

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TÜRKİYE’DE İSLAMCI SÖYLEMİN OLUŞUMUNDA
TERCÜMELERİN ETKİSİ (1960-1990)

Ahmet KÖROĞLU

2502120296

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali AĞCAN

İSTANBUL – 2020

ÖZ

TÜRKİYE’DE İSLAMCI SÖYLEMİN OLUŞUMUNDA
TERCÜMELERİN ETKİSİ (1960-1990)
Ahmet KÖROĞLU

Bu tez çalışmasında Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin küresel İslami uyanışa paralel olarak 1960’lı yıllarla birlikte oluşmaya başlayan yeni söylemi ve dili incelenmiştir. Çalışmanın temel iddiası, Türkiye’de bu yıllarda belirginleşmeye başlayan *İslami uyanış* ve canlanışın ortaya çıkış sürecinde Türkiye’de yeni İslamcıların İslam dünyasının farklı bölgeleri ile geliştirdikleri etkileşim ağlarının ve bunun neticesinde farklı coğrafyalardan Türkiye’ye intikal eden yeni eserlerin ve fikirlerin önemli bir işlevi olduğudur. Ayrıca dönemin hâkim İslamcı söyleminin dilini belirleyen temel birtakım faktörlerle birlikte asıl olarak İslam dünyası ile girilen etkileşim ağları ve oralardan yapılan tercümeler sayesinde Türkiye’de oluşan yeni İslamcı söylemin gündeminin önemli ölçüde belirlendiği ortaya konmuştur. Çalışma bu dönemde Türkiye’de ortaya çıkan *İslami uyanış* sürecini İslam ülkelerindeki İslamcı yükseliş dalgası ile ilişkili okumakta ve bu süreci ilgili dönemde oluşan yeni İslamcı söylemin temel özelliklerinin oluşmasına yol açan çeşitli faktörlerle birlikte ele almaktadır. Tezin odak noktasını oluşturan bu yeni İslamcı söylemin mahiyeti ve kapsamı ise, bu söylemin taşıyıcısı, işleyicisi ve yorumlayıcısı olarak görülen yeni İslamcıların tartışmalarına ve bu tartışmaların ortaya çıkışını hazırlayan tercüme eserlerle olan ilişkilerine yoğunlaşarak verilmeye çalışılmıştır.

Oluşan yeni İslamcı söylemin ajandası ve tartışma başlıkları, temsil gücü yüksek birtakım üst başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır. Öncelikle İslamcı söylemin din ve ideoloji meselesine yaklaşımı ve İslam’ı bu tartışmalar içinde nasıl konumlandırıldığı bazı alt başlıklarla incelenmiştir. Bu dönemde İslam’ın ideolojiler karşısında özgün oluşuna ve alternatifliğine yapılan vurgu üzerinde durulmuştur. Çalışmada daha sonra dönemin İslamcılık söyleminde siyasete bakış ve iktidarla ilgili birtakım meseleler de ele alınmıştır. Hakimiyet ve otorite yaklaşımları bağlamında, İslam devleti, demokrasi ve vatan gibi önemli hususlar yine bazı alt tartışma

başlıklarıyla birlikte ele alınıp Türkiye’de yeni İslamcılarının siyasi söylemi ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık Düşüncesi, Tercümeleler, Yeni İslamcılar, Küresel İslamcılık, Din, İdeoloji, Siyaset, Türkiye



ABSTRACT

**THE EFFECTS OF TRANSLATIONS ON THE FORMATION OF
NEW ISLAMIST DISCOURSE IN TURKEY (1960-1990)**

Ahmet KÖROĞLU

In this study, the new discourse, and agenda of Islamism, which began to emerge in the 1960s, was examined in the interaction with global Islamic awakening. The study's main argument as these years in Turkey in apparent which began the Islamic awakening and revival process of interaction developed between different regions of the Islamic world of the new Islamist networks in Turkey. Thus, as a result of new books have been translated to Turkey from different geographies and emphasized that it is an important function of ideas. On the other hand, determining the language of the dominant Islamic discourse in this period has been demonstrated basic set through transnational networks within the Islamic world and translate there's held together with factors that determine significantly the agenda new Islamist discourse formed in Turkey. This study is addressing the emerging Islamic awakening process that appeared in Turkey in reading associated with the waves rise of Islamists in the Islamic countries and the process of discourse new Islamist formed in the respective period with a variety of factors that led to the formation of its basic features. The nature and scope of this new Islamist discourse, which will be the focus of this dissertation, has been tried to be given by focusing on the discussions of the new Islamists who are seen as the processor and interpreter of this discourse and their relations with the translated works that prepared the emergence of these discussions. The agenda of the new Islamist discourse and the main discussion have been handled within the framework of a number of high representative titles. First of all, the approach of Islamist discourse to the issue of religion and ideology and how Islam is positioned in these discussions are examined with some sub-headings. In this period, the emphasis on the original, alternative and recruiting of Islam against ideologies was emphasized. However, within the Islamist discourse of the period, some issues related to politics and power were also discussed in this study. In the context of sovereignty and authority approaches, important issues such as Islamic state, democracy and being

citizens are taken together with discussion topics were put forward again took some of the new rhetoric of new Islamism in Turkey.

Keywords: Islamism, Translations, New Islamists, Global Islamism, Religion, Ideology, Politics, Turkey



ÖNSÖZ

Türkiye’de İslamcılık düşüncesinde tercümelerin durumu ve bunun düşünce bağlamında Türkiye’deki İslami camialar üzerindeki etkisi her zaman canlı ve ilgi uyandıran bir konu olmuş, olmaya da devam edecek gibi durmaktadır. Bu durum bir taraftan Türk düşüncesinden bir sapma, yabancılaşma ve gelenekten bağlantıların koparılması gibi bir tartışma zemini üzerinden okunmakta diğer taraftan *gerçek ümmet olmanın* bir parçası ve *İslamlaşma* sürecinin bir uzantısı ve gerekliliği olarak da telekki edilmektedir. Yine tercümeler üzerinden küresel İslamcı düşünürlerin Türkiye’de algılanması ve onlara karşı yüklenen değer dünyalarında da bu ayrışmaları ve farklı kanalları görmek mümkündür. Açıkçası Türkiye’de dindar camialardaki bu farklı yaklaşımlar ufak yaşlarımdan itibaren beni içine çeken ve anlamaya çalıştığım bir konu olarak zihnimin bir tarafında hep canlı bir mesele olarak durmaktaydı. Nitekim kendim de zaman zaman bu farklı perspektif ve yaklaşımların muhatabı olan bir özne idim. Henüz 13-14 yaşında bir kitap fuarından tavsiye üzerine Seyyid Kutub’un *İslam Düşüncesi* başlıklı üç ciltlik kitabını almam ve aldığım diğer kitaplarla birlikte bunları sevinç ve heyecanla anneme takdim ve tanıtma esnasında yaşadığım şok belki bunun önemli bir başlangıcı olarak görülebilir. Annem Seyyid Kutub’un kitaplarını eve sokmamam gerektiğini, kendisinin *tarikât/tasavvuf karşıtı* ve *itikadi açıdan* sorunlu biri olduğunu belirtmiş ve beni uyarmıştı. O yaşta biri olarak önem verdiğim bazı insanların tavsiyesi üzerine aldığım kitap ve onun yazarı 20. Yüzyıl İslamcılığın en önemli isimlerinden olan Seyyid Kutub annem tarafından ağır ithamlara maruz kalmıştı. Bunu hiç unutmadım. Bu ayrışmalara ilerleyen yıllarda bu tartışmaların meraklı bir takipçisi olarak pek çok farklı İslamcı isim ve düşünce ekolleri üzerinden karşılaştığımı rahatlıkla söylemem mümkündür. Doktorada İslamcılık konusunu çalışmayı kafama koyduğum zaman bu hatıralar ve yaşanmışlıklar muhtemelen zihnimin bir yerinde varlıklarını tekrardan gösterdiler ve tez konumu seçerken baskın oldular. İslamcılık tartışmalarında sıkça gündem edilen ve sürekli bir değişim ve dönüşümün kilit noktası olan tercümelere eğilmeye böylece karar verdim. Bu çalışma ile tercümeler meselesini ele almak ve Türkiye İslamcılık düşüncesinde bu konunun daha doğru ve sağlam bilgilerle tartışılmasına bir katkı sunmak istenilmiştir.

Doktora yazımı uzun ve meşakkatli bir süreç. Bu süreçte katkılarını gördüğüm kişi ve kurumları zikretmenin bir vazife olduğunun düşünüyorum. Öncelikle tez konumun belirlenmesinde fikir alışverişi yaptığım ve bu konuyu çalışmamda beni teşvik eden hocalarım Prof. Dr. İsmail Kara ve Prof. Dr. Nuray Mert'e çok teşekkür ederim. Nuray Mert teze başladığım ilk danışmanımdı ancak emekliliği vesilesiyle yarıda bırakmak zorunda kaldı. Tezi daha sonra devralan ve birlikte tamamladığımız Muhammed Ağcan Hocama ise ne kadar teşekkür etsem kifayetsiz kalır. Nezaketi ve ilgili yönlendirmeleri ile tez danışmanlığı ve tez izleme jürimdeki değişikliği neredeyse hiç yansıtmadı ve başından beri süreçte imiş gibi ustalıkla süreci yürüttü. Her ne kadar ilgi alanları itibarıyla tezi daha teorik ve düşünsel bir zemine oturtmak istese de benden kaynaklanan eksiklerden dolayı istediklerini tam olarak gerçekleştiremedim muhtemelen. Tez izleme jürilerimde yer alan ve önemli katkılar sunan hocalarım Prof. Dr. Yücel Bulut, Prof. Dr. Namık Sinan Turan ve Doç. Dr. Edip Asaf Bekaroğlu'na da çok müteşekkirim. Yine tez sürecinde yaşanan zorunlu değişikliklerde ve yurtdışında bulunduğum sürelerde süreçlerde çok yardımını gördüğüm ve beni sürekli destekleyen, motive eden ve yönlendiren Prof. Dr. Haluk Alkan Hocama da ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez sürecimin bir parçası olarak İLEM'de İslamcı Dergiler Projesi'ni birlikte başlattığımız Vahdettin Işık'a ve çok kıymetli proje ekibinin de tezime dolaylı olarak çok büyük katkıları oldu. Tezimdeki malzemeyi ortaya çıkartacağım dergilere ulaşmam ve onları ele almam böylece daha kolaylaşmış ve anlamlı hale gelmiş oldu.

Tezin belli bir süresini TÜBİTAK'ın Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs programı kapsamında bana sunmuş olduğu imkanlar ile Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan Columbia Üniversitesinde geçirdim. Akademik çalışmalarımın en verimli süreçlerini burada geçirdiğimi rahatlıkla söyleyebilirim. Tez projemi konuştuğum ve değerli fikirlerini aldığım Columbia üniversitesinin değerli hocaları Wael Hallaq ve Brinkley Messick'e müteşekkirim. Tercüme teorisi konusunda derslerini takip ettiğim ve projemi kendisiyle istişare ettiğim Isabelle Levy'e tercüme teorileri konusunda bana katkılarından dolayı müteşekkirim. İslamcılık tartışmalarının postkolonyal teoriler ile birlikte alınması fikrini kafama koyan, Mevdudi, Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî gibi isimlerin bu bağlamda da ele

alınması fikrine beni yatkın kılan ve iki dönem derslerini takip edip İslamcılık meselesini tartıştığım Sudipta Kaviraj’a da müteşekkirim. Muhammed Qasim Zaman ve Cemil Aydın ile bu süre içinde biraz daha geç tanıştım ama 20. Yüzyılda İslamcılık düşüncesi üzerine en etkili ve odak tartışmaları ve fikir alışverişlerini onlarla yaptığımı rahatlıkla ifade edebilirim. Princeton Üniversitesinde Muhammed Qasim Zaman’la geçirdiğimiz sürece dahil olan ve yine tezimi tartışma fırsatı yakaladığım Mücahit Bilici’ye tavsiye ve yönlendirmeleri için müteşekkirim. Tez sürecinde kendi kuşağımdan olan bu zorlu yolun yolcuları bazı arkadaşlarımdan da çok sayıda destek gördüm. Tezimle ilgili fikir alışverişi yaptığımız, tezimi okuyup dönüş yapan, teknik hususlar konusunda yardımlarını esirgemeyen Ali Haydar Beşer, Ümit Güneş ve Abdullah Özçelik’e bu bağlamda ne kadar teşekkür etsem azdır. Tüm bunlarla birlikte süreç boyunca en çok teşekkürü şüphesiz ailem hak ediyor. Tez sürecim onların da peşinde sürüklendiği bir macera idi. Kendilerini bu zorlu maceranın tam içinde kendilerini buldular ve çok uyumlu birer yol ve rol arkadaşı oldular. Eşim Büşra en büyük destekçilerimdendi; sevgili çocuklarım Azra, Afra, Hamza ve Ayşe doktora süreciyle birlikte büyüdüler. Hepsine minnettarım.

