlik haklarını kurdukları devlete devreder (1967: 31). Bodin’nin egemenlik tanımı üzerinden bir saptama yapan Beriş, devleti, “siyasal toplumda en üstün hükmetme gücü” olarak görür (Beriş, 2006: 19). Bu yaklaşım, egemenliği, siyasal iktidarda tekleştirip dünyevî âlemde en üste yerleştirir. Egemenlik kavramı, topluluğu ulus hâline getirip somut şekliyle modern ulus-devletin alt yapısını oluşturur. Kısacası devleti var eden egemenliktir.

Allah’ın varlığını ‘tek egemen’ kabul eden Müslümanların çoğunluğu, ulus-devletin getirdiği egemenlik anlayışıyla laikliğe karşı çıkarak, toplum, siyaset ve dinin birbiriyle olan

yakınlıklarının azaltılmadan, toplumun dini teşkilatlanma yapısını diri tutmak istemelidir. Asırlardır süregelen İslami sistemi savunmalarının en önemli dayanağı İslam'ın kutsiyetidir (Crone, 2007: 599). Devletin İslam'a göre asıl amacıysa İslam'ın insanlara tebliğ edilmesidir. Müslümanların İslam'ı yaşamalarını kolaylaştırmak ve buna imkân hazırlamaktır. İslam devleti, müminlerin İslam'a göre teşkilatlanıp güçlerini İslam'dan aldıkları, yeryüzünde İslam'ı uygulamak üzere kurdukları “Şer’î kişiliğin” adıdır (Eryarsoy, 1988: 52). İslam Devletin temsilcisi hükümet, devletlerarası ilişkilerde İslam'a aykırı şartları kabul edemez. (Eryarsoy, 1988: 106).

Modern İslam Devletin imkânsızlığını belirten Wael B. Hallaq, modern devletin beş özelliğiyle bu duruma açıklık getirir. İlk olarak devlet, kendi toplumuna ait belirli kültüre özgü bir mekânın tarihsel bir ürün olduğu için “devlet” kavramının Batı'ya özgü olduğunu vurgular (Hallaq, 2019: 57). Modern devletin ikinci özelliği sonradan inşa edilmiş bir egemenlik olmasıdır. Ulusal ve uluslararası olmak üzere iki boyutlu modern devletteki egemenlik, devlete ulusunu meşru biçimde temsil etme olanağı sağlarken yurttaş da egemen iradenin yani devletin altında yaşamayı kendi iradesiyle kabul eder. Böylece egemenlik modern devleti, ona inananların hayatları üzerinde hak iddia edebilen bir Tanrıya dönüştürür. Modern devletin üçüncü özelliği yasa koyucu olmasıdır. Bu güç, modern devlete Tanrısallığı yükler. Bu Tanrısallık politik iradenin yasayı uygulamak için gerekli şiddet yollarına başvurma meşruiyeti vardır. Yasanın uygulanmasıyla devletin Tanrısallık egemenliği somutluk kazanır. Böylece şiddetin sınırları da iradesini ihlâl edenlere karşı uygulanacak şiddetin biçimi ve seviyesi de devlet tarafından belirlenir (Hallaq, 2019: 66-67). Modern devletin dördüncü özelliği bürokrasisidir. Bürokrasi, yönetim aracı ve enstrümanıdır. Modern devlette bürokrasi, toplumun standartlarını düzenler ve belirler (Hallaq, 2019: 71). Modern devletin beşinci özelliği belirli bir kültüre nüfuz etmesi ve ona içkin olmasıdır (Hallaq, 2019: 73). Hallaq'a göre devletin bu beş özelliği; Allah'ın egemenliğine, Allah'ın egemenliğinin yansıması Şeriat kanunlarına uymadığı gibi Müslümanların kültür yapısına da aykırıdır. Bu yüzden modern ulus-devletin kavramlarıyla modern bir İslam devleti kurulamaz.

3.1. İslam Devleti Anlayışı

Bir yanda Pers İmparatorluğu diğer yanda Roma İmparatorluğu hâkimiyetinin hüküm sürdüğü bir dönemde Müslümanlar, bu iki devasa gücün sınırlarında (ne Perslilere ne de Romalılara dayanan) kendilerine özgü siyasal bir sistem oluşturdular. Müslümanlar, pratik anlamda askerî genişleme, hükümet düzenlemeleri ve idari teknikler gibi alanlarda kendi

dağarcıklarını oluşturmuş, devleti yeniden inşa etmişlerdir. Müslüman liderler, fetihlerle yeni bir siyasal varlık kurdular. Müslümanların imparatorluğu, geçmişteki bir devletin devamı olmadığı için Müslüman liderlerin başvurabileceği, önceden belirlenmiş siyasal sistem dağarcığı da yoktur. Müslümanlar, halife-sultan-emir hiyerarşisinde bağımsız bir dağarcık geliştirdiler. Geliştirilen hiyerarşi, sosyal-ekonomik düzenin de temelini oluşturur. Bu düzene Salman Sayyid, “İslami-cate” adını verir (Sayyid, 2019: 162-163). Dr. Hasan Turabi, İslami devletin, özel hayatın değil toplum hayatının da Müslümanca olduğu; siyasetin, ekonominin, uluslararası politikanın yani bütün hayatın İslam’la irtibatlandırıldığı, İslam’ın hayatın bütün yönlerini kapsadığı bir düzen olarak tanımlar (Serdar, 1995: 50).

Hz. Peygamberin (s.a.v) Medine’de kurduğu ilk İslam Devleti’nde ve devam eden süreçte Müslümanların kurduğu İslam Devletlerinde din, kendi toplumunu ve devletini dünyaya getirmiştir. Müslümanları birleştiren unsur, ne millet ne de toprak ortak paydasıdır; onları birleştiren unsur inanç birliğidir. Müslümanlar, bir ümmettir. Bütün devlet tanımlarındaki halk, yurttaş unsurundan farklı olarak ümmet, kan ve toprak bağlarıyla değil, toplulukları Kur’an okumanın birleştirdiği ortak bir dünya görüşüyle oluşur. Şeriat, kamu teşkilatlanmasının halifelik, cihat, zekât vs. birçok yönünü kapsar. İslam toplumlarında ordu ve devlet birlikte ibadete yönelmiş bir sistem oluşturur (Crone, 2007: 596). Bu nedenle Müslümanların söyleminde İslam, kendisine tâbi olan bir cemaati, İslam Ümmeti’ni kurmuştur. “Müslüman” cemaatin birliği, Müslümanların hem kimliğini geriye dönük bir biçimde inşa etmesine hem de Müslüman cemaatin kendisini tanımladığı ve gerçekleştirdiği bir alan olur (Sayyid, 2017: 95-96).

Avrupa’da bireysellik, özgürlük ve hukuk kavramları devletle anlam kazanır; İslami devlet kavramındaysa *cemaat* veya *ümmet*, *adalet* ve *liderlik* kavramları birbirinden ayrı düşünülemez. İslam siyasal düşüncesindeki devlet kavramı, hükümete ve hükümdarın davranışına ilişkindir. İslam siyasî düşüncesinde devletin temellerini oluşturan yönetim prensipleri; Allah’ın indirdikleriyle hükmetme, eşitlik, adalet, şûra, itaat şeklinde sıralanabilir (Mücahid, 2012).

Tarih boyunca İslam devletinin en önemli özelliği, egemenliğin/hâkimiyetin insana değil, Allah’a ait olmasıdır. “Bütün hüküm Allah’ındır” temeline dayanan Allah’ın indirdikleriyle hükmetme prensibi, yönetimin ve hukukun kaynağını İslam’a dayandıran şeriatla yönetilmeyi ya da mevzuatın şeriata uygun olmasını gerekli kılar. Şeriatla kanunlar arasında bir çelişki söz konusu olursa kanunlar geçersiz sayılır. Maide sûresinde Allah’ın

indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfir veya fâsık diye nitelenir (Mücahid, 2012: 40; Maide, 5/44, 45, 47). İnsanlar sadece Allah'ın iradesine göre hareket etmek zorundadır. İslam devleti, insanların iradesini Allah'ın iradesine tabii kılar (Awan, 177: 2020). İslam devletinde siyasî otorite, yetki alanı içerisinde ilâhî mesajın ana ilkelerinin uygulanmasını denetleyen bir araç işlevi görür. Egemenlik, hükümdara ya da din adamlarına değil Allah'a aittir. İslam devletinin toplumdan bağımsız kültürel özerkliği yoktur; özel ve kamusal etik arasında herhangi bir ayrımı tanımayan, fiziksel veya etnik sınırları kabul etmeyen, ahlaki bir içeriğe sahiptir. İslam devletinin medeniyet hedefi bütün dünyadır. İslam devleti de İslami hükümlerin uygulandığı yer olarak *Dar'ul İslam* kavramında karşılık bulur. İslam şeriatının uygulanmadığı *Dar'ul Harb* kavramıysa Müslümanların hâkim olamadıkları yerler için kullanılır (Köroğlu, 2020: 183).

İslam devletinde aristokrasinin olmaması, halifenin dahi normal insanlardan sayılması İslamiyet'teki umumi eşitliği gösterir (Tunaya, 2007: 35). Eşitlik kavramı, İslam düşüncesinin ve İslam'da devletin dayandığı temel prensiplerden biridir (Mücahid, 40: 2012: 40-41). Zümer sûresi 6. ayette, Araf sûresi 188. ayette, En'am sûresi 98. ayette, Lokman sûresi 28. ayette, Nisa sûresi 1. ayette, insanların tek bir nefisten yaratıldığının tekrarlanması, eşitlik vurgusunu gösterir. Nahl sûresi 4. ayette, Mü'minun sûresi 12. ayette, Secde sûresi 7. ayette, Yasin sûresi 77. ayette, İnsan sûresi 2. ayette, Rahman sûresi 14. ayette, Hicr sûresi 28. ayette, Furkan sûresi 54. ayette insanın çamur ve nutfeden yaratıldığına dair açıklamalar, kişinin aynı kökenden geldiğini belirtir. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere, İslam'da kişilerin Allah nezdinde eşit olduğunu, üstünlüğün takva ile sağlanabileceği vurgulanır. Bu nedenle evrensel bir din olan İslam'da devlet de ırk, dil, zenginlik gözetmeksizin bütün insanlara yöneliktir (Mücahid, 2012: 41-43). İslam toplumunda, imtiyazlı bir sınıf olmadığı için siyasî iktidar sahibiyle halk arasında başka bir kuvvet yoktur. Bu nedenle İslam devleti, demokrat ve halkçıdır (Tunaya, 2007: 35-36).

Devlet, sadece güvenlik ve düzeni sağlamak için değil "iyiliği emredip kötülükten men etmek" için bir araç olarak algılanmaktadır. İslam devletinde hukukî süreç, şeriat sınırları çerçevesinde, kurallar ve kanunlar çıkarır. Çünkü İslam devletinde hukuk, şeriattır. İslam toplumunun ve dinin koruyucusu halifeyle, dinî-yasal tavsiyelerde bulunan ulema ve dinî yasalara göre uyuşmazlıkları çözen hâkimler arasında bir denge kuruludur. İktidarı mutlak surette sınırlayan adalet, Kur'an'da ilâhî bir emir olması nedeniyle siyasal hayatta da kamu hukukunda da devletlerarası ilişkilerde de en önemli siyaset kaidesidir (Tunaya, 2007: 28). Adaletsiz bir hükümet, müstebit olduğu için İslami olamaz (Tunaya, 2007: 28). Adalet, hem

Müslümanların birbirleriyle ilişkisinde, hem ulu'l-emr'in (iktidarın) Müslümanlarla veya gayrimüslimlerle ilişkisinde gözetilen temel prensiptir. İslam devleti, hem ümmeti hem ehl-i kitabı hem de müşrik ve kâfirleri kapsadığı için yöneticinin de adaleti gözetip haksız yere başkası aleyhine adaletsizlik yapmaması gerekir. Kanun önünde eşitlik anlamında adalet, hem hukuki adalet, hem de sosyal adalet ve sosyal dayanışmayla bağlantılıdır (Mücahid, 2012: 45-46).

Medine'de Peygamberin kurduğu siyasî otorite gönüllü bir teşkilattı. İslami bir siyasî otoriteden doğan bu devletin fonksiyonları zora değil ahlaka dayalıydı (El-Efendi, 2009: 21). Medine'de Yahudileri de içeren bir ümmet anlayışı kurulmuştur. Medine'de kurulan İslam Devleti, üyelerinin (halk, vatandaş) yönetiminden sorumlu kabilelerden oluşmasına rağmen, bir bütün olarak ümmet, toplumsal düzeni ve güvenliği uygulamada, savaş ve barış zamanlarında düşmanlarla yüzleşmede ortak hareket eder (Özkan, 2016: 212-215). Bu nedenle şûra, İslam devleti için önemli bir prensiptir. Kur'an da şûra prensibini Şûra ayetiyle düzenlemiştir. "Onların işleri, aralarında şûrâ iledir" ayetiyle kişiyle toplum bağlantısı ve cemaatin önemi vurgulanır (Şûra, 42/38). Şûrayı yürütmek üzere ümmet, seçim yoluyla şûra meclisleri oluşturur. Şûra prensibi, İslam devletinin halkın rızasına dayandığını ortaya koyarken çağdaş İslam siyasal düşüncesinde de şûra, demokrasinin genel dayanağı olarak vurgulanır. Şûra, halkın ya da ümmetin rızasına dayandığı için itaat prensibi buradan doğar (Mücahid, 2012: 46-47).

Danışma yoluyla yönetme sistemi; meşveret, İslam siyasetine hâkim bir prensiptir. Kur'an'da "iş hakkında onlara danış" (3/159) lafzı, toplumsal işleri ümmete danışmanın önemini vurgular. Tunaya, meşveret usulünün bugünün parlamentosuyla arasında fark olduğunu belirtse dahi prensibinin aynı olduğunu vurgular (Tunaya, 2007: 30). Adalet ve meşveret ilkeleri, devletin kendi kendini kontrol etmesini sağlayıp adaletsiz davranan halifeye karşı Müslümanlara "huruç" (ayaklanma) veya Müslümanlara bir ihtilal hakkı tanır: hatta Müslümanlar üzerine farz kılar (Tunaya, 2007: 31).

Kur'an'da "Allah'a itaat ediniz, peygambere itaat ediniz, içinizden ulu'l-emr'e (iktidar sahibine) itaat ediniz." (Nisâ, 4/59) ayeti, İslam siyasal düşüncesindeki yönetim anlayışının temelini oluşturan itaat prensibinin vurgular. Buna göre İslam devletinde, hem Müslüman hem de Allah'a ve peygamberlerine inanan Ulul'-emr, yani yönetici, iktidara halkın rızasıyla gelir ve Allah'ın emrettiği çerçevede hareket ettiği sürece, ona karşı isyan hakkı tanınmaz. İslam devletinde itaat, meşru bir yolla geldikleri, Allah'ın kanunlarını uyguladıkları sürece, dinî bir

görev sayılır. Ulul'emr'e itaat görevi ancak yöneticilerin Allah'a ve Peygamberine itaat etmemesiyle sona erer (Mücahid, 2012: 48). Devletin devamı için ul'ulemre ve dinî hükümlere itaat şarttır. Devletin emirlerine ya da kanunlarına uyumak, hem siyasî hem de dinî bir ödevdir. Bu şart, yerine getirilirken adalet ve meşveret prensipleri de uygulanmalıdır (Tunaya, 2007: 33). Ancak zamanla “mutlak itaat doktrini” ön plana çıkmıştır: Padişahların sorumluluğu ilâhîdir. Müslümanlar, zulme mukavemet prensibini terk etmişlerdir (Tunaya, 2007: 31). “İdare eden şeriata uyacağına, İslami normlara göre hareket edeceğine söz verirse onun rejimi hukuken meşrudur; kendisine itaat edilmelidir. Şayet idare eden (yönetici), açık ve ağır şeriat ihlallerinde bulunursa onun yönetimden uzaklaştırılmasının makul ölçüler içinde gerçekleşmesine dikkat edilmelidir.” Ancak “kim iktidarı ele geçirirse geçirsın meşru idareci odur” yorumu, despot idareciye meşruiyet kazandırdı (El-Efendi, 2009: 68). Ona itaat edilmesi gereken bir mercii konumuna getirir. Bu durumda idareci Hakk'tan sapsa da onu görevden almanın zorlaştığı bir zemin oluşur.

Peygamberin vefatından sonra (onun ruhaniyetini ve yerini dolduramayacak olsa da) Peygamber adına İslam devletinin başkanı ve İslam dininin koruyucusu olarak halifeler halkın rızasıyla yetki alır. Peygamberin vefatıyla meşruiyet ve siyasî otorite kaynağı olarak halifelik merkezi konuma gelir (Sayyid, 2017: 105-106). Bunu dört halife döneminde de görmek mümkündür. Dört halife döneminde İslam'a uygun yönetimi sağlamak için otoritelerine karşı çıkana savaş açtıkları görülür. Liderliğini Allah'ın yaptığı toplumun da ilâhî rehberiyete itaat ettiği Peygamber döneminde liderlik sorunu yaşanmazken vefatıyla birlikte karışıklık yaşanır. Çünkü yerine gelen halife, eylemlerine toplumla birlikte İslam'a uygun olup olmadığına karar vermek durumunda kalmıştır. İslam Devletlerinde, Peygamberin rolünü sıradan insanlar üstlenmek zorundadır (El-Efendi, 2009: 23-24). Kur'an'ın kanun olarak tedvin, hadisin toplanması, Sünnet'in biçimlendirilmesi Peygamber'in vefatıyla başladığı için İslam'ı kurumsallaştırıp hukukun doğması da onun vefatından sonra gerçekleşir. “Hukuk ihtiyacı yasa koyucunun yokluğuyla başlar.” (Sayyid, 2017: 105-106). Hukuk, ortada olmayan yasa koyucunun yerini alır. Hukuk ihtiyacı, hukuk yorumcularına duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu durum, yasa koyucudan farklı bir otoritenin oluşmasına, yani bir halefin ortaya çıkmasına neden olur (Sayyid, 2017: 106). Bu nedenle halifenin dindar, faziletli, cesur ve bilgili olması gereklilikleri yeni halifelerin görevlerini idealist bir düşüncede icra etmesini doğurur. Bu sıfatların hepsi peygambere haiz olduğu için idealle gerçek arasında bir uçurum oluşturarak gerçekçi olmayan talepler meydana gelir (El-Efendi, 2009: 70). Halifede aranan mükemmeliyetçilik toplumun da halifeyi eleştirememesine neden olur.

Peygamber ve dört halife döneminde uygulanan farklı toplulukların İslam’a dâhil edilmesi sonraki dönemlerde ortaya farklı sorunlar çıkarır. İslam’ın kültürel birliğinin, siyasal yapısının merkezi Hilâfet, Hz. Ali’den sonra saltanata dönüşmüştür. Sünniler, Müslüman toplumun halifenin kimin olacağı konusunda karar verip vekâlet sisteminin uygulanmasından yanayken Şiiler, halifeliğin ilk Müslüman olanlara verilmesinden yana olmuştur. (Hz. Ali’nin halifeliğini Emevilerin almasıyla 661’de İslam toplumunda ilk iç savaş ortaya çıkar.) Böylece Sünni-Şii ayrımı başlar (Sayyid, 2017: 107-108). 929’da Kurtuba Emiri III. Abdurrahman’ın Bağdat’taki Abbasi halifesine meydan okumasıyla da halifelik parçalanır (Sayyid, 2017: 108-109). Bir sembol olan hilâfet, Şam’da Emevî hilâfetinde (661-750), Bağdat’ta Abbâsî hilafetinde (750-1258), Mısır ve Kuzey Afrika’da Fatimî hilefetinde (909-1171), Türkiye’de Osmanlı hilâfetinde (1517-1924) tahakkuk eder (Zubaida, 2008: 11-12). Hilafetin saltanata, saltanatın da sultan(lar)ın mülkiyetine dönüşmesiyle İslam’a göre oluşturulan hukukî temeller sarsılır. Değişik etnik grupların İslam’ı seçmesiyle çoğalan siyasî merkezler, ümmet fikrinin zedelenmesine neden olur. Bu durum, İslam yönetimlerinin sadece gayrimüslimlerle değil kendi aralarında da savaşa varan ölçekte çatışmasına, gayrimüslimlerle yapılan anlaşmalarla kurulan ittifaklar, “kardeşlik hukuku”nu tartışmalı hâle gelmesine sebep olur (Çalış, 2018: 889). Şeriatla yönetilen İslam devleti, meşveret, adalet ve tabîî haklarla halkı yönetir. Aynı zamanda halkı, yani ümmeti birbirine bağlar (Tunaya, 2007: 39). İslami devleti, İslam birliği kapsamında ümmetin birliğiyle yükselebilir. Bu nedenle İslam devleti, İslam dünyasının yükselmesi için birliği sağlamalıdır (Tunaya, 2007: 33-34).

16 ve 20. yüzyıllarda Rönesans ve kapitalizmle birlikte modern çağda Batılı anlamda yeniden tanımlanan devlet, bir Avrupa fenomenini temsil eder. Muadillerine göre her ne kadar kendi dağarcığını oluştursa da İslam siyasal düşüncesine özgü devlet tanımı, modern devletlerin tanımına uymaz. İslam Devleti, geleneksel ve klasik devlet tanımlarının içinde değerlendirilir. İslam Devleti, Ortaçağ’ın (476-1453) sonlarına doğru din, devlet ve toplum karşı karşıya gelerek şeriatla devlet arasında bir çatışma yaşanmaya başlamış, İslam toplumları kendisini yönetme özelliğini, devletler de kendilerine özgü toplumlar oluşturabilme yeterliliğini yitirmiştir (Crone, 2007: 597).

Halifeliğin ilgasıyla İslam toplumlarında başlayan laikleşme eğilimleri, şeriatla devletin ve toplumun birbirinden uzaklaşmasına neden olur. Siyasî ve içtimai meseleler düzenlenirken insan yapımı kanunların sayıca artışı, kendine özgü ayrı kurumların oluşmasına neden olarak din, devlet ve toplumu birbirinden ayırır. Din, zamanla özel alana itilirken siyasî-içtimai alan laikleşir. Bireysel olduğu kadar toplumsal bir hâkimiyete sahip İslam’ın teşkilat yapısı yeni,

modern kurumların oluşmasıyla terk edilmeye başlanır (Crone, 2007: 598). Hayatlarını İslami dünya görüşüne uygun sürdüren Müslümanlar, İslam dininin 12. yüzyıl boyunca tesis ettiği düzen içinde yaşamışlardır. Ulus devletin inşasıyla birlikte 19. yüzyıldan itibaren Müslümanlar, varlıklarına yönelik siyasî, ideolojik ve fikri meydan okumalarla karşı karşıya kalır (Uyanık, 1995: 104).

İslam âlimlerinin gücüyle etkisinin azaldığı, Batı sömürgeciliğinin, Filistin'e Yahudi göçünün arttığı, Hindistan'da milliyetçi Hindu çoğunluğun Müslümanların dinî ve kültürel değerlerini tehdit ettiği bir dönemde, sömürgecilere karşı sürdürülen ulusal mücadele ve hilafetin yeniden kurulması düşüncesi, İslami bir yönetim inşası talepleri, İslamcı hareketlerin temelini oluşturarak onları güçlendirmiştir (Nafi, 2012: 16). 19. yy'ın sonlarında selefi ıslahatçılardan 20. yy'ın sonlarıyla 21. yy'ın başlarındaki yeni reformistlere kadar İslami eğilim, İslami yapıları en büyük siyasî muhalefet konumuna getirerek bu yapıları, İslam ülkelerindeki iktidarlara karşı en ciddi alternatif durumuna getirir. 20. yy'da Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde devletle halk arasındaki mesafenin açılması, liberalizm, Marksizm gibi ideolojileri benimseyip İslami değerleri geri plana iten partilerin gerilemesine neden olur. Bu durumda İslamcılığı destekleyen partiler güç kazandı (Nafi, 2012: 310-311). Nafi'ye göre 21. yy'da İslamcılıkta üç eğilim olduğu gözlemlenir. İslamcı düşüncede birinci eğilim, sert söylemler geliştirirken; ikinci eğilim, liberal bir yol çizer; en yaygın olan üçüncü eğilimse İslami kaygılarla İslam ülkelerindeki yönetimi eleştiren düşünür ve araştırmacı konumdadır (Nafi, 2012: 310).

1950'lerden günümüze değin Türkiye, Mısır, Yemen, Ürdün, İran, Sudan, Pakistan, Cezayir, Moritanya, Endonezya, Malezya gibi çeşitli ülkelerde gerek siyasal alanda gerek askerî alanda İslamcılığın ön plana çıktığı görülür. İslami yapıların ortaya çıkışının temel nedeni, Batı'nın değer ve kavramlarını kendine örnek alan yenilikçi girişimlere karşı İslami kimliği koruma çabalarıdır (Nafi, 2012: 16). 1980'lere gelindiğindeyse demokrasi, çoğulculuk, barış ve dayanışma söylemini geliştiren İslami akım, farklı bir söylemle birliğin ve ulusal menfaatlerin koruyuculuğunu üstlendiğini halkın dilinden ifade ederek İslami kitlenin geneline hitap ediyordu. Bu durum, İslamcılığın dikkat çekici yükselişinin şartlarını olgunlaştırdı (Nafi, 2012: 312).

3.1.1. Çağdaş İslam Devlet Anlayışına Yön Veren Düşünürler

Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi İslamcı düşünürler dini, bid'atler, bilgisizlik vb. sonucunda oluşan hurafelerden, yanlış bilgilerden arındırmayı hedeflerler. Tecdidle din hükümlerinin ve ibadetlerin asılları değişmez. Ama İslam düşüncesinde bir gerileme varsa genel prensipleri, her yere ve zamana uygun olduğu için yenilenebilir (Mücahid, 2012: 182). Bu nedenle İslamcı düşünürler, İslam Devleti'nin yeniden inşası için pek çok fikir sunmaktadır. Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh gibi düşünürler, aslı kaynaklara dönerek pozitif bilimlerle İslami bakış açısının uygunluğunu ortaya koyup Müslümanın özgüvenini ve imanını güçlendirmeyi hedefler. Bu düşünürler, İslam'la çağdaşlığı, aralarında çelişki olmaksızın İslam'ın ruhuyla paralel yürüdüğü düşüncesiyle birbirine bağlamaya çalışır (Mücahid, 2012: 185). Efganî ve Abduh, İslam ümmetine, ümmetin sıkı bağlarına vurgu yapar. Reşid Rıza, 1924'te Türkiye'deki halifeliğin kaldırılmasına tepki olarak *el-Hilâfe Evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ* (Hilafet En Büyük Önderlik) kitabını yayınlar (Özervarlı, 2008: 16). Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh'la birlikte İslam dünyasını etkileyen *el-Urvetü'l-Vüskâ* dergisini, 1884'te Paris'te, Mısır'ın İngilizler tarafından işgaline karşı tepki olarak yayımlanmaya başlar. Derginin ana gündemi, işgallere karşı Müslümanlara direniş şuuru aşılayarak "İslam Birliği" düşüncesi çerçevesinde siyasî bir birlikteliği mümkün kılmaktır (Görgün, 2012: 186-187). Efganî'nin İslam Birliği ideali (İttihad-ı İslam), Müslüman milletlerin kendi millî devletlerini kurduktan sonra kurulan bu yeni bağımsız devletlerle bir konfederasyonun oluşturulmasıdır (Sönmez, 2002: 163). Efganî'nin milliyet görüşü, ulus-milliyetçiliğinden çok farklıdır. O, din bağıını engellemeyecek, ırkçılıktan uzak; konfederasyonun merkezinin Mekke ve Medine olduğu, Hacc'da bütün Müslümanların toplanıp meşrutî Hilafet modeliyle ümmetin meselelerinin görüşülüp çözüme bağlanacağı bir İslam birliği ve milliyeti görüşünü benimser (Büyükkara, 2020: 27).

Abduh, *şurayı* temsili demokrasi, *icmayı* uzlaşma, *biat* kavramını genel oy hakkı, *ümme*t kavramını millet, *halife* kavramını toplumun refahı için çalışan yönetici olarak tanımlar (Aslan, 2005: 243; Yılmaz, 2019: 23). Yöneticinin medenî otoritesini vurgu yapan Abduh'a göre İslam, ne teokratik devleti, ne de otoritenin teokratik niteliğini (ilâhî otoriteyi) tanır. Ümmet, yönetici otoritesinin kaynağı olduğu için yöneticideki otoritenin temeli, dinî değil, dünyevîdir. Bu nedenle yönetici de hata yapabilir (Mücahid, 2012: 197). Abduh, yöneticinin gücünün sadece kaba kuvvete değil, kanuna dayanması gerektiğini düşünür.

Kanunlar, milletlere göre değişiklik gösterdiği için kanunların ithal edilemeyeceğini vurgular. Milletın çıkarlarını gözetmesi gereken yönetici, âdil olmalıdır (Mücahid, 2012: 200, 203). Kişî hürriyetini toplum hürriyetiyle bağlantılı kabul eden Abduh, hürriyete ahlâkî bir nitelik verir. Kişinin irade hürriyeti üzerinde dururken düşünce ve görüş açıklama, seçme hürriyetine kesinlikle dokunulamayacağını savunur (Mücahid, 2012: 198). Şûra da siyasî hürriyetin içine dâhildir. Yardımlaşmalı bir kuvvetler ayrılığının gerekliliğini vurgulayan Abduh, yönetimde halk iradesine dayalı bir anayasayla parlamenter sistemin kurulmasının zorunlu olduğunu belirtir (Mücahid, 2012: 201).

Abduh’a göre, hürriyetin toplum tarafından benimsenmesi için kurumlarla kişilerin paralel gelişeceği bir fikrî hazırlığın yapılması gerekir. Aksi hâlde hürriyet için devrime ve askerî müdahaleye başvuran halkın, henüz hürriyete hazır olmadığını düşünür. (Mücahid, 2012: 203). Müslümanların, kültürel ve ahlâkî kurumlarını tekrar inşa edebilmeleri için Abduh’a göre öncelikle, ıstıslah ve maslahat sonra da ihtiyar ya da telfik (fıkhi bir hüküm için mezheplerden farklı görüş ve hükümleri bir araya getirmek) ilkelerinin uygulanması gerekir. İstıslah ve maslahat, Kur’an’dan ve Sünnet’ten yasalar çıkarmakta yol gösterici bir işlev üstlenecek kamu çıkarlarının üstünlüğü ilkesidir. İhtiyar ya da telfik ise dört Sünni hukuk ekolünün iyi noktalarının kıyaslanması ve birleştirilmesidir. Ona göre bu birleşime dört mezhebe dâhil olmayan bağımsız hukukçuların görüşleri de dâhil edilmelidir (İnayet, 2008: 125).

Abduh’un derslerine katılan Reşid Rıza (1865-1935), Mısır’da Abduh’un da katkıda bulunduğu *el-Menâr* dergisini yayımlamaya başlamıştır. Abduh’un da düşüncelerini yansıtan Rıza’ya göre, Müslümanların demokrasiyi garanti altına alması; yönetilenlerle yönetenler arasında “şura” prensibinin uygulanmasına ve adaletsizliğe karşı direnme hakkının şartlarının hukukçular tarafından hazırlanmasına bağlıdır (İnayet, 2008: 124). Reşid Rıza, toplumların yasal sistemlerini, o toplumun diline benzeterek hiçbir ulusun, başka ulusların kanun ve yönetmeliklerini kendi inanç, adet ve çıkarına uydurmak için adapte etmemesi gerektiğini vurgular. Ancak Müslümanların yabancı hukuk sistemlerinden yardım alabileceğini, böylece kendi bağımsız yargılarını oluşturabileceğini düşünür. Rıza’ya göre ancak bu şekilde Kur’an ve sünnetten oluşan bölünmez bir hukukun yani şeriatın kendine mahsus şekli korunabilir (İnayet, 2008: 125-126). Fakat Müslümanlar, yabancıların yasalarını alırken hiçbir toplumsal ayırım gözetmemişlerdi. Reşid Rıza, zamanla Abduh’un görüşlerinden ayrılarak daha uç selefi bir görüş benimser. Reşid Rıza, İslami devletin hilafetle eş anlamlı olduğunu ve halifelik kurumunun gerekliliğini kabul etmesine rağmen bu kurumdaki bozulmaları gerekçe

göstererek İslam Birliği düşüncesinden ziyade Arap Birliği düşüncesine yaklaşır. Arap Birliği düşüncesinin öncülerinden sayılan Reşid Rıza'nın fikirleri, Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) hareketinin kurulmasında da etkili olmuştur (İnayet, 2008: 123; Özvarlı, 2008: 14).