Ahmet KÖROĞLU

İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIK VE İSLAMİ UYANIŞ

1.1	İslamcılığı Kavramak; Temellendirmek ve Dönemler	11
1.1.1	Türkiye’de İslamcılık Tartışmaları	13
1.2	İslam(lar), İslamcılık(lar) ve İslamcı(lar)	16
1.2.1	Türkiye’de Güncel İslamcılık Yorumları ve İslamcılar	19
1.3	<i>İslami Uyanış</i> Fikri ve Bu Fikrin Temellendirilmesi	23
1.3.1	<i>İslami Uyanışın</i> Evreleri ve 20. Yüzyılda <i>İslami Uyanış</i>	27
1.4	20. Yüzyılda <i>İslami Uyanışı</i> Açıklayan Teori ve Yaklaşımlar	31
1.4.1	Kriz ve Başarı Teorileri	31
1.4.2	Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yaklaşımlar	35
1.5	Türkiye’de <i>İslami Uyanışı</i> Açıklamak	39
1.6	Sonuç	43

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMİ UYANIŞ VE YENİ İSLAMCI SÖYLEMİN TEŞEKKÜLÜNDE TERCÜMELER

2.1	Düşünsel Krizi Aşma Çabası Olarak Tercümeler	45
2.2	Tercümeleri Mümkün Kılan Koşullar: Niçin Çevrildi?	46
2.3	Tercümelerin Muhtevası: Kimler ve Neler Çevrildi?	54
2.3.1	Küresel İslamcılığın Tercümesi: Üç Havza, Üç İsim	57
2.3.1.1	<i>İslami Devlet</i> Teorisyonu Ebu’l Ala Mevdudi Türkçede	57
2.3.1.2	<i>İslami Toplum</i> Teorisyonu Seyyid Kutub Türkçede	61
2.3.1.3	<i>İslami Aktivizm</i> Teorisyonu Ali Şeriatî Türkçede	66

2.3.2	Tercüme Külliyyatı: Ontolojik Arayış, Siyasal ve Toplumsal Muhayyile, İslami İlimlerin Yorumu	71
2.4	Tercümelerin Aracıları ve Taşıyıcıları: Kimler Çevirdi ve Hangi Aracılar Rol Aldı?	79
2.4.1	Patronaj İlişkileri: Aracı Kişiler ve Kurumlar.....	86
2.4.2	Transnasyonal Etkileşimler: Salih Özcan ve Hilal Dergisi.....	87
2.4.2.1	İslam Ülkeleri Arasında Mekik Dokuyan Bir İsim: Salih Özcan ..	87
2.4.2.2	İslam Dünyasından Eserler ve Haberler: Hilal Dergisi.....	90
2.5	Tercümelerin Mahiyeti: Ne Niyetlerle Çevrildi ve Nasıl Çevrildi?	94
2.6	Sonuç.....	99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI SÖYLEM VE İDEOLOJİ: YENİ İSLAMCILARIN İSLAM YORUMU

3.1	İslam ve İdeoloji; Bir İdeoloji Olarak İslam'ı Tartışmak.....	102
3.1.1	“İslam Her Şeyi Kapsar; Hem Dünyadır Hem Ahirettir”	105
3.1.2	İslam Perspektifinden Çağdaş İdeolojiler ve Beşerî Sistemler	108
3.2	Üçüncü ve Alternatif Bir Yol: Ne Kapitalizm Ne Komünizm Ne Sağ Ne Sol; La Sünniyye La Şiiyye	112
3.2.1	“Ne Kapitalizm Ne Komünizm!”	112
3.2.2	“Ne Sağcıyız Ne Solcu”: Yeni İslamcıların Türkiye Siyasetinde Konumlanışı.....	114
3.2.2.1	<i>Ehven-i Şer</i> Yaklaşımına Karşı Duruş	118
3.2.3	“La Şiiyye La Sünniyye İslamiyye İslamiyye”	121
3.3	Gerçek Olan ve olmayan Arasında İslam'ın Otantisitesini Arayış	125
3.3.1	“Gerçek İslam Bu Değil!” ve “Biz gerçek Müslümanlar mıyız?”	125
3.4	Sonuç.....	133

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI SÖYLEM VE SİYASET: YENİ İSLAMCILARDA SİYASİ HAKİMİYET SORUNU VE İSLAM DEVLETİ

4.1	Bir Zorunluluk ve Mesuliyet Olarak Siyaset	135
4.2	Küresel İslamcılık Düşüncesinde Siyaset ve Hakimiyet.....	140
4.2.1	“Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Allah'ındır!”	147
4.3	Siyasi Hakimiyet Sorunu Olarak Demokrasi	150
4.3.1	İslamcılar ve Demokrasi Eleştirisi	155

4.3.2	Demokratik Rejimlerde Partiyi Konumlandırmak! Partiler İslami Yapılar mıdır? 158	
4.3.3	“Tağuti Düzenlerin Devamı İçin Oy Yok”	161
4.4	Siyasi ve Dini Bir İktidar Aracı Olarak İslam Devleti	167
4.5	Yeni islamcılar ve İslam devleti yaklaşımı	173
4.5.1	Niçin ve Nasıl Bir İslam Devleti?	179
4.6	İslamcılık'ta Vatan Arayışı: <i>Dar'ul Harb/Dar'ul İslam</i> ve Hicret	183
4.6.1	Müslümanın Vatanı Neresidir?	187
4.6.2	Türkiyeli Müslümanlar mı Türkiye Müslümanları mı?	190
4.6.3	Vatanı Doğru Konumlandırmak ve Hicret Arayışı	193
4.7	Sonuç.....	195
SONUÇ		198
KAYNAKÇA		209
ÖZGEÇMİŞ.....		251

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	:	Adı geçen eser
A.g.m.	:	Adı geçen makale
Bkz.	:	Bakınız
Bs.	:	Basım
C.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
Der.	:	Derleyen
Ed.	:	Editör
Haz.	:	Hazırlayan
Md.	:	Madde
Müt.	:	Mütercim
Sy.	:	Sayı
Ss.	:	Sayfa Sırası
TÜBİTAK	:	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
Trc.	:	Tercüme
T.C.	:	Türkiye Cumhuriyeti
T.y.	:	Tarih Yok
Vb.	:	ve benzeri
Vd.	:	ve diğerleri
YÖK	:	Yükseköğretim Kurumu
Y.y.	:	Yüzyıl

GİRİŞ

Türkiye’de yakın dönem İslamcılığın seyri ve durakları konuşulurken tercümeler meselesi bir şekilde gündeme gelmekte ve Türkiye’de İslamcı söylemin tercümelerden nasıl etkilendiği ve kendine nasıl bir yol bulduğuna dikkat çekilmektedir. Bu durum -her ne kadar yeterli olmasa da akademik birtakım çalışmaların da konusu olmakla birlikte daha çok o dönemleri yaşamış, içinde bulunmuş veya gelişmeleri takip etmiş kişilerin bilinçaltılarında ve hafızalarında canlı bir mesele olarak varlığını korumaktadır. Tercüme meselesinin burada inceleyeceğimiz meseleler etrafında teknik bir konu olmaktan öte birçok farklı yönü ve katmanı da vardır. Tercümelerin Türkiye’deki İslamcılık düşüncesi içinde *yerlilik-yabancılık* tartışmalarında karşımıza çıkan bir takım önemli boyutlarının yanında aynı şekilde 20. yüzyılda Türkiye’de Müslümanların din, kültür, siyaset, coğrafya, mezhepsel farklılıklar, diğer Müslümanlar ile ilişkileri gibi birçok ilgili konularda yönelimlerini ve tavır alışlarını belirleyen önemli tarafları da mevcuttur. Diğer taraftan tercümeler mevzusu, Türkiye’de çağdaş İslam düşüncesinin meselelerini ele alırken merkezi konumları olan *geleneksel İslam*, *modern İslam*, *İslami uyanış* gibi tartışmaları da birbirleriyle ilişkileri ve çelişkileri bağlamında belli kısımlarıyla bize sunmakta ve Türkiye İslamcılığını anlamak için varılan hüküm ve sonuçları biraz daha anlamlı ve anlaşılır kılmaktadır.

Tercüme İslamcılık düşüncesi içinde bir düşünsel uyanış ve söylem belirleyici bir etken olma cihetleri çerçevesinde ele alan bu çalışmada öncelikle İslamcılık, İslamcılığın uyanış/canlanış/yükseliş fikri ve bu fikir etrafında yürüyen tartışmalar üzerinde durulmuştur (Birinci Bölüm). İslamcı düşünce içindeki bu arayış ve uyanış dönemlerinin mahiyeti ve hangi gerekçelerle ortaya çıktığı; ne tür soru ve sorunlara karşı bir cevap arayış içinde olduğu da ele alınmıştır. Bununla beraber İslami uyanış fikrinin bizzat neye tekabül ettiği, İslamcılık fikrinin ortaya çıkışından itibaren İslamcı söylemin uyanış, canlanma gibi tartışmalarla neyi vurguladığı üzerine görüşler aktarılmıştır. Bir anlamda İslamcı uyanış fikrinin nasıl temellendirilebileceği sorunsalından hareketle *İslami uyanış* olgusunu hazırlayan sebepler belirli yönleriyle incelenmiştir. İslamcılığın belirli dönemlerdeki yükselişi ve canlanışı bu aşamada

sadece Türkiye ile sınırlı bir gelişme olarak tartışılmamalıdır. Öncelikli olarak bu uyanış ve canlanma fikrinin benzer dönemlerde farklı coğrafyalarda nasıl ortaya çıktıkları ve bu farklı tecrübelerin nasıl ortaklaşıp farklılaştıkları hususlarına da dikkat çekilmesi gerekir. Nitekim çalışmada küresel anlamda *İslami uyanış* ve canlanmanın resmi verildikten sonra Türkiye'nin bu genel resimdeki yeri ortaya konulmuş; böylece Türkiye'nin bu ilişkiler ağındaki/bağlamındaki yeri anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu tartışmalarla birlikte benzer dönemlerde tarihsel ve kültürel olarak farklı arka planlara sahip coğrafyalarda ortaya çıkan *İslamcı uyanışı* ve canlanmayı daha iyi anlamak açısından bu olguyu açıklamaya çalışan farklı teorik modeller ve yaklaşımlar ele alınmıştır.

Tarihsel bir düzleme oturtulduğunda 2. Dünya savaşı sonrasında belirginleşmeye başlayan yeni küresel düzen içinde İslamcılık düşüncesini ve *İslami uyanışı* mümkün kılan sebepler farklı perspektifler üzerinden ele alınabilir. Bu aşamada çalışmanın temel iddialarından biri siyasi, sosyolojik, iktisadi ve kültürel temelli tüm farklı teori ve yaklaşımların bu resmin anlaşılması için kendi perspektiflerinden belirli katkılar sunduğunu ancak tek başlarına meselenin bütünü açıklamak için yetersiz olduğudur. Diğer bir iddia ise İslam dünyasının o dönemde birbiri ile kurduğu etkileşimlerin ve bu etkileşimler sonucu farklı coğrafyalarda dolaşıma giren bu yeni düşünce dünyasının *İslami uyanış* ve canlanmalar açısından önemli bir işlevi olduğu ancak genellikle bu işlevin *İslami uyanış* ve canlanmayı açıklamak için olması gerektiği ölçüde kullanılmadığıdır. Tek başlarına yetersiz olduğunu düşündüğümüz yaklaşımlara karşı önerimin çıkış noktasını ise bu dönemde ortaya çıkan canlanma ve yükselişin bir kimlik ve aidiyet krizi olarak ortaya çıktığı fikri oluşturacaktır. Nitekim bu kimlik ve aidiyet krizinin içeriğine ilerleyen sayfalarda bir miktar değinilecektir. Bu aşamada dikkat çekilmek istenen bir diğer temel iddia bu krizlere karşı İslam toplumlarının birbirleri ile kurdukları etkileşim ağlarının bu krizleri aşmak için nasıl özgün ve önemli bir çaba olduğunu vurgulamaktır. Böylece temel vurgulardan biri İslam dünyasının küresel anlamdaki iletişim ve irtibatının sonuçları itibarıyla belirli bazı sorunları da doğurmakla beraber kendi bölgelerinde *İslami uyanış* ve canlanmayı tetiklemek ve mümkün kılmak için nasıl önemli bir işlevsellik kazandığını vurgulamaktır. Buradan hareketle de çalışmanın odak noktasını

oluşturacak olan İslam dünyasının başta tercümeler ve daha farklı iletişim kanalları ile kurduğu irtibat ve etkileşimlere dikkat çekilmiştir. Bu etkileşim ve iletişimlerin yeni İslamcılar tarafından nasıl alımlandığı ve tartışıldığı meselesinin çıkış noktası böylece yakalanmış ve sonraki kısımda (İkinci Bölüm) bu meseleye odaklanılmıştır.

Tercümelerin bir kültürün, medeniyetin veya düşüncenin canlanması, uyanışı ile olan ilişkisi aslında sadece belli bir fikir dünyasının veya tarihsel olarak modern dönemin bir tartışması değildir. Nereden bakılırsa insanlık tarihi boyunca farklı kültürler, medeniyetler ve düşünce havzaları farklı kanallar üzerinden birbirleriyle etkileşim ve iletişim halinde olmuşlardır. Nitekim düşünce tarihinin gelişimini belli yönleriyle bu etkileşimlerin bir tarihi olarak okumak da mümkündür. Tercümeler de bu etkileşimlerin maddi olandan öte daha çok düşünsel kısımlarıyla yakından alakalı ve bu minvalde bir o kadar önemli bir konudur. Birçok farklı medeniyet ve düşünce havzaları birbirlerinden eksik veya fazla olanı öğrenme, onu bilme, özümseme, taklit etme veya onu aşma gibi yönelimler içinde olmuş, bu aşamada tercümeler önemli birer araç ve süreç olarak devreye girmiş veya sokulmuştur. İslam düşünce geleneğine baktığımızda da özellikle Abbasiler devrinde karşımıza çıkan ve *tercüme hareketleri* olarak kavramsallaşan dönemde (Hicri 2. Ve 3. Asır; Miladi 8. Ve 9. Yüzyıl) Grekçe, Hintçe başta olmak üzere özellikle antik Yunan ve Hint geleneğinin bilgi ve düşünce birikimi İslam dünyasına aktarılmıştır. Avrupa'nın Rönesans sürecinde tersinden karşımıza çıkan tercüme hareketliliği sürecini bu sefer 19. yüzyılda İslam dünyasının yüzünü batıya dönüp “yitirilmiş hikmetini” ararken belirli formlarla tekrar işletildiğini görmek mümkündür.

20. yüzyılda Türkiye'ye baktığımızda ise tercüme hareketlerinin canlılığını ve işlevselliğini tekrardan görmek mümkündür. Hasan Ali Yücel'in Eğitim Bakanlığı dönemiyle özdeşleşen tercüme hareketleri vesilesiyle çoğunluğu Batıdan olmak üzere çok sayıda eser devletin resmi bir politikası olarak Türkçeye kazandırılacaktır. 1960'lardan sonra ise Türkiye'de farklı siyasi ideolojilere mensup kişiler hem belli gereksinimlerden kaynaklı hem de inandıkları ve savundukları düşünce dünyalarını daha iyi tanıma, anlama ve özümsemek için fıkırsel birtakım arayışlara gireceklerdir. Bu aşamada Türkiye'de tercümeler bir taşıyıcı ve tanıtıcı aktör olarak tekrardan karşımıza çıkacaktır. Bu yıllarda Türkiye'de birer fikir akımı olarak sol düşünce,

milliyetçilik ve İslamcılık her biri benzer şekilde tercüme eserler yoluyla kendi fikir dünyalarını tahkim etmek istemişler ve ona göre ilgili yol haritalarını belirlemişlerdir.

Türkiye İslamcılığında tercümelerin mahiyetini ve yeni İslamcı söylemin dilini daha doğru bir şekilde anlamak için çalışmamın dönemselleştirilmesi ve haliyle sınırlanması ihtiyacı da ortaya çıkmaktadır. İncelenen dönemde kısıtlamalar muhteviyat ve dönemsel olmak üzere iki ana eksen üzerinden gerçekleştirilmiştir. Muhteviyat yönünden kısıtlamayı tercüme edilen eserlerin içerikleri ve içinde bulundukları dünya görüşünü nasıl yansıttıkları belirlemiştir. Bu dünya görüşü büyük oranda dönemin yükselmekte olan yeni İslamcı uyanışının hususiyetlerini bütüncül anlamda barındıran ve yansıtan kısımdır. Bahsedildiği üzere aynı dönemde Türkiye'ye milliyetçilik fikrini konu edinen, yine o dönem yükseliş trendinde olan farklı sol-sosyalist fikirleri ele alan veya İslam'ın farklı anlayışları ve yorumlarına sayfalarında yer veren çok sayıda başka eserler de Türkçeye çevrilecektir. Bu noktada bu çalışmada eserleri ve müellifleri belirlemeye yönelik kısıtlama dönemin İslamcı canlanış düşüncesini temsil eden ve bu düşünce içinde fikirlerini üretip tartışan kişi ve eserlere odaklanarak belirlenmiştir. İkinci kısıtlama ise dönemselleştirme yoluyla olmuştur. Genel hatları ile gerek Türkiye gerek diğer farklı İslam coğrafyalarında 1960'lı yıllardan önce çalışmada üzerinde durulan İslamcı yükselişin belirgin örneklerini vermek pek mümkün değildir. En azından bunu Türkiye üzerinden ele almak gerekirse 1940'lı yıllardan itibaren başlayan ve her ne kadar cılız olarak devam etse de o dönemin İslami kaygılarını yansıtan birtakım çevirilerden bahsetmek mümkündür. Ancak bunlar amaçları ve sonuçları itibarıyla bu çalışmada odaklanılmak istenenlerden farklılaşmakta ve daha farklı bir çalışmanın içeriğini oluşturacak bir içeriğe ve yönelime sahiptirler. Bundan dolayı vurgulanmaya çalışılan İslamcı canlanış ve uyanışın yönlendiricisi olacak tercümeler ve İslam dünyasından farklı kişi ve kurumlarla geliştirilen etkileşimler 1960'lı yıllar ile başlatılmakta ve 1980'lerin sonuna kadar getirilmektedir. Bu dönemden itibaren de artık çevirilerin gerek muhteviyat olarak gerek çevrilme saikleri itibarıyla farklı bir kulvarda ilerlemeye başladığını iddia ederek bu sınırlama şekillendirilmiştir. 1990'lı yıllardan itibaren oluşan yeni İslamcı söylemi postmodern, liberal ve hatta daha farklı tasavvufi/geleneksel ekollerle beraber tartışmak gerekliliği ister istemez bu

tartışmaların beslendiği farklı tercüme eserlere bizleri yönlendirecek, bu durum da başlı başında farklı bir çalışmanın konusunu teşkil edecektir.

Çalışmada ele alınan dönemdeki tercüme hareketliliğini anlamak için doğal olarak tercüme eserlerin ayrıntılı bir resmini vermek gerekmektedir. Şayet bir tercüme hareketliliğinden bahsediliyorsa diğer taraftan da belirli irtibatlar zincirini de gündeme getirmek gerekecektir. Buradan hareketle bu çalışmada odaklanılan bir diğer önemli başlık da Türkiye’yi merkeze alarak bu dönemde İslam dünyası ile kurulan ilişki ve irtibatlardır. Tercüme edilen bu eserler hangi irtibatların sonucu Türkçeye çevrilmiştir? Bu eserleri kimler tercüme etmiştir? Mütercimlerin bu tercüme konusunda işlevleri ne olmuştur? Çeviri teorilerinden hareketle mütercimler sadece teknik anlamda birer kültür taşıyıcısı mı yoksa farklı gündemlerle mi bu tercüme meselesine yaklaşmışlardır? Bu sorular çeviri külliyatını değerlendirme açısından önemlidir. Diğer taraftan etkileşimler zincirinin önemli bir sacayağını oluşturan ve tercüme edilen kitapları yayımlayan yayınevlerinin bu aşamada rollerine de dikkat çekilmiştir. Birçok yayınevinin bu süreçte önemli roller üstlendiği göz önünde bulundurulduğunda bu ilişkileri ortaya koymak önem kazanmaktadır. Buradan hareketle bu dönemde tercüme Türkiye’ye kazandırmayı kendisine öncelikli hedef edinen Hilal Dergisi gibi bir takım süreli yayınların ve Salih Özcan gibi önemli aracı kişilerin rolleri ve işlevleri hakkında da birtakım bilgiler aktarılmıştır.

Türkiye’deki İslamcı düşüncenin oluşan yeni dilini ve söylemini belirleyen önemli faktörlerden biri olan tercüme hareketliliği ve karşılıklı ilişkiler incelendikten sonra çalışmanın ilerleyen kısımlarında (üçüncü ve dördüncü bölümler) bu etkiler ile Türkiye’de oluşan yeni İslamcı söylemin gündemi, tartışmaları ve izlekleri de belli başlıklar altında ele alınmıştır. Öncelikle yeni İslamcı söylemin dinin bizatihi kendisini ve dine taalluk eden birtakım meseleleri ele alış ve yorumlama biçimi; buna ilaveten buradan hareketle nasıl bir dünya görüşü ortaya koyduğu önemli bir başlık olarak bazı tartışma konularına vurgu yaparak ele alınmıştır. Burada bir konuya özellikle dikkat çekilmelidir. Tercüme edilen eserler Türkiye’de alıcılarının ve muhataplarının sadece siyasi-sosyal veya ekonomik olaylara karşı bakış açılarını etkilememiştir. Bilakis dönemin küresel İslamcı söyleminin ana eksenini ağırlıklı olarak İslam’ın siyasi, ekonomik ve toplumsal meselelere olan vurgusu oluşturuyor gibi gözükse de diğer

taraftan bu söylemin dinin bizzat kendisini ele alan ve yorumlayan önemli ve baskın bir yönü de vardır. Dolayısıyla tercümeler yoluyla Türkiye’de de dönemin İslamcı söyleminin dine ve dini düşünceye dair daha ontolojik ve temelleri sorgulayan bazı bakış açılarını da ön plana çıkarttığını ve gündem ettiğini söylemek mümkündür. Böylece bu yeni bakış açıları ve vurgular, İslamcılar için bir süre sonra farklı toplumsal ve siyasi olayların yorumlanması için de temel çıkış noktaları teşkil etmesi, diğer taraftan aynı zamanda birer zemin ve anahtar vazifesi görmeleri cihetiyle de dikkat çekilmesi gereken konuların başında gelmektedir.

Dine yönelen ve İslam’ın bazı temel esasları üzerine yoğunlaşan tartışmalar içinde İslamcılar tarafından İslam’ın hayatın tüm yönlerini kapsayan ve bir anlamda külli bir yorumunun sıklıkla yapılmış olması dikkat çekici bir husustur. O dönemin İslamcı söyleminin en önemli konularından bir tanesinin İslam’a yüklenen bu yeni külli anlam dünyası olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu tartışmanın önemi daha da belirginleşmektedir. Özellikle o dönemin tercümelerinin ve farklı coğrafyalardan İslamcı düşünürlerin Türkiye’deki muhataplarına kazandırdıkları ve kendilerinin ifadesiyle *İslam’ın siyasete, ekonomiye ve sosyal olaylara karşı söyleyeceği çok şeyinin olduğu* iddiası bu vurgunun önemini göstermesi açısından önemlidir. Bu vurgu aynı zamanda İslam’ın bir din veya ideoloji olarak nasıl konumlandırılacağı sorunsalını da beraberinde getirmektedir.

Diğer taraftan tercümelerin etkisiyle gelişen yeni İslamcı söylemin kapitalizm-sosyalizm ve emperyalizm gibi siyasi ideolojilere bakışı ve bu ideolojiler karşısında İslam’ın tutumu hakkında nasıl bir söylem inşa ettiğini ele almak önemlidir. Bu tartışmalarla dönemin İslamcılığı İslam’ı küresel siyasette hâkim ve dönemin siyaset yapma biçimini belirleyen ideolojilerden farklılaştırarak onu bir siyaset anlayışı olarak özgün ve farklı bir noktaya konumlandırmıştır. Diğer taraftan bu dönem İslamcılığın kendini önceki yorumlardan tefrik etmek istediği konuların başında Türkiye siyasetini yorumlama biçimi gelmektedir. Buna göre Türkiye’deki yeni İslamcı düşünce milliyetçi-mukaddesatçı-muhafazakâr ideolojik düşünce kalıplarından kurtulmak istemiş; sağ-sol siyasi kutuplaşmasının dışına kendini konumlandırıp yeni ve özgün bir söylem geliştirmek istemiştir. Bu aşamada dikkat çekilmesi gereken husus İslamcı düşüncenin bu siyasi alanı nasıl kurguladığını ve içini nasıl doldurduğunu anlamaktır.

Çağdaş ideoloji kavramına dair İslamcı söylemin mesafeli tutumuna rağmen bu dönemde İslamcılar İslam'ı bir ideoloji gibi ele alıp yorumlamaktadırlar. Diğer taraftan yine buna ilişkin olarak bu dönemde ortaya çıkan yeni İslamcı söylemin dini ve dünyevi meseleleri açıklamaya ve yorumlamaya çalışırken bunlara dair birtakım mevcut tanım ve kavramları da tekrardan yorumlamaya ve izah etmeye ihtiyaç hissetmesi ve bu yönde gösterilen çabalar da dikkat çeken bir husustur. Yeni bir düşünce ve söylem inşa edilirken kavramların nasıl bir öneme sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda Türkiye'deki İslamcı düşüncenin bu dönem tercümeler yolu ile yeniden bir söylem inşasına nasıl girdiğini daha rahat anlamak mümkün olmaktadır. Örneklendirmek gerekirse Yusuf Kerimoğlu müstearıyla Hüsnü Aktaş'ın *Kelimeler ve Kavramlar* vb. kitaplarında birtakım kavramların -ki bunların çoğu dinle ilgilidir tekrar ele alınıp yazılması; yine İslami ilimler olarak fikhın, tefsirin vb. güncel tartışmalar ve gelişmeler doğrultusunda tekrar yorumlanması ve bunun gerekliliğine dair olan kuvvetli vurgu; *Dar 'ul Harb*, *Dar 'ul İslam*, Cuma namazı vb. gibi konuların tekrar ele alınıp açıklanmak istenmesi bu bağlamda ilk akla gelenlerdendir. Diğer taraftan Ali Bulaç'ın ses getiren çalışması *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* kitabı, Rasim Özdenören'in *Kafa Karıştıran Kelimeler* kitabı ve buna benzer kitaplar aslında dönemin İslamcı düşüncesinin sosyal ve siyasi hayatı çokça meşgul eden bazı kavramları ve olguları tekrardan İslami bir perspektiften nasıl okunabileceğinin bir çabası olarak da yorumlanabilir. Nitekim bu çalışmada ele aldığım dönemin İslamcı söyleminin en önemli gündemlerinden bir tanesinin mevcut işlerliği olan İslami anlayış ve pratikleri tekrardan ve gerçek bir *İslamilik* perspektifiyle okumanın gerekliliğine yaptığı vurgu olduğunu düşünürsek bu husus daha iyi anlaşılmaktadır. Bu tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkan *gerçek İslam*, *gerçek Müslüman* gibi arayışlar da yine bu sahiclik ve özcülük arayışının bir uzantısı olarak yeni İslamcı söylemin dikkat çeken taraflarından birini oluşturmaktadır.