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın düşüncelerinden etkilenen Hasan el-Bennâ (1906-1949), milliyetçilik anlayışında Reşid Rıza'dan ayrılır. Arap Birliği düşüncesinin ırkçılığa neden olacağını, Batı düşüncesindeki “milliyet” kavramının İslami düşünceyle örtüşmediğini vurgulayarak milliyetçi anlayışa karşı çıkar (Yılmaz, 2019: 24). Arap ulusçuluğu, İslam'ı bir Arap dini olarak sahiplenip İslam'ın Araplığı noktasına gelir. Hasan el-Bennâ, İslam'ın temel değerlerine dayalı saf İslami anlayışı ortaya çıkarmak için 1928'de Mısır'da Müslüman Kardeşler Hareketi'ni kurar. Mısır merkezli kurulan Müslüman Kardeşler, Suriye, Irak, Filistin⁶, Tunus, Fas, Yemen gibi pek çok ülkede benimsenmiş ve desteklenmiştir. Hasan el-Benna, Müslüman Kardeşler hareketini “Selefi bir mesaj, Sünni bir yöntem, tasavvufî bir hakikat, siyasî bir örgüt, atletik bir grup, bilimsel ve kültürel bir bağ, ekonomik bir teşebbüs ve toplumsal bir fikir” olarak tanımlar (İnayet, 2008: 136). Böylece “hareketin Sünni, gelenekçi ve reformcu düşüncedeki en aktif unsurların mirasçı ve icracısı olduğunu ilan eder” (İnayet, 2008: 136). Müslüman Kardeşler hareketine göre; Kur'an ve Sünnet olmak üzere iki temel kaynaktan doğan İslam, her zaman ve mekânda geçerli, kapsayıcı ve mükemmel bir sistemdir.

Hasan el-Benna'nın düşüncesinde yönetim, İslam'ın bir parçasıdır. Bu konuda Benna, İslam'ın bütünselliğini vurgularken Müslümanları ilgilendiren her konuda onların söz hakkının olacağını belirtir. Hasan el-Benna, kurduğu yönetim sistemiyle “İslam Devleti” kavramını oluşturmuştur. Devlet, toplumu, siyaseti ve İslam'ı bütünleştirmek için önemli bir araçtır. Devleti İslami kılan en önemli unsur, İslam'ın hükümlerini hayata geçirip insanlara ulaştırmasıdır (Maviş, 2017: 122, 125). Hasan el-Benna'ya göre, İslam hükümlerinin hâkim olduğu “İslam Devleti”ni kurmak, Müslümanların birincil hedefidir. Benna'ya göre ümmetin de görüş birliği sağladığı bir liderle “İslam Birleşmiş Milletleri”yle “dünya birliği” kurulmalıdır (Karaman, 2012: 267). Bu cümlelerden de anlaşılabilceği gibi Benna'nın nihai hedefi, hilafetin yeniden kurulmasıdır (Erkilet, 2010: 261).

Hasan el-Bennâ'nın fikrî duruşundan etkilenen Seyyid Kutub, Müslüman Kardeşler Hareketi'ne katılmıştır. Mısır'da sömürgeciliğe karşı Hür Subaylar'ın yaptığı devrimden

⁶ Gazze'de Müslüman Kardeşlerin önemli isimlerinden Şeyh Ahmed Yâsin ve arkadaşları, I. İntifa'da da Hamas yapılanmasını kurmuştur (Büyükkara, 2020: 175).

sonra Cemal Abdünnâsır'ın liderliğindeki rejimi destekleyen Kutub ve Müslüman Kardeşler Hareketi, rejimin modernist politikalarına karşı çıkıp bir süre sonra desteklerini çekerler. Cemal Abdünnâsır'a karşı yapılan başarısız suikast girişiminin sorumlusu kabul edilen Seyyid Kutub, Müslüman Kardeşler Hareketi'nin öne çıkan üyeleriyle beraber tutuklanarak hapse atılır. Serbest kaldıktan sonra Müslüman Kardeşler Hareketi'ni tekrar örgütlemekle suçlanıp 1965'te yine tutuklanır. Bu defa hükmedilen idam cezası, 1966 yılında infaz edilir. Seyyid Kutub, laik sisteme karşı yaklaşımıyla Müslüman Kardeşler Hareketi'nin kurucu lideri Hasan el-Bennâ'dan fikrî açıdan ayrılır. Hasan el-Bennâ, mevcut (seküler) sistemin içinde kalarak değişimi hedeflerken Seyyid Kutub, sisteme cephe alarak dâhil olmayı reddetmiştir (Güney, 2018: 294-295). Kutub'a göre mevcut laik ve seküler sistemin karşısında Allah'ın egemenliği, devlet idaresini de sosyal yapıyı da düzenler. Ona göre cihat, yer ve kişi önemli olmaksızın, zulme karşı yapılan topyekûn bir mücadeledir.

Pakistan'da bir İslam devleti inşası için 1941'de oluşan Cemaat-i İslami hareketinin kurucusu Mevdudî'nin fikirlerinin Kutub'un fikirleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Mevdudî'ye göre İslami bir siyasal sistemin üç unsuru vardır: “Tevhid” (Allah'ın Birliği), “Risalet” (Peygamberlik) ve “Hilafet”. Mevdudî'nin ilahi merkezli hâkimiyet anlayışıyla “Tevhid” kavramını ortaya koyması onu, Seyyid Kutub'a yaklaştırmaktadır (Ahmad, 2004: 433). Devleti toplumun temel ihtiyacı olarak gören Mevdudi, dinsiz bir devletin ya da hükümetin âdil olamayacağını yönetiminin zulümle sonuçlanacağını vurgular. Ona göre din ve devlet birbirine oldukça bağlıdır. Mevdudî, evrende tek hüküm verici ve kanun koyucunun Allah olduğunu vurgular. Bu nedenle İslam, yaşamın tüm alanlarında Allah'ın iradesinin egemenliğini ifade eder. Bu nedenle siyaset, İslami ilkeler etrafında çerçevelenmeli ve devlet de İslam'ın tesisi ve istikrarı için kullanılmalıdır. Böyle bir İslam devleti hedefini gerçekleştirmek için demokratik yollarla Allah'ın egemenliğinin nasıl sağlanacağını araştırırken “teokratik demokrasi” anlayışını ortaya koyar. Demokratik idealleri Batı'dan alarak onları, İslami düşüncelere tabi tutmuştur. İslami değerleri kaybetmeden demokrasiyi İslamileştirmeye çalışmıştır. Mevdudi'nin ortaya koyduğu devletin siyasal sistemi ne teokrasi ne de Batılı anlamda demokrasidir; ikisinin arasında çeşitli unsurları temsil eden bir sistemdir (Awan, 2020: 175-179). Hasan el-Benna gibi Mevdudi'nin de hedefi Müslümanların problemlerine çözüm olacak İslami hükümlerle yönetilen bir “İslam Devleti” kurmaktır (Akdoğan, 2000: 103). Mevdudi, geçmişteki devrimci rejimlerin başarısızlığını; onların ulusçu amaçlar taşımasına bağlar. Etnik ve ırkî ayrıcalık düşüncelerinin karşısında duran İslam düşüncesi, ulusçuluğun antitezidir. Bu nedenle Mevdudi, devletin yürütme

sorumluluğunun şeriatı icra etmek isteyen kişilere verilmesi gerektiğini belirtir (İnayet, 2008: 165). Oysa Abduh (1849-1905), Rifâ Rafi el-Tahtavi (1801-1873), ve Hüseyin el-Mersafi (1815-1890) gibi düşünürler, ulusçuluk kavramını vatandaşlıkla özleştirerek, ulusal kimliğin toprakla ilgili yönüne dayalı bir anlam çıkarır. Hz Peygamberin (s.a.v) vatan sevgisini övdüğü söylendiği için reformist taleplerinde Mısır, Suriye, İran ve Afganistan'daki Müslümanların vatansever duygularına hitap eden çağrılarda bulundular (İnayet, 2008: 176-177).

Mısır'da El-Benna'nın liderliğinde Müslüman Kardeşler veya Pakistan'da Mevdudi önderliğindeki Cemaat-i İslami, söylemleri ve etki alanları açısından halifesiz bir siyasi platformda Batı değerlerine meydan okuyan ilk modern İslami örgütlerdir (Kaya ve Mercan, 2016: 2). El-Benna ve Mevdudi'nin yanı sıra Seyyid Kutub da İslam'ı bir hayat nizamı olarak görür. Kutub, İslam'ın bir hayat nizamı olduğunu ve bu nedenle hayatın her alanında Allah'ın mutlak hâkimiyetine dayalı ilâhî bir nizam olması gerektiğini düşünür. Kutub da Mevdudi gibi "Allah'ın nizamı" ile "insanların nizamı" arasında bir karşıtlık kurmuştur (Kutub, 1989: 25; Maviş, 2017: 124). Yasamanın kaynağını ilâhî otorite olarak gören Seyyid Kutub'a göre yasa koyma yetkisi ulûhiyetinden dolayı Allah'a aittir. Allah'ın yasalarının egemen olduğu yer de "darü'l İslam"dır. Bir yerin darü'l İslam olması ancak İslam Devleti'i olmasıyla mümkündür (Maviş, :127-128).

Müslüman Kardeşler hareketine benzeyen Cemaat-i İslami'nin içinde yer alan Hint alt kıtasında kültürel ıslahatçı olarak sınıflandırılan "Nedvî" ekolünün önemli ismi Ebü'l-Hasan en-Nedvî, "İslahî" ekolünün önemli ismi Emin Ahsen İslahî ve Mevlana Vahîdüdîn Han, Câvid Ahmed Gâmidî gibi âlimler, Mevdudî'yle görüş ayrılıkları yaşayarak hareketten ayrılır. Bahsi geçen âlimlerin Cemat-i İslami ve Mevdudî'ye yönelik eleştirileri, İslam'ı siyasal olarak yorumlayıp sadece siyasal hedeflere tahsis edilmesi; Mevdudi'nin liderliğinin şurayı önemsizleştirmesi; yoğun bir şekilde emperyalizm karşıtlığı üzerinde durulması gibi nedenlerdir (Büyükkara, 2020: 149-156).

Bir diğer İslam düşünürü, İran İslam Devrimim'nin düşünsel oluşum sürecinde etkili olan Ali Şerîatî, Şiiliği "*Al Şia*" (Şehitlik Dini) ve "*Kara Şia*" (Matem Dini) diye ikiye ayırır. *Al Şiilik*, bir ruhban sınıfının bulunmadığı, dinin saf hâlini temsil eder. *Kara Şiilik*, ruhban sınıfıyla halktan uzaklaşan, dinin saf hâlinden sapmayı temsil eder. Şerîatî, matem dini olan mevcut Kara Şiiliği tekrar Al Şiiliğe dönüştürmek ister (Subaşı, 2010: 577). Ali Şeriatî, İslam'ın sosyalist yorumunu yaptığı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalır.

19. yy'daki birinci nesil İslamcı düşünürlerden (Efganî, Abduh vd.) ve ikinci nesil Soğuk Savaş dönemi İslamcılarında (Hasan El Benna, Seyyid Kutup, Mevdudi) sonra gelen üçüncü nesil, Fazlurrahman, Abdulkerim Suruş, Hasan Turabi, Raşid Gannuşi, Hasan Hanefi, Muhammed Cabiri, Muhammed Fadlullah, Muhammed Ammara gibi düşünürler, İslami anlayışta çoğulculuk, devlet, demokrasi, özgürlükler, insan hakları gibi konularda savundukları fikirlerle önceki iki kuşaktan farklı bir kavrayış geliştirir. Üçüncü kuşak İslamcı düşünürler, eserlerinde çoğulculuğu ve dini anlayışta yorum çokluğunu ön plana çıkarken İslam Devleti inancı önemini yitirir. Fazlurrahman'a göre "Devlet, dinin zorunlu bir şartı değildir, (bilakis) onun bir aracıdır, bizzat kendisi göz önüne alındığında yok olan saydam bir araçtır." (Fazlurrahman, 1994: 193) Hanefi'ye benzer şekilde Muhammed Ammara da devleti, İslami değil "insanî bir gereklilik" olarak değerlendirmiştir. İhvan üyesi Hasan Turabi, hazırladığı Sudan anayasasında devletin resmî bir dini veya mezhebi belirtilmemiştir. (Maviş, 2017: 155, 156, 157).

Türkiye'de İslamcılığın 1940-1990 arası dönemdeki öncüleri Eşref Edip, Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'tur. İki düşünür de edebiyat üzerinden fikirlerini ve görüşlerini beyan etmiş, ikisi de ideal bir devlet kurgulamaya çalışmıştır. 1940'larda Kısakürek'in yazılarında ideolojik olarak ifade edilmeye başlanan İslamcılık, Kemalist devrimlere karşı dini-kültürel bir restorasyon isteği olarak ortaya konulur (Duran, 2018: 133). Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu*'da yayımladığı makalelerinin derlemesiyle oluşan *İdeolocya Örgüsü*, Türkiye'de İslam'ı siyasî bir sistem olarak ortaya koyan ilk eserdir. Kısakürek, eserinde İslam inkılâbıyla gerçekleşecek bir İslam devleti modeli ortaya koyar. Devletin başında halk idaresini temsilen "Yüceler Kurultayı" bulunur. "Yüceler Kurultayı"nın başı "Baş Yüce", aynı zamanda devlet başkanıdır. Bu devlet kurgusu, İslami prensiplere uygun olacak şekilde toplumun her alanında köklü değişiklikler ön görür (Büyükkara, 2020: 262-263). Kısakürek "Başyücelik" devletinde İslam'ın prensiplerine göre düzenlenen bir hayat tarzının örneğini sunar (Duran, 2018: 133). Kısakürek, muhafazakâr din yorumu dışındaki yaklaşımları dinde reformasyon yapma isteği olarak değerlendirip bu tür yorumlar yapan kişileri, din "tahripçiliği"yle suçlar. Bu nedenle Efganî ve Abduh gibi düşünürler, İslam materyalisti görülür. Necip Fazıl; Seyyid Kutup, Mevdudi ve Hamidullah gibi çağdaş İslamcılar da şiddetle eleştirir (Duran, 2018: 134). Kısakürek'in İslam'a bağlı bir Türk milliyetçiliği anlayışını benimsediği görülür (Kısakürek, 196: 357).

Büyük Doğu dergisinde kendini geliştiren Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*'nde geçen "Diriliş Sitesi"nde yeniden bir İslami düzenin tesisi için "diriliş erleri"nin özelliklerini ve ideal devletin niteliklerini kurgular (Karakoç, 2016: 41). Temel ideanın erdem olduğu kurgulanan bu sitede maddi güçler, manevi güçlerin denetimindedir (Karakoç, 2016: 44). "Diriliş Sitesi"nde "Halkın yönetimi esas olacaktır; ama demokrasi putlaştırılmayacaktır." (Karakoç, 2016: 44) Karakoç'un ideal devleti, bir "erdem devleti"dir (Karakoç, 2016: 46). "Hayırda birleşmiş topluluğun" yönetimi, samimi eleştirilerin getirildiği devlet yönetimiyle toplumun salâhiyetini düşünen yönetme becerisi yüksek kişilerin bulunduğu bir ortamda güvenli bir şekilde işleyebilir. Ancak günümüz demokrasi türü, Karakoç'un ideal devlet tanımına uymaz (Karakoç, 2016: 48). Kurgulanan ideal devlet sisteminde İslami prensipler göz önünde bulundurularak bir hukuk düzeni inşa edilmesi gerekir (Karakoç, 2016: 58-62). İdeal devlet, ekonomik anlamda kapitalizmin işlemediği faizsiz bir ekonomik sistem oluşturur (Karakoç, 2016: 54,56). Bütün Müslümanları kapsayacak bir "Özülke" ya da daru'l-İslam'ın kurulması yönünde gerekli şartlar böylelikle hazırlanacaktır. "Özülke" ve kültür birliği İslam Millet İdealinin doğmasını sağlayacaktır (Karakoç, 2016: 63-64).

Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç ise ideal bir toplum oluşturma üzerinde durur. Necip Fazıl Kısakürek, Efganî-Abduh gibi modernistlere, Mevdudi'ye, Kutub'a ve Selefi anlayışlara Kur'an'ın kutsallığının bozulacağını düşünerek sert tepkiler gösterir (Büyükkara, 2020: 265). Ona göre Kur'an'ın manasına Müslümanlar, doğrudan değil ancak din uluları veya şeyhler aracılığıyla ulaşabilir (Ertürk, 1990: 107).

İslamcılığa yön veren düşünürlerin *İslami toplum* anlayışına bakıldığında: Ali Şerîatî, sınıfsız bir toplum önerir; Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ekolünde Modern İslami düşünceyle geleneği yorumlayarak saf toplum oluşturma düşüncesi hâkimdir. Hasan el-Bennâ, sistemin araçlarını kullanarak sistemi değiştirmeyi önerirken Seyyid Kutub, sisteme en ufak bir şekilde dâhil olmanın İslamcılığa aykırı olduğu düşüncesiyle bu eğilimi küfürle eş tutarak reddeder (Yılmaz, 2019: 34). 19. yy'daki klasik İslamcılık anlayışından farklı olarak Kutup ve Mevdudi çizgisinde şekillenen 20. yy İslamcılık anlayışı, devleti kurtarmaktan ziyade onu yeniden kurmayı hedefler. "İslam Devleti" kavramı Efganî, Abduh ve Reşit Rıza'nın düşünceleriyle şekillenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüp dağılmasından sonra Reşit Rıza'nın kurtuluş projesi gibi gördüğü "İslam Devleti" kavramı, Mevdudi tarafından geliştirilmiş, zamanla İslamcılığın merkezine yerleşmiştir. Mevdudi, İslam devleti fikrinin teorik zeminini oluşturur. O'na göre İslam, bir hayat nizamı ve dünya

görüştür. Dine yüklenen bu anlam, İslam'ı bir din olmanın yanı sıra devlet olarak sunmuştur (Köktaş, 1995: 43; Maviş, 2017: 120, 187-188).

3.2. İslam Devletlerinden Örnekler

İslami devlet, kozmopolit, bağımsız, Müslümanların çıkarlarını savunan, bütün nüfusunun desteğine sahip bir yapıdır. Bu devlet, İslami değerleri öne çıkararak adaletsizlikle zulmü engelleyecek siyasî bir yapı olmalıdır (Sayyid, 2019: 245). Ancak 19. yüzyılda İslami kültürle kurulan devletler, cumhuriyet tipi kurumlarla yönetilmeye çalışıldıklarında bir takım zorluklarla karşılaşır. İslam devletlerinin karşılaştığı zorlukların şiddeti önceleyen ahlaki bir yozlaşma olarak görülmesi sorunları girift hâle getirir. Sorunların çözümü için Kur'an'ın seçici okunmasıyla siyasî bir analiz oluşturulur. İnsan hakları, seçmen temsili gibi modern yönetim kavramlarına kutsal metinlerden referans gösterilerek yapılan düzenlemeyle modern yönetim unsurları meşrulaştırılmaya çalışılır (Sayyid, 2019: 242).

Kendilerini İslam devleti diye tanımlayan 1960-1970 arası dönemde sömürgecilikten kurtulan devletler, Batı'ya ve modernliğe karşı ülkelerinde İslami bir mücadele başlatırlar (Nebati, 2019: 182). Çağdaş İslami devletlerin siyasî yönleriyle birbirlerinden çok farklı olması yönetim biçiminin ve hükümetin doğasının Kuran'dan ve hadislerden doğrudan ve kesin olarak çıkarılamayacağı tezini kanıtlar niteliktedir. Siyasî biçimleri ve anayasal düzenlemeleri bakımından birbirlerinden çok farklı olan bu ülkeler, İslami cezaların uygulanması veya faiz sisteminden kaçınmalarıyla birbirlerine benzer. İslami finans uygulamalarının merkezini İslam hukukunun ilkeleri oluşturur. Dini kurallara uygun finansal işlemler hem insanlara hem de finansal piyasalara güven verir. İslami finansın küresel anlamda kabul görmesi için Şariat kurullarının düzenlemelerinin standardizasyonu büyük önem taşır (Esen ve Karabacak, 2014: 8).

Suudi Arabistan, 1930'ların başından itibaren çağdaş İslam devleti kabul ediliyor. 1986'da Suudi Arabistan kralı Fahd bin Abdülaziz, "majesteleri" yerine 1924'te Hilafetin ilgasıyla kalkan Mekke ve Medine'nin hizmetkârı unvanını kullanmaya başladı (Wood, 2005: news.bbc.co.uk). Suudi Arabistan'ın modern bir kabinesi ve bürokrasisi bulunmasına rağmen, bir anayasası (Kur'an'ın temel yasasıdır) veya parlamentosu veya siyasî partileri yoktur. Hanbelî / Vahhabi geleneğini fetvalarıyla devam ettiren sistemlerinde sosyal ve politik konularda uyuşmazlıklara Şariat mahkemeleri bakar (Yılmaz, 2019: 73-74). Suudi Arabistan'da Kur'an-ı Kerim ve Sünnet anayasa olarak kabul edildiği için yazılı bir anayasa

hukuku yoktur. Buna göre Suudi Arabistan'da ülke çapında finansal bir Şeriat kurulu bulunmamaktadır. Suudi Arabistan'da her finans kurumunun kendi danışma kurulu vardır. Ancak yeni piyasaya sürülen ürünler için fetva mekanizması yoktur. Bireysel kurumlar, İslam Fıkıh Akademisi'nin şeriat standartlarını takip eder (Esen ve Karabacak, 2014: 11).

İran İslam Devleti'nde anayasaya sahip bir cumhuriyet, bir başkan, bir parlamento, bir kabine, bürokrasi, mahkemeleri mevcuttur; seçimler düzenli yapılır. Mevcut devlet, Şii ulemanın siyasallaştırılmış kesiminin önderlik ettiği dini kanat varlığını devrime borçludur. İmam Ayetullah Humeyni önderliğinde, 12 Şubat 1979'daki devrimle İran İslam Cumhuriyeti kurulur (Rustamov, 2004: 44). Bir kanunla başörtüsünü yasaklayan ülke, yeni bir kanunla çarşafı zorunlu hâle getirir. İslam'ı dışlayan, Fars milliyetçiliğini esas alan Pehleviler'in devrilmesiyle 'Batıcı' Fars milliyetçiliği de iflas eder. Humeyni'nin, Devrim Anayasası'nın İslam'a dayanması gerektiği yönündeki görüşü doğrultusunda yeni bir anayasa hazırlanarak hükümetin yasa ve kararnameleri, İslami kurallara göre şekillendirilir. *Velâyet-i fakih* ilkesine göre hazırlanan anayasaya göre, Kayıp İmam adına ülkeyi İslam hukukçusu (fakih) yönetebilecektir (Cleveland, 2008: 477). İran İslam Cumhuriyeti'nde "tevhid" anlayışı gereği, Tanrısal hâkimiyetin asıl temsilcisi, dinî lider ve Şii ulema olduğu kabul edilir.

Sudan'da, İslami bir devletin kurulması askerî rejim tarafından gerçekleştirilir. Cafer Numeyri rejimi (1969-1985), farklı sosyalist ve Arap milliyetçisi eğilimlerle başlar. Sudan'daki ekonomik ve politik sorunlarının artmasıyla Hasan al-Turabi önderliğinde Müslüman Kardeşler'le ittifak edilerek daha fazla İslamcı bir yönelim benimsenir. 1983-1984'te Numeyri, aldığı geniş kapsamlı yetkilerle şeriat yasalarının yürürlüğe girdiğini ilan eder. Aceleyle kurulan yeni mahkemelerin ağır cezalar vermesiyle birlikte artan sosyo-ekonomik kriz, 1985'te Numeyri iktidarına askerî bir darbeyle son verir. Numeyri dönemindeki İslami hareketler, orduya ve devlet kurumlarına yayılır. Böylece İslami hareketler siyasî seçimlerde etkili olur. 1989'da başka bir askerî rejimin Ömer el-Beşir, Ulusal İslam Cephesi'nden büyük ölçüde etkilenir (Öndül, 2015: 86, 93-98).

Bir başka İslami devlet inşası Pakistan'da görülür. 1978'de Askerî darbeyle İslam devleti kuran Muhammed Ziya ül-Hak (1977-1988) "İslamlaştırma" programını başlatır. 1980'de mahkemeler tarafından uygulanacak İslami kanun hükmünde kararname çıkarılır. Pakistan 1985'te, şeriatı hukukun tek kaynağı hâline getirmeyi, şeriat mahkemeleri kurmayı hedefleyen "Shariat Bill"i çıkarır. Siyasî partileri olmadan seçimler yapılır. Faizsiz bankacılık uygulamasına geçilmek istenir. Ekonominin ve eğitimin İslamlaştırılması için

komisyonlar kurulup bu yönde çalışmalar yapılır. Günümüzde Pakistan Merkez Bankası bünyesinde Merkez Şariat Kurulu vardır. İslami finans alanında tek söz sahibi Merkez Şariat Kurulu'dur. Pakistan'da İslami finans kurumu kendi çatısı altında bir Şariat danışma kurulu kurmak zorundadır (Esen ve Karabacak, 2014: 9). 1988'de Ziya ül Hak'ın bir uçak kazasında ölümü "İslamlaştırma" programının durmasına neden olur. Ancak İslamlaşma eğilimi, ivme kazanır. 1990'da Pakistan'da Navaz Şerif hükümeti, Cemaat-i İslami iktidara gelir. Devleti İslamlaştırma programı, Şerif tarafından devam ettirilir. Askerî yönetim altında başlatılan devleti İslamlaştırma süreci, seçimlerle iktidara gelen hükümet tarafından sürdürülür. Pakistan'da 1999'da başkan olan General Müşerref, Pan-İslamcılığı engellemeye çalışarak sıkı önlemler alır (Roy, 2018: 933-934).

Malezya'da da devletin dini İslam'dır. Müslümanlar arasında aile hukukuna dair meselelerde Şariat kanunlarının hükümleri uygulanır (<http://kualalumpur.be.mfa.gov.tr>). Fakat Malezya Başbakanı Tunku Abdul Rahman, Malezya'nın bir İslam Devleti olmadığını; ancak devletin dininin İslam olduğunu belirtir. (Yılmaz, 2019: 70) Bu bağlamda Malezya'da seküler bir düzenin var olduğu iddia edilir. Fakat devletin dininin İslam olması ve özel hukuk alanında da İslam hukuku uygulanması Malezya'nın farklı bir açıdan İslamcı ideolojiyi benimsediğini gösterir. Malezya'da uygulanan mali sistem, İslami finans kurumlarının her birinde hem merkezi bir şariat kurulu hem de ayrı bir şirket içi Şariat kurulu içeren karma bir sistemdir. Şariat Kurulu, İslami bankacılık ve sigorta alanlarıyla ilgili tavsiyelerde bulunur. Ancak davalarda nihai karar ilgili mahkeme tarafından alınır. Resmi Şariat Kurulu, Malezya Merkez Bankası (Bank Negara) çatısı altında örgütlenmiştir (Esen ve Karabacak: 2014: 9).

Fas, bağımsızlığını kazandıktan sonra kurulan parlamenter monarşi yönetiminde kendi kültürel Selefî yorumuyla Arap/İslam kimliği, iktidarın temelini oluşturur. 1962'de ilan edilen ilk anayasada kral, hem devletin hem de "Müminlerin Emiri" olmuştur. Kral, Müminlerin Emiri sıfatıyla ülkedeki dindar otoritenin başıdır (Zemni, 2016: 187-205).

Afganistan'da bir Afgan milis örgütü olan Taliban'ın liderlerinin çoğu Pakistanlı Sünni Diyobendiyye Cemaatinin medreselerinde eğitim görmüştür. Diyobendiyye Cemaatiyle yakın bağları olan Taliban, 1994'ten 2001'e kadar Afganistan'ın büyük bir bölümünün kontrolünü ele geçirir. Ele geçirdiği bölgede Afganistan İslam Emirliğini ilan eder. İslam Emirliği, aslında Afgan Peştunlarının diğer Afgan kabileleri üzerindeki gücünü ve etkisini temsil eden bir kabile cephesidir (Büyükkara, 2020: 91-94). El Kaide, bir İslami devleti inşa

etmek için şiddet yönelimli çağrılar rasyonelleştirmeye çalışan bölgesel olmayan cihadi örgütlerinin en önemli örneğidir. Örgütün vizyonu, bütün mevcut Müslüman devletlerin üniter bir halifelik devleti içinde toplanması gerektiği varsayımına dayanır (Büyükkara, 2020: 100-102).

Günümüzde Selefi hareketlerin -kabul görmeseler de- İslam devleti kurma girişimlerinden söz edilebilir. Fakat birçok mutedil İslami hareket ve düşünür, İslami kavramlarla (meşveret, şura, biat v.b.) Batılı (demokrasi, parlamento, seçim, kamuoyu v.b.) kavramlar arasında uyum kurmaya çalışarak İslamcı siyaset ideolojisi geliştirmeye çalışır (Büyükkara, 2020: 27). Bir kısım Selefi hareketlerin şiddete dayanan eylemleri, ciddi anlamda destekçi bulmazken mutedillerin girişimi pek çok Müslüman tarafından karşılık bulur. Dünya devletleri tarafından tanınan, İslami kurallarla yönetilen ülkelere baktığımızda yönetim alanında *şura*, *adalet*, *eşitlik* gibi bazı temel prensiplerin ortak paydayı oluşturduğu görülür.

Yukarıda sıralanan devlet deneyimleri, ahlakî ve sosyal konularda (aileye, cinsiyete, alkole vb.) benzer uygulamaları benimserken *cumhuriyet*, *monarşi*, *demokrasi* gibi siyasî uygulamalarda birbirlerine çok az benzerlik gösterir.

3.3. İdeal İslam Devleti Kapsamında Genel Bir Değerlendirme

Siyasal İslami düşünce, tarihsel süreçte yaşanan pek çok örnek olayla şekillenip gelişir. Siyasî kurumların gerilediği dönemlerde 18-19. yy'da siyasal kavramlar, gelişme gösterip kendilerini yenileyememişlerdir. Fakat 20. yy'da İslami hareketlerin canlılık kazanmasıyla, bu hareketlerin temel çıkış noktasının İslam'ın bir din olmasının yanı sıra devlet olması siyasal kavramların yeniden ele alınması gerekliliğini oluşturur. Bu nedenle İslamcıların 20. yy'da temel hedefleri İslam devleti kurmaktır. "İslami devlet" kavramsallaştırması Said Halim Paşa, Efganî, Abduh ve Reşit Rıza'nın düşünceleriyle şekillenmiş; Hasan el-Benna, Mevdudi, Seyyid Kutup gibi düşünürlerle geliştirilmiştir. Düşünürlerin, İslamcılığın siyasî yapısında, devlet anlayışında ve pratiklerinde hilafet, ümmet ve egemenlik kavramlarına çokça yer verip bu kavramlar ekseninde bir devlet tahayyülü sundukları görülür.

3.3.1. Hilafet

Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra devletin başına geçerek ona halef olacak, İslami hükümlere göre devleti yöneten hükümdarlara halife denmiştir. İslam siyasal düşüncesinde

devlet başkanına, Peygamber adına Şeriatı tebliğ eden dini koruyup dünya işlerini de düzene sokan kamu otoritesine “halife” ismi verilir (Eryarsoy, 1988: 121). İslam dini, öncelikle bir halifenin, yani bir devlet reisinin seçilmesini öngörür⁷. Çünkü halife, İslam ümmetinin birliğinin sembolüdür (Mücahid, 2012: 49). İslam tarihinde devlet başkanına, halifeden başka; emir, imam, “imamü’l-müslimin”, “halîfetü Rasûli’l-lah”, “emiru’l-mü’minîn” gibi isimler de verilmiştir. Bunlardan kavramların en çok kullanılanı ‘halife’dir (Yavuz, 1993: 34). İmam veya Halife’nin makamına da “İmamet” veya “Hilafet” adı verilmiştir. Hilafet, İslam devlet teşkilatının ismidir (Gökalp, 1981: 61). Halife, İslam dünyasında (Dar’ul İslam) hükümetin ve milletin reisidir. Sahip olduğu tasarruf ve velayet hakkı -avam ve havas- bütün müminlerle milletin bütün işlerini kapsar. Dini ve dünyevî hâkimiyeti bir arada bulunduran bu teşkilat, İslam’a özgüdür; gayrimüslim idarecilerin, imparatorların hâkimiyetlerinden ayrılır.