Çalışmanın son bölümünde (Dördüncü Bölüm) Türkiye'de ortaya çıkan yeni İslamcılığın ve İslamcı söylemin siyasete bakışı, onu yorumlaması ve algılaması bazı genel tartışmalar üzerinden ele alınmıştır. Bu aşamada öncelikle belirtilmesi gereken hususlardan birisi İslamcılar için siyasetin her zaman birincil meselelerden birisi olmasıdır. Siyasetin üst bir amaç için araçsallaştırıldığı İslamcılık düşüncesinde

siyaset yoluyla çok şeyin değişeceği ve dönüşeceği fikri yaygındır. Bu dönem İslamcılık düşüncesi içinde siyaset tartışmalarını belirleyen ana tartışmalardan bir tanesi hakimiyet meselesi olmuştur. Bir yönetim otoritesi olarak hakimiyet vurgusu küresel İslamcılık düşüncesinde olduğu gibi Türkiye'deki İslamcılar için de üzerinde çokça durulan bir meseledir. Hakimiyet meselesinin çeşitli yönlerine eğilerek farklı şekillerde tartışan yeni İslamcılar hükmetme yetki ve otoritesini Allah'a mahsus kılmışlar ve insanların bu mutlak ve aşkın hakimiyet karşısındaki konumlarını ve cüz'i yetkilerini tartışmışlardır. Bu tartışmalar İslam düşüncesinde var olan ve bir benzeri olarak değerlendirilebilecek külli irade ve cüzi irade tartışmalarına da benzemektedir. Hakimiyet tartışmaları dönemin İslamcılarını doğal olarak hükmetmenin kimin uhdesinde ve hangi araçlara yürütüleceği sorunsalına da götürmektedir. Bu aşamada demokrasi tartışmaları yeni İslamcı söylemin projeksiyonunda önemli bir yer işgal edecektir. Tam bir mutabakat olmasa da demokrasi konusunda İslamcılar Allah'ın yönetim ve otoritesinin meşruluğu ve paylaşılması çerçevesinde görüşler sarf edeceklerdir. Nitekim demokrasi meselesi bir yönetme biçimi ve hakimiyetin paylaşılması meseleleri etrafında erken dönem İslamcılık düşüncesinden günümüze kadar İslamcılarının en önemli tartışma gündemlerinden olacaktır.

Hakimiyet ve demokrasi tartışmalarıyla bağlantılı olarak Türkiye İslamcılığında *İslam devleti*, *İslami hükümet*, *İslami yönetim* vb. kavramsallaştırmalar etrafında yürütülen tartışmalar da bu aşamada dikkat çekicidir. Bu dönemde özellikle küresel İslamcılık düşüncesinin önemli isimlerinden Mevdudi gibi bazı isimlerin eserlerinin Türkçeye çevrilmesi ve bu eserlerdeki fikirlerin etkisi ile Türkiye'de de paralel biçimde politik kurumların ve kavramların İslamileştirilme çabalarında belirgin bir görünürlükten bahsetmek mümkündür. Dönemin İslamcıları bu etkileşimlerle birlikte İslami bir hükümetin, yönetimin, devletin veya sistemin nasıl olması gerektiğini ve bunun için hangi adımların atılması gerektiğine dair detaylı projeler ve öneriler sunmuşlardır. Böylece İslam Devleti ve İslami bir nizamın tesisinin nasıl amaç haline getirildiği ve bu amaca giden yolların köşe taşları ve tartışma konularının nasıl ele alındığını ve tartışıldığı önemli hususları oluşturmaktadır.

Çalışmada tüm bu tartışmaların oturacağı ve anlam bulacağı bazı temel kavramlar ve aktörler vardır. Bu aktörleri tartışmaların yürütücüleri ve tartışmaların

yürütüldüğü zeminler olarak tasnif etmek mümkündür. Tartışmaların yürütücüleri bu çalışmada *İslamcılar* veya çoğunlukla *yeni İslamcılar* olarak isimlendirilmiştir. *İslamcılar* ifadesi özel bir kayıt olmadığında İslamcılığın genel hatlarıyla konuşulduğu vakit kullanılacaktır. *Yeni İslamcılar* ise çalışmanın odaklandığı kabaca 1960-1990 yılları arası dönemde İslamcılık içinde özel ve belirgin bir kümeyi temsil eden bir grubu tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu grubu izafiyet ekleriyle birlikte “*The İslamcılar*” veya “*el-İslamcılar*” şeklinde belirtmek belki daha açıklayıcı olacaktır. *Yeni İslamcılar* çalışmada ele alınan dönemde diğer bölgelerden yapılan tercümeleri pozitif olarak alımlayan ve tercümelerin etkisini kendi üzerlerinde yoğun olarak hissedip düşünsel hayatlarında bu faktöre ciddi bir ehemmiyet vererek bunu yansıtan kişileri kümelemek için başvurulmuş bir ifade olacaktır. Diğer bir deyişle bu grup Türkiye’de bu yeni düşünce dünyasını belli kapasiteler ve oranlarla benimseyen ve bu etkileşimler içinde edindiği malzemeyi kendi katkılarını da dahil ederek işleyen isimlerdir. Çalışmada yeni İslamcılar olarak Ali Bulaç, Hüsnü Aktaş, Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, Ercüment Özkan, Selahattin Eş Çakırgil gibi isimler ön plana çıkarılmakta ve bu vasıflarıyla yeni İslamcı söylemin tartışmalarını yürütürken fikirlerine başvurulmaktadır. Aynı zamanda bu isimler çalışmada ele alınan İslamcılık anlayışının muhteviyatını dolduran ve temsil eden isimler olarak da dikkat çekmektedirler. Nitekim okuyucular bu gerekçelerle çalışmada Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Hayrettin Karaman ve belli yönleriyle İsmet Özel gibi aynı dönemin önemli İslamcı düşünürlerinin isimlerini ve dolayısıyla bu isimlerin mezkûr konulardaki görüş ve fikirlerini direk belirleyici bir unsur ve tartışma olarak göremeyeceklerdir. Bu durum çalışmada yeni İslamcılara yüklenen ve onların temsil ettiği İslamcılık anlayışı ile yakından ilişkili bir durumdur. Diğer taraftan çalışmada birer kavram olarak *küresel İslamcılar* ve *küresel İslamcılık düşüncesi* ifadelerine de sıkça yer verilmiştir. *Küresel İslamcılık* odaklanılan dönemde İslam dünyasında hâkim olan genel İslamcı fikriyatı ve atmosferi karşılamak için kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu düşünce dünyası bu dönemde farklı bölgelere çevrilen ve aktarılan fikirlerin neşet ettiği ve olgunlaştığı mecrayı da temsil etmektedir. Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî gibi isimler başta olmak üzere Abulkadir Udeh, Said Havva, Mustafa Sıbai, Abdulkerim Zeydan, Mutahhari gibi diğer bazı isimler de bu anlamda

küresel İslamcı düşüncenin önemli figürleri olarak küresel İslamcılar olarak tanımlanmışlardır.

Son olarak bu dönemde İslamcıların küresel İslamcı düşüncüyü alımladığı, ayrıca İslamcı düşüncenin yeni meselelerini konu edinip tartıştığı bir zemin ve mahfil olarak İslami neşriyat da dikkat çekmektedir. Yeni İslamcılar çalışma boyunca ele alınacak birçok fikirlerini ilk olarak bu neşriyatlarda kaleme almışlardır. Diğer taraftan İslam dünyasının farklı bölgelerinden yapılan birçok tercümeler parça parça bu neşriyatta kendine yer bulmuştur. Zaman zaman gazete ama çoğunlukla dergi türü olarak karşımıza çıkan bu neşriyatlar bir anlamda İslamcı düşüncenin üretildiği, gelişip çeşitlendiği ve nihayetinde tüketildiği yerler olmuştur. Türkiye’de yeni İslamcılarının birçok eseri ilk olarak bu neşriyatlarda peyderpey yayımlanmış ve daha sonrasında kendileri tarafından kitaplaştırılmıştır. Bu neşriyatlar aynı zamanda yeni İslamcılar için birer düşünce okulu ve fikir merkezleri olmuştur. Bu çalışmada ise İslamcılığın *yeni İslamcılar* tarafından yürütülen mezkûr tartışmalarını ve gündemlerini ağırlıklı olarak *Düşünce*, *İslami Hareket*, *Tevhid*, *Şura*, *Hicret*, *Sebil*, *İktibas*, *Girişim* gibi dergilerden takip etmek mümkün olacaktır. *Yeni İslamcılar*ın ilgili oldukları ve İslamcılığı tartıştıkları neşriyat yalnızca bunlarla sınırlı değildir ancak bu dergi ve gazeteler burada odaklanılan İslamcı düşüncenin ve yeni İslamcılarının gündemlerini yakalamak açısından temsil gücü yüksek yayınlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIK VE İSLAMİ UYANIŞ

1.1 İslamcılığı Kavramak; Temellendirmek ve Dönemler

İslamcılık kavramının ortaya çıkışı, ele alınışı ve tarihsel süreç içinde yüklendiği anlam dünyalarının Türkiye'deki serüveni ile gerek İslam Dünyası gerek Batı toplumlarındaki serüveni aynı paralelde yürümemiştir. *İslamcılık* kavramına Batı dünyasında ilk olarak *Islamisme* (*Islamism-ing-*), kullanımı ile 17. yüzyıl sonlarında rastlamak mümkündür.¹ Özellikle Fransa'da kullanılmaya başlayan bu kavram 18. ve 19. yüzyıllarda Batı'da din olarak *İslam* kelimesinin muadili olacak şekilde kullanılmıştır.² Tocqueville'deki *Root of islamism in Judaism*" kullanımı, Ernest Renan'ın meşhur *L'İslamisme et la science* başlıklı konuşması ve makalesi, Voltaire'in *Mohemmadanism*³ kavramını kullanması bu ifadenin İslam ile eşdeğer olarak birbirlerinin yerine kullanımlarına iyi birkaç örnektir.⁴ Batı'da bir dönem özellikle yaygın olarak *Mohemmadanism* ile eşdeğer olarak kullanılan *Islamism* kavramları bu yönüyle 20. yüzyılda kavramın kazanacağı politik ve ideolojik vurgularından uzak, daha teolojik bağlamlarda kendine anlamlar bulmuştur. Nitekim *Islamism* kavramı Batı'da İslami ilimlerle ilgili üretilen literatürde de kendisine yer bulacaktır.⁵ 19. yüzyılda Batı Dünyasında (büyük oranda Avrupa) yaygın olarak bu vurgularla kullanılan *Islamisme* kavramı bir süre sonra bu anlam dünyasıyla kullanılmamaya başlanacak, onun yerine daha yalın anlamıyla direk *İslam* kelimesi kullanılacaktır.

¹ Mehdi Mozaffari, "What Is Islamism? History and Definition of a Concept", **Totalitarian Movements and Political Religions**, C. 8, Sy 1, Mart 2007, s. 17 doi:10.1080/14690760601121622. Norman Daniel, **Islam and the West: The Making of an Image**, Oxford, Oneworld, 2009, s. 312.

² Martin Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", **Middle East Quarterly**, C. 10, Sy 2, 2003, s. 66. Mozaffari, "What Is Islamism?", s. 18.

³ Mohemmadanism kavramının kullanımı Batı'daki tarihsel serüveni açısından önemlidir. Kavramın İslam ve din meselesine yaklaşımında önemli bir gösteren işlevi vardır. Bu kavramın daha erken dönem kullanımları için bakınız: Bernard Lewis, **Islam and the West**, New York, Oxford University Press, 1993, s. 7.

⁴ Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", s. 67-68; Mozaffari, "What Is Islamism?", s. 17-19. O dönemlerde bu kullanımlar sadece bu isimlerle sınırlı değildir, farklı birçok yazar daha bu kavramları benzer manalarda kullanmıştır.