Otoritesini Allah’tan almayan halife, şariat koyamaz: Allah’ın şariatının uygular. Bu nedenle İslam’ın, dinî teokratik devleti tanımadığı söylenebilir. Siyasî sistemin özünü oluşturan hilâfet, siyasî bir idealizm olarak inanca dayanan toplumun bilinçli liderliğini temsil eder. İnsanlardan biri olan halife göreve, halkın rızasıyla geldiği için şûranın denetimine tâbidir. Görevlerini ihlâl ettiğinde makamdan uzaklaştırılarak yerine başkası tayin edilebilir. Halife, İslam esaslarını, dinin koruyup fitneyi önlemek ve İslam ümmetinin birliğinin ve sürekliliğinin gerçekleştirilmesini sağlamak için gereklidir (Mücahid, 2012: 50-52).

Hamid İnayet, halifeliğin kurumsal anlamda gelişimini Gazneliler Devleti (977-1186), Abbasi Devleti (750-1258), Memluk Devleti (1250-1390) olmak üzere üç tarihsel döneme ayırır (İnayet, 2008: 22-24). Gazneliler döneminde İslam düşünürü Maverdî (972-1058), hilafetin gerekliliğini vurgulayarak sonraki halifelerin başkalarına iktidarı devretmesinin yolunu açar. Abbasi Devleti sırasında Gazali (1058-1111), askerî gücü elinde bulunduran yöneticinin halife olabileceğini savunmuştur (Şerif, 1991: 11-17). Moğolların Abbasi Halifeliğini yıkmasından sonra Memluk Devleti, hilafetini meşrulaştırmak ister. Bu dönemde İbn Cemâa’nın (1241-1333) yöneticiliğin esasının askerî güç olduğunu belirtmesiyle halifelik bir kurum hâline gelir (İnayet, 2008: 25). Pek çok şehirde birden fazla halifenin ortaya çıkması, İslam ümmetinin bölünmesine neden olur. Bağdat’taki Abbasilerin Sünni iktidarına karşı; Şii, Harici, Multezile, İhvan-ı Safa gibi muhalif hareketler yükselişe geçer. Muhalif

⁷ Seçim işlemini anlatmak üzere İslam terminolojisinde bey’at terimi kullanılır. Terim anlamıyla bey’at: İtâat etmek üzere söz vermek demektir. Bey’at eden bir kişi, kendisinin ve diğer Müslümanların işlerini devlet başkanına ve onun görüşüne bırakıyor (Eryarsoy, 1988: 221).

hareketlerin yükselişe geçmesi ideal halifelik teorisiyle gerçeğin birbirini karşılayamaması şeklinde açıklanabilir.

Peygamberin vefatından sonra 3 Mart 1924'te kadar her zaman bir halife mevcut olmuştur. Bu durum, Halifelik Kurumu'nun İslam'ın temel gösterenlerinden biri olduğunu gösterir. Halifelik, İslami siyasal yapının merkeziydi; halifelik varlığını korudukça İslam, devlete yüklenmiş bir şeydi (Sayyid, 2018: 949-951).

3.3.2. Ümmet

İslami yönetim⁸, modern devleti oluşturan yapılardan farklı yasal, politik, sosyal ve şer'i, fıkhi temellere dayanır. Modern devletteki ulusun yerini İslami toplumlarda ve yönetimlerde ümmet alır. İslam toplumunu karşılayan ümmet kavramı, ulusun tam karşılığı olmadığı gibi hem soyut hem de somut anlamalar taşır. Ümmetin soyut anlamı, ahlakî ve hukukî politik bir oluşumdur. (Hallaq, 2019: 96). İslami alan *Darü'l İslam*, İslam dışı yani *Dar'ül Harb* tanımlaması yapılarak *Darü'l İslam* bölgeleri iktidarın sınırlarını belirler.

Ümmet, laik anlamda bir ulus-devlet anlayışını karşılamaz. Ümmet'in evrensel tanımını yapan Salman Sayyid, ümmeti küresel bir diaspora olarak düşünür. Küresel düzeyde Müslüman özelliğini temsil edebilecek kapsayıcı bir siyasal yapının bulunmadığı için Müslümanlar, yurtsuzdur. Evrensel bir Müslüman diasporasını kapsayan bu durum, Müslüman nüfus özelinde büyük insan topluluğunun, dünya düzeninden giderek daha fazla yabancılaşmasına neden olur (Sayyid, 2019: 199). Müslümanlar için kurtuluşu dünyaya kök salmakta bulan düşünür Sayyid için hilafet, böyle bir kök salmayı gerçekleştirebilir.

3.3.3. Egemenlik

İslam siyaset düşüncesinde geniş bir anlama tekabül eden egemenlik, hâkimiyettir. Güç sahibinin gücünün üstünde güç bulunmamasıdır. Egemenlik, mutlak üstünlük ve sahiptir. Bu durumda egemenin her hükmü kanun niteliği taşır. Günümüz devletlerinin demokratik yönetimlerinde egemenliğin geniş bir tanımı yapılamaz. Demokratik yönetimlerde egemenliğin kaynağı halktır ve halk, egemenliğini temsilciler yoluyla kullanabilir (Eryarsoy, 1988: 57-75).

⁸ Hallaq, "İslam Devlet" değil "İslami Yönetim" tabirini kullanır. Çünkü ona göre devlet, Modern Çağın bir ürünüdür ve İslami değerlerle uyumsuz. En önemlisi de devlet, egemenliği Tanrı'ya değil yöneticilere verir. Bu nedenle "İslami Devlet" in hiçbir zaman var olmadığını savunur (Hallaq, 2019: 96).

Hallaq'ın yazılarının düşünsel çerçevesinde modern devletin egemen iradesinin yasayla temsil edilmesi gibi İslam'da da “tek yasa koyucu Tanrı” ifadesi yer alır (Hallaq, 2019: 99). Buna karşın Allah'ın tek yasa koyucu olmadığı, “yasaların dayanağını oluşturan esaslar”ı yani Şeriatı vaz eden olduğuna yönelik düşüncelerin de olduğunu ifade etmek gerekir. Egemen irade de onun yasaları etrafında konumlanır. “Müslümanların Tanrısı'nın yasası şeriattır.” Şeriat, Tanrının ahlakî iradesinin temsili olarak her türlü yönetimden önce gelmelidir (Hallaq, 2019: 99). Hallaq'a göre İslam devletlerindeki yöneticiler, yasanın kaynağı değil yasanın uygulayıcısıdır. Bu nedenle Sultan, kendi yapmadığı bir şeriati uygulamakla görevlidir. Şeriat, sınırların ötesine uzanan ortak bir yasadır (Hallaq, 2019: 122-123). İslam'daki Tanrının egemenliği kavramı, belirli bir kuvvetler ayrılığı anlayışını biçimlendirir. “Yasama”, toplum içinde ve toplumla birlikte yaşayan hâkimler tarafından idare edilir. Bu hâkimler, bağımsız, maaşsız âlimler olarak yasayı yapılandırır. Böylece İslami yargı ve yürütme organları yasama kuvvetinin kontrolü altında kalmıştır (Hallaq, 2019: 131).

Şeriat yasalarının uygulanmasıyla oluşan İslam hukuku, topluma bağlı, zaman içinde farklı bölgelerde gelişme gösteren pek çok fakihin içtihadıyla hayli çoğalmış ve gelişmiştir. Bu yönüyle İslam hukuku, çoğulcu bir hukuktur. İslam hukuku, çoğulcu yapısıyla çeşitli toplum ve bölgelerin yönetiminde büyük bir esneklik ve uyum kabiliyeti sağlar. Yüzyıllar boyunca değişim gösteren İslam hukuku, sosyal ve ekonomik hayatta yeni gelişmelere uyum sağlama imkânı veren bir hukukî yapı oluşturur (Hallaq, 2019: 112). Aynı zamanda sosyal düzen içindeki çeşitliliklerin yansımasıdır.

Salman Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*'ta “hilafet”e bir İslam Devletinin süper güç hâline gelmesiyle oluşabilecek üstün bir anlam yükler. Hilafet sisteminin aşamalarını açıklayan Sayyid ilk olarak, küresel düzeyde Müslüman özelliğini temsil edebilecek, kapsayıcı bir siyasal yapının kurulması gerektiğini söyler (Sayyid, 2019: 199). Kurulacak siyasal yapıda, Müslümanların büyük çoğunluğunun Müslüman bir devletin vatandaşı olma fikrini benimsemesi gerekir. Siyasal yapının kurulacağı toprakları üstün yönetime haiz liderlik edebilecek bir yapıya büründürmektir. Kurulacak siyasal yapının hilafetin tarihi süreci araştırılarak benzeri kurum ve pratiklerin düzenlenmesiyle bir İslam Devleti oluşturulabilir. İslam Devletine karşılık gelecek hilafet ancak İslami kültürle oluşacak siyasî bir süper gücün ihyasıyla hayat bulabilir (Sayyid, 2019: 204).

Sistemli bir devlet oluşumunu genel anlamda kurgulayan Sayyid'e nazaran Hallaq *İmkânsız Devlet*'te ahlak ve hukuk alanında daha ayrıntılı bir tablo çizer. Hallaq, ideal İslami

yönetimin oluşması için bir dizi madde sıralar. Bu gerekliliklerin ilki Allah'ın kanunlarının, ahlakî prensipler sistemi olarak, yasal normlara dönüştürüldüğü bir ilâhî egemenliğin kurulmasıdır. Bu ilk maddeyle Sayyid'in gerekli gördüğü Allah'ın kanunlarının egemen olduğu, üstün bir siyasal yapının kurulması fikri birbirine benzer. Hallaq'ın ideal yönetim kurgusundaki ikinci maddesi aktif bir kuvvetler ayrığının gerekliliğidir. Üçüncüsü yasama ve yargı normlarının ahlakî bir temelde kurulmasıdır. Dördüncü sırada yürütmenin yasama iradesiyle sınırlandırılıp orantılı olarak geçici ve küçük çaplı yönetsel düzenlemeler yapılması gerekliliği gelir. İslami yönetimin oluşması için beşinci şartsa ahlak temelli “yasal normların” toplumun hizmetine sunulup, topluma ümmet sıfatıyla hizmet eden bir durum oluşturmaktır. Altıncı sırada yer alan madde eğitim kurumunun tamamen bağımsız ve İslami normlara uyan bir sivil toplum tarafından işletilip düzenlenmesidir. Yedinci şart, eğitim sisteminin, yaşamının anlamı hakkında sorular sorarak ahlaki açıdan iyi yaşamın araştırılmasıdır. Sekizinci sırada, vatandaş kavramının ahlaki olan topluma dönüştürülmesi gelir. Dokuzuncu ve son olarak, Müslüman ümmetin bireysel üyelerinin kendilerini koruyarak toplumun hem kitlesel hem de ayrı ayrı uzantıları kabul etmesi gelir (Hallaq, 2019: 234).

El-Efendi'nin *Nasıl Bir Devlet?*'te daha çok devlet ve vatandaş arasındaki ilişki üzerinde durur. El-Efendi, Müslüman için İslami devlet tanımı yaparken ilk olarak İslami devletin demokratik olması gerekliliğini vurgular. Devlet vatandaşların özgür iradesine dayanmalıdır. Toplum demokrasiyle tekrar İslami değerlere dönerken İslam'ın taleplerini de serbestçe tartışabilir. İslam devletinde bulunması gereken ikinci özellikse İslami bir devletin bağımsız ve kendine yeterli olmasıdır. El-Efendi'nin kurguladığı ideal sisteminde üçüncü özellik, devletin, dünya çapındaki Müslüman toplum için bir odak noktası olmaya çalışarak dışa açılması gerekliliğidir. Böylece ümmetin kolektif çıkarlarını temsil edip uluslararası kurumlarda Müslümanların “ortak” görüşlerini destekleyebilecektir. Bu iki madde Sayyid'in Müslümanların küresel düzeyde güçlü bir siyasal düzen kurması gerektiği düşüncesiyle benzer. El-Efendi'nin öncelik sıralamasındaki dördüncü özellik, ulus devletin “tek halk, tek ülke” anlayışından ziyade ideal bir İslam devletinin çoğulcu olması gerekliliğidir. Devleti anayasa değil “Sahifetü'l Medine” gibi sözleşmeler idare etmelidir. İslam devletinde olması gereken beşinci özellikse İslam devletinin bir ikram felsefesi geliştirmesidir. Rekabet “ne kadar alınabileceği” değil “ne kadar verilebileceği” ile ilgili olmalıdır. Yani “çıkar grupları” olmamalıdır (El-Efendi, 2009: 150-153).

Salman Sayyid'in ortaya koyduğu bir devlet biçimi olarak “hilafet”in gerçekleşmesi için mevcut toplum yapısı dönüştürülerek İslami değerlerle uyumlu bir toplum inşa edilmesi gelir.

Bu toplumsal dönüşüm, ümmette karşılık bularak benzeri hareket ve dönüşümlerin gerçekleşmesi hedeflenir. Toplumu böylesi bir şekilde derinden dönüştürmek, mevcut düzende kök salmış gruplarla karşı karşıya gelmektir. Böyle bir dönüşüm, kaynakların ve ayrıcalıkların yeniden paylaşılmasını gerektirir. Yani İslami kültür ve değerlerle oluşacak hilafet sistemi temelindeki İslam Devleti'nin, bir süper güç elde etmeye dönük girişimleri yenilenmeyle ilgili olmalıdır. Sayyid'e göre en başta hilafet felsefenin yenilenmesi gerekir. Hilafet üzerinden oluşturulacak felsefi düşünce onun yapısına değil anlamına dair yenilikler getirmelidir (Sayyid, 2019: 305-306). İslam kültür ve değerleriyle egemen olmuş bir süper güçle hilafet gerçekleşebilir.

Salman Sayyid, hilafetin yeniden ortaya çıkması için bir yol haritası sunar. Ona göre “TBMM'nin hilafet makamını İslam İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) aktarması; veya İİT'ye üye ülkelerin anlaşarak hesap verebilir, şeffaf ve bağımsız bir biçimde uygulanabilir bir konfederasyon oluşturması... Daha sonrasında İİT'yi bir hilafet kurumu hâline dönüştürecek kurumların yeniden düzenlenmesi tahayyül edilebilir.” (Sayyid, 2019: 317)

Sayyid'e göre alternatif “bir dünya-kurma alıştırması” olan hilafet sistemi, Müslümanların karşı karşıya bulunduğu siyasal problemlerin çözümlerinin de sadece İslam adına yapılacak bir siyasette bulunabileceğini anlatır (Sayyid, 2019: 318). Düşünürü göre “İslamcılık, küreselleşmeyi Batılılaşmaktan ayrıştırılabilir ve kendisini ulus-devletin ötesinde yatan başka bir paradigma olarak sunulabilir” (Sayyid, 2018: 946). Batı tarihini en ince ayrıntısına kadar araştırmaksızın âdil bir düzen görüşüne ulaşmak için gerekli değerlerin İslam'dan üretilebileceğini belirtir (Sayyid, 2018: 947).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Modernizm karşısında yenilmişlik hissine kapılan Müslüman aydınların bu yenilginin nedenleriyle çözümüne ilişkin düşünsel arayışları, İslamcılığın doğmasına ve gelişimine sebep olmuştur. İslamcılığın alternatif bir fikir akımı konumuna gelme süreci, ileri sürdüğü düşüncelerden anlaşılabilir. İslamcı düşüncede devlet, bir yandan şariat kurallarına uyum sağlaması bir yandan da modern devlet kavramlarıyla ifade edilebilen bir dizge biçiminde ifade edilebilmiştir.

12 Eylül 1980 ile 28 Şubat 1997 darbeleri arasında modern yönetim kavramları karşısına İslamcı dergiler; mülkiyet, ümmet, şura, hilafet, biat, şariat gibi kavramları alternatif olarak sunmuşlardır. İslamcı dergilerde devlet denilince siyasal alanda öne çıkan bu kavramlar, İslamcıların devlet ve siyasal sisteme dair düşüncelerini yansıtır. 28 Şubat 1997 darbesiyle yaşananlar, İslamcıların siyasal sistem karşısındaki yönelimlerini de etkiler. Bu süreçte MGK, irticayla mücadeleyle başlar. Başörtüsü, İHL'ler, ifade özgürlüğü, Kur'an Kurslarına getirilen yasaklar, yayın yasakları, DGM'ler aracılığıyla yapılan tutuklamalar ve işkencelerle çok çeşitli dava süreçleri başlar. Bu tartışmalı ve gerilimli ortamda İslamcılar, belli kalıpları korusalar da İslamcı yaklaşımların değişimi süreklilik gösterir. 1980-2000 yılları arasında İslamcı dergilerde yayınlanan yazılarda siyasal olayların yanı sıra İslamcı düşünürlerin Türkçeye tercüme edilen eserleri düşünsel anlamda belirleyici olur.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde, İslamcı dergilerde 'devlet' üzerine yayımlanan metinler üzerinden devletin önemi tartışılacaktır. Dergilerde bir İslam devletinde bulunması gereken genel özelliklere dair metinlerle ulus-devlet değerlendirmeleriyle eleştirilerine de yer verildiği görülür. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde, İslamcı dergilerdeki devlet söylemleri incelenirken ulusu-devlet eleştirilerini de yer vereceğiz.

4. İslamcı Dergilerde İslam Devleti Algısı

İnsan, fıtratı gereği âdil bir yönetimle idare edilmek ister. Bu nedenle toplumların en önemli meselesi, toplumsal hukuku koruyacak âdil bir hükümetin varlığıdır (Avcı, 1991: 32). İslam, zamanı ve insanı vahye göre biçimlendirmek için özel hükümler, genel kurallar koyan düzen ve disiplin dinidir (Küçükağa, 1994: 33). İslam'ın ortaya koyduğu ilâhî yasa ve hükümlerle toplumun yönetilmesinden söz etmek iman gereğidir (Çiçek, 1994: 48). İslamcılar, âdil hükümetin ancak Allah'ın yasalarıyla kurulup O'nun yasalarıyla hükmeden bir devlette var olacağı görüşündedir. Bu yaklaşım, 'İslam devleti' kavramını ortaya çıkarmıştır.

Halkın çoğunluğunun Müslümanların olduğu Türkiye’de de farklı İslamcı dergilerde pek çok yazarın İslam devleti konusunu ele aldığı görülür.

“Devletin varlığı, Allah’ın düzenini uygulamak içindir.” (İktibas, 1982c: 6). *İktibas* dergisinin kavramlar bölümündeki bu cümle, İslamcı dergilerin geneline hâkim olan devlet düşüncesini yansıttığı söylenebilir. Dergiler, bu düşüncüyü farklı boyutlarıyla tekrar tekrar ele alır. *İktibas* dergisinde, 1984’te yayımlanan bir başka yazıda buna benzer ifadeler bulmak mümkündür. Örneğin; “*İslam Devleti, hukukunun Allah’ın hükümlerinden teşekkül ettiği bir Hukuk Devleti idi.*” (İktibas, 1984b: 6). Kelim Sıddıkî’nin *İktibas*’ta yayınlanan yazısında İslam devletinin önemi şöyle vurgulanır: “*İslam devleti olmadıkça İslam eksiktir. Kur’an ve Peygamberin sünneti İslam’ın ruhu ise İslam devleti de bu ruhu bütünleyen vücuttur. İslam devleti, Müslüman’ın tabii mekânıdır*” (Sıddıkî, 1987: 9). Bu ifadeye benzer yaklaşımları *Değişim* dergisinde de görmek mümkündür: “*İslami devlet, İslami misyonu yüklenmiş. İslami yönetim ilkeleriyle yönetilen, toplumda İslam ahkâmını uygulayan, ümmetin taleplerine cevap veren bir teşkilattır*” (Yücel, 1993: 71). İslami hükümlerin uygulandığı yönetim biçimlerini yani İslam Devleti’ni “hilafet sistemi” diye adlandıran Ahmed Ağırakça da benzer şekilde düşünür: Hilafet, “*İslam’ın hükümlerini Allah’tan alan Hz. Peygamber’e vekâlet ederek dünya işlerini düzene sokup toplumu yönetmektir*” (Ağırakça, 1994a: 23). *Değişim*’de yayınlanan bir başka yazıda Mehmet Dalkanat, İslam Devleti’nin sınırlarını belirlemeye çalışır: “*Arz Allah’ındır. Sınırları bitişik olmasa da Allah’ın Hükümünün geçerli olduğu her mekân Müslümanların vatanıdır. Ve Müslümanların uzak ideali bütün bir yeryüzünde Allah’ın hükmünü hâkim kılmaktır.*” (Dalkanat, 1996b: 31). Raşid Gannuşî de *Umran* dergisinde devleti, “*toplumun temel unsurlarından biri*” olarak gördüğünü ifade eder (Gannuşî, 1998: 27).

Dergilerde yayınlanan yazılara bakıldığında İslamcı yazarların İslam devletini, Müslüman toplumların vazgeçemeyeceği, uğrunda mücadele edeceği bir vatan, siyaset, iyi toplumun oluşması için bir hayat nizamı olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü İslami devlet, tevhid, adalet, istişare, ehliyet, liyakat, eşitlik gibi toplumu ve yönetimi temel İslami esaslara yönelten bir örgüt yapısıyla toplumun değişen, farklılaşan ve artan taleplerine cevap veren “tek devlet” örneğidir (Yücel, 1993: 72).

Devletin siyasal güç olabilmesi için halka dayanıp halkının gücüyle ayakta durabilen bir organizasyon olması gerekir. Bu tanımından yola çıkan *İktibas*, Müslümanların çok önem verdiği İslam Devleti’ni şöyle tanımlar:

“İslam devleti, İslam inancını temel almış, İslami düzeni uygulanması için mutabık kalmış insanların, bu kararlarını aralarından seçtikleri birine ‘biat’ ederek belirtmiş, kendilerine ait toprakları üzerinde birlikte yaşayan insanların gücüne ve Allah’a dayanarak ayakta durmaya kararlı, diğer devletlerle ilişkilerinde ‘ilâyı kelimetullah’ı kabullenmiş siyasî organizasyona denilmektedir” (İktibas, 1993: 12).

Aynı zamanda *İktibas*’ta, hükmün Allah’a ait olduğu, İslam devletinin nasıl olması gerektiğine dair de bir açıklama yapılır:

“Bir Devletin İslam Devleti olması o devletin ancak toprakları içinde uygulanan kanunlarının tümünün Kur’an ve Sünnet’in esaslarından çıkarılan hükümlerden oluşmasını, diğer devletlerle yürüttüğü ilişkilerin İslam’ın esasına göre yürütülmesi ve o ülkedeki iktidarın yalnızca Allah’a ve o ülkede yaşayan Müslüman halka dayanmasını gerektirir.” (İktibas, 1990a: 10)

İktibas dergisindeki kavramlar köşesinde İslam devletinin sınırları ve amacı da belirlenir. Dergiye göre devlet düzeni, insanların kötülükten uzaklaştırılıp iyiliğe yöneltilmesi için gerekli otoritedir. Bu nedenle “*devlet, kendisine duyulan gerek kadar var olmalı, bu gereği aşmamasına dikkat edilmelidir*” (İktibas, 1982c: 6).

Kur’an’ın öngördüğü devlet, toplumda “adaleti sağlayacak” bir otoritedir (Eliaçık, 1998: 20). Bu âdil otorite de İslami devletin özelliklerinin belirlenmesini sağlar. Ensari Yücel, İslami devletin bir dizi özelliğini şöyle sıralar: İslami devlette din, mal, akıl, nesil ve nefis gibi insanların doğuştan sahip olduğu temel haklar, teminat altına alınmıştır. İslami devlette dil, ırk, kabile farkı gözetilmez. İslami devlette, halkın ve yöneticilerin iradelerinin üstünde Allah’ın ve Resulünün iradesi vardır. İslami devlet, İslam kanunlarını uygulamak, toplumda adaleti gerçekleştirmek için vardır. İslami devlette aşırı fakirliğe ve aşırı zenginliğe fırsat verilmez. Toplumun iyiliğini gözetmekle görevli devlet, adaletli gelir dağılımını sağlamalıdır (Yücel, 1993: 71).

Devlet, Allah ve topluma karşı sorumludur. Gerekli hizmetleri halka götürmesi, toplum düzenini koruması, akıl sahipleriyle meşveret etmesi yani danışması gerekir (Asefi, 1990: 61). Devletin sorumluluklarının yanı sıra halkın görevleri de vardır. Halkın görevleri, “meşveret görüşlerinde sadakat, yürütmede işbirliği, kanunlara saygı, hükümet işlerini denetleme ve iyiliği emredip kötülükten men etmektir” (Asefi, 1990: 61). İslami devlet, okumuş, aydın, meselelere duyarlı, yönetime katılan bir toplum hedefler (Yücel, 1993: 71).

İslamcı dergilerde Müslümanların ‘İslam Devleti’ni kurmalarının bir zorunluluk ve bir görev olduğunu ileri süren yazılara rastlamak da mümkündür. Devleti, insana dayanan bir

paradigma gibi gören *İktibas*, insanın devletle dini belirlediği görüşünden yola çıkar (İktibas, 1993: 12, 14):

“Bir ülkede yaşayan insanların çoğunluğu Müslüman olmasına rağmen kurdukları ve yaşadıkları devlet İslam devleti değilse bu insanların Müslümanım demelerinin bir anlamı kalmamaktadır” (İktibas, 1993: 13).

Muhammet Asefi, *Tevhid* dergisinde, bir İslam devletinin kurulamamasından Müslümanları sorumlu tutar: “*Bütün Müslümanların ittifakıyla, İslam hükümetinin kurulması gerekir. Eğer İslam için bir devlet kurulmaması ve hükümet için bir imam seçilmemesi halinde bütün Müslümanların sorumluluğu vardır*” (Asefi, 1990: 63). Eğer bir İslam devleti kurulmuşsa bütün Müslümanların ona itaat ve yardımı vaciptir (Asefi, 1990: 65).

Kani Torun, İslamcıların İslami yönetim konusunda Batının modern ulus-devlet modelini esas alarak bu modeli “İslam devleti” diye adlandırdığını belirtir (Torun, 1995: 43). Modern ulus devleti esas almaları yüzünden totaliterdirler. İslamcıların yönetimle ilgili temel İslami kavramları (biat, şura) modern içeriklerle doldurduğunu ileri süren Kani Torun’a göre İslamacılar, özde modernisttir. Batı’nın modernleşirmesine karşı, yönetimi İslamlaştırma görüşündedirler (Torun, 1995: 43).

İslamcı dergilerde İslami devletin nasıllığına ilişkin yazılar öne çıksa da İslam devletinin nasıl olamayacağına dair yazılanlar da yayımlanmıştır. Bu yazılarda İslam devletine “teokratik devlet” yakıştırması yapmanın yanlışlığı üzerinde durulur. Ruhban sınıfının bulunmadığı bir dinde, din adamlarının yönetimi olarak nitelenen teokrasi de mümkün değildir:

“Ruhban sınıfının bulunmadığı bir dinin ve bu dinin kurduğu düzenin kesinlikle ruhban sınıfınca yönetilmesi, yönlendirilmesi diye bir şey de bahis konusu değildir. Bu sebeple Peygamberin başkanlığında kurulan ilk İslam Devleti de ne teokratik bir devlet ne de laik bir devlettir. Zira Teokratik devlet, Allah’ın adamı olanların yönettiği devlet demektir. İslam’da ise kimse Allah’ın adamı, yani Ruhban değildir. Bu itibarla da İslam bir teokrasi değildir.” İslam devletinde teokratik bir yapılanma olmayacağı için İslam devletinin laik bir devlet olması da söz konusu olamaz (Özkan, 1990: 12).

Teokratik yönetimi ifade ederken Ercümen Özkan’ın ruhban sınıfı diye adlandırdığı sınıfı Süleyman Ateş, din adamları sınıfı diye adlandırır. Teokratik devletle İslam devletinin bağdaştırılamayacağına değinen Ateş, Tanrı’nın otoritesine dayanan teokrasiyi -Tanrı’nın

otoritesini din adamları temsil ettiği için- “din adamlarının yönetim sistemi” diye adlandırır. “Kur’an’da din adamı olmadığı için” teokrasi “Kur’an’a uymaz” ve “Kur’an’a göre hiç kimse Allah adına yasa koyamaz” (Ateş,1997: 34).

Hüseyin Hatemi’ye göre de hukuk devletiyle teokrasi bağdaşmayacağı ve İslam, bir hukuk devleti önerdiği için İslam’da teokrasi olmaz. “Teokrasi, ruhanhîliği bir meslek sınıfı kabul edip o meslekten olanları yönetimde hâkim kılmak demektir. Ama İslam, ruhanî bir yönetim kabul etmez” (Hatemi, 1997: 24). Hatemi, buradan bir sonuca varır: “İslam’da ruhani sınıf olmayınca laiklik de tecelli edemez.” (Hatemi, 1997: 24)

Kur’ân’a aykırı, herhangi bir şeyin meşru kabul edilmesi bir sapmadır. İslami bir devlette kişiyi ve toplumu yönetip biçimlendiren esaslar mutlaka Kur’ân ilkeleri temelinde olur; sonuçları da bu ilkelere uygun olmalıdır (*İktibas*, 1991: 10). Meşru devletin şeriata dayanması gerektiğini vurgulayan *İktibas*, hukuk devletinin kesinlikle bir İslami devlet olmayacağını savunsa da bu noktaya bir şerh koyar. Dergiye göre İslam Devleti, hakkın ifadesi olan bir hukuk devleti olduğu için Allah’ın belirlediği hususları kanunlaştıran bir devlete itaat edilebilir (*İktibas*, 1991: 10). Hatemi’ye göre hukuk devleti, İslam devleti ibaresini taşımasa da gerçekten hukuk devletiyse Allah’ın koyduğu adalet ölçüsünü yeryüzünde gerçekleştiriyorsa, ilâhî ahlakın temel kavramına dayanıyor demektir. Hukuk devleti adalet devleti olabilmişse inançsal olarak İslam’dan uzak olsa dahi, tabii hukuk olarak, İslam’a yaklaşımdır (Hatemi, 1997: 23).

4.1. Temel Kavramlar

İslamcı dergilerin yaklaşımları göz önüne alındığında devlet algısının, Müslümanların inancının gereği, Allah’ın emirlerini ve adaleti, Kur’an’daki ayetlerden hareketle yeryüzüne hâkim kılmak yönünde tebayüz ettiği anlaşılır. Dergilerde ‘İslam Devleti’nin: adalet devleti, hilafet sistemi, İslam devleti, hukuk devleti biçiminde adlandırıldığı görülür. İslamcı dergiler, İslam devletinden bahsederken onun Müminler için vazgeçilmez bir ilâhî devlet nizamı olduğunu vurgulamakla kalmaz aynı zamanda İslam devletinin halife, meşveret/şura, biat, mülkiyet, hukuk, adalet gibi Müslümanların haklarıyla İslami yönetim gibi pek çok unsurunu da ele almışlardır. Dergilerde incelenen bu konular, bir İslam devletinin nasıl olması gerektiğine dairdir.

4.1.1. Hilafet

İslam, insanların siyasetini belirleyen, insanların hangi kurallara uyacağını vaz eden bir sistemattir. Allah'ın hükümleriyle hükmedebilmek için otoriteye ihtiyaç duyulduğu bir vakiadır. Bu nedenle devlet olma ve otoriteye süreklilik kazandırmanın siyaseti belirlenmiştir (İktibas, 1984a: 7). Bütün bunlar da peygamberlik makamının bir otoriteye sahip olmasını; İslami yönetim sistemini hayata geçirecek bir otoritenin olmasını kaçınılmaz kılar (Gökova, 1994: 62).

Toplumun düzen içinde yaşayabilmesi ancak disipline olmakla mümkündür. Bu disiplinin esasını İslam esasları, yürütmesini de halife, imam veya emir'ül mü'min temsil eder (Özkan, 1991: 37). Halife sözcüğü Hz. Peygamber (sav)'e yönetimde halef olan kimse anlamını taşır (Çiçek, 1994: 48-49). Hilafet, teorik olarak, İslami liderlik sistemidir (Hüseyin, 1990: 27). İslam'da yönetim ve yönetici olmadan İslam'ın bir hayat düzeni olarak uygulanmasının mümkün olmadığını vurgulayan Ahmed Ağırakça, "halifesiz bir İslam toplumu düşünülemez" diyerek İslami bir yönetimde devlet başkanın önemin değinir (Ağırakça, 1994a: 29). Bu nedenle halifelik, İslam'da olmazsa olmaz bir kurumdur. İslam devletinde "devletin beyni" olarak nitelenen en önemli kavramlardan biri hilafettir (Küçükaga, 1994: 33). "Devletsiz toplum, toplumsuz fert olmaz" diyen Hayreddin Karaman, ferdin canının, malının, dininin, aklının, neslinin ve şerefının korunmasının ancak düzen içinde gerçekleşebileceğine düzenin ise devlet olduğunu vurgular (Karaman, 1991: 35). Başkansız yönetim olamayacağına göre İslami bir devlette de başkan "imam, halife, emiru'l mü'minin"dir. İslam dini, Müslümanlara devlet başkanına bey'at ve itaat etmelerini emreder. İslamcı dergilerin itaat konusundaki yaklaşımlarının dayanağı Nisa suresinin 59. ayetidir: "Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de." (4:59; Hüseyin, 1990: 27). "Ulü'l-emr", "emir sahipleri" anlamına geldiği için İmran Hüseyin, bu kavramdan yola çıkarak ümmet içinde liderlik makamının çokluğu tanındığını, ümmetin liderliğinin tek bir kişiye ait olacağına dair ayet olmadığı sonucuna ulaşır (Hüseyin, 1990: 27).

İktibas, Nisa suresi 59. ayeti yorumlarken öncelikle otoritenin ve mutlak gücün Allah'a ait olduğunu 'Hâkimler Hâkimi' ifadesiyle belirtir (İktibas, 1992: 11, 14). Öncelikle "Hâkimler Hâkimi" Allah'a, sonra Resulüne ve daha sonra da halifeye yani "ülül'l-emr"e itaati emreden İslam dininde, halifeye itaatin kaynağı, bizzat Allah ve Resulüne boyun eğmek gibi şartlara bağlanmıştır. Müslüman toplum, Allah'ın emir ve yasaklarına uyduğu, Rasulullah'ın sünnetini uyguladığı sürece halifeye itaat eder. Bu ölçülerin kaybolması

durumunda itaat şartı ortadan kalkar (Çıtlak, 1995: 34). Ümmetin genelinin biati veya ümmet temsilcilerinin âlim ve ileri gelen yöneticilerinin onayıyla yani şûrayla iş başına gelen İslam devlet başkanı, yani halife, İslam tarihinde varlığını sürdürerek ümmetin birliğini ve tek otoriteye bağlılığını sağlar. Halife, Kur'an'ın hükümleri çerçevesinde istişareli bir yönetim sürdürecektir. Bu nedenle hilafet, İslam toplumunda bir amme velayetidir (Ağırakça, 1994a: 22; Çiçek, 1994: 48-49). Halife, Allah tarafından gönderilen hukuka ve emirlere uymakla yükümlüdür. Emirler uymayan halifenin, toplumun diğer üyelerinden farkı yoktur; emirlere uymadığı için cezalandırılır. Halifenin otoritesi, İslam ümmetinin temsilcisi olmasından kaynaklanır. Otoritenin alanları, halifeyi seçip ve vekillik yetkisini veren ümmet tarafından belirlenir (Çıtlak, 1995: 36). Bu durum da otoritenin kaynağının ümmet olduğunu gösterir. Yönetici, ümmetin onayıyla göreve gelip ümmetin onayıyla görevden alındığı için İslamiyet otoritenin kaynağının ümmet olduğu ilkesini getirir. Bu durum da idarecinin sivil bir yönetici olduğunu, hilafetin de teokratik bir yönetim olmadığını kanıtlar (Torun, 1995: 42-43).

Ercümen Özkan, Hayreddin Karaman ve Ahmed Ağırakça, devlet başkanı olacak halifenin vasıfları konusunda hem fikirdir. Onlara göre halife; iyi ahlak sahibi bir Müslüman, tedvir edici, âlim, güçlü, âdil ve devlet yönetiminde kabiliyetli olmalı ama asla zalim olmamalıdır (Karaman, 1991: 35; Özkan, 1991: 37; Ağırakça, 1994a: 24-25, 28). Muhammed Avcı'nın, "İslam ümmetinin beyni" dediği halife, Allah'ın şeriatına göre insanları yönetendir (Avcı, 1991: 31). İslam ümmetinin başı ve aynı zamanda devlet başkanı olan halife; ordunun, yürütmenin ve yargının da başıdır. Halife, sadece İslam'ın emir ve yasakları çerçevesinde hareket edebilir. Ümmet de Allah'ın emirlerine ve yasaklarına riayet ettiği müddetçe halifeye itaat etmekle yükümlüdür (Ağırakça, 1994a: 29). Hilafet sisteminde halife, İslam'ın temel esaslarını ve siyasî şartları değerlendirme kabiliyetine sahip olmak; müspet veya menfi bütün şartlardan yararlanabilir olmak; kendisini davetine adanmak; şuraya dayalı bir yönetim sürdürmek zorundadır (Tahhan, 1987: 30). İslam hukuku nazarında İslam devlet başkanının halka göre hiçbir üstünlüğü yoktur. "İslam yönetim biçimi, siyasî lidere ne sınırsız bir yetki tanır, ne onu Allah'ın temsilcisi kabul eder, ne de ona kutsallık ve yanılmazlık atfeder. Hükümdar, her şeyden önce Kur'an'a uygun davranmak zorundadır." (Tümay, 1999: 38)

Allah'ın hukukuna riayet etmeyen, İslam'ı uygulamayan, İslam'ı bir hayat nizamı olarak kabul edip insanlar arasında İslam hukukunun uygulanmasının zaruretiye inanmayan kimselere itaat insanı Allah'ın yolundan saptırıp şirke götürür. Halife, Allah'ın emir ve yasaklarının dışına çıkarsa görevi, ümmet tarafından sonlandırılır (Ağırakça, 1994a: 24, 29). Halife, ancak meşru bir gerekçeyle onu tayin edenler tarafından ya da biat edenlerin yetkisi

dâhilinde görevden alınabilir. Şûranın halifenin azlini istemesi veya ümmetin biatini geri almak istemesi ümmet adına samimi ve meşru bir gerekçeyle olabilir. “Kayd-ı hayat şartı”yla (ömür boyu geçerli şart) seçilen bir halife, Kur’an ve sünnete aykırı davranırsa onu azletmek şûrânın görevidir. Birçok İslam hukukçusuna göre halifenin azli fitne ve karışıklıklara neden olarsa, İslam’ın geleceğini düşünülerek, azledilmemesi gerekir (Ağırakça, 1994a: 30).

Halifelik görevinin babadan oğula geçen bir saltanat hâlini almaması gerektiği hususunda âlimler hemfikirdir. Mirası olduğu gerekçesiyle hilafet makamı halifenin oğluna verilmez. Ancak hilafete layık gerekçesiyle ümmetin istişaresiyle babasından sonra oğlunun hilafet makamına getirilmesi mümkündür. Fakat hilafetin zamanla ümmetin istişaresinden çıkarak miras hakkıyla saltanata dönüştürüldüğü de bir gerçektir (Ağırakça, 1994a: 24). Ahmed Ağırakça’ya göre, krallıklar dönemindeki hâkim yönetim anlayışı içinde nasıl farklı bir İslami yönetim biçimi geliştirilip devlet kurulmuşsa modern devletler döneminde de dönemin şartlarına göre İslam esaslarına uygun bir devlet kurulabilir (Ağırakça, 1994a: 23). Kurulacak “İslam yönetim biçimi”, “hilafet sistemi”; sistem içinde meydana gelecek toplum yapısı da “halifeli toplum”u oluşturur (Ağırakça, 1994a: 23, 25; Çiçek, 1994: 48-49).

Hilafet sistemi idealleştirilmesine rağmen tarihte gerçekleşen hilafet sistemleri İslamcılar tarafından aslını yansıtmadığı gerekçesiyle eleştirilir. Beşir Eryarsoy’a göre 1924’te kaldırılan hilafet makamının İslam hukukunun hükümleri doğrultusunda hilafet diye adlandırılması çok güçtür (Eryarsoy, 1995: 33). Çünkü hilafetin, sonradan saltanata dönüştüğünü Bizans ve İran yönetiminde ifadesini bulan bir krallık sistemi olan saltanatın da İslam hukukunda yeri olmayan bir yönetim şekli olduğunu belirtir. Sadece “hilafet” kavramı değil “adaleti ikame edecek dünyevi otorite” anlamında kullanılan “sulta” kelimesinin de tarihsel süreçte değişip monarşik iktidarların başı anlamında “sultan”a evrildiği düşünülür. Kur’an’daki “sulta” kavramı günümüz siyasal literatüründe “kamusal otorite”, “yaptırım gücü” gibi anlamlara gelir (Eliacık, 1998b: 32). “Hilafetin”, “saltanat”a; “sulta”nın, “sultan”a dönüşmesi, İslam’ı tasfiye etmek isteyenler karşısında İslam’a ve Müslümanlara ciddi zarar verir (Eryarsoy, 1995: 33).

Bu çağda “halife” kelimesinin daha çok, Kur’an’daki özgün fonksiyonları (adaleti ikame, özgürlükleri koruma, yeryüzünü imar, insanlığa örnek önderlik) esas alınmalıdır. İmam kavramında da Kur’an’ın öngördüğü “adalet devleti”nin siyasî önderlik fonksiyonları; “tevhid, adalet, iyilik, dürüstlük” gibi kavramlar üzerine oturtulmaktadır. Kur’an, imamlığın kimin hakkı olduğu sorusuna cevap olarak bu değerleri içselleştiren “ehil her Müslümanı” işaret etmektedir (Eliacık, 1998b: 31).

4.1.2. Şûrâ

İslamcı dergilere bakıldığında İslami yönetimlerdeki en önemli kavramın “şura” olduğu görülür. Dergiler, Şûrâ suresinin 38. ayetinden (İşleri de aralarındaki şûrâ ile yürür.) hareketle meclis ya da danışma anlamına gelen “şura” kavramının İslam devletindeki yeri ve önemine vurgu yapar. İslami yönetim biçiminin en belirgin özelliklerinden biri “şurâ ve istişare”dir (Çiçek, 1994: 48). Halifenin şura ve istişareye dayalı bir yönetim sistemi sürdürmesi gerekir (Ağırakça, 1994a: 24, 29). “İslami yönetimin üst kademesinden alt kademesine kadar şura esastır. Şurayı terk eden yöneticinin azledilmesine hükmedilmiştir” (Yücel, 1993: 71).

Pek çok dergi “şura” kavramını açılmak, şuranın önemini vurgulamak için konuyu, İslam tarihinin ilk dönemlerine yani dört halife döneminden incelemeye başlar. Hz. Peygamber ve dört halife döneminden başlayarak “şura”nın ele alınması, ideal danışma kurulunu somutlaştırıp örneklemeye yardımcı olur. Hz. Peygamber ve dört halife döneminin siyasî yönetim pratiği incelendiğinde kararlar, ya doğrudan halk ya da halkın temsilcileriyle istişare edilerek alınır. Asıl sorumluluk halka aittir. Böylece halka, kendi kaderini tayin etme hakkı verilir. Sorumluluğun halka ait olması asıl yetkinin de halkta toplandığını ortaya koyar. Bu yüzden İslam’ın öngördüğü toplum, katılımcı ve özgür bir toplumdur (Tümay, 1999: 38). İslam’ın öngördüğü toplumun günümüz siyasî toplum yapısıyla uyduğu, ideal toplum yapısının temellerinin meclis ve danışma kuruluyla atılabileceğini vurgular. İhsan Eliaçık, modern kavramlarla “şura”yı anlamaya çalışarak “teknik” manada cumhuriyet veya demokrasiyi Kur’an’daki “şura” ilkesinin açılımı gibi görür. Monarşi veya oligarşiye nazaran cumhuriyet/demokratik yönetimin, teknik anlamda Kur’an’ın “şûrâ” ilkesine daha çok uyduğu görüşündedir (Eliaçık, 1998a: 22). 1980’lerde, 1990’ların başında Kur’an’daki yönetim sistemi ortaya konurken 1990’ların sonuna doğru modern yönetim kavramlarıyla Kur’an’daki yönetim kavramları kıyaslanır. Bu iki ayrı yönetim anlayışının özde bir birine ters düşmediği hatta Kur’an’daki siyasal kavramların modern siyasal kavramlardan daha kapsamlı ve üstün olduğu kanıtlanmaya çalışılır.

4.1.3. Biat

İslam’ın devlet yapısında yönetimin belirleyici kavramlarından bir de “biat”tır. “Biat”, İslam’da yönetim ve yönetici seçiminde ümmetle yapılan iki taraflı akittir. İslam hukukunu bilen, yönetim işine vakıf, Allah’ın emir ve yasaklarına bağlı, İslam’ın hâkimiyetinden yana olan halife, İslam’a aykırı olmayan hür iradeyle yani biat usulüyle seçilir (Ağırakça, 1994a:

25). Bu nedenle iktidar, bir tarafın zorla alabileceği bir hak ve yetki değildir (Karaman, 1994: 32). Hz. Ebubekir, kendisinden sonra Hz. Ömer'i aday göstermiştir. Hz. Ömer de önder seçme işini bir kurula havale etmiştir. Bu kurul, Hz. Osman'ı seçmiştir. Hz. Osman'ın vefatından sonra ümmetin tamamına yakını Hz. Ali'yi seçmiştir (Karaman, 1994: 32). İslam'da seçimin bir şekli yoktur. Ancak bütün düzenlemelerin ortak noktası; şekli nasıl olursa olsun neticede adayların seçimle işbaşına gelmesi gerektiği esastır (Karaman, 1994: 32). Bu durumda İslam devletinde, İslam hukukuna göre yönetenlerle yönetilenler eşit durumdadır.

4.1.4. Şeriat

Şeriat kelimesi Arapça'da yol, yöntem anlamına gelir. İşte temelde yürünen yol anlamındaki *şeriat*, insanların uyduğu hukuk düzeni, yasalar sistemi anlamında kullanılmıştır (Ateş,1997: 33). Kur'an'daki Maide suresi 48. ayetten⁹ hareketle Süleyman Ateş, şeriatın hukuk düzeni olduğu sonucuna varır: "Dünya ve ahirete ilişkin bütün din kurallarının toplamına şeriat denilir. Şeriat, sadece din kurallarından ibaret değildir. İnsanı ve evreni ilgilendiren tüm yasa ve prensiplerdir" (Ateş,1997: 33). Hüseyin Hatemi de Süleyman Ateş'le benzer görüşleri paylaşır. Hatemi'ye göre "*İslam dininde şeriat, Allah'ın yeryüzünde tebliğ ettiği temel hukuk ilkeleridir*". İnsan haklarının ve hukuk devletinin temeli olan temel, evrensel ilkelere "şeriat" denir (Hatemi, 1997: 23). Bu ilkeleri gerçekleştirebilmek için devlet, iyi ahlakı ve sosyal adaleti yaygınlaştırıp muhtemel tehditlere karşı mücadele eder. Devlet, amaçlarını gerçekleştirirken yaşamada Kur'an-ı Kerim ve Sünnet kaynaklarını temel alan, vekâletle yönetici veya yöneticilere emanet eden halkın veya temsilcilerinin denetimine açık olacak; işlerini de danışmayla (meşveret) yürütecektir (Karaman, 1997: 28). "Hukuk devleti" olarak gördüğü ideal İslam devletinde Gannuşi'ye göre halk, otoritenin temelidir. Halkın, yasa yapıcı ve yöneticiler üzerinde denetleme yetkisi, Allah buyruğu bir "emanet"dir. Bu nedenle düşünöre göre yöneticinin yasama veya yargı üzerinde hiçbir otoritesi yoktur (Gannuşi, 1991: 23). Yazarların, özelliklerini sıraladığı yürütmenin bu amaç ve ilkeleri, her devlet ve yönetim modelinde şeriata uygundur.

Müslümanlar için meşruiyet, İslam şeriatına uygunluktur. İlâhî Hukuk'un nihai hüküm kabul edildiği Şeriat karşısında ne devlet aygıtının ne de Şeriat'a göre ümmeti yöneten Halife'nin büyük bir gücü vardır. "Yönetim, kutsallığını meşruiyetinden alır; meşruiyet de İlâhî Hukuk'a riayettir" (Bulaç, 1995a: 7). İslam'ın geleneksel siyasetinde öncelik daima ve

⁹ "Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik." (5: 48) .

her durumda meşruiyet ve adalete tanınmıştır (Bulaç, 1995a: 8). Bu nedenle Müslümanlara göre en iyi yönetim, meşru ve âdil yönetimdir. Modern zamanlardaysa en iyi yönetim, modern iktidar yapılarını toplumsal hayatın derin tabakalarına nüfuz ettiren istikrarlı yönetimdir (Bulaç, 1995a: 9).

Din, yasal düzenlemeleri, kurumları, değer yargıları ve ahlak sistemiyle bir hayat nizamıdır. Bütün bu sistemi, hayata uyarlayacak ve yönetecek peygamberlik makamının yani bir otoritenin, bir yürütme gücünün bulunması kaçınılmazdır (Gökova, 1994: 62). “Bu nedenle Allah, peygamberleri kendi şeriatı çerçevesinde bu hayata yön vermesi için gönderdi. Peygambere itaat etmek aslında Yüce Allah’a (cc) itaat etmek demektir” (Gökova, 1994: 62).

“Allah’ın peygamberleri gönderme ve Kitap indirme maksadı, Allah’ın şeriatının, insanlara hükmetmesi gereken şeriat olmasıdır. İnsanlar arasında adaleti gerçekleştirebilecek biricik hüküm, Allah’ın hükmüdür. O’nun hükmü dışında kalan bütün hükümler, zulüm, kan, sömürü ve gözyaşından başka insanlığa bir şey sunamazlar” (Eryarsoy, 1994: 33).

Beşir Eryarsoy, Maide suresinin 44-45-47. ayetlerinden hareketle Allah’ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenleri şöyle tanımlar: “bu retlerinin bir sonucu olarak kâfir, adaleti terk ettikleri için zalim, Allah’ın dini ve şeriatının dışına çıkmış olacakları için fasık” olurlar (Eryarsoy, 1994: 32; 5: 44; 5: 45; 5: 47).

4.1.5. Kamu Mülkiyeti

İslam Devlet düzeninde kamu (ümme), mülkiyetten yararlanır (İktibas, 1982c: 5). İslam’a göre kamu mülkiyeti, kanun koyucunun ümmete mallardan müştereken yararlanma hakkını tanınmasıyla oluşur. Özel mülkiyette de ümmet mülkiyetinde de mülkiyeti hak yapan kanun koyucunun iznidir. Bu izin, mülkiyetin temelini teşkil eder (İktibas, 1982d: 6). İslam’a göre devlet mülkiyeti; devletin varlığının sebebine bağlı bulunmuş ve Devlet Reisinin içtihadına bağlı olarak tasarruf edilen devlet gelirlerinden oluşmuştur. Devlet, vergi alırken ihtiyacı aşmamalıdır. Zira vergi alabilme gerekçesi, ihtiyaçtır. Vergi, devletin ihtiyaçlarını aşarsa ‘hadd’ aşılmış demektir. Burada hadd, ihtiyaç miktarıdır. Yani devlet, hazinesini (beytülmal) doldurmak için değil, ihtiyaç için vergilendirebilir. Tebaanın zarurî ihtiyaçlarının teminini devlet üstlenir. Devlet bu borcunu kendi gelirleriyle ödeyemiyorsa tebaanın hâli müsait olanlarından ihtiyacı karşılayacak kadar alır (İktibas, 1982c: 6).

İktibas, İslam devletinde mülkiyet anlayışını aktarırken Batı’nın mülkiyet anlayışıyla “ümme-mülkiyet anlayışı”nı kıyaslar. Dergiye göre kamu mülkiyeti, kapitalist Batılı

düzenlerde devlet mülkiyeti anlamında tezahür eder. Çünkü halk, kamu mülkiyetinden yararlanamaz. Kamu mülkiyeti, devletin varlığının sürdürülmesi için gerekli görülen yerlere aktarılır. Bu yatırımlardan da halkın yararlandığı kabul edilir (İktibas, 1982d: 5). Bu nedenle “Batılı sistemde kamu mülkiyeti kitaplarda bulunan, fiilen hayatta bulunmayan bir mülkiyet türü”dür (İktibas, 1982c: 5).

4.1.6. Değişen “Millet” Kavramı

İslamcı dergiler, *millet* kavramıyla *ümme*t kavramının yer değiştirdiği görüşünü paylaşır. Millet, bir inanca bağlı insanların tümüne verilen, manevî yönü ön planda olan bir kavramdır (Raşidoğlu, 1993: 15). Bu minvalde sözlüklerde din, şariat anlamlara gelen “millet” kavramının *Kamus-ı Türki*’de de aynı anlamda kullanıldığı görülür. *Kamus-ı Türki*’ye göre millet, bir dine bağlı çeşitli ırk ve dile mensup toplulukların ortak adıdır (Eryılmaz, 1994: 92). Millet, genellik ifade ederken milliyetçilik, bir dine bağlı insanların, o dinin gerçeklerini her türlü menfaatin ötesinde yerine getirebilmeye yönelik hareketleridir (Raşidoğlu, 1993: 15). Vahdettin Işık’da benzeri görüşü paylaşır:

“Topluluğun kendisine ‘cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet’ denilirken “millet”, topluluğun kendisi değildir. Bir topluluğun dine ve şeriata mensup olduğunu ifade etmek için “Ehl-i Millet” denir. Yahudi ve Hristiyanlar birer Ehl-i Millet’tirler. Onların Milletini ise Yahudilik ve Hristiyanlık teşkil etmektedir” (Işık, 1995: 32).

Millet kavramı, 19. yüzyılda Batılılaşma hareketleriyle anlam değişikliğine uğrayarak “ümmet” terimiyle yer değiştirir. Bu sebeple günümüzde ümmet deyince, İslam toplumu anlaşılır (Eryılmaz, 1994: 92). “Millet”, terimiyse merkezi, etnik temele bağlı ve belli bir coğrafyada örgütlenmiş ulus-devletin düşünsel zeminini ifade eder. Millet tanımındaki din ve şariat yerini, ulusa bırakmıştır. Böylece “millet” terimi, “ulus” terimine karşılık olarak kullanılmaya başlanır (Işık, 1995: 34). Vahdettin Işık’a göre bir topluluğun ırk ve dil gibi maddî değil manevî unsurlarını ifade eden “millet” yerini “ümmet” kavramına bırakıp “milliyetçilik”le yani “ulusçuluk”la bir anılır olmuştur.

Millet, “ulus” (nation), anlamında kullanıldığında belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve aynı dili konuşan siyasî toplumu; “ulus” kavramıysa aynı ırka mensup toplulukları ifade eder. “*Oysa Osmanlı Devletinde “millet” kavramı içinde ifade edilen topluluklar, Osmanlı topraklarının çeşitli bölgelerinde yaşayıp genellikle farklı dilleri konuşan ırka değil bir din veya mezhebe bağlıdır.*” (Eryılmaz, 1994: 92). Bu nedenle Eryılmaz’a göre “millet” kavramının özünü “inanç ortaklığı” meydana getirir.

Abdurrahman Arslan, “millet” kavramını sağcı söylemin bir yansıması olarak görür. Modern dönemde sağcı söylem, “millet” kavramını “ümme”le bir algılar. Ancak “millet” kavramı İslami terimlere ait olmasına rağmen anlam bakımından Batı düşünce yapısındaki karşılığıyla doldurulduğu için Batı coğrafyasına aittir (Arslan, 1993: 29-30).

4.1.7. Kardeşlik veya Ümme

“Devletin üstünde yer alan ümme, İslam’ın birliği ve birleştiriciliğini temsil eder” (Bulaç, 1995b: 13). Ümme, meşruyetini topraktan değil iman ettiği için dinden alan bir topluluktur (Arslan, 1993: 26). Ümme duygusu, İslam’ın emrettiği kardeşlik duygusunu öne çıkarır (Ağırakça, 1995b: 43). Ümme, vatanları bir, başkanları bir, kanunlar, iç ve dış siyasetleri bir olan tek bir siyasal topluluktur (Karaman, 1991: 36). Bu nedenle ümme toplumu, huzur ve kardeşlik toplumdur.

Müşfik Raşidoğlu’nun ümme tanımı liderliği ön plana çıkarır: *“Ümme, belirli bir liderin etrafında toplanıp, o lidere bağlananlardır”* (Raşidoğlu, 1993: 16). İslam düşüncesinde ümmele otorite arasında önemli bir ilişki kurulur. Ümmetin lideri seçip İslam’ın şartları çerçevesinde ona itaat etmesi, ümmele lider arasında yapılan bir sözleşmedir (Köse, 1991: 29). Ümmetin lideri (halife) belirlenince, *“dünyanın neresinde bulunursa bulunsun, ırkî, mezhebî, meşrebî ne olursa olsun bütün Müslümanların”* lideri tanınması, ona itaat etmesi gerekir (Karaman, 1991: 36).

Ulus inşası için ayrı ayrı adlar, bayraklar ve millî marşlarla farklı milliyetlerden guruplar, küçük toprak parçalarına hapsedilerek ümme bölünür. Bu nedenle Kelim Sıddıkî ulusçuluğu, *“İslam dünyasına hâkim bir küfürdür”* diye tahkir eder (Sıddıkî, 1986a: 16). Halis Çetin’e göre bu sorun, milliyetçiliğin karşısına ümmeçiliği, laikliğin karşısına İslam Devleti’ni, Batıcılığın karşısına İslam kültürünü koyabilecek gerçek muhalefetle çözüme kavuşabilir (Çetin, 1993: 46). Kazım Sağlam bu noktada İslamcılarının geneline hâkim olan ümme anlayışını ortaya koyar: *“her insanın, her toplumun, her kavmin, her ulusun kendi ayaklarıyla var olup beraber iş yapmalarıdır. Bir birlik etrafında oluşum sağlama anlayışıdır”* (Kazım, 1995: 30).

4.2. Dergilerde İslam Devlet Modelleri

İslamcı dergiler, ideal bir İslam devletinin oluşumu için öncelikle modernite fikriyle ulus-devlet fikrinin aşılması yeni bir örgütlenme biçimi ve hayat düzeninin kurması gerektiğinde

hem fikirdir. Yeni hayat düzeni de ümmet düşüncesi etrafında oluşabilir. Bu konu çerçevesinde Abdurrahman Arslan “ümmet tipi örgütlenme modeli”ni önermekle beraber konunun ayrıntısına değinmez (Arslan, 1993: 30). Ergün Yıldırım’a göreyse Müslümanlar, Peygamber dönemi İslami siyasal uygulamaları bugüne taşıyarak sorunlarını çözebilir. Osmanlı’da “millet sistemi” denilen bu yapılanmanın oluşumu, günümüzde totaliter bir modern devlet modelinin aşılması toplulukların hukukî kimliklerini tanımaktan geçer. Kurulacak yeni sistem, Peygamber toplumundaki gibi her topluluğa dil, hukuk, eğitim gibi toplumsal etkinlik alanlarının serbest bırakılmasıyla gerçekleştirilebilir. Ergün Yıldırım, yeni sistemi, çoğulcu toplumsal örgütlenme modeli olacağını belirtir (Yıldırım, 1993: 52).

İslami gelenekte daha çok fıkıh, kelâm gibi disiplinlere özgü “icma”, siyasal açıdan pek kullanılmamıştır. İcma, bir mesele üzerinde anlayış, yorum ve uygulama birliğinin sağlanması demektir. İslami gelenekteki bu kavramı siyasî bir terim olarak kullanan İhsan Eliaçık, Şura 38. ayetten¹⁰ yola çıkarak bir siyasal katılım modeli olan “icma-ı ümmet”i öne çıkarmıştır. Eliaçık’a göre icma-ı ümmet, bir topluluğun çoğunluğu anlamına geliyor. Nüfusu milyonlara ulaşan bir ülkede “icma-ı ümmet” modeli uygulanarak topluma danışılabilir. Böylece ümmetin çoğunluğunun kararına uyularak toplumsal istişare yapılmış olacaktır (Eliaçık, 1996a: 15). “İcma-ı ümmet” veya “cumhur” kavramları bir siyasal katılım modeli ortaya çıkarır. İcma-ı ümmet, hâkimiyetin kaynağının halk olduğu demokrasi değildir. Bir toplumda “en üstün yüce otorite”nin ilâhî otorite olması gerektiği hâlde demokraside “halk”tır. Bu nedenle “*Müslümanların siyasal katılım modeli olarak demokrasi yerine “icma-ı ümmet” veya “cumhuri yönetim” ilkelerinden hareketle bir işleyiş geliştirmeleri gerekiyor*” (Eliaçık, 1996a: 15).

Ahmed Ağırakça, *Değişim*’in 24’üncü sayısında yayımlanan “Açık Oturum” köşesinde Ömer Küçükağa, Kazım Sağlam, Beşir Eryarsoy’a ümmet toplumu hakkında sorular yöneltilir. Ahmed Ağırakça, Ömer Küçükağa’nın “ümmet toplumu” modelini özetler. Yerel İslami hareketler, başarı elde ettikten sonra belirli sınırlar içerisinde İslami yönetimler ortaya çıkaracaklardır. Bu İslami yönetimlerin siyasî, askerî ve ekonomik paktlarla ulusal sınırları zaman içerisinde yok etmesiyle “ümmet toplumu”na gidilebilir (Ağırakça, 1995a: 33). İnsanları kardeş ilan etmenin yegâne yolu, milliyetçilik duygularını tamamen köreltip ümmet duygusunu, kardeşlik duygusunu öne çıkarmaktır. Oluşacak “ümmet toplumu”nda İslam adaleti en iyi şekilde uygulanabileceği için insanlığa huzur ve adalet getirir. “*İslam bunu emreder. Ümmet toplumu, huzur toplumdur. Kardeşlik toplumdur*” (Ağırakça, 1995b: 43).

¹⁰ “Onların işleri aralarında şura iledir” (Şura: 38)

“Bu kanaat, İslam’ın nasslarına dayalı bir kanaattir. Dolayısıyla ümmet toplumu dışında hiçbir toplum yapısını kabul edilemez” (Ağırakça, 1995a: 37).

“İslam toplum modeli”ni ön plana çıkaran Cemil Faruki, bu modelin ümmetin birliğine zarar verecek unsurları bertaraf etmek üzere uygun araçlar geliştirme yöntemi olacağını düşünür. “İslam toplum modeli”yle İslam için etkin bir düzen inşaa edebilecek faktörleri güçlendirirken toplumsal ilişkileri zedeleyebilecek unsurlara karşı engelleyici tedbirler alır (Faruki, 1999: 33, 34). “İslami toplum modeli” bir “cemaatler federasyonu”ydu. Bu düzende her cemaat, kendi inandığı hukuk sistemi içinde yaşayacak ve yargılanacaktı. İslamcı entelektüeller bu noktada ateistleri de bir cemaat olarak kabul etmekteydi (Umur, 1987: 25).

Medine Sözleşmesi’nde olduğu gibi insanların ortak bir noktada siyasal çözüme gitmeleri “ümmet”i oluşturacağı için böyle bir siyasî oluşma Bahri Zengin, “Ümmet Modeli” adını verir. Bu modelin özü, insanların ve toplumların her konuda birleşemeyeceğidir. İnsanların görüşleri, din anlayışları bir birlerinden farklı olabilir. Buna rağmen her bireyin kendi hayatı üzerinde egemen olması, belki bütün insanların kabul edeceği ortak bir noktadır (Zengin, 1993: 13). Ümmet modelinde bir dinin egemenliği söz konusu değildir (Zengin, 1993: 14). Bu model, çok dinli ve çok hukukludur. Ümmet modelinde bireyler, dinlerini özgürce seçtikleri için doğal olarak hukuklarını da kendileri seçer. Bu durum da çok hukuklu bir toplum oluşturur. Bu modelde bireyler, siyasetin merkezindedir (Zengin, 1993: 15). Bahri Zengin’e göre siyasî model ne olursa olsun bir tek insanın bile yaşamı başkaları tarafından belirleniyorsa orada insan haklarına dayalı bir model yoktur. İnsan haklarını yok sayan bir model “şirk modeli”dir. Ümmet modeli dışındaki bütün sistemlere şirk moldeli denebilir (Zengin, 1993: 14).

İslamcı dergilerin pek çok yazarı “ümmet tipi örgütlenme, millet sistemi, icma-ı ümmet, ümmet toplumu, İslam toplumu” gibi adlandırmalarla kısa kısa ideal devlet modelinden bahsetmiştir. Bu yazarlardan ayrı olarak İhsan Eliaçık, “Adalet Devleti Projesi”ni, Ali Bulaç, “Medine Vesikası Modeli”ni ayrıntılarıyla izah eder. Bu yaklaşımları da özetlemek gerekir. Öncelikle İhsan Eliaçık’ın “Adalet Devleti Projesi”ni anlatmakta yarar var. Çünkü *Değişim* dergisinin son iki sayısında yer alan yazılarında anlattığı devlet projesini tamamlayamamış ve dergilerde bu idealle ilgili bir eleştiri yapılamamıştır.