⁵ H.A.R. Gibb'in *Mohammedanism* başlıklı kitabı, Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* başlıklı kitabı D. S. Margoliouth'un yine *Mohammedanism* başlıklı kitabı ve son ama bunlarla sınırlı olmayan, A.A. Fyzee'nin *Outlines of Muhammadan Law* başlıklı kitapları buna örnek olarak gösterilebilir.

Kavramın Batı dünyasında *İslamisme* olarak tekrardan yoğun bir biçimde kullanılması ise 20. yüzyılın başlarına tekabül edecektir.

20. yüzyılda ise literatürde *İslamcılığı* Batı ile yaşanan gerilim ve bunalımlara bir tepki biçimi olarak okuyan yorumlar kuvvet kazanmıştır. İslamcılığın modernist söylemine dikkat çeken bu çalışmaların en önemlilerinden birisi Wilfred Cantwell Smith'in kaleme aldığı *İslam in Modern History (Modern Tarihte İslam)* kitabıdır. Smith bu çalışmada İslamcılığı Batı ile olan zorunlu, kerhen ama mecburi ilişki üzerinden ele alıp açıklamaya çalışmıştır.⁶ Yine aynı yüzyılda İslam Dünyasının maruz kaldığı Batı öznel siyasi, ekonomik ve düşünsel sömürgeleştirmeler, İslam dünyasının buna karşı yeni arayışları ve bunun bir uzantısı olarak Arap dünyasında İhvan-ı Müslimin, Hint alt kıtasında Cemaati İslami gibi hareketlerin ortaya çıkışı gibi sebeplerle *İslamcılık* kavramı ve düşüncesi daha siyasi, ideolojik ve tepkisel anlamları da uhdesine almış olarak kullanım yoğunluğunu ve etkisini arttıracaktır.⁷

20. yüzyılın ikinci yarısına tekabül edecek bu yeni aşamada *İslamcılık* kelimesinin kullanımına eşlik edecek ve onunla benzer anlamlarda alımlanacak diğer bir kavram ise *fundamentalizm* olacaktır. İslamcılık kavramına içkin olarak *öze dönüşçü* ve *ihyacı* düşünme biçimlerinin ön plana çıkacağı bu yeni anlam dünyası modern dönemde *İslamcılık* kavramının hususiyetlerini de belirleyen önemli bir aşamaya işaret etmektedir.⁸ Bununla beraber *fundamentalizm* kelimesinin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra yüklendiği olumsuz anlam çağrışımlarına karşı *İslamcılık* kavramını bu çağrışımlardan ve anlam dünyasından tefrik etme çabası da aynı dönemde kendini gösterecektir. Böylece *fundamentalizm* kavramı yerine *İslami Uyanış*, *İslami Canlanış* ve *İslami aktivizm (hareket)* gibi kavramlar ön plana çıkmış ve İslamcılık kavramını bu şekilde kullanma yönünde bir yönelim de kendini kuvvetli

⁶ Wilfred Cantwell Smith, **İslam in Modern History**, 1. Princeton paperback, Princeton, NJ, Princeton Univ. Pr, 1977.

⁷ Bernard Lewis, **The Political Language of Islam**, paperback ed., 4. [Nachdr.], Middle Eastern Studies: Political Science, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1991, s. 115-20.

⁸ William Shepard, "Fundamentalistic Phenomena: Christian and Muslim", **Historical Reflections / Réflexions Historiques**, C. 30, Sy 3, 2004, ss. 363-84. Yine ayrıca Chicago Üniversitesi bünyesinde yürütülen Fundamentalizm Projesi sadece İslam için değil diğer dinlerde ve inanışlarda fundamentalizmi anlamak açısından önemlidir. Bu proje kapsamında şu çalışma meselenin özellikle İslami ilgilendiren kısımlarını kapsamı bağlamında önemlidir: Martin E. Marty ve Robert S. Appleby, ed., **Fundamentalisms Comprehended: Fundamentalisms Comprehended**, The Fundamentalism Project 5, Chicago, University Press, 2004.

bir şekilde göstermiştir.⁹ Nitekim bu çalışmada odaklanılan dönemde *İslamcılık* meselesini kavramsal olarak temsil ettiği ve anlam kazandığı yönleri itibarıyla *İslami Uyanış ve İslami Canlanma* kavramlarını merkeze alarak bu genel anlam dünyası ve vurguları üzerinden devam edilecektir.

Tarihsel süreç içinde barındırdığı farklı anlam dünyalarına bağlantılı olarak 20. yüzyılla birlikte *İslamcılık* kavramı aşağı yukarı günümüze kadar hâkim olan anlamlarından birine böylece kavuşmuş olacaktır. *İslamcılık* kavramı artık büyük oranda politik ve ideolojik yönleri keskinleşen ve kuvvetlenen, köktenci bir temele dayanan ve İslami aktivizmle birlikte yer yer şiddeti de metotlaştıran yeni bir anlam ve eylem planına doğru evrilmiştir.¹⁰ İslamcılık kavramına yüklenen bu yaygın anlam onun belirli yönlerden olumsuz anlaşılmasına da zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı başka bir boyut olarak Batı’da da bu meseleleri tartışanlar arasında *İslamcı* ile *Müslüman* kavramlarını birbirinden ayırma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle Batılı bazı uzmanlar bu konudaki ayrıma gitmenin zorunluluğunu fark etmiş ve *İslamcılık* ile *İslam* kelimesinin birbirlerinden nasıl farklılaştığını ortaya koymaya çalışmışlardır.¹¹ Bu ayrıma göre *İslamcılık* kelimesi artık yeni bir terimdir ve böylece bu tartışmalar içinde *fundamentalizm* ve *İslamcılık* madalyonun bir yanını oluştururken diğer taraftan İslam’ı sadece yalın haliyle kullanılmasını öneren iki farklı yorum ortaya çıkmıştır.

1.1.1 Türkiye’de İslamcılık Tartışmaları

Batıda *İslamcılık* kavramı üzerine yürüyen tartışmalar bu izlek üzerinden devam ederken Türkiye’de de aynı kavram üzerinden birçok benzer ve farklı tartışmalar mevcuttur. Öncelikle belirtilmesi gereken husus Türkiye’de İslamcılık kavramının ortaya çıkışını ve ona bir köken bulma arayışı çok da belirgin bir izlek

⁹ John L. Esposito, **The Islamic threat: myth or reality?** 3rd ed, New York, Oxford University Press, 1999, s. 7-8.

¹⁰ Gilles Kepel ve Jon Rothschild, **Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh**, Berkeley, University of California Press, 2003, s. 20-23.

¹¹ Henry jr Munson, **Islam and revolution in the Middle East**, New Haven u.a, Yale Univ. Pr, 1988, s. 4; Graham E. Fuller, **Islamic fundamentalism in the Northern Tier countries: an integrative view**, Santa Monica, CA, RAND, 1991, s. 2. Bu bağlamda aynı bakış açısına sahip fakat farklı bir yorumlama için bakınız: Peter R. Demant, **Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, Westport, Conn, Praeger, 2006.

taşımadığıdır.¹² Bu anlamda kavramın bizzat kendisinden öte anlamı ve çağrışım dünyasını merkeze alarak hareket eden Mümtaz’er Türköne’ye göre Türkiye’de *İslamcılığın* ortaya çıkışı *Genç Osmanlılar Hareketi* ile başlar.¹³ İslamcılığın Türkiye’deki düşünce serüvenine bakıldığında ise *İslamcılığı* genel hatlarıyla 2. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan fikri hareketlilikle birlikte başlatan düşünce hâkim durumdadır.¹⁴ Kavram olarak baktığımızda ise Türkiye’de *İslamcılık* kavramının kullanımını görece geç bir tarihte, 20. yüzyılın başına tekabül etmektedir.¹⁵ Kavram ilk kullanıldığı dönemde *İttihad-ı İslam (Panislamizm)*¹⁶ ve *İslamlaşma*¹⁷ kavramları ile birlikte ele alınıp tartışılmıştır. Bununla beraber Yusuf Akçura 20. yüzyılın hemen başında kaleme aldığı önemli metni *Üç Tarzı Siyaset*’te İslamcılığı tartışırken *İslam siyaseti, tevhidi İslam politikası, İslamları hükümeti-mezkure* gibi bir takım bazı kavramsallaştırmaları kullanmıştır.¹⁸ *İslamcılık* şeklinde ilk defa Ziya Gökalp de karşımıza çıkan kavram ise dönemin bazı aydınları ve düşünürleri tarafından pek sıcak karşılanmamıştır. Ziya Gökalp’in mezkûr çalışmasına cevap niteliğinde kaleme aldığı bir yazısında Babanzade Ahmed Naim bu tutumu: “Bu ‘ci’ edatının Türk ile İslam kelimelerine ilhakı ne kadar fena oluyor! Ben burada bir manayı tasannu istişmam ediyorum. Bu nisbeti kendilerine şiar edinenler bence yanlış isim intihab etmişler. Zira Türk, Arab olan kimse Türkçü, Arabcı olamaz. O kısaca Türkdür, Arabdır. ‘İslamcı’nın da Müslüman demek olmadığı lügat-ı Türkiye ile edna mümaresesi olanlarca malumdur.”¹⁹ sözleriyle eleştirir. *İslamcılık* kavramına karşı takınılan bu tutum Türkiye’de bu kavramının genel seyrini ve kavrama karşı yaklaşımın kodlarını da belirlemiş olacaktır.

¹² Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, İletişim, 1991, s. 8.

¹³ A.g.e., s. 10.

¹⁴ Şerif Mardin, “Türkiye’de Din ve Siyaset”, İstanbul, İletişim, 1991, s. 10; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 8-10; İsmail Kara, *İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001.

¹⁵ D. Mehmet Doğan, “İslamcılık: Bir Adlandırma Meselesi”, içinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum tebliğleri*, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, 1. baskı, Zeytinburnu Belediyesi kültür yayınları, kitap no. 31, Zeytinburnu, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2013, s. 122.

¹⁶ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

¹⁷ Said Halim Paşa, “İslamlaşmak”, içinde *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 5. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, ss. 183-214.

¹⁸ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler 1*, 4. bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011, s. 31.

¹⁹ Babanzade Ahmed Naim’in *İslam’da Dava-yı Kavmiyet* kitabından aktaran İsmail Kara A.g.e., s. 34.

Her ne kadar Said Halim Paşa, Mehmed Akif Ersoy gibi ilk dönem İslamcılarının *İslamlaşma*, *İslamın ihyası* gibi kavramsallaştırmalar üzerinden açıklamaları Türkiye İslamcılığında olumlu karşılanmış ve algılanmış olsa da *İslamcılık* kavramının bizzat kendisi yukarıda da bahsedildiği gibi 20. yüzyılda daha ideolojik ve siyasi bagajları da yüklediği için olumsuz eleştirilerin konusu da olacaktır.²⁰ Bu anlamıyla *İslamcılık* Türkiye’de hem manası hem kullanım şekli açısından eleştiri konusu edilir. *İslamcılık* kavramına bu anlamda aidiyet hissetmeme ve onu kabullenmeme sadece Türkiye İslamcılığında değil, İslam dünyasının farklı bölgelerinde kendini gösteren ve hayatiyet alanı bulan küresel İslamcılık düşüncesi içinde de yaygın bir kanaat olarak kendini gösterir. İslam dünyasında çağdaş dönemde fikir ve eylemleriyle ön plana çıkmış farklı coğrafyalardan Raşid Gannuşi, Abbas Medeni, Hüseyin Fadlallah gibi isimlerin aşağı yukarı aynı yaklaşımlarla kendilerinin *İslamcı* değil ancak *Müslüman* olduklarını vurgulamaları bu duruma iyi bir örnek olarak gösterilebilir.²¹ Bu anlayışa göre bu kavram Batılıların icat ettiği ve Müslümanlara dayatılan zoraki etiketlerdir ve doğası gereği olumsuz anlamlar taşımaktadırlar.

Türkiye’de de yürütülen İslamcılık tartışmalarında temelde bu husus gündeme gelecek ve kavramın bizzat kendisi tartışmaya açılarak *İslamcı* kavramının ne kadar *İslami* olduğu sorgulanacaktır. Yakın zamanda İslamcılığın mevcut durumunu ele alan ve alanında uzman akademisyen, düşünür ve gazetecilerin dahil olduğu “*İslamcılık Öldü mü*” üst başlığında yürütülen tartışmalar da bu gündemin İslamcılık tartışmaları içinde canlılığını hala koruduğunu tekrar göstermiştir.²² Ali Bulaç, Uğur Kömeçoğlu, Hayrettin Karaman gibi *İslamcılık* düşüncesi üzerine çalışan önemli bazı isimler kavramın kendisine sahip çıkmış ve İslamcı kelimesinin niçin olması ve kullanılması

²⁰ Ergün Yıldırım, “İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam”, içinde **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum tebliğleri**, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, 1. baskı, Zeytinburnu Belediyesi kültür yayınları, kitap no. 31, Zeytinburnu, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2013, s. 100-102.

²¹ Kramer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, s. 72-73.

²² Bu tartışmaların tamamı için bakınız: Kolektif, **İslamcılık Öldü mü ?**, 2. bs, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2012. Tartışmaların öncesi de vardır. Oliver Roy’un *Siyasal İslam’ın İflası* başlıklı kışkırtıcı çalışması bu tartışmaların ortaya çıkış zeminini ve yönelimlerini belirlemiştir. Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis, 1994. O yıllardan itibaren Türkiye’de de belirli politik izlekleri takip ederek İslamcılığın iflası ve ölümü tartışmaları kendini gösterecektir. Bu tartışmaların 2000’lerin başında nasıl yürütüldüğünü görmek için şunlara bakılabilir: Yasin Aktay, “Siyasal İslam Anlatısının Sonu”, **Tezkire**, Sy 17, 2000, ss. 101-20; Tezkire, “İslamcılık Eski ve Yeni Halleri”, **Tezkire**, Sy 33, 2013, ss. 5-14.

gerektiğini savunmuş iken; Hilal Kaplan, Özlem Albayrak gibi diğer bazı isimler de kavramın Batı Merkezli ortaya çıkmasından duydukları rahatsızlığı ifade etmişler ve ‘Hz. Muhammed İslamcı mıydı’ sorusuyla meseleye yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır.²³ Gerek Türkiye’de gerek Türkiye dışında devam eden tüm bu tartışmalarda görüldüğü üzere belirli bir uzlaşma olmayan *İslamcılık* kavramının tarihsel kökenleri ve geçirdiği süreçlerle ilgili olarak hem Batı Dünyasında hem İslam dünyasında farklı tecrübeler ve serüvenler dikkat çekmektedir. Bu durum bizi doğal olarak *İslamcılık* kavramının bizzat kendisini de tartışmayı gerekli kılmaktadır. Çalışmanın aşağıdaki kısmında *İslamcılık ve İslamcılardan* neyin ve kimlerin kastedildiği sorusu üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1.2 İslam(lar), İslamcılık(lar) ve İslamcı(lar)

İslamcılık kavramının kendisi gibi ne anlam ifade ettiği de tartışmalı bir konudur. Her ideolojinin zamana ve konjonktüre göre farklı yorumlanmasındaki zorluklar konu *İslamcılık* olunca kendini daha belirgin olarak gösterir. Bu durum İslamcılığın diğer ideolojilerden farklı olarak kendini bir dine, İslam’a ek yapmasından ve onunla temellendirmesinden de kaynaklanmaktadır. İslamcılığı tanımlarken sadece belirli bir zamana aitmiş gibi donuk değil de onu hangi dönem ve şartlarda tanımlandığı ve ele alındığı da önem arz etmektedir. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi alanında otorite isimlerden İsmail Kara’nın İslamcılığa getirdiği tanımı meşhurdur ancak tanımın Kara’nın incelediği dönemdeki (2. Meşrutiyet dönemi) İslamcılığı kapsıyor ve tanıtıyor olması onun aynı zamanda eksikliğine de işaret etmektedir. Kara İslamcılığı şu şekilde tarif eder:

“İslamcılık, 19-20. Yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla 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 siyasi, fikri

²³ Kolektif, **İslamcılık Öldü mü ?**. İslamcılık kavramının bu şekilde kabul edilmemesi üzerine yürütülen benzer tartışmalar için bakınız: Yasin Aktay, “Sunuş”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, ed. Yasin Aktay, 2. bs, İstanbul, İletişim, 2005, s. 15-19. İslamcı ile Müslüman arasında benzer ama farklı gerekçelerle ayırım yapan bir diğer önemli isim de İsmail Kara’dır. İsmail Kara Müslümanlık kavramını daha geniş bir dairede ele almakta, *Her İslamcının Müslüman ama her Müslümanın İslamcı olmadığını* söylemektedir. Bu tartışma için bakınız: “Prof. Kara: Her Müslüman İslamcı değildir”, **T24**, 15 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/prof-kara-her-musluman-islamci-degildir,210796>, 15.02.2020.

ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününi ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.”²⁴

Bu tanım 19. yüzyılda İslamcıların öteki (Batı) ile ilk karşılaşma tecrübelerini, buna karşılık hiyerarşisi değişen bu yeni ilişki biçimine karşı geliştirmiş oldukları yeni arayışları ve baş edilmesi gereken sorunların çözümlerini ve çözüm yollarını göstermesi açısından önemlidir. Bir anlamda İslamcılığın kurucu kodlarını ve reflekslerini bu tanımda görmek mümkündür. Kara’nın bir başka çalışmasında belirttiği gibi bu dönemin İslamcıları bu kodlardan ve referanslardan hareketle Kuran’a ve İslam’a dönüş çabaları etrafında İslam’ı sosyal-siyasi ve kültürel hayatta tekrar hâkim kılmanın gayreti içindedirler.²⁵ Benzer bir yaklaşımı o dönemin içinde olan Said Halim Paşa’da da görmek mümkündür. Said Halim Paşa İslamlaşmadan *“kendisini Müslüman olarak gören herkesin hayatını İslam’ın esaslarına göre hissedip, düşünüp, hareket etmesini”* anlar.²⁶ Müslümanlığı bütüncül bir kimlik olarak ele alan ve ona olması gerektiğini vazedenden bu söylemin kimlik vurgusu itibarıyla bir benzerini sonraki dönemlerde Nilüfer Göle’de de bulmak mümkündür. Göle de İslamcılığın Müslüman kimliğini tekrardan sorunsallaştırdığını ve onu anlamaya çalıştığını ifade eder.²⁷ Müslüman kimliğinin bizzat kendisinin sorunsallaştırılması Göle’ye göre İslamcıların sosyal hayata bakışında da bir takım yeni bakışları beraberinde getirmektedir. Dinin ve dini olmayanın melezleştiği bu yeni durumda İslamcılar, sosyal ve kültürel alanı kritik etmekte ve politikleştirmektedirler.²⁸ İslam’ın bu bütüncüllük vurgusunun yanında onun hayatı tanzim etmesi gerektiği vurgusu Genç Osmanlılar döneminde İslamcılığın izlerini arayan çalışmaları ile tebarüz eden Mümtaz’er Türköne’de de benzer şekillerde kendini gösterir. Türköne’ye göre de İslamcılık:

İslam’ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik çözüm arayışı olarak 19.

²⁴ Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler 1**, s. 17.

²⁵ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, kitap editörü Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim, 2005, s. 38.

²⁶ Said Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s. 204.

²⁷ Nilüfer Göle, **Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 30.

²⁸ Nilüfer Göle, “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, **Middle East Journal**, C. 51, Sy 1, 1997, ss. 46-58.

*Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanan bir ideolojidir.*²⁹

İslam ve İslamcılığı açıklamaya çalışan bu tanımlamalarda ortaya çıkan müşterek husus tüm bu farklı İslamcılık tanımlarının Türkiye tecrübesinde ilk dönem İslamcılığın birtakım hususiyetlerini içinde barındırdığı gerçeğidir. Buradan hareketle ilk dönem İslamcılığı; Batı ile karşılaşma tecrübelerinin getirmiş olduğu yeni ahval ve şeraitte karşılaşılan birtakım yeni ve zorlu meselelere karşı tekrar İslam'a dönerek ve gerekirse İslam'ı bu yeni gelişmelere uyarlayarak, Müslümanların durumunu tekrardan eski muktedir haline döndürme, bunu yaparken de bir taraftan İslam'ı çağın gerekliliklerine sunma çabaları olarak görmek ve tanımlamak mümkündür.

19. yüzyıldan 20. yüzyıla ve daha yakın yıllara geldiğimizde ise İslamcılık onu hem savunan hem de çalışan kişiler tarafından genellikle modern ve politik bir ideoloji olarak ele alınıp açıklanmıştır. Hasan El Benna bu anlamda İslamcılar içinde İslam'ın bu yönüne dikkat çeken ilk isimlerdendir. Ona göre “*İslam hayatın tüm yönlerini kapsayan ve düzenleyen dini, siyasi, iktisadi vb. öğretileri ve normları olan bir bütündür.*”³⁰ İslamcılığın içinden olmayan ancak *İslamcılık* üzerine çalışan Batılı uzman isimlerden biri olan Graham Fuller de Benna'ya benzer şekilde politik İslam tartışmaları üzerinden İslam'ın modern dönemde İslamcılık yorumu ile birlikte bu taleplerine dikkat çekildiğini ve ön plana çıkarıldığını belirtir.³¹ Fuller'e göre “*İslam hayatın tüm alanlarını kapsamak ve bunu yönlendirmek istemektedir. Politik İslam da bu amaca matuf kendisine vizyon belirlemektedir.*”³² Fuller'in politik İslam ve kapsayıcılık vurgusunun bir benzerini Olivier Roy'da da görmek mümkündür. 20. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan İslamcılık düşüncesini *politik İslam* söylemi üzerinden okuyan Olivier Roy da “*İslamcıların modern dönemde toplumu dönüştürebilmenin ve İslamileştirebilmenin yolunun ancak sosyal ve siyasi araçlarla gerçekleşebileceğine*” inandıklarını belirtir.³³ Nitekim aynı dönemlerde bu konular üzerine çalışan ve Roy ile benzer İslam ve İslamcılık yorumlama ve bakışı

²⁹ Mümtaz.er Türköne, *İslamcılık, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:23, 2001, s. 470.

³⁰ Ramazan Nazlı, **Hasan El Benna'nın Hayatı ve Risaleleri**, İstanbul, Arslan Yayınları, 1980, s. 124.

³¹ Graham E. Fuller, **The Future of Political Islam**, 1. ed, Political Science, New York, Palgrave MacMillan, 2004, s. XI.

³² **A.g.e.**, s. XII.

³³ Olivier Roy ve Carol Volk, **The Failure of Political Islam**, 2. pr, Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press, 1996, s. 35-36.

perspektifine sahip olan bir diğ er isim James Piscatori de İslamcılar ı “İslami bir ajandaları olan ve bunu uygulamak için siyasi eylemlerde bulunan Müslümanlar” olarak tanımlar.³⁴

İslamcılarının ajandası ve İslam’ın bu şekilde modern, ideolojik ve politik olarak yorumlanması 20. yüzyılda İslam’ın din veya inanışlarla değıl de modern Batılı ideolojilerle kendisi arasında sistematik bir karşılaştırmaya ve analoji kurmasını da beraberinde getirmiştir. Buradan hareketle Sami Zubaida İslamcılığı modern ve politik bir ideoloji olarak görür ve onun 20. Yüzyılda Marksizm, sekülerlik gibi ideolojilere alternatif bir düşünme biçimi olarak onun nasıl toplumu ve sosyal hayatı dizayn ettiğini vurgular.³⁵ Aynı şekilde Nazih Ayubi de politik İslam düşüncesinin İslam’ın siyasi ve devlet yönüne dikkat çektiğini beyan eder. Ona göre İslamcılar dini politik yönlerini ön plana çıkararak ve parlatarak yorumlamakta ve bu alanlara dair getirdikleri   z mlmelerde geleneksel kaynakları ve önceki dönemlerin  rnekliklerini kullanmaktadırlar.³⁶ Nitekim çalışmanın sonraki bölümlerinde bu durum, Türkiye  rneğinde İslamcılarının geleneksel kaynakları ve tarihsel örnekleri modern olayları yorumlarken nasıl kullandığı üzerinden detaylıca ele alınacaktır. Böyle yaparak İslamcılar yaşadıkları  ağılardaki despotik rejimlere ve yönetimlere karşı İslami alternatif olarak ortaya çıkarabilmekte ve halkı mobilize edebilmektedirler.³⁷

1.2.1 Türkiye’de Güncel İslamcılık Yorumları ve İslamcılar

Türkiye’den İslamcılığın güncel dönemdeki bu hususiyetlerine dikkat çeken isimlerden birisi de Ali Bulaç’tır. Ali Bulaç İslamcılığın modern yorumlarına dikkat çeker. Ona göre İslamcılık “kimine göre liberalizm, sosyalizm veya milliyetçilik gibi bir ideoloji, kimine göre ise belli bir yoruma ve doktrine indirgenmiş bir siyaset ve siyasallaşma biçimidir.” Bu tanımlamalara bir şekilde katılan Bulaç’ın İslamcılık tanımı ise şöyledir: “İslam’ın ana referans kaynaklarından hareketle yeni bir insan,

³⁴ James P. Piscatori, **İslam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East**, ISIM Papers 1, Leiden, ISIM, 2000.

³⁵ Sami Zubaida, **İslam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East**, New 3rd ed, London ; New York, I.B. Tauris, 2009, s. 3-4.

³⁶ Nazih N. Ayubi, **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World**, Reprinted, London, Routledge, 1998, s. 2-3.