4.2.1. Adalet Devleti Projesi

İhsan Eliaçık, “İslam Devleti” kavramının aşılarak “Adalet Devleti” kavramına vurgu yapılması gerektiğini savunur (Eliaçık, 1998a: 21). Müslümanların kuracağı devletin “adalet devleti” olacağını belirtir ve bu devleti ayrıntılarıyla ele alır. Kur’an’daki siyasî içerikli kavramları inceleyerek bir “adalet devleti”nin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Bu kavramlar; ‘siyasî yönetim’, ‘siyasî egemenlik’, ‘siyasî önderlik’tir (Eliaçık, 1998a: 22). Siyasî yönetim ilkeleri dörde ayrılır; adalet, ehliyet, meşveret, iyilikleri yaymak kötülüklerle mücadele etmek. Egemenlikle ilgili ilkeler yedi tanedir; arş-kursi, devlet, hüküm, mülk, vela, emr, emanet. Siyasî önderlik konusundaysa halife, imam, sultan, melik terimleri üzerinde yoğunlaşır. Eliaçık, siyasî yönetim ilkelerinden adaleti, siyasî yönetimin ve devletin temeli kabul eder. Bir devletin “adaletli” olması için gereken şartlar; tarafsızlık, menfi davranmamak, hukukun üstünlüğünü gözetmek, farklılıklara hoşgörüyle yaklaşım din ve vicdan özgürlüğü sağlamaktır. Ama özgürlükler şiddet içerikliyse kısıtlanabilir (Eliaçık, 1998a: 22). Siyasî yönetim ilkelerinden bir diğeri de ehliyettir. Devleti, kamu yönetiminde ehil kişiler yönetmelidir. Mesleğinin uzmanı, görevini kötüye kullanmayacak her vatandaş devletin en üst makamına kadar yükselebilmelidir (Eliaçık, 1998a: 22). Demokrasinin İslami boyutta karşılık bulabileceği “meşvret” diğeri bir siyasî yönetim ilkesidir. Kur’an’ın siyasî yönetim ilkeleriyle ilgili en önemli kavramlardan biri de “şura-meşveret”tir. Şura ilkesinden hareketle icma “toplumsal istişare” anlamında yeniden yorumlanmalıdır (Eliaçık, 1998a: 22).

Adalet devletinin siyasal yönetim anlamında temel niteliklerinden biri de “iyilikleri yayıp kötülüklerle mücadele etmek”tir. Bu kapsamda devlet, insanların özgürlüklerini korumakla görevlidir. Bunun için Kur’an, toplumsal özgürlüklerin sınırlarını belirlemiştir. Kişi, başkasının din, can, mal, ırz-namus, akıl ve şeref gibi temel hak ve özgürlüklerine zarar vermeden dilediğini yapmakta serbesttir. Fakat aksi takdirde adalet devleti araya girer ve mütecavizi men eder (Eliaçık, 1998a: 23). Adalet devletinin önemli kavramlarından egemenlik, Arş ve Kursi ilkesi üzerinden incelenir. Kur’an’da Arş ve Kursi kelimeleri egemenlik sembolü olarak kullanılırken pek çok ayette “Allah’ın arşı ve kürsüsü” olduğu vurgulanır. ‘Arş-kursi’nin “güç, otorite ve hükümlanlık” anlamında, egemenlik Allah’a aittir yaklaşımı benimsenir (Eliaçık, 1998a: 23). İhsan Eliaçık, Kur’an’dan hareketle onun “yaygınlaştırılması, güç ve otoritenin herkese ait kılınması” gerektiği kanısındadır. Adalet devletinde iktidarın tek otoriteli bir sistem, yani bir monarşi veya oligarşi olmayacağını savunur (Eliaçık, 1998a: 24).

Kur'an'da yoğun bir şekilde kullanılan "hüküm" kavramı, bir diğer egemenlik ilkesini oluşturur. "Hüküm" ilkesiyle egemenliğin Allah'a ait olduğunu, halk tarafından egemenlik yetkisi verilen iktidarların da asıl hâkimiyet makamı olan Allah'a karşı icraatlarından sorumlu olduğu vurgulanır. Devlet, Allah için icraat yapmaktan, halk da Allah için devleti denetlemekten sorumludur. (Eliaçık, 1998a: 25). Kur'an, göklerin ve yerin her şeyin Allah'a ait olduğunu ifade eder. Mülk ancak Müminlerin azimli çalışmasıyla görünür olabilir. Bu nedenle Müslümanlar, Allah için azimle çalışarak Allah'ın iktidarını dünyada görünür kılacaktır (Eliaçık, 1998a: 25).

Velayet, arada bir şey bulunmadan yan yana oluş ve yaklaşma anlamındadır. Kur'an'da yakınlaşılarak dostluk yani "vela" ilişkisi kurulması istenenler arasında Allah, peygamber, müminler, sâlihler ve muttakiler yer alır. Kur'an'a göre, Allah düşmanlarıyla zalimlerle "vela" ilişkisi kurulamaz. Bu ilişki, birey-toplum-devlet arasında olduğu için zalim siyasî otoriteye de siyasî velayet verilemez. Müslümanların işlerini zalim bir otorite üstlenemez (Eliaçık, 1998a: 25). Egemenlik ilkelerinden "emr" kavramı özellikle yönetimle ilgili siyasî egemenlik kavramı olarak kullanılır. Kur'an'a göre iktidarın emirleri, Allah'ın emirleriyle uyumlu olmak zorundadır (Eliaçık, 1998a: 26). Egemenlik ilkesinin bir diğer kavramı olan "emanet" bir şeyi veya değeri güvenle, başkasına teslim etmek veya teslim almak anlamındadır. Allah'ın insanlara verdiği bütün nimetler birer emanettir. Bazı tefsir kitaplarında emanet liderlik anlamında yorumlanmıştır. Bu durumda "emanetin ehli" ya da "yönetim sahipleri", kamu işlerini yürütenler olmalıdır (Eliaçık, 1998a: 26).

Adalet devletinin siyasî önderlikle ilgili yaklaşımları "halife" kavramıyla karşılanır. "Halife", adaleti ikame edip özgürlükleri korur, insanlığa örnek liderlik sergiler. Kur'an'a göre imam kavramı, "tevhid, adalet, iyilik, dürüstlük" gibi kavramlara haiz olan, "ehil her Müslüman"ı işaret eder (Eliaçık, 1998b: 31). Siyasî önderlikle ilgili bir diğer kavram "sulta"dır. "Sulta" kavramıyla Kur'an'ın anlatmak istediğine bugün siyasal literatüründe "kamusal otorite", "yaptırım gücü", "kanun hâkimiyeti" denilmektedir (Eliaçık, 1998b: 32). Tarihsel süreç içinde monarşik iktidarların başı anlamında "sultan"a dönüşen "sulta" kelimesinin yanlış kullanıldığını belirten Eliaçık, Kur'an literatüründe "adaleti ikame edecek dünyevi otorite" anlamında kullanıldığını belirtir. Hâlbuki Kur'an'daki melik kelimesi, hem "evreni yöneten Allah'ın sıfatı" hem de insanları yöneten siyasal otoritelerin başı olarak kullanılır (Eliaçık, 1998b: 32).

Kur'an'ın siyasî önderliği belirten kavramlarının özel bir anlamı bulunmadığı için farklı dillerde önderler için kullanılan unvan ve kelimeler değişiklik gösterebilir. Önderlik için

seçilmiş kutsal bir soy, kavim ve millet yoktur. Siyasî önderlik, “adaletin ikamesi ve özgürlüklerin korunması için” gereklidir. Önderliğin şartı; iyilik, ehliyet, adalet, dürüstlük gibi erdemli değerlerin içselleştirilmesidir. Önder, adaletli ve hür seçimlerle ümmet tarafından meşveret kurumu işletilerek seçilir ve aynı yolla azledilir. İyi ve adaletli önderler desteklenmeli, kötü ve zalim önderlerle mücadele edilmelidir. İyilik ve adalet için önderlik makamı yoksa ikamesi için çalışmak gerekir. Yeryüzünde birden çok yerde birden çok önder de olabilir. Amaç, yeryüzünün ıslahı, imarı ve adaletin ikamesidir (Eliacık, 1998b: 33).

4.2.2. Medine Vesikası Modeli

Süreç içinde *Umran* dergisine dönüşecek *AKV Bülten*’nin (Araştırma Kültürü Vakfı) 1992’de yayımlanan 9. sayısında Ali Bulaç’ın “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk” başlıklı yazısı yayımlanır. Rıza Zengin yazıyı, Ali Bulaç’ın 1991 ve 1992 yıllarında AKV’de verdiği seminerlerden hazırlamıştır. Bulaç, modern devlete alternatif, bir sivil toplum projesi ya da bir devlet modeli olarak Medine Vesikası’nı uygun bir hareket noktası görür (Bulaç, 1993a: 20; Bulaç, 1994: 14). Bulaç’a göre, 1924’ten bu yana Reşit Rıza, Mevdûdi ve Seyyid Kutup gibi düşünürlerin İslam adına ortaya koyduğu devlet modellerinin hepsi “modern devlete İslami bir kılıf giydirme” çabasıdır (Bulaç, 1992: 22). Bulaç’ın “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk” yazısında İslam temelli toplum projesinin nasıl olmaması gerektiğine dair tezleri sıralanır. Yazara göre İslam temelli bir yönetim sistemi, ne totaliter ne demokratik ne de teokratiktir. Totaliterliğin Batı literatürüne ait bir kavram olduğunu belirten Bulaç, İslam’ın totaliter olmadığı için Medine Vesikası’nda ön görülen sistemin de totaliter olamayacağını vurgular (Bulaç, 1992: 22). Totaliter rejimlere “Alman Nazi rejimi”, “Stalin komünizmi” ve “Kemalist devlet modeli” örnek gösterilir (Bulaç, 1992: 22). Medine Vesikası’nın öngördüğü sivil toplum, totaliter olmadığı gibi demokratik ve teokratik de değildir. Demokrasilerde azınlığın değil çoğunluğun görüşlerine ve hatta seçenlerin değil seçimle iş başına gelmiş yöneticilerin görüşlerine göre şekillendiği için bu sistemler, İslami yönetim tarzıyla uyuşamaz (Bulaç, 1992: 23). İslami bir yönetim sistemi, teokratik de olamaz. Çünkü teokrazi, dini insana zorla kabul ettirmenin yanında, teokratik bir yönetimde din adamları sınıfı vardır. Bu nedenle teokraside, iki ayrı alan ve iki ayrı otorite vardır. Biri ruhun üzerindeki kilise otoritesidir. Diğeri de bedenlerin üzerindeki kral otoritesidir. Oysa İslam’da din adamları sınıfı yoktur. Her Müslüman din adamıdır (Bulaç, 1992: 23). Ali Bulaç, Medine Vesikası’nın ayrıntılarına iner. Öncelikle “ümme” kavramına açıklık getirir. Daha sonra Vesika’nın hukukî önemine değinir. Bulaç, Medine

Vesikası'nın 1, 2, 16 ve 25. maddelerine atıfla 'ümme't kavramının siyasî birlik anlamında kullanıldığını, Medine Vesikası'nda sıralanan maddeleri onaylayan Arap müşriklerin, Yahudilerle Müslümanların diğer insanlardan ayrı olarak bir ümme't teşkil ettiğini belirtir. Burada önemli olan kişilerin aynı mekânda yaşayıp aynı sözleşmeye imza atarak bir siyasî birlik oluşturmalarıdır. Sözleşmeyi imzalayan taraflar, bir ümme't oluşturur. Vesika, bir 'ülke' kavramı etrafında Medine'nin sınırlarını belirler. Medine sınırları içinde yaşayanlar bu sözleşmeye katılmışlardır. Dolayısıyla sözleşmenin ihtiva ettiği haklardan yararlanacaklardır (Bulaç, 1992: 20). Medine Vesika'sıyla ilk defa insanlar arasında yazılı bir hukuk metni ortaya çıkar. Vesika, o günkü şartlarda ilk defa gelenekten üstün bir hukuk anlayışı getirir. Vesika'nın getirdiği dinî ve hukukî özerklik, onun amir hükmünü oluşturur (Bulaç, 1992: 21).

Modern devletin en büyük avantajı, güçsüz bireylerle de anlaşma yapmasıdır. Medine Vesikası'nın oluşturduğu politik toplum, bireylerle anlaşma yapmaz. Vesika, bireylerin güçlü olduğu hukuk topluluklarını esas alır (Bulaç, 1992: 24). Dini inanç, siyasî veya felsefî görüşü seçiminde özgür olan kişi, aynı görüşe mensup kişilerle bir grup, topluluk kurar. Topluluğun belli bir hukuku olduğu için görüşlerine uygun grup ya da topluluğu seçen kişi, bir hukuk da seçmiş olur. Hukuk seçebilen her topluluk, siyasal bir blok oluşturur. Toplulukların hakları çerçevesinde dinî, kültürel, hukukî özerklikleri vardır. Her topluluğun da birbirine karşı hak ve görevleri vardır. Bu hak ve görevler, yapılacak bir sözleşmeyle hükme bağlanır. Sözleşme, topluluklarından seçilmiş temsilcilerinin bir araya gelerek ortaya koydukları kararları içerir (Bulaç, 1993a: 20). Toplulukların ittifak ettiği noktalar, temeli bir arada yaşamak olan anayasayı oluşturur. Ali Bulaç'ın, Medine Vesikası'ndan, Peygamberin ve dört halifenin uygulamalarından çıkardığı sonuç, devletin yasama yetkisi olmadığı, bu nedenle kanunları devletin değil, insanların koyması gerektiği yönündedir (Bulaç, 1992: 25). Medine Vesikası'yla oluşan politik toplumda, sadece suçlarla cezalarda bireysellik vardır. Diğer "hukukî ve sosyal ilişkilerde hukuk topluluğu temelinde sorumluluk" vardır (Bulaç, 1992: 24).

Yol, su, elektrik, iç ve dış güvenlik gibi yürütme konusunda her topluluk temsilci gönderir, bir temsilci seçimle işbaşına gelir. Her hukuk topluluğu, kendi din ve iç hukukuna uygun hizmetlerin yürütülmesi için ek bir vergi öder. Ticaret, eğitim, sanat, sağlık, medya, spor ve dinle ilgili konulara devlet müdahale edemez. Bu hizmetler hukuk topluluklarına devredilir. Hukukla ilgili ihtilaflı davalara bakmak üzere özel mahkemeler kurulması gerekir (Bulaç, 1993a: 20). Temel prensip, herkesin kendi hukukuyla yargılanmasıdır. Ancak çözüm getirilemeyen problemlerde toplumda yer alan hukuki topluluklar, bir üst mahkeme olarak

Anayasa çatısı altında birleştirilebilir (Bulaç, 1992: 25). Bulaç, böyle bir hukuk sisteminin temelini Peygamber döneminde Medine’de atıldığını belirtir. Çünkü Medine halkı, aralarındaki anlaşmazlıkları çözemediklerinde Peygamberin hakemliğine başvururlar. Peygamber de anlaşmazlığa istenilen ya da mensubu olunan dinin kitabına (Kur’an, İncil veya Tevrat) göre çözüm getirir (Bulaç, 1992: 25). Bulaç’ın yönetim projesi, Medine Vesikası’nın kurucu ilkelerinden hareketle oluşturulup çoğulcu temelde dikkatlere sunulur. Projenin çoğulcu temeli kapsamında bütün din ve etnik grupların temsil edilebileceği bir katılım temelinde yeni bir siyasî birlik, dinî ve hukukî özerkliği öngören bir modeldir. Ali Bulaç’ın öne sürdüğü bu sivil toplum projesi, pek çok yazar tarafından olumlu ya da olumsuz eleştirilerle karşılaşmış ve 1990’ların önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Medine Vesikası tartışması genellikle yazarların özel olarak Vesika’yı değerlendirdiği *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 1994 yılında yayımlanan “Bir Arada Yaşamanın Formülü Nedir?” başlıklı 5. sayısında yoğunlaşır.

Ali Bulaç’ın ‘Medine Vesikası’ndan hareketle geliştirdiği sivil toplum projesini Ömer Çelik, ‘Alternatif Toplumsal Proje’si diye adlandırır (Çelik, 1994: 27). Ulus-devlete alternatif olarak geliştirilen proje, farklı hukuk topluluklarının uzlaşmasıyla kamusal alandaki tekelciliğe son vererek modern siyasal düşüncelerin kavramı “iktidar”ı önemsizleştirir. Projede siyasal otorite, siyasal katılımı farklı hukukların ortak bir oluşumu hâline getirilerek farklılıkların korunmasını sağlar. Ömer Çelik’e göre, siyasal iktidar, ‘kesrette vahdet’¹¹ ilkesine uygun bir zeminde kurulmaktadır (Çelik, 1994: 27). ‘Alternatif Toplumsal Proje’de ‘iktidar’ ile ‘özgürlük’ arasındaki ilişkide özgürlük kavramı yeniden tanımlanarak siyasal iktidara ayrıcalıklı bir konum sunmaz. Bu da sivil toplum-politik toplum çatışmasını önler (Çelik, 1994: 27-28). Çelik’e göre Proje’deki ‘hukuk toplulukları’ kavramı demokrasinin kısır döngülerinin aşılması için önemli katkılar sunar (Çelik, 1994: 29).

Kadir Canatan, Medine Vesikası Modeli’yle öngörülen sivil toplum projesinin önemini ‘sözleşmeye dayalı toplumsal örgütlenmenin meşruluğu’nu ifade edilmesinde görür (Canatan, 1994: 104). Medine Vesikası Modeli’nin bazı önemli ilkeleri hakkında kısaca bilgi verir. Canatan, sözleşmenin katılımcı özelliğini önemser. Çünkü sözleşmeye katılan dinî ve siyasal topluluklar, diğer toplumlardan ayrı din, ırk, sınıf, zümre hâkimiyetine dayanmayan bir “ümme”ti oluşturur (Bulaç, 1993a: 20). Bu topluluklar, kendi dinini yaşamada serbesttir. Hukukî sorunlarını kendi ilâhî kitaplarına göre çözebilirler. Çözüme kavuşmayan uyuşmazlıklardaysa bir üst makam, taraflar arasında bir hakem olan Hz. Peygamber’e

¹¹ Çoklukta birlik

giderler. Sözleşmeyle oluşan ümmet, savunma ve güvenlik konusunda -din savaşları hariç- birbirleriyle dayanışma içinde olacak ve Medine'yi saldırılara karşı koruyacaktır. Siyasî birliğe katılan taraflar, karşılıklı anlaşma yapabilir. Ancak topluluklar, birbirlerinin aleyhinde bir başka toplulukla anlaşma yapmayacaktır (Bulaç, 1993a: 20; Canatan, 1994: 104). Kadir Canatan'a göre Medine Vesikası'nın bu kuralları her zaman uygulanabilirliği olan kurucu ilkeleri belirlemeye çalışır. Medine Vesikası Modeli, ilk olarak ideal bir toplumsal projenin, sözleşme temelinde ortaya çıkabileceğini ortaya koyar. İdeal bir toplumda siyasal yapının katılım temelinde şekillenmesi gerektiği bir başka önemli husustur. Katılım temelinde şekillenen çoğulcu bir toplumda birçok hukuk sisteminin aynı anda geçerli olması gerekir. Medine Vesikası'ndan çıkarılacak bir diğer kurucu ilkeyse sözleşmenin “mevcut hukuk sistemlerinin üstünde ve herkesi bağlayıcı” olması gerektiği (Canatan, 1994: 104) yönündedir.

Kadir Abdiimamoğlu'na göre Medine Vesikası'yla oluşacak bir devlet modelinde;

“devlet kutsal değildir ve birey kendini ve ruhunu devlete adanmaz. Temel görevleri ve yetkileri yeniden şekillenen devlet, vatandaşlara hizmet için örgütlenen, kendisi değer üretmeyen, buna karşılık sivil, toplumun ürettiği ve belirlediği değerlerin korunması ve yaşanılır hale getirilmesinde aracı hale gelen yeni bir yapı kazanmıştır.” (Abdiimamoğlu, 1994: 43).

Medine Vesikası'nın sosyal, siyasal, kültürel ve pek çok alanda, köklü bir değişim projesi olarak değer yargılarımıza yeni anlamlar katacağını düşünen Abdiimamoğlu, Medine toplumunun ihtiyaçlarına göre hazırlanan vesikanın bugünün sorunlarına tatmin edici çözümler sunabileceğini düşünmez. Abdiimamoğlu, günümüz siyasal ve toplumsal ihtiyaçlarına göre Vesika modelinin birçok eksikliği olduğunu belirtir. Öncelikle Medine Vesikası Modeli, yürütme (icra) organından bahsetmez. Toplum yapısı hukuksal farklılığa dayalı olsa da toplumsal ihtiyaçların giderilmesi için toplumun ortaklaşa iradesiyle kurulan bir yürütme organı kurulması gerekir. Medine Vesikası Modeli, topluluklar arası ihtilafların çözümünü özel bir yargı makamına bırakır ancak bu özel yargı makamının ne şekilde tesis edileceğini belirtmez. Vesika, bugünle kıyaslandığında, mahkemenin başvuran taraflara birden çok ve bir birinden farklı hukuk düzenleri arasında tercih yapma hakkı vermesi, mahkemenin geniş bir yelpazeye yayılı hukuk bilgisine sahip olduğu anlamına gelir. Bu noktada, yargı makamının fiziki yapısı ve “takdir yetkisi” bütün hukuk düzenlerinin taleplerine karşılık verebileceğini öngörmediği gibi her hukuki topluluğun da bu yargı düzenine ilgi göstereceğini düşünmez (Abdiimamoğlu, 1994: 44). “*Temel hak ve özgürlüklere, hukuk topluluklarına dayalı bir çözüm üretmek, sosyal hayatta büyük sorunlar*

doğurabilir". Abdiimamoğlu, hukuk topluluklarına üye bireylerin kişisel özgürlükleri daima el üstünde tutulacağını öngörmenin fazla iyimserlik olduğunu düşünür (Abdiimamoğlu, 1994: 44-45).

Haksöz'de yayımlanan yazısında Mehmet Pamak, 'Medine Vesikası Modeli'ne şiddetli eleştiriler getirir. Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen Medine Vesikası'nın, Kur'an ilkeleri esas alınarak hazırlandığını, Bulaç'ın oluşturduğu Medine Vesikası Modeli'nin ise her türlü dinî anlayıştan soyutlandığını, bu durumun ise gizli laiklik olduğunu ileri sürer. Pamak, devletin dinî kimlikten uzak olmasını, dinlerin kendi "gettosunda", kendi hukukuyla yaşaması tezini de İslami bulmaz. Müslümanların "Kur'an'ın temel ve değişmez ilkelerini esas almayan anayasal sistemlerde gönüllü olarak yaşamayı kabul etmeyeceklerini" belirtir (Pamak, 1993: 22).

Medine Vesikası Modeli'ni eleştiren bir diğer isim Erhan Aktaş, bu yaklaşımın, İslam'ın öngördüğü sistem yerine "sivil toplum" sistemini benimsediği kanısındadır. Bu sistem, Kur'an'a göre değil, hukuk ve din topluluklarının ortak sözleşmesine göre oluşan siyasal bir organizasyondur. Farklı "din grupları" ve "hukuk toplulukları" bir arada yaşamak için yaptıkları ortak bir sözleşmeyle sistem kuracaklarsa böyle bir görüş, İslami değildir (Aktaş, 1995: 60).

4.3. Dergilere Yansıyan Modern Ulus Devlet Tartışmaları

İslamcı dergilerdeki ulus-devlet algısı yazarların ulus-devlet tanımlarına yansır. Milliyetçilik ve ırk üstünlüğünün bir ifadesi olan ulus-devlet, "Avrupa tarihinin bir fenomenidir" (El-Faruki, 1993: 10). "Halkları sömürdüğü için kitlelerin nefretini kazanan Roma Kilisesi'ne karşı Kralın etrafında gelişen Reformasyon süreciyle Avrupa'daki milliyetçi hareketler sonucunda ulus-devlet oluşur" (El-Faruki, 1993: 10). Avrupa'nın yakın tarihinde sanayileşme ve tarıma dayalı kapalı toplumların hiyerarşik düzeni yerine eşitlik tutkusuyla oluşturulmuş yeni sistemin, kültürün bütün alanlarına yayılması modern ulus-devletlerle mümkündür. Devletin modern tanımını yapan Ali Bulaç, devleti, mutlak bilgi sahibi, bilincini irade ve bilgiyle aktaran akıl olarak görür. Bulaç, yaptığı bu tanımla Hegel'in devlet tanımı arasında bağ kurarak Tanrı'nın yeryüzünde devlet içinde somutlaştığını belirtir (Bulaç, 1993b: 9).

Haksöz'deki yazısında Hamza Türkmen, ulus-devletin iktidar yapısından şöyle bahseder: "Günümüz devlet anlayışı, bir topluluk üzerinde "kral", "padişah" gibi tek bir

iktidarın kişi merkezli gücüne değil, modern ulus-devletin otoritesine dayanır” (Türkmen, 1997: 5). Ulus-devlette modern insan için otorite, sekülerize edilerek göklerden yeryüzüne indirilmiş; sınırları belli bir bölgedeki toprak kutsanıp “vatana”, bölge halkı “ulus”a dönüştürülmüştür (Arslan, 1993: 24). Modern devletin oluştuğu süreçte ulusu oluşturabilmek için ulusçuluk ideolojisi geliştirilir. Enes Kabakçı’ya göre modern ulus-devletin en önemli özelliği, ulus temelinde örgütlenmesidir. Ulus-devlette en önemli özellik olan “uluslar, ulusçuluğu değil tam tersine ulusçuluk, ulusları doğurdu”. Bu nedenle “ulusu var eden şey ne ortak dil, ne ortak irade, ne kültür ne de etnik kökendir, ulus sanayileşme ile birlikte modern devletin ürünüdür” (Kabakçı, 1997: 29).

19.yy’daki modern ulus-devlet anlayışının İslam devlet yapısını etkilememesi kaçınılmazdır. Modern ulus-devlet anlayışının pozitivist temelleri, seküler geleneği ve politik kuramları, İslami siyasî yönetim ve organizasyon anlayışını etkileyerek hukuk çoğulculuğu olmayan, ulusa dayanan, egemenlik yapısının siyasal katılımın önüne geçtiği bir “İslam devlet” anlayışının gelişmesine neden olmuştur (Çelik, 1993: 40). Devletin niteliğinden çok gücünün nasıl kullanılacağına yoğunlaşılması “siyasal yönetim”in “devlet”le sınırlı olmasını doğurmuştur (Çelik, 1993: 40). Ulus-devletin, siyaseti ve hayatı kontrol altında tutarak sınırlarını belirlemesi, merkezi ve anayasal niteliğinin sonucudur. Anayasa ve anayasal kurumlar, ulus-devletin hukuki dayanaklarla güvence altına alınmasını sağlar (Kabakçı, 1997: 29). İslam coğrafyasında “ulus-devletin ümmet için en uygun model” olduğunun savunulması Müslüman toplumların yönetim yapısına totaliter ve tek kimlikli toplum modelinin yerleşmesine neden olur (Çamurcu, 1995: 46).

“Kimlikleri, ulus kategorisi içinde eritmeyi amaçlayan ulus-devlet, tarihteki en ceberrut devlettir” (Kabakçı, 1997: 29). Ulus devlet, bir kavmi esas olarak aynı topraklarda ve yüzyıllarca bir arada yaşayan farklı etnik kimliklere ve yaşama biçimlerine göre tasarlanmamıştır (Bulaç, 1993b: 15). Ulus-devletin egemenlik bölgesinde oluşturduğu ortak değer sayesinde aynı dine mensup insanlar farklı uluslarda; farklı dinlere inanan gruplar da aynı ulus içinde yer alabilir (Sakin, 1991: 22). Ali Bulaç’a göre modern devlet, din ve vicdan özgürlüğü tanıdığını öne sürerken kamusal alanları ve özel hayatı düzenleme yetkisiyle kişinin seçtiği dine göre farklı bir yaşama biçimine sahip olmasına izin vermez (Bulaç, 1995b: 13). Modern devlet, dini ve etnik kimliği inkâr ederek totaliter ve emredici bir siyasal örgütlenme modeli sergiler (Bulaç, 1993b: 15; Bulaç, 1995b: 13). Bu nedenle Mahmut Sakin’e göre, “ulus” tanımı zorlama; “ulus” birliktelikleri de yapaydır (Sakin, 1991: 22).

Ulus-devletin kamusal alanla özel alanı sınırlayıp farklı inanç sistemlerini dışladığını yazan Ali Bulaç, ulus-devletin kısıtlamalarına karşı Kur'an'dan ayetlerle İslam'daki kişi özgürlüklerinin de altını çizer. Bakara Suresi 256. ayetle Zümer suresi 15. ayetten hareketle Bulaç, İslam'da *“insanın herhangi bir dini veya “din-dışı” felsefi bir düşünce ve inancı seçmekte özgür olduğunu ve bu seçtiği şeye göre de Müslümanlardan farklı bir yaşama biçimine sahip olabileceğini”* ifade eder (Bulaç, 1995a: 13). Kişinin dili, ırkı onu tanımak için yardımcı unsurlardır. Irk, kişinin insan olarak değerine ilişkin bir şey ifade etmez. Bu nedenle Kur'an'da, insanlar arasındaki değer ölçütünün takvada olduğu ifade edilir (El-Faruki, 1993: 8).

Değişim dergisinin ilk sayısında Altan Özkanlı, “sömürgeci emperyalist” ulus-devletlerin, İslam topraklarında Müslümanların değerlerini yok ederek sömürge sistemlerini kurduklarını, daha sonra ırkçı ideolojiyle Müslümanların yaşadığı toprakları ulus-devlet hâline getirerek İslam toplumunda köklü bir ayrılığı yerleştirdiklerini anlatır (Özkanlı, 1993: 10). İslam ülkelerinde kurulan ulus-devletler, büyük oranda İslami kavramları, sekülerize ederler. “Modern devletle kutsalın sekülerleştirilmesi” İslamcılar açısından kabul edilebilir değildir. Abdurrahman Arslan'a göre bu durum, ümmetin açıkça parçalanmasıdır (Arslan, 1993: 30). Ulus-devlet, İslam ülkelerinde ümmetin parçalanmasıyla kurulduğu için hem ümmetle hem de İslam'la uzlaşma sağlayamaz (Arslan, 1993: 17).

Haksöz'deki yazısında Hamza Türkmen, ulus-devletlerin “tağuti otoriteyi” temsil ettiğinin altını çizer:

“Kitleleri vahiy karşıtı cahili değerler etrafında örgütleyen ve genellikle de batılı yaşam tarzına özendiren ve batılı değerlerle eğitmeye çalışan mevcut ulusal devletler, bugün kurum olarak egemen tağuti gücü ve tağuti otoriteyi ifade etmektedirler” (Türkmen, 1997: 5).

İslamcıların genel görüşünü yansıtan Türkmen'in ulus devletlere “tağuti otorite” vurgusu yapması dikkat çekerken Kelim Sıddıkî de Müslüman ulus devletlerin yöneticilerini “evrensel küfrün yerel ajanı” olarak görür. Çünkü Sıddıkî, İslam dünyasında “dağınık, zayıf ve korkak uluslar kümesi” şeklinde parçalanarak oluşan Müslüman ulus devletlerinin İslam'a karşı bir “küfür cephesi”ni oluşturan sömürgeciliğin karşında bir güç oluşturamadıklarını belirtir (Sıddıkî, 1987: 10). Altan Özkanlı'nın deyimiyle “sömürgeci emperyalist devletler”, İslam coğrafyasında kimi devletlerle savaşarak (örneğin; Cezayir, Tunus, Libya) kimi devletlerle de anlaşarak (Örn; İran, Afganistan) farklı stratejilerle hâkimiyet kurmuştur. (Özkanlı, 1993: 10).

Bir “ulus” kavramının değil “vatan” kavramının ön plana çıkarıldığı yeni bir ulus-devlet anlayışının geliştiğini söyleyen Kenan Çamurcu, bu yeni ulus devlet fikrini ötekiyle aynı şekilde ümmet için ufuksuz bir model olarak görür. Vatani, toprağı önceleyen yeni ulus-devlet fikrine Abdulkerim Surüş’un “İslamcı faşizm”; Ali Bulaç’ın “İslamcı Kemalizm” diye adlandırdığını onlara hak vererek ifade eder (Çamurcu, 1995: 46). Kelim Sıddıkî, İslam devletinin kurulmasını “Milli-devletleri ortadan kaldırılması” şartına bağlar. Ulus-devletlerin politik, ekonomik, sosyal ve askerî yapıları, küfür oluşumlarıdır. Ulus-devletler dönemi esas itibarıyla koloni döneminin bir uzatmasıdır. Ulus-devletleri feshetmeden bağımsızlığımızı dahi elde edemeyiz (Sıddıkî, 1986b: 11).