³⁷ A.g.e., s. 4.

toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliğini hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası bir harekettir. Başka bir deyişle İslam'ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslam'a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır.”³⁸

İslamcılığı devlet ve siyaset merkezli okuyan bu yoruma paralel olarak Ali Bulaç İslamcılığın 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktığını düşünmektedir. Bulaç bu durumu Müslümanların Batı ile karşılaşmaları ve yaşanan yeni gelişmelere karşı cevap arayışıyla birlikte okumakta ve bu durumun İslamcılığı doğuran önemli bir faktör olduğunu düşünmektedir. Bu tarihsel sürecin ve şartların çerçevesinde Bulaç'a göre İslamcılığın bazı hususiyetleri şunlardır:

- 1.) *İslamcılık modern bir akımdır, aynı zamanda modernliğe bir cevap ve meydan okumadır.*
- 2.) *İslamcılık müteal/aşkın olan'a var olanı aşmak suretiyle uruc etme çabasıdır. Onu ortaya çıkartan şartlar dolayısıyla zamansal/yatay olarak rucu değil, ahlaki/dikey olarak rucu'dur, bu açıdan Aydınlanma'nın domine ettiği zamanın ruhuna, hegemonik modernliğe eleştirel bakar; epistemolojisi ve politiği diri, işlevsel, değişimci ve dönüştürücüdür.*
- 3.) *Belli başlı meşru versiyonları ıslah, ihya ve tecdittir.”*³⁹

Her ne kadar Bulaç İslam'ın *politik İslam* terkihiyle kullanılmasına karşı çıksa da İslamcılığa getirdiği yorum politik ve modern bir yorumdur. Bununla beraber Bulaç resmi İslam ve sivil İslam kavramları üzerinden de İslam'ı ve İslamcılığı açıklamaya çalışır. Bulaç'a göre *resmi İslam* meseleleri devletin ve siyasi aygıtların perspektifinden ele alır ve çözümler. Belli bir ideolojinin de eşlik etmesi gereken bu süreç Bulaç'a göre totaliter politikalara götürür. Buna karşılık Bulaç *sivil İslam*'ı önerir. *Sivil İslam* siyasi aygıtların veya devletin merkezde olmadığı, bir şekilde sorunların daha tabandan ve kendi doğallığından çözüldüğü bir yere işaret eder. İnancın daha merkezde olduğu bu İslam yorumunda politiktik ise daha önemsiz konumdadır..⁴⁰

³⁸ Ali Bulaç, “İslamcılık Nedir?”, içinde **İslamcılık Öldü mü?**, ed. Kolektif, 2. bs, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2012, s. 16.

³⁹ **A.g.e.**, s. 18.

⁴⁰ Ali Bulaç, **Din ve Siyaset**, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2015.

Ali Bulaç'taki *sivil İslam* vurgusu büyük oranda Nilüfer Göle'nin *kültürel İslam* vurgusuyla benzerdir. Nilüfer Göle de *politik İslam* yorumundan öte İslam'ın bireysel yaşam, inanç ve kimlik vurgusu üzerine durmuştur.⁴¹ Her ne kadar Göle bu vurgunun İslam'ın politik yönünü yok saymadığını belirtse de vurgulamak istediği asıl mesele “*İslamlaşmanın birey ve inanç merkezli aşağıdan yukarıya bir süreç şeklinde mi, yoksa devlet ve siyaset merkezli yukarıdan aşağıya doğru bir süreç mi izleyeceğine karar verilmesidir*”.⁴² Tüm bunlardan hareketle İslamcılığı 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kazandığı bu yeni anlam dünyalarıyla birlikte 19. yüzyılda olduğu gibi modernliği yok sayan değil, modern olmaya çalışan ve bunu muhafaza eden; ayrıca bunun imkan ve araçlarını kullanarak yeryüzünde İslam'ı hakim ve kaim kılmak için çabalayan, bunu yaparken de daha net, belirgin ve keskin öneri ve projeleri olan bir tavır alış olarak yorumlamak mümkündür.

Tüm bu farklı zaman ve zeminlerde ortaya çıkan tartışmalarda da görüldüğü üzere tek bir İslam veya İslamcılık tanımı yoktur. *Politik İslam, fundamental İslam, kültürel İslam, halk İslam'ı, resmi İslam* kavramsallaştırmalarının yanında *radikal İslam, militan İslam, popülist İslam*, gibi bir takım diğer isimlendirmeler de bu dönem karşımıza çıkmaktadır. Bu farklılaşma sadece kavramın çeşitlenmesi üzerinden değil dönemselleştirmeler üzerinden de devam etmektedir. Dönemsel ve imkanlarına göre farklı İslam ve İslamcılıkların mevcudiyetini bu şekilde açıklamak mümkündür.⁴³ Oliver Roy'un da belirttiği gibi “*İslam ile siyaset arasındaki ilişkileri, sanki ebedi ve zamanla kayıtlı olmayan bir İslam varmış gibi ele almak*” yanıltıcı olabilmektedir.⁴⁴

Bu aşamada son olarak farklı İslam ve İslamcılıklar tartışmasına Türkiye'ye intikal ederek farklı İslamcılar üzerinden ele almanın iyi olacağını düşünmekteyim. İslam Dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de İslamcılar arasındaki düşünce ve metod alanında ortaya çıkan farklılaşmalar onları tanımlarken ve gruplarken belirli tasniflerin ortaya konulmasını da beraberinde getirmiştir. Bunlara bir örnek olarak Hilmi Ziya

⁴¹ Nilüfer Göle, **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul, Metis Yayınları, 1992, s. 144-52.

⁴² A.g.e., s. 150.

⁴³ Aziz Al-Azmeh, **İslamlar ve Moderniteler**, İstanbul, İletişim, 2003; Mohammed Ayoob, **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World**, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008.

⁴⁴ Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 9.

Ülken'in tasnifi verilebilir. Hilmi Ziya Ülken Türkiye'deki İslamcıları dört gruba ayırmaktadır:

1. *Gelenekçi-muhafazakârlar/Babanzade Ahmed Naim gibi,*
2. *Modernistler-Medrese ile mektebi, doğu ile batıyı birleştirmek isteyenler/İsmail Hakkı İzmirli, M. Şemsettin Günaltay gibi,*
3. *Bu iki arasında orta bir yol tutanlar/Musa Kazım gibi,*
4. *Modernizme-modernist İslamcılara karşı olanlar/Mustafa Sabri gibi.*"⁴⁵

Yine bir başka örnek olarak Fazlurrahman'ın tasnifi aktarılabilir. Fazlurrahman da İslamcıları dört farklı başlık altında toplamaktadır: "*Muhazakarlar, Liberaller/Modernistler, Batıcılar ve İhyacılar*"⁴⁶ Türkiye'de farklı İslamcılıkları ve İslamcıları nesil üzerinden okuyan Ali Bulaç da üç nesil İslamcı kuşaktan bahseder. Bulaç'a göre 1856-1924 yıllarını kapsayan ilk nesil İslamcılarının ortak özellikleri; kurtarıcı misyona sahip olmaları, İslam'a dönmeyi ve İslamlaştırmayı amaçlamaları ve dinin aslında ulaşmayı hedeflemeleri gibi ortak noktaları vardır.⁴⁷ Bulaç Cemaladdin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mehmet Akif Ersoy, Namık Kemal, Muhammed İkbal, Namık Kemal, Mirza Malkum Han, Fethi Ali Ahunzade, Mirza Ağa Han gibi isimleri ilk nesil İslamcılar'a örnek olarak gösterir.⁴⁸ Bulaç'a göre 1950-2000 yılları arasını kapsayan ikinci nesil İslamcılar'ın ortak özellikleri kurucu misyonlarının olması, yeni bir toplum ve devlet tasarımı amaçlamaları ile İslamileştirme vizyonlarının olmalarıdır. Türkiye dışından Müslüman Kardeşler ve Cemaati İslami gibi hareketlerin de etkisiyle etkileşime giren bu yeni İslamcı nesle Seyyid Kutub, Mevdudi gibi isimler de dahildir. Türkiye'den ise daha çok siyasetçilerin ve edebiyatçıların bu halkayı oluşturduğunu düşünen Bulaç bu nesil İslamcılara Necmettin Erbakan, Sezai Karakoç, Rasim Özdenören, İsmet Özel gibi isimleri örnek gösterir.⁴⁹ Son olarak Bulaç'ın 2000'den sonra başlattığı 3. nesil İslamcılarının ortak özellikleri ise aşmacı ve dönüştürücü bir misyona sahip olmaları, bireycilikleri, çoğulcu toplum vurguları ile sivil inisiyatif ön plana çıkarmalarıdır. Herhangi bir isim veya kurum zikretmese de Bulaç Türkiye özelinde Ak Parti ile

⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken'den aktaran: Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler 1**, s. 35.

⁴⁶ **A.g.e.**, s. 36.

⁴⁷ Ali Bulaç, "Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılarının Üç Nesli", içinde **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık**, ed. Yasin Aktay, 2. bs, İstanbul, İletişim, 2005, s. 49.

⁴⁸ **A.g.e.**, s. 55.

⁴⁹ **A.g.e.**, s. 64-67.

beraber yaşanan değişim ve dönüşümü 3. nesil İslamcılık üzerinden okuduğunu söylememiz mümkündür.

Sadece bunlarla sınırlı olmasa da burada son olarak bahsedilebilecek bir diğer tasnifleme de kendini Türkiye’deki İslamcı geleneğe oturtan bir isim olan Hamza Türkmen’e aittir.⁵⁰ Hamza Türkmen de Türkiye İslamcılığını üçlü tasnife tabi tutar: “*Osmanlı İslamcılığı, Türkiye İslamcılığı ve Evrensel İslamcılık.*”⁵¹ İlk dönem olan Osmanlı İslamcılığının temel gündeminin Osmanlıyı yıkılmaktan kurtarmak olarak yorumlayan Türkmen bu dönem İslamcılığın ümmet gibi bir derdinin olmadığına dikkat çeker ve devlet ile saltanatı kurtarma mücadelesinin bu dönemde oynadığı başat role dikkat çeker.⁵² İkinci dönem olarak işaret edilen *Türkiye İslamcılığı* da Türkmen’e göre problemli bir yapı arz eder. Devletçi, sağ düşüncüyü ön plana çıkaran ve milliyetçi hüviyete sahip bu İslamcılık anlayışı da Türkmen’in eleştirdiği bir durumdur.⁵³ İlk iki dönemin olumsuz olarak değerlendirildiği bu tasnifleme de Türkmen gerçek İslamcılığın sonuncusu olduğunu düşünür. Türkmen’in *Tevhidi Uyanış* olarak da isimlendirdiği bu dönemki *evrensel İslamcılık* tarihsel süreç içinde gerçek İslamcılığın devamını temsil etmekte ve İslami birikim ve kazanımların bir ürünü olarak kendini göstermektedir. Nitekim Türkmen kendi İslamcılık serüvenini de bu uyanış süreci üzerinden anlamlandırmakta ve kurgulamaktadır.

1.3 İslami Uyanış Fikri ve Bu Fikrin Temellendirilmesi

İslamcılık tartışmaları içinde postkolonyal dönemde, özellikle 1960’lardan sonra, ön plana çıkacak tartışmalardan bir tanesi de *İslami uyanış* fikridir. *İslami uyanış* kavramı zaman zaman *İslami Canlanma*, *İslami Diriliş* veya yukarıdaki satırlarda da ifade ettiğimiz *Fundamentalizm* gibi kavramlarla da eşanlamlı olacak kullanılacaktır. İsimlendirmeler farklı olsa da kavram tüm kullanımlarında İslam’ın

⁵⁰ Bu farklı tasniflerden bir diğeri için bakınız: Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, kitap editörü Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim, 2005, s. 722.

⁵¹ Hamza Türkmen, **Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştiri**, 2. bs, İstanbul, Ekin Yayınları, 2008, s. 15-16.

⁵² **A.g.e.**, s. 15; Hamza Türkmen, “Türkiye İslamcılığı sağcı, devletçi ve milliyetçi”, içinde **Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık**, ed. Kolektif, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 144.

⁵³ Türkmen, **Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştiri**, s. 16; Türkmen, “Türkiye İslamcılığı sağcı, devletçi ve milliyetçi”, s. 145.

20. yüzyılın ikinci yarısının ortalarından itibaren politik ve ideolojik olarak yükselişine, aktivist yönünün kuvvetlenmesini ve imge ile sembollerin ön plana çıkmasını ifade etmektedir.⁵⁴ *İslami uyanış* kavramının bu politik, aktivist duruşunun onun iktidarlarla ve halk hareketleri ile iktidar-muhalefet ilişkisine girmesini de beraberinde getirmektedir.⁵⁵ Kavramı *fundamentalizm* kavramı ile eşdeğer olarak gören birtakım kuvvetli yorumlar olsa da *fundamentalizm* kavramı ile *İslami uyanış* kavramının birbirleriyle aynı anlamda kullanılamayacağına dair kanaatler de bir hayli yaygındır.⁵⁶ Bu anlamda 20. yüzyılda uyanış ve canlanış fikrini işleyen isimlerden biri olan John Esposito *fundamentalizm* kavramının “*mevcut olmayan bütünlüklü bir tehdit ima etmesinin yanında aşırı bir şekilde Hristiyan varsayımları ve Batılı kalıptiplemelerle yüklü olduğunu*” düşünmektedir. Bunun yerine Esposito *fundamentalizm* kavramına karşılık olarak *İslami uyanış* ve *İslami aktivizm* kavramlarını önermektedir.⁵⁷ Diğer taraftan İslam düşüncesi içinde *İslami uyanış* fikrini önceleyen ve onu *ihya*, *tecdid* gibi kavramsal tartışmalar eşliğinde tarihsel süreç içinde konumlandıran ve okuyan bakış açıları da mevcuttur.⁵⁸

Bu çalışmada *İslami uyanış/İslami canlanma* fikri asıl olarak 1960’lardan sonra İslam dünyasında ortaya çıkan bir takım politik, kültürel, sosyal hareketlilikler için kullanılmaktadır. Ancak bunun kökenlerini sadece bu zaman dilimiyle sınırlamamak belki daha geriye giderek yüzyıllara dayandırmak da mümkündür. Bir yönüyle *İslami uyanış* fikri İslam’ın kendi geleneksel durumuna ve konumuna ilişkin ortaya çıkmış içkin bir gelişmedir.⁵⁹ Nitekim İslam toplumlarının tarihlerine baktığımızda değişen toplumsal ve ekonomik gelişmelere cevaben ortaya çıkmış birçok İslami uyanış örneği

⁵⁴ Roger Owen, **State, power and politics in the making of the modern Middle East**, 3rd ed, London ; New York, Routledge, 2004; Ali al-Din Dessouki Hilal, **Islamic Resurgence in the Arab World**, New York, N.Y., Praeger, 1982; Shahrough Akhavi, **Religion and politics in contemporary Iran: clergy-state relations in the Pahlavī period**, Albany, State University of New York Press, 1980.