İslamcı dergilerdeki yazılar incelendiğinde genel olarak yazarların ulus-devlet anlayışına sert dille karşı çıktığı gözlenebilir. Makaleler, genellikle ulus-devletin yapısını incelemekten ziyade onu, düşmanın stratejik bir silahı olarak görüp topluma ve İslam’a verdiği zararlara odaklanır. 1987’de Kelim Sıddıkî, ulus-devleti, İslam’ın karşısında “küfür” olarak addetmesi 1993’te Altan Özkanlı’nın “sömürgeci emperyalist devletler” olarak adlandırması, 1997’de Hamza Türkmen’in “tağuti otorite” olarak görmesi, 1980’den 1990’ların sonlarına değin İslamcıların ulus devlet hakkındaki görüşlerini farklı adlandırmalarla sürdürdüğünü gösterir. İslamcı dergiler nazarında ulus-devlet, İslam karşıtı, Müslüman toplumun yönünü küfre çeviren, savaşılmaması gereken “hegomonik” bir güçtür.

4.3.1. Egemenlik

Ömer Çıtak, *Umran’da* Batı toplumlarındaki egemenlik anlayışını Machiavelli’le açıklar. Çıtak, Machiavelli’in devletin sınırsız hükümlanlığını savunduğunu, böylece devletin hukuktan üstün olduğunu, hukukun devlet tarafından, kendi çıkarı için meydana getirildiğini belirtir (Çıtlak, 1995: 35). Kral, gücünü hâkim olduğu yasa yapıcılığa dayanan otoritesinden alır (Ayaz, 1999: 28). Machiavelli’ye göre hükümdar, halkın nefretini çekmeden, halka yeteri kadar zulmedecek, onu çaresiz bırakacak bu arada merhametli görüntüsünü ihmal etmeyecektir (Çıtlak, 1995: 36). Ancak Müslüman toplumlarda özellikle ilk halifeler, hukuk üstü değil, hukuka tâbi idarecilerdir. Halifeler, Hz. Peygamber’in halefi olma şuuru içinde İslam’ın emirlerini icra etmek üzere tayin edilmişlerdi. Halife, cemiyetin idari ehliyeti göz önüne alarak seçtiğı bir insan ve yöneticidir. İslam, “hiçbir cismanî varlığa Allah’ın temsilciliğini iddia etmek hususunda” yetki vermemiştir (Ramazan, 1981: 17). Avrupa’da devlet ve kilise arasındaki, İslam düşüncesine yabancıdır. “Allah Allah’tır, insansa insan” (Ramazan, 1981: 16). Allah, peygamberleri kendi şeriatı çerçevesinde bu hayata yön

vermesini sağlamak için gönderdi. Bu nedenle peygambere itaat etmek aslında Allah'a (cc) itaat etmek demektir (Gökova, 1994: 62).

4.3.2. Laiklik

Laiklik, İslamcı dergilerde çok tartışılan bir konu olmuştur. Laikliğin tanımını yapan Hayreddin Karaman, onu kiliseye ve din adamları sınıfına, bunların hâkimiyet ve otoritesine karşı bir başkaldırı olarak niteler. Laiklik, Batı toplumunu maddî ve manevî sıkıntılara sokan kilisenin devlet ve toplum üzerindeki otoritesine son vermek üzere tasarlanmıştır (Karaman, 1997: 27). *İktibas*'ın Batı toplum yapısı ve devlet düzenin özü olarak nitelediği laiklik, “devletin belli bir dini temsil etmemesi, din ve devlet ayrılığının sağlanıp devletin her türlü inanç karşısında tarafsız ve eşit davranması” diye tanımlanır (İktibas, 1990c: 9). Bernard Lewis ise laikliği “Hristiyan dünyasında kiliseyle devletin uzun ve yıkıcı mücadelesini çözümüme girişimi” olarak tanımlar (Lewis, 1994: 43). Sonuç itibarıyla laiklik; dinle devleti, toplum düzenini belirleyen otoriteyi, birbirinden ayırmıştır. Bu ayrılık, iki şeyi engellemek üzere tasarlanır: Kendi otoritesini zorlamak ve kapsamını genişletmek için devlet tarafından kullanılması, kendi öğretileriyle kurallarını diğerlerine dayatmak için din adamları tarafından devlet gücünün kullanılması (Lewis, 1994: 43). Devlet, dinsel alana, din kurumu ve örgütleri de dünyevî ve siyasal alana müdahale edemez (İktibas, 1990c: 9). Laik yönetimlerde devletin yönetim organları dine dayalı yasalarla yürütme ve yargılama yapamaz (Turan, 1987: 42). Laiklik, özellikle Katolik Hristiyanlığın egemen olduğu ülkelerde kullanılmıştır. Laiklik, bir din politikası hâlini almış ve devletin, dini denetimi altına alması biçiminde gerçekleşmiştir (Yıldız, 1994a: 3).

Hayreddin Karaman'a göre “İslam'da laikliğin uygulanmasını gerektirecek bir din adamları sınıfı yoktur; âlim ve cahil vardır, cahiller için de öğrenme imkânı hatta mecburiyeti vardır” (Karaman, 1997: 27). Davut Dursun'a göre hukuki manada laik devletin resmî olarak tanıdığı bir din, bir inanç yoktur. Laiklik, dini reddetmez; bir dini inancı benimsemeyerek bütün dini inançları eşit düzeyde kabul eder. Laik bir devlette din ve devlet birbirine müdahale etmezken dinin devletten bağımsız kurumlaşmasına da müsaade edilir (Dursun, 1993: 77). Mustafa Aydın, laikliğin İslam'ın geleneksel kurumlarını ve örgütlü biçimlerini ortadan kaldırarak dini bireyselliğe çekmeyi amaçladığını vurgular (Aydın, 1993: 54). İslam'ın bütününde laikliği denemeye çalışmak, İslam'ın özüyle bir çatışmayı göze almak demektir (Soysal, 1986: 10). Bu durumun ancak İslam dünyasında dine tavır almakla mümkün olduğunu belirten Aydın, yüzde doksanı Müslüman bir ülkede dinin

bireyselleştirilemeyeceğini belirtir (Aydın, 1993: 54). Hristiyanlığın devletle ilâhî devlet arasında yaptığı ayırım, laik politikayı mümkün kılmıştır. Fakat İslam'da Allah'ın dininin bütün diğer beşeri düzenlerden daha üstün olduğu düşüncesiyle hiçbir zaman laik bir düzen olamaz (Nagel, 1993: 11, 13). *İktibas*'ın da katıldığı laikliğin İslam'la bağdaşamayacağı görüşü, şu cümlelerle vurgulanır: “*Laiklik, batının şartlarının batıda doğurduğu bir sonuçtu. Laikliğin İslam ile bağdaşması hiçbir zaman mümkün değildir*” (İktibas, 1990d: 7).

Ercümen Özman'a göre halife ve şeyhülİslam özelinde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmış gibi görünmesi ruhban sınıfının varlığını düşündürtecek İslam dışı dinlerden gelen ama İslamlaştırılan uygulamalardandır. “Gerek laiklik gerekse demokrasi, İslam'ın zıddı olduğu gibi İslam da bunların zıddıdır” (Özman, 1990: 13). Laikliğin İslam dünyasında reel karşılığı olmadığını belirten Ömer Çelik, *Bilgi ve Hikmet*'teki yazısında modern İslam düşüncesindeki sorun, İslam'ın siyasal bilgisini dogmatizme edip modern devletin metafizik siyaset tasavvurunu reddetmektir. Dinin siyasi, felsefi ve sivil alanda kalması tartışılmadan din-devlet ilişkisinin ortaya koyulması ancak Hristiyanî tecrübe esas alınarak İslam tarihinin okunması anlamına gelir (Çelik, 1995: 5).

Ebuzer Polat'a göre günümüz İslam toplumlarındaki mevcut iktidarlar, bireylerin ıslahından çok iktidar hırsıyla laik sistemlere daha yakındır (Polat, 1994: 55). Kelim Sıddıkî de Müslümanlar arasındaki münakaşaların çözüm odağının İslam olması gerektiği hâlde çözümün laik ideolojilerde arandığını, İslam dünyasındaki zıtlıkların ve bölünmelerin teşvik edildiğini belirtir (Sıddıkî, 1991: 33).

Temelde devletin dini kontrol etmesi ve dini, ulusçu ve kalkınmaya yönelik amaçlarına hizmet yolunda kullanan laiklik, İhsan Eliaçık'a göre ulusun yeni dini olarak algılanır (Shepard, 1990: 25; Eliaçık, 1996b: 20). Bu nedenle laikliğe karşı olan diğer dinleri yok etmeye yöneldiler tespiti yapılır (Eliaçık, 1996b: 20). Örnek olarak ulusal kimliğin ön plana çıkarılıp Müslüman kimliğin geri plana itilmesi ve İslami mirasın ilâhî bir üstünlükten ziyade insanlığın kültürel bir başarısı olarak görme eğilimi verilir. (Shepard, 1990: 25).

İslamcı dergilerde laiklikle sekülerizmin aynı olduğu ve demokrasiyle ortaya çıktıkları düşüncesi hâkimdir. Yani laiklik, sekülerizm ve demokrasi, birbirlerini besleyen, modern ulus devletlerin ürettiği siyasal ve toplumsal yapıyı biçimlendiren İslam karşıtı kavramlardır. Kürşat Atalar, *İktibas*'taki yazısında “Radikal Müslümanlar”ın düşüncesini özetlerken onlarla hem fikir olduğunu da belirtir. “Radikal Müslümanlar”, hem demokrasiyi hem de laikliği İslam dışı sayıp reddederler. Çünkü ‘halkın egemenliği’nde ‘hükümün kaynağının halk’ olması

halkın her an için vahye ters yasama yapma ihtimalini doğurur. Dolayısıyla demokrasi İslam’la çelişen bir sistemdir (Atalar, 1994a: 24). Laikliğin yalnızca din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak algılanmaması gerektiğini düşünen Abdurrahman Arslan laikliği, bir hayat biçimi olarak görür. Laik toplumsal yapı, modern devleti ortaya çıkarmıştır. Demokrasi de laik hayat biçiminin bir yansımasıdır. Demokrasi, laikliğin oluşturduğu hayat biçiminin siyasal yönetimdeki aracıdır (Arslan, 1994: 16).

William Shepard’ın *İktibas*’ta yayınlanan yazısında “ılımlı laiklik” kavramına değinir. Shepard, “ılımlı laik” kavramını Türkiye’den örnek vererek açıklar. Laik bir anayasada İslam’ın devletin dini olamayacağını ve hâkimiyetin de Allah’a değil, “ulus”a ya da “halk”a ait olacağını belirtir (Shepard, 1990: 25). Türk toplumunun yıllardır İslam’ın özüyle çatışan laikliği denemek zorunda kaldığını vurgulayan Mümtaz Soyasal, bu nedenle laik devletin kendini, İslam’la uzlaşmaya mecbur hissettiğini belirtir. Laikliğin gereği olarak Türkiye’de tarikatlara üye olmak, ibadet özgürlüğü gibi hususlarda hakları sınırlananlar, Müslüman çoğunluktur (Soyasal, 1986: 10-11).

Kadir Canatan’a göre bu kadar tepki çeken laiklik kavramı, yerine kullanılabilecek hoşgörü anlayışı, yaptırım gücü kazanabilmesi için hukuki ve yapıcı siyasal bir içerik taşıyan “çoğulculuk” ilkesiyle tamamlanabilir, kanısındadır. Canatan, “laiklik” yerine “çoğulculuk” ilkesinin Anayasa’ya eklenmesi gerektiğini ileri sürer. Sivil ve özgürlükçü bir kavram olan çoğulculuk, her tür dini, etnik-kültürel ve felsefî çeşitliliği barındırarak bunların bir arada ve barış içinde yaşamasını içerir. Türkiye’de çoğulculuğun anayasaya eklenmesiyle demokrasi ve insan haklarını güvence altına alınabilir. Çoğulculuk, bütün farklılıklara rağmen “çokluk içinde birlik” demektir. Bu, Türkiye toplumunun mozaik yapısının tanınması ve bu temel üzerine devletin ve rejimin yeniden yapılandırılmasıdır (Canatan, 1995b: 41-42).

4.3.3. Demokrasi: Bir Hayat Biçimi

İslamcı dergilere bakıldığında demokrasi temelinde hâkimiyet, İslam’a karşı siyasal bir rejim olarak görülmüştür. 1980’lerle 1990’larda İslamcı kesimde etkili olan Mevdudi, Seyyid Kutub gibi düşünürlerin Batı sistemleriyle demokrasi hakkında yazılarına bakıldığında bu, anlaşılabilir bir durumdur. Mevdudi, demokrasinin hâkimiyeti, kayıtsız şartsız halka vererek demokrasinin sınırsız bir idari sistem kurma düşüncesine rağmen halkın hâkimiyetinin kurulamadığı, halkın belirli kişi ve grupların boyunduruğu altına girdiğinin altını çizer. İslam, kâinatın yaratıcısı Allah’ın koyduğu temel kanunlara halk ve idareciler uymak zorunda olduğu

için bu iktidar sorunu çözümler (Mevdudi, 1967: 313-314; Mevdudi, 1980: 175). Kelim Sıddıkî'nin de aktardığı gibi Mevdudî, Batı demokrasilerinde halkın egemen pozisyonunda olduğunu ve onların seçtiği temsilcilerin de halk adına egemenliği kullandıkları gerekçesiyle 'demokratik' seçimlere katılımı dahi doğru bulmaz. Mevdudî, egemenliğin yalnızca Allah'a ait olduğunu ve bu seçimlere katılmanın Tevhidi İslam inancını tehlikeye düşüreceğini vurgular (Sıddıkî, 1990: 16).

İktibas'ın kavramlar köşesinde demokrasi, Yunan şehir devletlilerinden itibaren ele alınarak J.J. Rousseau'yla günümüze aktarılış biçimi incelenir. İnsanların doğuştan sahip olduğu olumlu ya da olumsuz özellikleri bir eşitsizlik oluşturduğu için Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde kişilere tanınan hak ve hürriyetler, tabii hâldeki eşitsizliği, eşitlemek içindir. Toplumsal eşitlik için Rousseau, toplumu oluşturan insanlarla 'zımnî' bir sözleşme yaptırarak devleti ortaya çıkarmıştır. Demokrasilerde devlet, hürriyetlerin rahatça kullanılabilmesi için vardır (İktibas, 1982a: 5-6).

Celaledin Vatandaş, "halkın gücü" veya "halk egemenliği"ni ifade eden demokrasinin egemenlik terimiyle bağlantısına değinir. Modern anlamda "egemenlik" teriminin ilk tanımlamasını yapan Jean Bodin'den hareketle egemenliği "bütün vatandaşlar ve tebaa üzerinde kanunla kısıtlanmayan en üstün iktidar" olarak tanımlar (Vatandaş, 1998b: 19). Anacak modern demokratik sistemlerde iktidarın yetkileri anayasayla sınırlanır. Bu nedenle "idare edenlerin idare edilenlere karşı anayasaya dayanan mesuliyeti" sistemin temel özelliğidir (Vatandaş, 1998b: 20).

Bilgi ve Hikmet dergisindeki yazısında Ferhat Kentel'e göre modernleşmeyle "farklılaşan", "karmaşılaşan" organik yapıyı ortaya çıkaran, sürecin en önemli aktörü ulus-devlet ve bireydir. Demokrasiye birey ve devleti birleştiren bağlantı noktasıdır. Dolayısıyla demokrasi, modernitenin kendini gerçekleştirmesine aracılık eden temsil sistemidir (Kentel, 1993: 52). Demokrasi, sadece yöneticilerin seçim yoluyla başa getirilmesiyle oluşmuyor. Demokrasinin önemli bir diğer unsuru da "halk hâkimiyeti"dir. "İslam'da mutlak hâkimiyet halktan değil, İlâhî hükümlerden kaynaklanır" (Özdenören, 1993: 89). Bu durum da demokrasiyle İslam'ın siyasal düşüncesindeki hâkimiyet anlayışıyla yakınlık derecesini belirlemekte yardımcı olur.

Demokrasilerde devlet, kötülükleri yasaklanmak için var olmamıştır. Aksine kişinin tabiat hâlinde sahibi bulunduğu bütün bu hürriyetleri rahatça kullanabilmelerini sağlamak için vardır. Hürriyetleri kullanırken kişi, dini, hayattan ayrı tutmak zorundadır. Çünkü siyasî bir

rejim olan Demokrasi, bir toplumsal yaşam biçimi olarak ortaçağ Avrupa'sındaki Hristiyanlık inancına tepki olarak ortaya çıkmıştır (İktibas, 1982a: 5-6). Bu nedenle *İktibas*, demokrasiyi İslam'la alakalı görmez. Çünkü demokrasi temelinde hak ile batılın, doğru ile yanlışın eşitliği vardır. Bu durum, İslam'ın özüne aykırıdır. Batı toplumu, birine iyi, diğerine kötü demez. “Hürriyet verir, hak verir ve değerlendirme dışı tutar. İslam, din ve vicdan özgürlüğü verebilir. Fakat bu özgürlük, küfür istikâmetinde kullanıldığında bunu bir değerlendirmeye tâbi kılar” (Karaman, 1996: 43). Çünkü İslam, Allah'ın hükümlerine teslim olmayı ifade ederken, demokrasiler dinin emirlerini yaşamdan uzaklaştırır. Demokrasiler, dinin kişi ve toplum hayatını biçimlendirmesine karşıdır. İslam ise kişi ve toplum hayatının Allah'ın hükümlerine göre biçimlendirilmesini emreder. Demokrasinin İslam'dan uzak olduğu İslam'ın kişi ve toplumlardan talebi göz önünde alındığında rahatlıkla görülebilir (İktibas, 1982b: 5).

1992 yılından 1996 yılına kadar *Değişim*, *İktibas*, *Bilgi ve Hikmet* gibi İslamcı dergilerde farklı yazarlar, benzer cümlelerle demokrasiyi değerlendirir. Demokrasi her ne kadar bir yönetim biçimi olsa da aynı zamanda bir yaşam biçimini, bir ideolojiyi yansıtır (Özdenören, 1993: 89; Köse, 1992: 30). Demokrasi, kanun yapıcının beşer olduğunun kabulüyle egemenliğin kaynağını halka dayandırması, kutsallığından arındırılmış bir zihniyet meydana getirerek Batı dünyasının siyasal ve sosyal hayatında bir yer kazanır. Müslümanlarsa egemenliğin kaynağını vahye, yani ilâhî kanuna dayandırır. Bu iki farklı zihniyet örtüşmeyeceği için “Müslüman, kendi tanımı icabı, aynı zamanda demokrat olamaz” (Özdenören, 1993: 89-90). Demokrasi, insanın ilahlılığını esas alan, ondan üstün hiçbir güç ve kuvvet kabul etmeyen batı düşüncesinin ürünüdür (Köse, 1992: 30). Bu nedenle demokrasi İslam'ın benimseyeceği bir sistem değildir. “Batı'da uygulanan laikliği ve demokrasiyi istiyoruz” diyenler farkında olmadan gayr-i İslami bir rejime talip olduklarını söylüyorlar (Ağırakça, 1994b: 34). Çünkü demokrasi, “kula kulluğu meşrulaştıran bir demokrat zümresi” doğurmuştur (Cengil, 1996: 40).

Demokratik sistem, Allah'a rağmen varlık iddiası taşıyan bütünüyle beşeri bir sistemdir. Demokrasi, hükmün kaynağı olarak sadece halk iradesini görür, bu iradenin üstünde bir başka iradeyi tanımaz. Oysa hüküm ancak Allah'ındır. Hâkimiyetin kaynağı ve meşruiyetin dayanağı yalnızca Allah'tır. Dolayısıyla bütünüyle ilahi olan İslam ile bütünüyle beşeri olan demokrasi yan yana getirilemez, uzlaştırılmaz. Ve yine bu sistem, bazılarının zannettiği gibi ideolojiden bağımsız salt bir örgütlenme modeli değildir (Bahrili, 1996: 67). Demokrasi, “insan kendi hayatını sadece kendi çizebilir” prensibinden hareket ederken Müslümanlar, “biz

Allah'tan gelen bir bilgi üzerine hayatımızı kurmamız gerektiğine inanıyoruz” der (Umur, 1987: 25).

Monarkın ve saltanatın olmadığı bir sistem demokrasiye bunlar İslam'da da var. Emevîler ve Abbâsîler döneminde ümmetin elinden devlet başkanlarını seçme haktan gasp edildiğini belirten Ercümend Özkan, devlet başkanını seçmek her zaman halkının hakkı olduğunu vurgular (Özkan, 1990: 12). İslam'da devlet başkanının seçimle iş başına gelmesi, demokratik yönetime benzeyebilir ama İslam'ın demokrasiyi barındırdığı söylenemez. “Demokraside toplumu düzenleyip yönlendiren beşeri iradedir. Oysa İslam'da Allah'ın kanunları dışına çıkılmaz.” (İktbas, 1990b: 48).

Necip Cengil'e göre demokrasilerde reklam ve demagojiyle halk aldatıldığı için sağlıklı bir siyasal seçim mümkün değildir. Demokrasilerde çoğunluğun kararları, baskın ideolojinin yönlendirdiği iradeyle gerçekleşir (Cengil, 1996: 40). “Demokrasi, insanları gerçekte iyi yönetmek için sunulan değil, insanları kendi heva ve heveslerine göre yönetmek isteyenlerin halkı kandırdığı bir oyuncak olmuştur” (Albayrak, 1994: 16). İfade özgürlüğü, demokrasinin teorisi içinde yer alsaydı da pratikte bu bir mücadele sınıfının oluşturduğu düşünce kalıbıyla sınırlandırılmıştır (Cengil, 1996: 40).

Halk, seçtiği yöneticileri hiç bir zaman denetleyememiştir. Demokrasi, sürekli olarak az sayıdaki “güç odaklarının” despotizmi biçiminde uygulanmıştır. Demokratik rejimler âdetâ “halksız demokrasilere” dönüşmüştür (Yıldız, 1994b: 4). Abdullah Yıldız'a göre Çağdaş demokrasilerin en önemli iki açmazdan biri, “dini-etnik-linguistik azınlıkları” bir arada yaşamasını ön görmesine rağmen bunu başaramamasıdır. Diğer açmaz politik, ekonomik ve toplumsal hayata yön verecek ahlaki dinamizmden yoksun olması ve özgürlük anlayışının sınırsızlığıdır. “İnsani arzu ve isteklerin yani “heva”nın putlaştırılması temeline dayanan demokrasinin çöküşü de bu yüzden kaçınılmazdır” (Yıldız, 1994: 4).

Bir yanda İslam'da demokrasi ve insan haklarının olmadığını hatta bu kavramların bir nevi Allah'a isyan olduğunu savunan bir eğilim yer alırken diğer yanda uzlaşmacı diye nitelenebilecek İslam'ın demokrasiyle bağdaşabileceğini savunan kesim de vardır. Uzlaşmacı olarak nitelenen kesim İslam'ın, şûra (danışma), içtihad ve icma kavramlarından dolayı da tabiatı icabı demokratik olduğu vurgulanır. Örneğin Hayrettin Karaman, demokrasiyi değerlendirirken iktidara halkın oylarıyla gelmenin yani seçilenlerin iktidarı halk adına kullanmasının İslam'a aykırı olmadığını ancak hâkimiyetin kayıtsız şartsız halka veya millete ait olması koşulunun İslam'a aykırı olduğunu belirtir. Çünkü hâkimiyet, İslam'da da ümmette

olsa da mutlak değildir; hâkim olan Allah'ın iradesidir (Karaman, 1997: 28). Ümit Aktaş ise demokrasinin halk yönetimine dayalı oluşunun 'Allah hâkimiyeti'ne ters düşmeyeceğini vurgulayarak bu sorunun kaynağını "İslami yönetim geleneğinin İslami literatürü etkileyen otoriter" niteliğinde bulur. Demokratik bir sistem anayasal temelini laik bir metin yerine ilâhî bir metne de dayandırabilirse hâkimiyet sorunu aşılabılır (Aktaş, 1996: 28).

Her Müslümanın seçime katılabileceğini vurgulayan Hasan Hanefi, çoğunluk sistemi ve doğrudan demokrasinin halkın haklarının korunmasının garantisi olacağını belirtir (Hanefi, 1984: 11).

Değişim dergisi yazarı Yasin Hazıroğlu, demokrasiyi İslam'a ulaşmak için araç gören üçüncü eğilimi; "İleri Demokrasi"yi ortaya atar (Hazıroğlu, 1996: 59). İleri Demokrasi, "İnsanlığın mevcut kazanımlarını daha ileri taşımak, demokratik arayışları daha ileriye götürmek İslami hareketlerin önünü açacaktır" (Hazıroğlu, 1996: 59). Hazıroğlu, İslami Hareket'in zorunlu sürecini insanî hareket olarak tanımlar. İnsanî hareketin temel özelliği, insanlığın kazanımları olan demokrasi, insan hakları, özgürlük ve barışa sahip çıkıp daha ileri taşımasıdır (Hazıroğlu, 1996: 59).

Müslümanların büyük çoğunluğu, danışmaya dayalı yönetimin İslam'da merkezi bir konuma sahip olduğu düşünse de halk egemenliğiyle Allah'ın egemenliği belli ölçüde tartışma konusudur. Müslümanalar, ilahî iradenin en yüksek irade olduğunu ve insan arzusuyla değiştirilemez olduğunu kabul eder. Aynı zamanda da yöneticilerin danışması için bir tür halk katılımına gerek duyulduğu da kabul görür (Ksposito ve Piscatory, 1992: 21-22).

4.3.4. Toplumsal Gerçeklik: Ulus

Modern devlet, ulus temelinde örgütlenmiştir. Bulaç'a göre ulus, ne ortak iradeye ne kültüre ne de etnik köken, kavim ve dil birliğine dayanır. Ulus, sanayileşmeyle modern devletin ürünü bir eğitim, işbölümü, organizasyon sistemiyle genel anlamda "toplumsal yeniden harmanlanma modeli"dir (Bulaç, 1993b: 12). Bu toplumsal modelde oluşturulan "yurttaş", devlet kapsamında ulusa ve toprağa ait bilinçtir (Bulaç, 1993b: 10). Modern ulus-devlette, ulus bilinci ve kültürü oluşturulması ve bir bütünlük sağlanması için farklılıkları ve alt kimliklerin yok edilmesi hedefleniyor (Aydın, 1998: 22). Kur'an, toplumsal farklılığın tanışma, temelinde olduğunu söyler.

İslamcı dergilerin ulus kavramı kapsamında genel kanısını 'modern devlet, ulusu ortaya çıkarmıştır' şeklinde ifade edilebilir. Modern devlette ulusun vasfını tayin eden Bulaç'a göre;

“ulus olduğu için devlet değil, devlet olduğu için ulus vardır” (Bulaç, 1993b: 14). Vahdettin Işık da benzer ifadelerle “ulusun, ulus-devletlerini doğurmadığını aksine ulus-devletlerin, ulusu oluşturulmaya çalıştığını” belirtir. (Işık, 1995: 34). Bu nedenle “aile, aşiret, kavim, cemaat ve ümmet ne kadar gerçekse ulus o oranda gerçek değildir” (Bulaç, 1993b: 14). Milliyetçilik ya ulusçuluk, ulusu özellikleri dolayısıyla yükselten ve menfaatlerini birinci planda tutan bir ideolojidir (Eryarsoy, 1995: 36). Bu ideoloji, başka ulusları sömürerek siyasî yayılcılığı da beraberinde getirir. Milliyetçiliğin veya ulusçuluğun, kişinin kendi ulusunu sevmesi olarak tanıtılması bir kandırmacadır (Eryarsoy, 1995: 37).

Ulus, çağın şartlarını gözetken modern bir olgu olarak gören Mustafa Aydın, “*modern devletler tarafından inşa edilmiş sosyal bir gerçeklik*” olarak değerlendirir (Aydın, 1998: 20). Hamza Türkmen’e göre “*egemen tağutu otoritenin kitlelere dayattığı en önemli kimlik*” olan ulusçuluğu Atasoy Müftüoğlu, “*genişletilmiş kabile asabiyeti*”nin günümüze yansıması olarak tanımlar (Müftüoğlu, 1987: 10; Türkmen, 1997: 6). Ulusçuluk, “*kendisine has tapınakları, ilahları, ikonları, ibadet biçimleri, sembolleri olan bir dindir*” (Sağıroğlu, 1998: 30). Avrupa’da Hristiyanlığın yerini ulusçuluğun aldığını söyleyen Kelim Sıddıkî, 1998’de Ekrem Sağıroğlu’nun cümlelerini 1987’de onaylar gibidir (Sıddıkî, 1987: 9).

Ulus gibi bir “*toplumsal harmanlanma modeli*”nin “*kitlelere dayattığı kimlikle*” oluşturulan “*genişletilmiş kabile asabiyeti*”, “*modern devletler tarafından inşa edilmiş sosyal bir gerçeklik*”tir. Ulusçuluk, ön gördüğu ulusal birliği sağlayamadığı için etnik çatışmalara neden olur (Aydın, 1998: 22). Ulusçuluk çıkmazının aşılması için tek çözüm, “ümmet” anlayışının egemen kılınmasıdır. Aksi hâlde dünyada etnik temelde üç bin dil esasına dayalı sekiz bin devlet kurmaktan başka çözüm kalmaz (Yıldız, 1993: 4). Ali Bulaç, Türkiye’nin ulusçuluk anlayışını “ittihad” veya “halkçılık” minvalinde oluşan birliğin yöneldiği seküler hedefin ulusu oluşturarak “terakki” yani “muasır medeniyet seviyesi”ne ulaşılması diye belirtir (Bulaç, 1993b: 12).

İslamcı dergilerde “ulus”un, bir din, genişletilmiş kabile asabiyeti, yeni toplum modeli, dayatılan bir kimlik, sosyal bir gerçeklik olarak görüldüğu söylenebilir. Dergilerde, ulus konusunda yayınlanan yazılar ulusu, ulus-devletin ideal yurttaş oluşturmak için kurguladığı sahte bir kimlik, günümüzün sosyal gerçekliği olduğu görüşünde hem fikirdir.

SONUÇ

Dergiler, İslamcı yazarların görüşlerini halka aktaran, müteedeyyin kesimlerle iletişime geçebilen en önemli araçlardandır. Bu nedenle İslamcı dergileri incelemek, İslam düşüncesinin dönemsel gelişim seyrini de incelemektir (Kentel, 2018: 722, 729). İslamcı dergilerde, 1980-2000 yılları arasında yayımlanan ‘devlet’ veya ‘devlet algısı’yla ilgili yazılarla tartışmaları incelemeye çalıştım. Belirlenen konular, amaca uygun olarak incelendi. Ele alınan dönemin siyasi duruşlarıyla öne çıkan dergilerinde ‘devlet’ kavramıyla ilgili yazılar değerlendirildi.

Türkiye’de 1983’te yayın yasaklarının kalkmaya başlamasıyla İslamcı kesimde de düşünsel hareketlilik başlar. İslamcıların 1980’lerin ilk yarısında liberalleşme politikalarıyla gündeme eklemlenip ana çizgiden uzaklaştığına ilişkin çeşitli düşünceler hâkim olsa da incelenen dergilerden hareketle söylem farklılaşmaları görüldüğü hâlde ana çizginin korunduğu söylenebilir. İslamcı dergilerde ilk olarak modern ulus-devlet kavramlarına bir karşı duruş öne çıkar. İkinci olarak, dergilerde yayınlanan yazılardan hareketle Türkiye İslamcılarının İslam devleti fikrinden vazgeçmediği görülür. *İktibas*, *Girişim*, *Değişim*, *Tevhid* ve *Haksöz* dergileri Batılı kavramlara, sert bir üslûpla karşı çıkmıştır. Buna mukabil *Bilgi ve Hikmet* dergisinin ılımlı söylemler geliştirdiği görülmüştür. *Umran* dergisi yazı kadrosu sürekli değiştiğinden dergi sayfalarında farklı görüşler yer bulabilmiştir. Söz konusu dergide Batılı sistemlere sert eleştiriler getiren yazıların yanı sıra daha uzlaşmacı yaklaşımlar yayınlanmıştır.

Türkiye’de 1980’den 2000’lere değin İslamcılar, dergiler aracılığıyla kısa kısa pek çok toplum ve devlet modeli geliştirilmeye çalışır. 1992’de Ali Bulaç, Medine Vesikası kavramsallaştırmasıyla İslami çoğulculuğu temel alan bir devlet modelini önerir. 1993’te Abdurrahman Arslan, din ve şeriatı temel alan “ümme tipi örgütlenme modeli”ni; Ergün Yıldırım, Osmanlı Devleti yönetim sistemine referansla “çoğulcu örgütlenme modeli”ni ortaya koyar. Bahri Zengin, insanların görüş ve din farklılıkları olsa da ortak bir siyasî paydada birleşmesini “Ümme Modeli” diye tanımlar. *Değişim* dergisinin önemli yazarlarından Ahmed Ağırakça, Ömer Küçükağa, Kazım Sağlam, Beşir Eryarsoy 1995’te “ümme toplumu” modeli üzerinde durur. Cemil Faruki “İslami toplum modeli”ni bir “cemaatler federasyonu” olarak değerlendirir. 1996’da İhsan Eliaçık, ümmetin çoğunluğunun kararını “icma-ı ümme” kavramıyla somutlaştırarak bir siyasal katılım modeli oluşturup “Adalet Devleti Projesi”ni geliştirir. 1980-2000 yılları arasında dergilerde “Adalet Devleti

Projesi”yle “Medine Vesikası Modeli” olmak üzere iki farklı model üzerinde daha kapsamlı durulur. Diğer yaklaşımlara nazaran en çok “Medine Vesikası Modeli” tartışılmıştır. Medine Vesikası Modeli’nde hâkimiyetin çoğulculukla sağlanması gerektiği düşüncesi pek çok yazar tarafından desteklenir.

Türkiye’de Necip Fazıl Kısakürek’in *İdeolocya Örgüsü*’nde kuramsallaşan *Başıyücelik* devletinden 1990’larda Ali Bulaç’ın *Medine Vesikası Modeli*’ne İslamcılarının amacı, İslam ilkelerine göre düzenlenen bir hayat nizamı oluşturmaktır. Dergilerdeki devlet düşüncesinin temel çıkış noktası, yeryüzüne Allah’ın hükümlerinin hâkim kılınmasıdır. Yazarlar, İslam ilkelerine göre kurulacak yönetim sistemini, bu sistemin kavramlarını öncelikle dergilerde tartışmış, sonra da bu yaklaşımlar kitaplara yansımıştır. Yazarların farklı dergilerdeki tartışmalardan yararlanması, söylemlerin gelişimine katkı sunmuştur. 1980’lerle 1990’lı yıllarda *Tevhid* dergisinde yayınlanan Muhammed Asefi’nin yazısı İslamcılarının, İslami bir devlet kurulmadan İslam’ın tam olarak yaşanamayacağı kanısında olduklarını gösterir (Asefi, 1990: 63). İslam devletini zorunlu bir yapı hâline getiren bu yaklaşım, çoğunlukçuluğu içine alan söylemlerle şekillense de ana eksen değişmemiş, devleti dinin bir parçası hâlinde algılamayı sürdürmüştür. Allah’ın hükümleri, âdil bir düzeni sağlamak için yeryüzüne inmişse adalet de İslami yönetim sistemi için vazgeçilmez bir unsur olmalıdır. Nitekim dergilerde yer alan modellerin adı ve anlatımı değişse de her yaklaşımın benzer adalet vurgusu dikkat çekicidir. İslamcılık düşüncesinde dergilerden yola çıkarak âdil bir siyasî otoritenin erdemli toplumu oluşturacağı, erdemli toplumun da yalnız, âdil bir siyasi otorite tarafından yönetilebileceği sonucunu çıkarmak mümkündür.

İslamcı dergilerin, ‘İslam Devleti’ kavramı çevresinde yoğunlaşan yaklaşımlarında en çok siyasî otoriteyi ifade eden “hilafet” kavramına yer verildiği söylenebilir. Tartışmalara konu olan İslam Devleti’ni İslamcı yazarların; ‘hilafet sistemi’, ‘ümme toplumu’, ‘icma-i ümme’, ‘adalet devleti’ ‘Medine Modeli’ gibi adlandırmalarla temellendirmeye çalıştığı görülür. İslamcı dergilerdeki makalelerde hilafetle bağlantılı ‘egemenlik’ ve ‘otorite’ kavramlarına Kur’an ayetlerinden yola çıkılarak açılım getirilir, vurgu yapılır. Ayetlerden yararlanılarak yapılan yorumlarda Müslümanlar, egemenliğin tek sahibinin Allah olduğunu idrak edip Allah’ın emirlerine uyan Müslüman bir yöneticiye itaat etmelidir. Diğer yönetim biçimleri -özellikle içinde demokrasi, laiklik ve sekülerizm gibi kavramları barındıran yönetim biçimleri- İslam devleti karşısında geçersizdir.

İslamcı dergilerdeki metinlerde otorite belirlenip toplum oluşturulduktan sonra ortaya çıkan diğer önemli meselenin yönetim biçimi olduğu görülür. Bir ‘ümme toplumu’, Allah’ın hükümleri çerçevesinde nasıl yönetilmelidir? Dergiler, bu sorunsala “şûrâ” ve “biat” kavramıyla açıklık getirir. İslami yönetim biçiminde bir danışma ve karar organı olan şûrâ, İslamcı dergilerde İslam’ın dört halifesiyle Hz. Peygamber döneminden örneklerle izah edilir. Şûrâ’da belirli bir âlim zümrenin kararlarına başvurulabileceği gibi ümmetin de kararlarına başvurulabilir. Halife, şûrâyla tayin edilir. Halife, önemli anlaşmaları karara, gelişmeleri hükme bağlar. Saltanatın aksine devlet başkanının şûrâyla yani seçimle iş başına gelmesi öngörülmüştür.

İslamcı dergilerde “biat” kavramı, ümmetin İslam ilkelerine göre kararlar veren halifeye itaat ettiklerini beyan eden bir ahidleşme/sözleşme olarak değerlendirilir. Halifenin yönetimden el çektilmesi için ümmetin ya da şûrânın biatlerini geri çekmesi yeterlidir. Halifenin yoldan sapması hâlinde şûrâ ve biat’ın geçerliliğini yitireceği gerekçesiyle babadan oğula geçen ‘saltanat’ gibi yönetim biçimlerinin İslami bir yönetim biçimi olamayacağı vurgulanır.

1980’lerde İslami bir yönetimin kurulabilmesi için öncelikle insan faktörünü öne çıkaran dergiler, “Müslüman” ve “ümme” kavramına öncelik verip “birey” ve “ulus” kavramlarının İslam’da yeri olmadığını savunur. “Millet” kavramının da İslami terminolojiden çıkıp zamanla modern devlet literatürüne dâhil olduğu gerekçesiyle kullanılmaması gerektiği konusunda görüş birliği vardır. 1990’larda değişen bir söylem biçimiyle “millet” kavramı, Müslümanları ifade eder hâle gelirken yeni bir kavram üretilir: “Müslüman birey”. Burada ‘birey’in ‘Müslüman’ sıfatıyla İslamileştirilip kullanıldığı görülür. “Müslüman”la “birey” kavramları arasında yaşanan tartışmalar, Müslüman’ın kendi çıkarlarına hizmet eden bir birey değil, Allah’a ve İslam’a hizmet eden bir “kul” olması gerektiği yönündedir. ‘Müslüman birey’le ‘kul’ arasında nasıl bir farklılık olduğu açıklanmasa da benzer özellikleri taşıdığı; nihayetinde onun da bir ‘kul’ olduğu söylenebilir. İslamcı dergiler üzerinden tasarlanan özne inşası; ‘dinini bilen, Kur’ânî bilgiyle hayatına yön veren, gündemi takip eden bir Müslüman oluşturmak’ biçiminde özetlenebilir.

“Ümme” kavramının karşısında yer alan “ulus” kavramı İslamcılar tarafından kabul görmeyen bir diğer modern devlet kavramıdır. Modern devletin ulusu oluşturup yurttaş kavramıyla yeni ve yapay bir kimlik inşa ettiğini düşünen İslamcı yazarlar, dergilerde ulus kavramıyla otoritenin alt kimlikleri yok ettiğini belirtir. Böyle bir toplum ve onun inşa biçimi,

İslami görülmez. Çünkü Kur'an, alt kimliklerle oluşan farklılıkları bir tanışma aracı olarak görür. İslami mensubiyet, ulusa göre ayrılmaz. Toplumsal yapıyı bozmadan ve ötekileştirmeden ayırt edici unsur, ulus değil dindir. Avrupa'da Hristiyanlığın yerini ulusçuluğun aldığı hatırlatılarak ulus kavramının İslam toplumu için tehdit içerdiği vurgulanır.

1980'lerde dergilerin söylemlerinde, 'Batılı modern devlet' kavramları karşısına İslami kavramlar getirilerek kuramsallaştırma çabalarının gerçekleştirildiği görülür. İslami yönetim kavramları açıklanırken 'Batı literatürü' temelinde gelişen kavramların kullanılamayacağı da belirtilir. Kavram tartışmasının nedenlerinden biri, Batı'nın sömürgeci ve emperyalist arzularını Müslüman coğrafyada gerçekleştirmek için inşâ ettiği ulus devletin Müslümanların aleyhine olduğunun düşünülmesidir. Kavramsal tartışmaların bir diğer önemli nedeniyse Hristiyan terminolojide gelişen Batı kökenli kavramların devlet-kilise-halk üçgeninde yapısallaşp "Tanrı'yı öldürerek" var olan, din karşıtı pratiklere dönüşmesidir. Bu nedenle İslamcılar, dinî ve siyasî hassasiyetleri nedeniyle modern ulus-devlet sisteminin kavramlarını kullanmak istemez. Din karşıtı yapısıyla da ulus-devlet modeli, ümmet için geleceği olmayan bir yönetim biçimidir.

İslamcı yazarlar, demokrasi ve laikliğin karşısına ideal olarak 'şûrâ'yla 'biat' kavramlarını yerleştirir. Dergilerde yayınlanan yazılarda şûrâ, demokrasiyle kıyaslanarak demokrasinin İslami yönetim biçimindeki karşılığı gibi düşünülür. İslamcı dergilerde demokrasi kavramı -dönemin şartları göz önüne alınarak değerlendirildiğinde- rızaya dayandığı için eleştirilmez. Şûrâya benzerlikleri dolayısıyla yönetimin halkın rızasıyla belirlenmesi anlamında demokrasiye karşı bir duruş bulunmaz. Demokrasi karşıtlığı daha çok hâkimiyetin Allah'a değil millete verilmesiyle kanunları beşerin belirlemesi konusunda kendini gösterir. Buna karşılık dergilerde, demokrasi kavramının temeli Kur'an'a dayandırıldığı takdirde Allah'ın hâkimiyetiyle çatışmayacağını savunan görüşler de yer alır.

Modern devletin ürettiği "demokrasi", "laiklik" ve "sekülerizm" kavramlarının birbirini beslediği hâkim düşüncesiyle sert bir söylem benimseyen İslamcılar, bu kavramlara cephe alır. İslamcı dergilerde "laiklik"ın Hristiyan literatürünün kavramı olduğu gerekçesiyle nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir ülkede var olamayacağını vurgulayan söylemler çoğunluktadır. İslamcı yazarlara göre, Müslüman toplumlarda Hristiyan toplumlardaki gibi laikliğin uygulanmasını gerektirecek hâkim bir din sınıfı yoktur. Laiklik, dini bireysel alana çekmek isteyenlerin kullandığı bir araçtır. Fakat 1990'ların ortalarına gelindiğinde bazı İslamcı dergiler, Türkiye Cumhuriyeti'nde uygulanma biçiminin laikliğin

yanlış anlaşılmasına sebep olduğunu savunur. Bu fikri savunan yazarlar, Anayasa metninde yer alan ‘laiklik’ kavramının ‘çoğulculuk’la değiştirildiği takdirde benimsenebileceğini düşünür. Bu tür yazılarda genellikle sert bir laiklik karşıtlığı göze çarpar: Laiklik karşıtlığının demokrasi karşıtlığından daha sert olduğunu gözlemek mümkündür.

Batı siyasal düşüncesinin kavramlarıyla İslami düşünce temelinde gelişen siyasal kavramlar karşılaştırıldığında, İslamcıların modern ulus-devlet sistemine öykündüğü düşünülebilir. Ancak unutulmaması gerekir ki İslamcılar, fikirlerini, 19. yy’dan sonra uyandıkları ulus-devletler içinde şekillendirmiştir. Bu nedenle gerçekte ideal, pratikle teori arasında -yani modern ulus-devlet kavramlarıyla İslami yönetim kavramları arasında- bir uyumsuzluk gözlenmesi kaçınılmazdır. Dergilerde yer verilen görüşler ışığında Müslümanların her alanda dinlerini rahat bir şekilde yaşayabilmesi için sömürgeci devletlerin kurduğu ulus-devlet sisteminden kurtulup İslami yönetimlerini kurma istekleri en başat istektir. Bu anlamda İslamcıların genel söylemsel stratejilerini Kur’ân’dan ayetlerle destekleyip temellendirerek Batı’nın siyasal kavramlarına sert bir üslûpla karşı çıkarak tahayyüllerindeki ideal toplum düzenini şekillendirmeye çalıştıkları görülür.

İslamcıların devlet yaklaşımları ve söylemleri, dergilere göre farklılık gösterir. Ancak esas itibariyle İslamcı dergilerde İslami bir yönetim kurma düşüncesinin, Allah’ın hâkimiyetini gerçekleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. *Tevhid* dergisi, İran İslam Devrimi’nden sonra oluşan yönetim tarzının ‘imamet modeli’nin İslami bir yönetimde uygulanması gerektiğini öngörürken *İktibas*, geleneklere karşı, ayetlerin öncülüğünde bir yönetim sistemini idealleştirir. *Haksöz*, *Girişim* ve *Değişim* dergilerinin de *İktibas* ekseninde toplum temelinde yapılacak bilinçlenme faaliyetleriyle önce hayatları İslam’a uygun hâle getirip toplumu, ümmet hâline getirdikten sonra yönetimin değiştirilebileceğini öngörür. *Umran* dergisiyle *Bilgi ve Hikmet* dergisi, çoğunluğun Müslüman olduğu bir ülkede uygulanan demokrasinin de İslamileşeceği düşüncesinden hareketle ulus-devletin ürettiği kavramları uygulamanın “şirk”e girmek olmadığını, Müslüman toplumlarda bu kavramların İslam’a hizmet edebileceğini savunur.

İslamcı dergilerde yayınlanan metinlerin ‘devlet’ yaklaşımları üçe ayrılabilir. İslamcı dergilerde yazılarıyla sert bir dil benimseyen yazarlar, Batılı kavramlara topyekûn savaş açan (radikal) bir kesimi oluşturur. Bu dergilere *İktibas*, *Tevhid*, *Girişim* ve *Haksöz* örnek olarak verilebilir. *Umran* dergisi gibi modern devlet kavramlarının İslam devleti kavramlarına ters düşmediğini, hatta ilâhî kanunlar referans alınarak meşrulaştırılıp uygulanabileceğini belirten

modernist bir görüşü savunan metinler de mevcuttur. Bilgi ve Hikmet gibi birbirine zıt yaklaşımları uzlaştıran üçüncü tarz da mevcuttur. Bu grup, Batılı ulus-devlet kavramlarının sadece İslam'a ve İslam kültürüne uygun kısımlarının alınmasında bir beis görmez: Kültürel bilincin önemser. Değişim dergisi başlarda sert bir İslamcı dili benisese de yazar kadrosundaki değişimle üçüncü tarza örnek olarak verilebilir.



KAYNAKÇA

Kitaplar:

- Ahmad, Anis: “Mevdûdî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.29, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2004, s.432-437.
- Akdoğan, Yalçın: **Siyasal İslam**, Şehir Yayınları, 2000.
- Aktay, Yasin: “Türkiye’de İslam ve Siyasetin İlişkisine Dair bir Soy kütüğü Denemesi”, **Arap-Türk Sosyal Bilimler Kongresi: Değişen Ortadoğu’da Kültür ve Siyaset**, ATCOSS 2010, 2012, s. 113-142.
- Aktay, Yasin: “Sunuş”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018a, C.6, s.13-25.
- Aktay, Yasin: “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018b, C.6, s.68-95.
- Aktay, Yasin: “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018c, C.6, s.345-393.
- Aslan, Reza: **No god but God**, Random House, New York, 2005.
- Awan, Faisal M.: “Demokrasi ve İslam Devleti Üzerine Tartışmalar”, **Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce**, Ed. Lütfi Sunar, Ankara, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020, c.4, s.173-191.
- Aydın, Mehmet S.: “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, **İslami Araştırmalar**, 1990, No: 4, Cilt: 4, s.273-284.
- Bayat, Asef: **Post-İslamcılık**, Der. Asef Bayat, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, 2016, s.21-22.
- Beriş, Hamit E.: **Küreselleşme Çağında Egemenlik**, Lotus Yayınları, 2006.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 12.bs., Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Bezci, Bünyamin, Miş, Nebi: “İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hâli Ve Muhafazakârlaşmak”, **“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler**, Ed. Lütfi Sunar, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, C.1, s.39-55.
- Bilgegil, Zöhre: **M. Kaya Bilgegil’in Makaleleri**, Akçağ Yayınları, 1997.
- Bodin J.: **Six Books Of The Commonwealth**, abridged and translated by Tooley, M. J., the Alden Press, Oxford, 1955.
- Bora, Tanıl: **Ceryanlar**, 2.bs., İletişim Yayınları, 2017.
- Bora, Tanıl: “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış”, **“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler**, Ed. Lütfi Sunar, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, C.1, s.89-134.

- Bourdieu, Pierre: **Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992)**, Çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, 2015.
- Bulaç, Ali: “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, ss.48-67.
- Bulut, Yücel: “Türkiye’de İslamcılık ve Tercüme, Faaliyetleri”, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2013, s. 339-368.
- Bulut, Yücel: “İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 903-926.
- Büyükkara, Mehmet A.: **Çağdaş İslami Akımlar**, 9.bs., Klasik Yayınları, 2020.
- Caporal, Bernard: **Kemalizm Sonrası Türk Kadını III (1923-1970)**. Cumhuriyet Yayınları, 2000.
- Cleveland, William L.: **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, Agora Kitaplığı, 2008.
- Crone, Patricia: **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce**, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, 2007.
- Çalış, Şaban H.: “İslamcıların Dünyası; Uluslararası İlişkilerin Dinî Politigi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs. Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 887-902.
- Çınar, Menderes: **Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2005.
- Çiğdem, Ahmet: **Taşra Epiği**, 3.bs., İletişim Yayınları, 2016.
- Dağı, İhsan: “Alatuka Post-İslamcılık”, **Post-İslamcılık**, Der. Asef Bayat, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, 2016, s.107-154.
- Duran, Burhanettin: “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.129-156.
- Erkilet, Alev: **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, Hece Yayınları, 2010.
- Erkilet, Alev: “1990’larda Türkiye’de Radikal İslamcılık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s. 682-697.
- El-Efendi, Abdolvahhab: **Nasıl Bir Devlet**, 2009, İlke Yayınları.
- Eryarsoy, M. Beşir: **İslam Devlet Yapısı**, 2.bs., İşaret Yayınları, 1998.
- Erdem, Tevfik: **Sosyoloji Notları**, Otorite Kitap Lotus Yayınları, 2018.
- Eryılmaz, Bilal: **Bürokrasi ve Siyaset**, 5.bs., Alfa Yayınları, 2013.
- Gökarp, Ziya: **Makaleler VIII**, Haz. F.R. Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s.61.
- Göle, Nilüfer: **Melez Desenler**, 3.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Göle, Nilüfer: **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

- Görgün, Hilal: “el-Urvetü’l-Vüskâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.42, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2012, s.186-188.
- Grotius, Hugo: **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha Meray, Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1967.
- Hallaq, Wael B.: **İmkânsız Devlet**, Çev. Aziz Hikmet, Babil Kitap Yayınları, 2019.
- Işık, Vahdettin: “Muhafazakâr Yahut Reddiyeci Okuma Arasında İslamcılığı Yeniden Düşünmek”, **“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler**, Ed. Lütfi Sunar, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, C.1, s.20-35.
- İnayet, Hamid: **Çağdaş İslami Siyasî Düşünce**, çev. Yusuf Ziya Cömert, Hece Yayınları, 2008.
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 3**, Kitabevi Yayınları, 1998.
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, 2.bs., Dergâh Yayınları, 2014a.
- Kara, İsmail: **İslamcıların Siyasî Görüşleri**, Dergâh Yayınları, 2014b.
- Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiye’sinde bir Mesele Olarak İslam**, Dergah Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail: “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.34-48.
- Karakoç, Sezai: **Diriliş Neslinin Âmentüsü**, 42.bs., Diriliş Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayreddin: **İslami Hareket Öncüleri**, İz Yayınları, 2012.
- Karpat, H. Kemal: **İslam’ın Siyasallaşması**, 3.bs., Çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Karpat, H. Kemal: **Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din**, Çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, 2007.
- Karpat, H. Kemal: **İslam’ın Siyasallaşması**, 3.bs., çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Katoğlu, Murat: **Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980**, C. 4, der. Sina, Akşin, Cem Yayınevi, 1992.
- Kaya, Ali ve Muhammed H.: “Rethinking Islamism Through Political”, **Transformation of the Muslim World in the 21st Century**, Ed. Muhammed H. Mercan, Cambridge Scholars Publishing, 2016, pp.1-13.
- Kentel, Ferhat: “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller (Bilgi Ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri)”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.721-781.
- Köroğlu, Ahmet: **Türkiye’de İslamcı Söylemin Oluşumunda Tercümelerin Etkisi (1960-1990)**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Kutup, Seyyid: **İslam Düşüncesi II**, 2. bs. Dünya Yayınları, 1989.
- Küçükçiftçi, Murat: “Fazla Politik, Biraz Entelektüel”, **“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler**, Ed. Lütfi Sunar, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, C.1, s.321-341.

- Manaz, Abdullah:
Mardin, Şerif: **Siyasal İslamcılık I**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
“İslamcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, ed. Murat Belge, Fahri Aral, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, C.5, s. 1400-1004.
- Mardin, Şerif: **Türkiye’de Din ve Siyaset**, der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif:
Maviş, Nazım: **Türkiye’de İslam ve Sekülerizm**, İletişim Yayınları, 2011.
Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’lı Yıllarda İslamcı Dergiler, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.
- Meriç, Cemil:
Mert, Nuray: **Jurnal**, Haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, 1992, C.1.
“Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.411-419.
- Mevdudî: **Modern Çağda İslami Meseleler**, Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1980.
- Mevdudî:
Mücahid, H.
Tevfik:
Nafi, B. Musa: **İslam’da Hükümet**, Hilal Yayınları, 1967.
Fârâbî’den Abduh’a Siyasî Düşünce, 3.bs., Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
İslamcılık (Siyasal İslam ve Akımları), Çev. Buhanüddin Aldîyâî, Yarı Yayınları, 2012.
- Neocleous, Mark: **Devleti Tahayyül Etmek**, 2.bs., Çev. Akın Sarı, NotaBene Yayınları, 2003.
- Neuman, W.
Lawrence: **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2; Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, 7.bs., Çev. Sedef Özge, Yayınodası Yayınları, 2014.
- Öndül, U. Berk: **Sudan’da Etnik Çatışma ve Çözüm Süreci**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Özervarlı, M. Sait: “Reşid Rızâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.35, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara, 2008, ss.14-18.
- Özkan, Mustafa: “Medine Vesikası”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.EK-2., İstanbul, 2016, s.212-215.
- Öztürk, Mustafa: **Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık**, 4.bs., Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Poggi Gianfranco: **Modern Devletin Gelişimi**, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Rousseau, J.-J.: **Toplum Sözleşmesi**, 10.bs., Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Roy, Oliver: **Siyasal İslam’ın İflası**, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, 1994.
- Roy, Oliver: “İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, ss.927-935.
- Rustamov, Rafig: **İran’da İslam, Kimlik ve Dış Politika: Konstrüktivist Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2004.
- Said Halim Paşa: **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.

- Sayyid, Salman: “İslamcılık ve Postkolonyal Durum”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, ss. 936-947.
- Sayyid, Salman: “Bir Model Olarak Kemalizmin ve İslam’ın Siyasallaşması”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, ss. 948-961.
- Sayyid, Salman: **Fundamentalizm Korkusu**, çev.Ebubekir Ceylan,Nuh Yılmaz, Şükrü Atsızelti, Açılım Kitap/Pınar Yayınları, 2017.
- Sayyid, Salman: **Hilafeti Hatırlamak**, 2.bs., Çev. Mehmet M. Şahin, Vadi Yayınevi, 2019.
- Subaşı, Necdet: “Şeriatî, Ali”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.38, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010, s577-580.
- Sunar, Lütfi: “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Giriş”, **“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler**, Ed. Lütfi Sunar, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, C.1, s.89-134.
- Şerif, Muhammed: **İslam Düşüncesi Tarihi**, C.3, Ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, 1991.
- Şimşek, Sait: “İslamcılık ve Kur’an”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, ss. 698-714.
- TBMM Tutanakları: TBMM Zabıt Ceridesi İkinci İçtima; Adliye Vekili Seyid Bey Konuşması, hicri 3.3.1340, C.7., s.40-61.
- Tunaya, T. Zafer: **İslamcılık Cereyanı I**, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, 1998.
- Tunaya, T. Zafer: **İslamcılık Akımı**, 2.bs. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Türkmen, Hamza: **Türkiye’de İslamcılığın Kökleri**, İstanbul, Ekin Yayınları, 2014.
- Türküne, Mümtazer: **Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 3.bs., Lotus Yayınları, 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 3.bs., Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.
- Yılmaz, Fırat: **İslamcı Devletlerde Siyasî Partilerin Hukuki Rejimi**, Yüksek lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, 2019.
- Yılmaz, Murat: “Darbeler ve İslamcılık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-6: İslamcılık**, 5.bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ankara, İletişim Yayınları, 2018, C.6, s.632-639.
- Zemni, Sami: “Fas Post-İslamcılığı”, **Post-İslamcılık**, Der. Bayat Asef, Çev. Emek Ş. Ataman, Litera Yayıncılık, 2016.
- Zubaida, Sami: **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar**, Çev. Burcu K. Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Sürelî Yayınlar:

- Abdiimamoğlu, Kadir: “Modern Anayasa Hukuku Açısından Medine Vesikası”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1994, No: 5, s.38-45.
- Ağırakça, Ahmed: “İslam Hukukuna Göre Halife ve Hilafet”, **Değişim Dergisi**, 1994a, No: 13, s. 22-30.

- Ağırakça, Ahmed: “İslam, Laik Ahlâk ile Ahlaklanmayı Reddeder”, **Değişim Dergisi**, 1994b, No: 17, s.31-34.
- Ağırakça, Ahmed: “Açık Oturum: Ümmet Toplumu deyince Ne Anlıyoruz?”, **Değişim Dergisi**, 1995a, No:24, s.28-40.
- Ağırakça, Ahmed: “İslam Toplumu Ümmet Toplumdur”, **Değişim Dergisi**, 1995b, No: 24, s.41-43.
- Akdoğan, Muzaffer: “Avrupa Birliği ve Birlik Üyesi Devletler Arasında Egemenlik İlişkisi”, **Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi**, 2010, C.6, No:24, s.55-76.
- Aktaş, Erhan: “Modern Devlet”, **İktibas Dergisi**, 1995, No:196, s.60-61.
- Aktaş, Ümit: “Demokrasi ve Cumhuriyet”, **Değişim Dergisi**, 1996, No: 29, s.28-29.
- Albayrak, Mustafa: “Türkiye’nin Demokrasi Macerası”, **Umran Dergisi**, 1994, No:21, s.15-16.
- Arslan, Abdurrahman: “Peygamber Ümmetinden Ulus’un Devletine”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 3, s.15-30.
- Arslan, Abdurrahman: “Sekülerizm Kendi İçinde Helak Taşıyan Bir Süreçtir”, **Umran Dergisi**, 1994, No: 20, s.10-17.
- Asefi, Mehdi Muhammet: “Velayet-i Fakih ve Ümmetin İmamlığı”, Çev. İkbâl Tecrişli, **Tevhid Dergisi**, 1990, No: 5, s. 60-66.
- Atalar, M. Kürşad: “Kavramların Dilini Anlamak”, **İktibas Dergisi**, 1994a, No: 186-187, s.19-27.
- Ateş, Süleyman: “Şeriat İlahi Hukuk Sistemidir”, **Değişim Dergisi**, 1997, No:40, s.33-34.
- Avcı, Muhammed: “İmamet ve Hükümeti İslam”, **Tevhid Dergisi**, 1991, No:19, s.31-34.
- Ayaz, Selahaddin: “Güç Hiçbir Şeydir, Otorite Her Şeydir”, **Umran Dergisi**, 1999, No:58, s.26-30.
- Aydın, Mustafa: “Dinin Dünyevileşme Sorunu Protestanlık ve İslam”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 2, s.43-56.
- Aydın, Mustafa: “Türkiye’nin Siyasal Hayatında Seçkincilik ve İslam”, **Umran Dergisi**, 1997, No:36, s.15-18.
- Aydın, Mustafa: “Bir Modern Yapı Olarak Ulus”, **Umran Dergisi**, 1998, No:43, s.18-22.
- Bahrili, Mehmet: “İslami Mücadelede Yöntem Sorunu”, **Değişim Dergisi**, 1996, No:31, s.64-69.
- Boran, Behice S.: “Namık Kemal’de Devlet Fikri”, **Yurt ve Dünya Dergisi**, 1941, No:1, ss. 17-25.
- Bulaç, Ali: “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk”, **AKV Bülten**, 1992, No: 9, s.18-25.
- Bulaç, Ali: “Çıkarken Birkaç Söz...”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993a, No:1, s.1-2.
- Bulaç, Ali: “Din-Devlet İlişkileri”, ed. Fatma C. Günaydın, Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, **Haksöz Dergisi**, 1993b, No:26, s. 19-23.
- Bulaç, Ali: “Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993c, No:3, s. 3-15.
- Bulaç, Ali: “Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi Medine Vesikası”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1994, No: 5, s.3-15.
- Bulaç, Ali: “Din, Devlet ve Siyaset”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1995a, No:11, s. 6-13.

- Bulaç, Ali: “Kitabi İslam-Ümmi İslam ya da Ümmet’in Kitaba Dönüşü”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1995b, No: 10, s.4-17.
- Bulaç, Ali: “İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu”, **Gelenek ve Modernlik arasında İslamcılık**, Haz. Umran Dergisi, 2013, s.36-47.
- Canatan, Kadir: “Toplum Tasarımları ve ‘Birlikte Yaşama’ Felsefesi”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1994, No: 5, s.98-108.
- Canatan, Kadir: “Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler Ve Kökler)”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1995a, No:9, s. 28-39.
- Canatan, Kadir: “Kilise, Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi Ve Türkiye’de Laiklik” **Bilgi ve Hikmet**, 1995b, No:11, s. 23-42.
- Cengil, Necip: “Demokrasi Beni İzah ve Temsil Edebilir mi?”, **Değişim Dergisi**, 1996, No:30, s.39-41.
- Çamurcu, Kenan: “Çoğulcu Toplum Tefsirinin Meşruiyeti”, **Değişim Dergisi**, 1995, No: 27, s.46.
- Çetin, Halis: “Rejime Alternatif Muhalefet”, **Değişim Dergisi**, 1993, No: 4, s.44-47.
- Çelik, Ömer: “Devlet’in Modern Doğası: “iyi” Siyaset’ten “Etkin” Siyaset’e”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 3, s.31-41.
- Çelik, Ömer: “Beraber Yaşama Sorunu İnsanın Anlam Arayışı ve Siyasal Otorite”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1994, No: 5, s.16-32.
- Çelik, Ömer: “Devlet, Siyasal Bilgi ve Sivil Alan”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1995, No:11, s. 3-5.
- Çıtlak, Ömer: “Kutsal Devlette Yönetici Sultası”, **Umran Dergisi**, 1995, No: 26, s.34-38.
- Çiçek, Abdülkadir: “Hilâfet ya da Şûrâ İstişâreye Dayalı Bir Yönetim Biçimi”, **Değişim Dergisi**, 1994, No: 13, s.48-51.
- Dalkanat, Mehmet: “21. Yüzyıla Girerken Vatan-Sınır-Bayrak Kavramaları”, **Değişim Dergisi**, 1996, No: 30, s.30-31.
- Değişim: “Çıkarken”, **Değişim Dergisi**, 1993, No: 1, s.1.
- Dursun, Davut: “Türk Laiklik Sisteminin Tarihsel-Kültürel Arkapları”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 1, s.76-81.
- El- Faruki, İsmail R.: “İslam Açısından, Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, **Umran Dergisi**, 1993, No: 14, s.5-12.
- El-Gannuşi, Raşid: “İslam’a Göre Medeni Toplum Esasları”, Çev.Metin Çıgırıkçı, **Umran Dergisi**, 1998, No: 43, s.23-28.
- Eliacıık, İhsan: “Bir Siyasal Katılım Modeli Olarak İcma-ı Ümmet”, **Değişim Dergisi**, 1996a, No: 29, s.14-16.
- Eliacıık, İhsan: “Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine İslam’ı Kendi Yatağında Keşfetmek”, **Değişim Dergisi**, 1996b, No: 31, s.19-21.
- Eliacıık, İhsan: “Adalet Devleti İlkesel Bir Tasarım”, **Değişim Dergisi**, 1998a, No:60, s.20-26.
- Eliacıık, İhsan: “Adalet Devleti-2 Kavramsal Bir Tasarım”, **Değişim Dergisi**, 1998b, No:61, s.29-33.
- Ertekin Mustafa: “Umran’dan”, **Umran Dergisi**, 1993, No:11, s.1.
- Ertürk, Ahmet: “Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci”, **Dünya ve İslam Dergisi**, 1990, No:3, s.101-108.
- Eryarsoy, Beşir: “Şeriat; Hükmetmek için Gönderilmiştir”, **Değişim Dergisi**, 1994, No:19, s.29-33.
- Eryarsoy, M. Beşir: “Açık Oturum: Ümmet Toplumu deyince Ne Anlıyoruz?”,

- Eryılmaz, Bilal: **Değişim Dergisi**, 1995, No:24, s.28-40.
- Esen, Adem ve Karabacak, Serkan: "Birlikte Yaşama Düzeni Osmanlı Millet Sistemi", **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1994, No: 5, s.91-97.
- Faruki, Cemil: "National Shariah Boards: Global Applications and the Case of Turkey." **Afro Eurasian Studies Journal**, 2014, vol.2, pp.5-16.
- Girişim: "İslam'ın Toplum Görüşü", **Haksöz Dergisi**, 1999, No:98, s.26-34.
- Gökova, M. Yasir: "Başlarken", **Girişim Dergisi**, 1985, No:1, s.1.
- Güney, Z. Betül: "İslam Fıkında İtaat", **Değişim Dergisi**, 1994, No: 19, s.60-62.
- Hanefi, Hasan: "Hasan El-Benna ve Seyyid Kutup'ta Siyasî İslam Düşüncesi", **Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi**, 2018, C.3, No:6, s.290-315.
- Hatemi, Hüseyin: "Sünni İslam'a Yeni Bir Yaklaşım", **İktibas Dergisi**, 1984, No: 73, s.11-12.
- Hazıroğlu, Yasin: "Hukuk Devletin Temeli Şeriattır", **Değişim Dergisi**, 1997, No:40, s.23-24.
- Hüseyin, İmran: "Bir Süreç Olarak İleri Demokrasi", **Değişim Dergisi**, 1996, No:31, s.57-59.
- Işık, Vahdettin: "1926'da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslami Politik Düşünce Durgunluk Dönemi", çev. M. Kürşad Atalar, **İktibas Dergisi**, 1990, No: 139, s. 26-28.
- İktibas: "Toplumsal Kimlik ve Millet", **Haksöz Dergisi**, 1995, No:56, s.32-34.
- İktibas: "Kavramlar: Demokrasi", **İktibas Dergisi**, 1982a, No:26, s.5-6.
- İktibas: "Kavramlar: Demokrasi", **İktibas Dergisi**, 1982b, No:27, s.5.
- İktibas: "Kavramlar: İdeolojilere Göre Mülkiyet ve Ekonomik Düzen", **İktibas Dergisi**, 1982c, No:37, s.5.
- İktibas: "Kavramlar: İdeolojilere Göre Mülkiyet ve Ekonomik Düzen", **İktibas Dergisi**, 1982d, No:35, s.5.
- İktibas: "Kavramlar: Siyaset", **İktibas Dergisi**, 1984a, No:73, s.5-7.
- İktibas: "Kavramlar: Toplantı Günü Namaz İçin Çağrıldığımızda..." **İktibas Dergisi**, 1984b, No: 93, s.5-6.
- İktibas: "Kavramlar: Tebliğ ve Parti", **İktibas Dergisi**, 1990a, No: 136, s.8-10.
- İktibas: "İslam'da Özgürlük, Allah'a Teslimdir", **İktibas Dergisi**, 1990b, No: 136, s.48-49.
- İktibas: "Kavramlar: Laiklik ve Demokrasi", **İktibas Dergisi**, 1990c, No:137, s.9-11.
- İktibas: "Yorum: Savaş Çıkacak mı?", **İktibas Dergisi**, 1990d, No: 144, s.5-10.
- İktibas: "Kavramlar: Otorite", **İktibas Dergisi**, 1992, No: 168, s.11-14.
- İktibas: "Kavramlar: Devlet-Şahıs ve Laiklik", **İktibas Dergisi**, 1993, No: 174, s.12-14.
- İktibas: "İslamcılık mı yeni sağcılık mı?", **İktibas**, 1997, No: 225, s.4-6.
- Kabakçı, Enes: "Ulus-Devlet Mantığı ve Türk Ulusçuluğu", **Haksöz Dergisi**, 1997, No:76, s.29-31.
- Kaya, Ali: "Gannuşi'nin "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği", **İnsan&Toplum Dergisi**, 2018, C.8, No: 1, s. 115-142.
- Karadeniz, Ebru: "Halk(ın) Hikâyesi, Hak(k'ın) Hikâyesi midir?", **Türk Dili Dergisi**, 2017, C.CX, No: 783, s.103-109.

- Karaman, Abdülkadir: "İslam'da Yönetim ve İtaat", **Umran Dergisi**, 1994, No: 21, s.29-33.
- Karaman, Hayreddin: "Ümmet ve İmamet", **Tevhid Dergisi**, 1991, No: 18, s.35-36.
- Karaman, Hayreddin: "Çoğulculuk ancak İslam belirleyici olduğu zaman anlamlıdır.", **İktibas Dergisi**, 1996, No: 207, s.41-43.
- Karaman, Hayreddin: "Şeriat, Laiklik ve Demokrasi", **Değişim Dergisi**, 1997, No:40, s.27-29.
- Karpat, H. Kemal: "Türköne'nin Cemaleddin Afgani Değerlendirmesi", **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No:3, s.174.
- Kentel, Ferhat: "Dinin Anlamı, Anlamları Ya Da Yeniden Rüyaya Doğru", **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 1, s.50-58.
- Kılıç, Ahmet. F., Ağçoban Sıddık: "Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, C.XV, No:28, s.223-242.
- Köktaş, Eyüp: "Modern Zamanlarda İslam ve Siyasal Meşruiyet Sorunu" **Bilgi ve Hikmet**, 1995, No: 12, s.41-48.
- Köse, Ö. Faruk: "Ümmet ve Hilafet", **Tevhid Dergisi**, 1991, No: 19, s.29-30.
- Köse, Ö. Faruk: "Demokrasi Rüzgârları ve Müslümanlar", **İktibas Dergisi**, 1992, No: 168, s.29-30.
- Ksposito, John L., Piscatory, James P.: "Demokratikleşme ve İslam", Çev. Ahmed Rânâ, **İktibas Dergisi**, 1992, No: 161, s.19-23.
- Küçükağa, Ömer: "Ümmetin Beyni Hilâfet", **Değişim Dergisi**, 1994, No:13, s.31-33.
- Lewis, Bernard: "Dinlerin Bir Arada Yaşaması ve Laiklik" Çev. Ahmet Rana, **İktibas Dergisi**, 1994, No: 186-187, s.36-43.
- Müftüoğlu, Atasoy: "Bunca Zulüm, Bunca Mazlum ve Ürpertici Bir Sessizlik", **Girişim Dergisi**, 1987, No:26, s.10-11.
- Nagel, Tilman: "İslam'da Devlet Ve Cemaat", **Umran Dergisi**, 1993, No: 16, s.11-13.
- Nebati, Nureddin: "Ortadoğu'da Demokrasiyi Geliştirme Hareketi Olarak Arap Baharı", **The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC**, 2019, C. 9, No: 2, s.178-190.
- Özdenören, Rasim: "Türkiye Demokrasinin Neresinde, Demokrasi İslam'ın Neresinde?" **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 1, s.82-95.
- Özel, Recep O.: "Dil Ve Üslup Açısından Ahkâm Âyetlerinin Bağlayıcılığı Ve Tarihselciliğin İmkânı", **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.5, 2017, No:1, s. 25-56.
- Özkan, Ercümen: "Selamlayarak!", **İktibas Dergisi**, 1981, No: 1, s.1.
- Özkan, Ercümen: "Kavramlar: Laiklik ve Demokrasi", **İktibas Dergisi**, 1990, No:139, s.10-13.
- Özkan, Ercümen: "Ümmet ve İmamet", **Tevhid Dergisi**, 1991, No: 18, s.37-39.
- Özkanlı, Altan: "İslam Hiçbir Şekilde Kopukluğu Hoşgörmezken Niçin Bağımsızlık?", **Değişim Dergisi**, 1993, No:1, s.10-11.
- Pamak, Mehmet: "Din-Devlet İlişkileri", **Haksöz Dergisi**, 1993, No:26, s.22.
- Polat, Ebuzer: "Faziletli Topluma Faziletli İnsanla Varılır" **Değişim Dergisi**, 1994, No:17, s.54-55.
- Rahman, Fazlur: "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", çev. İbrahim Maraş, **Journal Of Islamic Research**, Spring 1994, Vol: 7, No: 2, s.193-201.

- Ramazan S.: “Teokrasi İslamla Yok Edilmiştir”, çev. Selami Şahin, Kriter Dergisinden (Mayıs 1976) aktaran **İktibas Dergisi**, 1981, No:21, s.16-17.
- Raşıdoğlu, Müşfik: “İslam’a Göre Milliyetçilik” **Umran Dergisi**, 1993, No: 14, s.13-20.
- Sağlam Kazım: “Açık Oturum: Ümmet Toplumu deyince Ne Anlıyoruz?”, **Değişim Dergisi**, 1995, No: 24, s.28-40.
- Sağiroğlu, Ekrem: “Darbe Tehdidi Altında Vicdan Hürriyeti”, **Umran Dergisi**, 1997, No:36, s.51-52.
- Sağiroğlu, Ekrem: “Ulusa Tapınmak ya da Milliyetçilik Dini”, **Umran Dergisi**, 1998, No:48, s.30-31.
- Sakin, Mahmut: “Ulusçuluk Efsunu”, **Tevhid Dergisi**, 1991, No: 18, s. 22-23.
- Serdar, Ziyaüddin: “Hasan Turabi ile Röportaj: Otoriter Bir Yönetim İslami Olamaz”, Çev. Ali Köse, **İzlenim Dergisi**, 1995, No: 28, 1995, s.49-52.
- Shepard, William E.: “İslam ve İdeoloji: Bir Tipolojiye Doğru”, Çev. Ahmed Rânâ, **İktibas Dergisi**, 1990, No: 143, s.24-29.
- Sıddıkî, Kelim: “Belirsiz Bir Konumdan Daha Emin Bir Konuma Geçmek Ümmet İçin Hayatı Bir Zorunluluktur”, **İktibas Dergisi**, 1986a, No: 115, s.15-16.
- Sıddıkî, Kelim: “Kelim Sıddıkî: “Liderliğin tek alternatif kaynağı Ulema’dır”, çev. Muammer Öztürk, **Girişim Dergisi**, 1986b, No: 11, s.9-11.
- Sıddıkî, Kelim: “Müslümanların Sömürge Dönemindeki Siyasal Düşünce ve Davranışları”, **İktibas Dergisi**, 1987, No:121, s.9-11.
- Sıddıkî, Kelim: “Sömürgecilik Döneminde Müslümanların Siyâsî Düşünce ve Tutumu”, Çev. Adem Yalçın, **İktibas Dergisi**, 1990, No: 134, s.13-19.
- Sıddıkî, Kelim: “Körfez Krizi Müslümanlar Üzerine Empoze Edilen Ulus-Devletler Sisteminin Güçsüzlüğünü Ortaya Koydu”, Çev. Adem Yalçın, **İktibas Dergisi**, 1991, No:146, s.32-33.
- Soysal, Mümtaz: “Mümtaz Soysal ile İnsan Hakları ve Başörtüsü Üzerine” Aralık 1985 sayılı İslam dergisinden aktaran **İktibas Dergisi**, 1986, No:109, s.10-11.
- Sönmez, Mustafa: “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, No:18, s.147-172.
- Söz: “Çıkarken!..”, **Haksöz Dergisi**, 1991, No:1, s.2.
- Tahhan, Mustafa: “Mustafa Tahhan ile “İslami Hareket” Kitabı Çevresinde”, **Girişim Dergisi**, 1987, No:24, s.30-32.
- Tanör, Bülent: “Türkiye’de Laikliğin Yükselişi”, **Saçak Dergisi**, 1985, No: 18, s. 31.
- Tanör, Bülent: “İslam ve Demokrasi Üzerine”, **11. Tez Dergisi**, 1987, No:6, s. 182.
- Tevhid: “Yeni Ufuklar İçin”, **Tevhid Dergisi**, 1990, No: 1, s.3.
- Torun, Kani: “İslami Yönetim Anlayışı Üzerine”, **Umran Dergisi**, 1995, No: 26, s.39-44.
- Torun, Kani: “İslami Yönetim Anlayışı Üzerine”, **Umran Dergisi**, 1995, No: 26, s.39-44.
- Tümay, İlideniz: “Totaliterizm Resmi İdeoloji ve İslam”, **Umran Dergisi**, 1999, No: 1999, s.35-40.

- Tümay, İldeniz: “Totaliterizm Resmi İdeoloji ve İslam”, **Umran Dergisi**, 1999, No:59, s.35-40.
- Turan, Aleaddin: “İnanç, Toplum ve Laiklik”, **Girişim Dergisi**, 1987, No: 17, s.41-42.
- Türkmen, Hamza: “Öncelikli Hedef Neden Tâğuti Modeldir”, **Haksöz Dergisi**, 1997, No:76, s.4-7.
- Umran: ““Milleti Halâskarlardan Halâs Etmeli!”: Hasan Celâl Güzel ile Söyleşi”, **Umran Dergisi**, 1997, No:36, s.27-32.
- Umur, Mehmet: “12 Eylül’den Sonra sol-İslam Diyaloğu: İslam İktidara Gelirse”, **İktibas Dergisi**, 1987, No:125, s.23-26.
- Uyanık, Mevlüt: “19. Yüzyıl İslam Yenilikçilerine Göre İslam’ın Uygulanabilirliği Meselesi”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1995, No:9, s.104-110.
- Vatandaş,
Celaledin: “Demokraside Otorite Ayrımı Siyasî Katılım ve Ordu”, **Umran Dergisi**, 1998b, No: 48, s.18-22.
- Yavuz, Hulûsi: “Sadriâzam Lütî Paşa ve Osmanlı Hilafeti”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi**, 1993, No:5-6, s.27-54.
- Yıldırım, Ergün: “Modern Ulus Devlet”, **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, 1993, No: 3, s.42-52.
- Yıldız, Abdullah: “Ulusçuluk Çıkmazından Ümmet Bilincine Doğru”, **Umran Dergisi**, 1993, No: 14, s.3-4.
- Yıldız, Abdullah: “Dinin Dönüşü ve Laisizmin Çıkmazı”, **Umran Dergisi**, 1994a, No: 20, s.3-4.
- Yıldız, Abdullah: “Demokrasinin İflası”, **Umran Dergisi**, 1994b, No: 21, s.3-4.
- Yücel, Ensari: “İslami Devlet Üzerine”, **Değişim Dergisi**, 1993, No: 4, s.70-72.
- Zengin, Bahri: “Anayasa ve Devlet Modelleri Üzerine Tartışmalar”, **Umran Dergisi**, 1993, No: 12, s.11-16.

WEB Kaynakları:

- Harman “İslamcılık”, <https://arsiv.ulakbim.gov.tr/index>, (çevrimiçi), E.R.07.08.020
- T.C. Kuala Lumpur Büyükelçiliği Malezya’nın Siyasi Görünümü, 07.02.2019, (çevrimiçi), <http://kualalumpur.be.mfa.gov.tr/Mission/ShowInfoNote/354031>, (E.R. 12.06.2020).
- Wood, Paul: “Life and legacy of King Fahd”, 2005, (çevrimiçi) http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4734505.stm, (E.R.18.07.2020).

EKLER

1. İktibas

Radikal bir çizgiye sahip *İktibas* dergisi, her türlü siyasî faaliyetin yasaklandığı 1980'den sonra yayınlanmaya başlanıp hâlen yayınlarını sürdüren uzun soluklu bir dergidir. *İktibas* dergisi, 1 Ocak 1981'de Ercümen Özkan'ın "sürelî yayınları tarama dergisi" olarak yayın hayatına başlamıştır. Ercümen Özkan, *İktibas* dergisinin sahibi olmasının yanı sıra derginin başyazarıdır. *İktibas* dergisi, adından da anlaşılacağı gibi ulusal ve uluslararası çeşitli gazete ve dergilerden alıntılanan yazılardan oluşur. Dergi adını da bu alıntı/iktibaslardan alır. 25. sayıya kadar "Yorum" ve "Selam ile" bölümleri editörün (alıntısız) yazılarını içerir. "Selam ile" köşesinde editör, belirlediği özel bir konuya değinerek İslami politik konularda düşüncelerini aktarır. "Yorum" kısmındaysa dünyadaki gelişmelerle Müslüman coğrafyada yaşanan gelişmeler değerlendirilir. 25. sayıdan sonra dergiye giren "Kavramlar" bölümünde Özkan, bilinçli Müslüman bireyi oluşturmak için gerekli gördüğü İslami ve siyasî kavramları irdeler. Daha sonra "Kavramlar" bölümünde yayımlanan yazılar *İnanmak ve Yaşamak* adıyla kitaplaştırılacaktır. *İktibas* dergisinin daha sonraki sayılarında çeşitli yazarların çeşitli konulardaki kavramsal düşünce, siyasî ve İslami konularla ilgili telif yazıları da yayınlanmaya başlanır. *İktibas* dergisi, Türkiye gündemiyle sınırlı kalmamış, dünyadaki gelişmelere de sayfalarında yer vermiştir. Okurlarına her ay gündem özeti sunar. Daha çok İslam coğrafyasında yaşanan olayları konu edinmesi, ümmetin birliğine yönelik vurgusu öne çıkar. Bu sayede Ercümen Özkan, Türkiye'de yaşayan Müslümanların ümmet coğrafyasında ve dünyada gelişen olaylardan haberdar olmalarını sağlamaya çalışır. Böylece ümmetle bir bağ kurulacağı görüşündedir. Derginin alt başlığının "Fikir verir" olması anlamlıdır.

İktibas dergisi, ilk senelerde 15 günde bir yayınlanmış, beş yıl sonra, Ocak 1985 tarihli 97. sayısından itibaren aylık periyotlarla yayın hayatına devam etmiştir. 1987'de sahibi Ercümen Özkan'ın geçirdiği rahatsızlık sebebiyle dergiye iki yıl ara verilse de 1989'da yayın hayatına yeniden devam etmiştir. Dergi, uzun yıllar boyunca pek çok farklı süreçten geçen İslami entelektüel tartışmaların gözlemlenebileceği zengin ve önemli bir içeriğe sahiptir.

İlk sayısında Ercümen Özkan *İktibas* dergisi'nin amacını şu şekilde açıklar:

"Bu dergiyi, insanımızı düşünerek yayınlamaya başladık. Evet, insanımızın Türkiyede ve dünyada neler olup bittiğinden, nasıl olup bittiğinden haberi olsun istedik. Dünyayı yönetenlerin, onlara fikir verenlerin neleri nasıl düşündüklerini sizlere iletmek istedik. Ve istedik ki gazete ve dergiyi okuyamamanın kaçınılmaz eksikliklerini gidermekte yardımcı olabilelim. Bu suretle okuyucu ufğunun

genişlemesine, daha üst düzeyde ve kapsamlı düşünebilmesi için gerekli bilgiler edinmesine katkıda bulunabilelim.” (Özkan, 1981: 1)

2. Girişim

1985’in ekim ayında haber-yorum ve kültür dergisi olarak yayın hayatına başlayan *Girişim*, Eylül 1990’a kadar yayınlanır. Derginin sahibi Arif Kingir, yayın yönetmeniyse Mehmet Metiner’dir. 11. sayıdan sonra dergi, Hüseyin Okçu sahipliğinde yayınlanır. Haber, düşünce, deneme, eleştiri alanlarında yazılar yayımlayan dergide dönemin iç ve dış politikaları, İslam ülkeleri, İslam ülkelerinde emperyalizm hareketleri vb. konulara ağırlık verilir. Dergide ‘devlet’ konusunda Celalettin Vatandaş ile Kenan Çamurcu’nun yazıları ön plana çıkar.

Girişim dergisi, ilk sayısı “*Başlarken*” yazısıyla gruplaşmaya karşı “*Müslümanca bir bakış açısı temelinde*” fikirler üretilip “seçici” bir misyona sahip çıkacağını belirtir:

“Girişim, (...) kültürel hayatımızı artık iyiden iyiye görülmeye başlanan “tek renkliliğe” boyama çabalarına karşı, gerçekliği çok boyutluluğu içinde sergileme ve sorunlarımızı Müslümanca bir bakış açısıyla tartışma temeline dayanmaktadır en geniş anlamıyla. (...) Girişim mevcut hiç bir cemaatin, kuruluşun veya şahsın organı olmamak gibi bir tavırla çıkıyor. (...) Söyleyecek sözü olan insanlar olarak yeni bir form oluşturmaktır niyetimiz. (...) Artık okuyan ve düşünen insanların salt “onaylayıcı” olmaktan çıkıp “seçici” olmalarını ve tasvip etmedikleri bir durum karşısında eleştiri haklarını kullanmalarını istiyoruz.” (Girişim, 1985: 1).

3. Tevhid

1990-1992 yılları arasında yayımlanan *Tevhid* dergisi, İran İslam Devrimi’ni kavramaya dönük bir perspektifle yayınlarını sürdürmüştür. Derginin sahibi Lütfi Aydemir, yayın yönetmeniyse Süleyman Gündüz’dür. Ali Bulaç, Hüseyin Hatemi, Atasoy Müftüoğlu, Mustafa İslamoğlu gibi isimlerin yazılarının yer aldığı dergide İran İslam Devrimi çizgisini benimseyen birçok kişinin çevirileri de yayınlanır. *Tevhid* dergisinin zamanla Türkiye’den haber ve yorumlara ağırlık vermesi dergiyi iki yıl sonra haftalık *Selam* gazetesine dönüştürür.

Tevhid, Türkiye’deki ‘tevhidî uyanış’ süreciyle İran Devrimi tecrübesini bağdaştırmayı amaçlar. *Tevhid*, insanlığın içinde olduğu buhranın nedenini ulusal sistemlerin yanlış yönetimiyle emperyalizm saldırıları olarak değerlendirir. Dergiye göre bu emperyalist kuşatmaya İslam dünyasından gelen ilk tepki, İran İslam Devrimi’dir. *Tevhid* dergisi, geleneksel İslami ufku aşacak yeni bir dil inşası için yola çıkar. Derginin ilk sayısındaki editöryal yazı derginin ilgi alanıyla amacını da yansıtır:

“Tevhid; (...) İslami, evrensel zeminlerde, evrensel değer ve ilkeleriyle, deruni, ahlaki, irfani, ruhi, siyasî boyutlarıyla konuşmak için yayınlanıyor. Tevhid; kötü bir öykünmecilik şeklinde tezahür eden eskimiş düşünce biçimlerine itibar etmeyecektir.

Tevhid; kendi çağını temsil eden yeni bir dilin, yeni bir duyarlılığın, yeni bir bilincin ifadesi olmak istiyor. Tevhid yeni ufuklar için çıkıyor.” (Tevhid, 1990: 3)

4. Haksöz

Haksöz dergisi, 1991’de Hamza Türkmen yönetiminde ilahiyat fakültesinden bir grup gençle birlikte *Söz* adıyla yayınlanır. İlk sayısından sonra adını, *Haksöz* olarak değiştirir. “Kuran’ın Aydınlığına Doğru” alt başlığıyla yayınlanan derginin yazar kadrosunu Hamza Türkmen, Rıdvan Kaya, Selahaddin Eş Çakırgil, Bahadır Kurbanoglu, Musa Üzer, Hülya Şekerci gibi isimler oluşturur. Günümüzde gündemi takip eden haber analizine dayalı *Haksöz Haber* adlı bir internet sitesiyle yayın hayatını sürdürür.

Haksöz’ün gündem konuları Kemalizm, milliyetçilik, ulusçuluk, İslam coğrafyasında yaşananlardır. Dergi, Kur’ân’la güncel sorunlar arasında çeşitli bağlar kurup çözüm geliştirmeye çalışır. *Haksöz*, ilk sayısında “Çıkarken” adlı giriş yazısında amacını şöyle ifade eder:

“(…) Yaşadığımız sorunlar cahili sistemin cenderesinde bulunan bütün müslümanların müşterek sorunlarıdır. Elinizdeki dergiyi çıkartanlar için önemli olan, problemlerimizin çözülmesinde sorumluluk duyan bütün kardeşlerimizin gerçekleştirmelerini talep ettiğimiz katkıları ve ikazlarıyla ilgilerini yöneltmeleridir.

Bizler hep birlikte, İslam’ın önündeki engeller ve çevremizi kuşatan karanlıklar karşısında tevhid meşalesini daha çok yükseltmek ve güçlendirmek zorundayız.

(...)Egemen şirk sisteminin ürettiği veya kullandığı her türlü bölgeci, sınıfçı, ulusçu saplantıları aşarak ümmet bilincinin yılmaz taşıyıcıları olmalıyız.

Allah’ın ayetlerini gizleyen, amelsiz bilgileriyle ululuk taslayan (...) insanlara tevhidi mücadele yolunu göstererek saflarımızı sıklaştırmalıyız.” (Haksöz, 1991: 2)

5. Umran

Araştırma Kültür Vakfı bünyesinde hazırlanan *Umran*’ın ilk on sayısı *AKV Bülten* adıyla yayımlanır. 3 aylık periyotlarla 1991’de yayımlanmaya başlanan *AKV Bülten*, 1993’ten itibaren *Umran* adını alır. 1991’de üç aylık, 1992’de iki aylık periyotlarla okurla buluşan dergi, 1998’de yayınlanan 41. sayısından sonra aylık dergiye dönüşür. Pınar Yayınları’nın dergisi olan *Umran*’ın kurucu editörleri ve önemli iki yazarı Abdullah Yıldız ve Cevat

Özkaya'dır. Her sayıda değişkenlik gösterebilen kalabalık yazar kadrosunda Burhanettin Can, Mustafa Aydın, Celalettin Vatandaş, Şemseddin Özdemir, Metin Çıgırıkçı, Cevat Özkaya, Abdullah Yıldız, Mustafa Ertekin gibi isimler yazılarıyla öne çıkar.

Düşünce, kültür, siyaset konularına yoğunlaşan *Umran*, kendini “İhyâ'dan inşâ'ya uzun soluklu yürüyüş!” cümlesiyle anlatır. *Umran*, ülke ve dünya gündemini yorumlarken pek çok çeviri ve makaleyi de yayınlamıştır. *AKV Bülten*'in *Umran* adıyla yayınlandığı 11. sayıda Mustafa Ertekin, *Umran*'dan bölümünde, derginin amacıyla adını anlatırken Cemil Meriç etkisine vurgu yapar:

“Cemil Meriç'in tanımlamasıyla UMRAN: Tarihi ve insanı bir bütün olarak ifade eden bir kelime. Bir toplumun yaptıklarının ve meydana getirdiklerinin bütünü, içtimâî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar. UMRAN en geniş manada içtimâî hayat...” (Ertekin, 1993: 1)

6. Bilgi ve Hikmet

Bilgi ve Hikmet, 1993'te “Üç Aylık Kültür ve Araştırma” dergisi olarak yayınlanmaya başlanır. Ahmet Şişman sahipliğinde 1995'e kadar yayınlanan dergide Abdurrahman Arslan, Ali Bulaç, Ömer Çelik, Kadir Canatan ve Kenan Çamucu isimleri öne çıkar. *Bilgi ve Hikmet* dergisi, 1993'ten 1995'e kadar toplamda 12 sayı yayınlanır. Derginin amacı, modernitenin yol açtığı krizlere İslami bakış açısıyla çözümler üretmektir. Bu bakış açısını dergi editörünün “Çıkarken Birkaç Söz...” yazısında görmek mümkündür:

*“Amacımız (...) zengin geleneğimize bir halka daha eklemektir. (...) En başta **bilgi**'yi, bilginin özel bir türü olan bilimsel bilgiye indirgeyen ve insanın bilgi, entellektüel ve irfan hayatından **hikmet**'i söküp atan **modernite** ve modernitenin bütün türev ve etkinlik alanlarını gündeme getirmek ana hedeflerimiz arasında yer almaktadır.*

(...) siyasetten kültüre, ekonomiden sosyal ilişkiler biçimine kadar herşeyin yeni baştan harmanlandığı bir zamandayız. Elimizdeki kavram ve araçların çoğunlukla yetmediğini görüyoruz. (...) Bu, kuşkusuz özünde sahici ve gerçek alternatif olan İslam'dan değil, fakat onu modern dünya karşısında moderniteye göre konumlandıran müslüman ve İslamcılar'ın bakış açısından kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşıyor ki bu bakış açısında daha fazla ısrar etmek, boşa kürek çekmekten başka bir sonuç vermiyor (...). Bizce ortada ciddi bir yanlışlık var ve bunun üzerinde durup düşünmenin, bir çok şeyi gözden geçirmenin artık zamanıdır.

Biz İslam öncesi Haniflerin ve “Cahiliye'de iyi olan İslam'da da iyidir” şeklinde buyuran Peygamber (s.a)'in telmih ve işaretinden hareketle, hangi görüş, siyasî felsefe ve ideolojiye mensup olursa olsun, herkesle (...), karşılıklı (...) diyaloglara girebileceğimizi, girmemiz gerektiğini düşünüyor ve dergimizin sahifelerini onlara da açıyoruz.” (Bulaç, 1993a: 1-2)

7. Değişim

“Bir toplum kendi özünde olanı değiştirmedikçe Allah da o toplumun hâllerini değiştirmez” (Ra’d/11) mealindeki ayetten yola çıkarak, 1993-1998 yılları arasında, toplam 61 sayı yayınlanan *Değişim*’in, 24. sayısından sonra yayın kadrosu değişir. İlk dönemde derginin yayın yönetiminde Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy, Kazım Sağlam ve Ömer Küçükağa yer alırken 25. sayıyla başlayan ikinci dönemde, İhsan Eliaçık ve Ahmet Özcan yer alır. *Değişim* adının Ra’d/11. ayete dayandırıldığı *Çıkarken* yazısında ifade edilir:

“(…) Neden “Değişim”? “Allah, bir toplumu özlerinde olanı değiştirip bozmadıkça onun halini değiştirip bozmaz.”(13/11) ilahi buyruğunda tecelli eden değişimin hikmetinin önemini idrak eden ve bunun bilincinde olan kimseler değişimin ilahi ve fitri bir misyon olduğunu bilirler. (...) Değişim olmadan müslümanca yaşanabilecek bir ortamı ve dünyayı yakalamak mümkün değildir.” (Değişim, 1993: 1)

Değişim, genel olarak Türkiye ve dünya gündemini, İslami hareket, demokrasi, laiklik, hilafet konularını inceler. Derginin ismiyle hedefi ve misyonu ilk sayısında şöyle açıklar:

“DEĞİŞİM, İslam’ı ve inanç sistemimiz tevhidi hakim kılmak, insanları Allah’ın dinine davet etmek, küfre, zulme ve emperyalizme karşı mücadeleye hız vermek için var olduğunu ifade maksadıyla çıkmış bulunmaktadır.

(…) Bütün beşeri ideoloji ve sistemleri reddederek, İslamizasyon hareketlerine, her türlü entegrasyona, uzlaşmacı, işbirlikçi, idare-i maslahatçı ve pragmatist anlayışlara karşı olduğumuzu ve dergimizde bunlara karşı tavır takınacağımızı ifade edelim.

(…) Dergimiz, yalnızca teorinin değil pratiğin de ifadelendirilme zemini olmaya çalışacaktır. Bu amaçla, İslami hareketin fikrî sorunları yanında güncel görev ve sorumlulukların, toplumsal sorunlara İslami çözüm arayışlarının, (...) İslami yaşama tarzı önündeki engellerin kaldırılması ve bir bütün olarak toplumsal muhalefetin İslam’a tahvil edilmesi çabalarının da arenası ve sesi olmaya çalışacaktır.

*Değişim; önceliklerin, fiili durumun bu ülkeye ve topluma ait olanın ve çok boyutlu toplumsal değişimin gereklerinin **pratikte paralellik içinde** tesbit ve tartışılması zemini olmayı da hedeflemektedir.”* (Değişim, 1993: 1)