⁵⁵ Hilal, **Islamic Resurgence in the Arab World**.

⁵⁶ Esposito, **The Islamic threat**, s. 41.

⁵⁷ A.g.e., s. 42.

⁵⁸ John O. Voll, “Renewal and Reform, in Islamic History: Tajdid and Islah”, içinde **Voices of Resurgent Islam**, ed. John L Esposito, New York, Oxford University Press, 1983, ss. 32-47; Nehemia Levtzion ve John Obert Voll, ed., **Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam**, 1st ed, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1987.

⁵⁹ Ira Lapidus, “Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, C. 40, Sy 4, 1997, s. 448-49 doi:10.1163/1568520972601486.

görmek mümkündür.⁶⁰ Modern dönemdeki *İslami uyanış* ise hem bu geleneksel birikimi tekrardan canlandırmak hem de Batı hakimiyetine bir yanıt verme çabasından kaynaklanmaktadır.⁶¹

19. ve 20. yüzyılda İslam Dünyasının maruz kaldığı sömürgeleştirme hareketleri yakın dönemde Müslümanların hafızasında önemli ve uyarıcı bir miras bırakmıştır.⁶² Bu miras diğer taraftan geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında, Allah'ın Müslümanlara verdiği din ile içinde yaşadıkları dünyanın tarihsel gelişimi arasında bir tezatın olup olamayacağının farkındalığını da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar sömürgecilik 20. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında ortadan kalkmış olsa da toplumlar nezdindeki hafızası sürekli bir uyarıcı olarak canlılığını korumuştur. Böylece *İslami uyanışın* ardındaki tekrar eden tema, Batı ile (sömürgeciliğe dayalı) bir hayal kırıklığı ve mevcut Ortadoğu siyasi, ekonomik ve sosyal sistemlerinde devam eden bir başarısızlık olarak ortaya çıkmıştır.⁶³

İslam dünyasında aynı yüzyılda bu başarısızlıkları aşmak ve buna karşılık bölgesel kimlik ve otorite kazanmak için birtakım girişimlerde bulunulmuştur. Ancak bunların çoğunun kısa bir süre sonra başarısız girişimler olduğu ortaya çıkmıştır. Yani laiklik, milliyetçilik veya sosyalizm gibi arayışlar İslam Dünyasında tekrar uyanışı ve canlanması sağlamada başarısız olmuşlardır.⁶⁴ Dolayısıyla, bölgeye adalet ve refah getirmek için yeni paradigma arayışlarının da ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. *İslami uyanış* fikri de aslında bu yeni paradigma arayışının bir uzantısı ve sürecidir. Yani *İslami uyanışın* alt çizgisi, tarihsel bir bağlamdan, İslam dünyasındaki düşüşün bir çaresi olarak görülmüştür. Böylece *İslami uyanış* fikri yoksulluk, sosyal adaletsizlik ve siyasi baskı ortamına karşı genel kabul de görmüştür. Her ne kadar İslam dünyasında *İslami uyanış* çizgisi amacına ulaşmak için ana akım olarak politik ve düşünsel kanalları (barışçıl) kullanmaya çalışsa da *İslami uyanışın* şiddeti ve bunun

⁶⁰ A.g.e., s. 444.

⁶¹ Esposito, *The Islamic threat*, s. 48.

⁶² Khurshid Ahmad, "The Nature of Islamic Resurgence", içinde *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, New York, Oxford University Press, 1983, s. 220.

⁶³ A.g.e., s. 221.

⁶⁴ Yvonne Yazbeck Haddad, John Obert Voll, ve John L. Esposito, *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*, Bibliographies and indexes in religious studies, no. 20, New York, Greenwood Press, 1991, s. 9.

bir sonucu olarak devrimi bir amaç olarak kullanan bir yönelimi de olagelmıştır.⁶⁵ Nitekim özellikle Batı dünyasının aslında tüm *İslami uyanış* fikrini indirgemek istedikleri nokta da böyle bir yerdir.⁶⁶ Bununla beraber *İslami uyanışın* bu yönü, İslami harekete karşı direnen herkese karşı uygulanabilecek cihad veya kutsal savaşın teolojik zorunluluğunu kullanmaktadır.⁶⁷ *İslami uyanışla* ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli nokta da *İslami uyanış* fikrinin modernleşmeye karşı olması gerekmediğidir. Aksine, *İslami uyanış* fikri modern teknoloji ve bilim yoluyla toplumu iyileştirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla modernleşme İslam toplumlarında sadece ileri bir laikleşmeye yol açmamış aynı zamanda *İslami uyanış* için de önemli bir etken olmuştur.⁶⁸ Başka bir deyişle “*İslami uyanış çağdaşlaşmaya evet derken körü körüne Batılılaşmaya hayır demektedir.*”⁶⁹ Bu anlamıyla *İslami uyanış* fikri İslamcılık ile aynı noktada buluşmaktadır. Nitekim İslamcılar için de sakıncalı olan şey modernleşmenin kendisi değil, modernleşme süreciyle birlikte dışarıdan gelen ve İslam’a ters olan Batılı, laik fikirler veya bunlarla ilişkili hususlardır.

İslami uyanışla ilgili son olarak dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da İslam dünyasının tamamında etkili olabilecek ve Müslümanlar tarafından kabul görececek bir *İslami uyanış* örneğinin olmadığıdır.⁷⁰ Bu durumun en temel sebeplerinden birisi İslam dünyasının monolitik bir yapıya sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Bölgenin, halkının ve hükümetlerinin arasında dinin kendi içindeki çeşitlilikten kaynaklanan ve birleştirici bir ulus-ötesi hareketi önlemek için yeterli çeşitlilik vardır. Bu son nokta aslında bir taraftan *İslami uyanış* fikrinin hem başarı hem de başarısızlığa yol açacak temel bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶⁵ A.g.e., s. 11.

⁶⁶ Asaf Hüseyin, **İslami Uyanış Fikri**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 15-16.

⁶⁷ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002, s. 19.

⁶⁸ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002, s. 46.

⁶⁹ Ahmad, “The Nature of Islamic Resurgence”, s. 224-25.

⁷⁰ James P. Piscatori, **Religion and Politics in Modern Turkey**, [London]: Cambridge; New York, Royal Institute of International Affairs; Cambridge University Press, 1983, s. 8-12.

1.3.1 *İslami Uyanışın Evreleri ve 20. Yüzyılda İslami Uyanış*

Yukarıda da belirtildiği gibi *İslami Uyanış ve canlanış* fikri İslam düşüncesine içkin ve tarihsel süreklilik içinde kendini farklı şekillerde ve tecrübelerde göstermiş bir olgudur. Benim burada ele almak istediğim dönemselleştirme ise modern dönemde *İslami uyanış* fikrinin ortaya çıkışı ve yaşadığı evrelerdir. Bu anlamda 19. yüzyıl İslamcı düşüncenin Batı karşısında yeni bir söylem olarak ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda *İslami uyanışın* ilk evresini de bu dönemden başlatmak mümkündür. 19. Yüzyılda Batılı ülkelerin İslam Dünyasını büyük oranda ele geçirmeleri, topraklarını işgal edip onları sömürge altına almaları bu dönemin belirgin bir özelliğidir. Bu durumun ortaya çıkmasına sebep olarak Müslümanlar tarafından ortaya konulan temel tanı İslam dünyasının bu hale gelmesinin sorumlusu olarak İslam'ın kendi doğru ve gerçek yolundan ayrılması gösterilir. Bu durumun tersine çevrilmesi için gösterilen çabaların sonucu olarak ortaya çıkan *İslami uyanış* fikri Kuran'a ve İslam'a tekrar dönüşü temel alarak ahlaki ve sosyal olarak İslam toplumunu yeniden güçlendirme ve eski güçlü haline kavuşturma amacını taşıyacaktı.

18. ve 19. yüzyıllarda *İslami uyanış* fikrinde de siyasi ve sosyal güç mekanizmalarının varlığına duyulan ihtiyaç önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Suudi Arabistan'da Vahhabi Devletinin ortaya çıkmış olması, Sudan'daki Mehdi Devleti arayışı ve yine Libya'daki Senusi Hareketi bu arayışlara örnek olarak gösterilebilir.⁷¹ Diğer taraftan bu dönem *İslami uyanışın* düşünce dünyasında ana vurgusu Batı üstünlüğünün sebep ve kaynaklarını anlamaya yönelik çaba ve girişimleridir.⁷² Bu anlayışa göre İslam Dünyasının sahip olduğu ve oradan Batı'ya geçmiş olan güç ve kuvvetin kaynakları/sebepleri anlaşılabilir ve bunlar Batı'dan tekrar alınabilirse her şey eskisi gibi olabilirdi. Nitekim kaybedilen bu değerler *Müslümanların yitik hikmeti* olarak kodlanmış ve Batı'dan geri alınmalarında herhangi bir beis görülmemiştir.⁷³ Bu anlayış beraberinde 19. yüzyıl *İslami uyanış* fikrinin Batı düşüncesi ile yakın irtibatlar kurmasını, onu daha yakından anlamaya

⁷¹ Ibrahim M. Abu-Rabi', **Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world**, SUNY series in Near Eastern studies, Albany, State University of New York Press, 1996, s. 44.

⁷² Lapidus, "Islamic Revival and Modernity", s. 450.

⁷³ Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler 1**, s. 16-61. Kara, **İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet**, s. 17-34.

ve onu alımlamaya çalışmasını, sonuç olarak da İslam ile Batı arasında bir sentezleme çabasını beraberinde getirmiştir. Bu sentezleme çabası sonucu İslam'ın Batılı modern bilim ve düşünce dünyasının belli bir yorumu ile uyumlu olabileceğine kuvvetli bir şekilde inanılmıştır. Bu durum 19. yüzyıl hâkim *İslami uyanış* fikrinin reformist, modernist ve rasyonalist (akılcı) hususiyetlerinin ön plana çıkmasına da temel dayanak teşkil edecek önemli bir husus olmuştur.

20. yüzyıla gelindiğinde ise 19. yüzyılda hâkim olan *İslami uyanış* söyleminin kısmen devam ettiğini ancak bazı yönleriyle de farklılaştığını söylemek mümkündür. Öncelikle İslam dünyasında 1. Dünya savaşı sonrası yeni şartlar ortaya çıkmaya başlamış ve İslam Dünyası Batı ile tecrübesinde yeni bir safhaya geçmiştir.⁷⁴ Her ne kadar İslam Dünyasının kendi içinde farklı tecrübeler olsa da bu dönem *İslami uyanışın* genel çizgisini İslam Dünyasında egemen olan seküler, liberal, milliyetçi, sosyalist vb. çizgideki yönetimlere ve hükümetlere karşı geliştirilen farklı arayış çabaları olarak okumak mümkündür. Bu arayışlar genellikle bu ideolojilerin İslam dünyasındaki uygulamalarına muhalefet etme şeklinde kendini göstermiştir. Bu yönüyle bakıldığında bu karşı duruş ve mücadelenin hâkim olan *İslamcı uyanışın* temel karakteristik özelliklerinden birinin de etnik-milliyetçi söyleme ve politikalara yakın bir duruş ve söylem geliştirme olarak ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Böylece yabancı hükümetler ve siyasal sistemlerden kurtulmak adına yürütülen bu mücadelede İslam'ı çağrıştıran söylemlerin biraz daha geri planda kaldığını söylemek mümkündür.

Diğer taraftan bu dönem İslam dünyasında büyük politik hareketlerin ortaya çıktığı bir döneme de denk gelmektedir. *İslami uyanışın* istikametini önemli ölçüde belirleyecek olan bu gelişmeler kapsamında Mısır'da Müslüman Kardeşler Hareketi (1928) ile Hint alt kıtasında Cemaati İslami Hareketi (1941) birbirlerine yakın tarihlerde faaliyete geçeceklerdir. Büyük etkiler uyandıracak bu İslami hareketlerin kurucu isimleri olan Hasan El Benna (1906-1949) ve Ebul Ala Mevdudi (1903-1979) aynı zamanda küresel İslamcılık söyleminin 20. yüzyılda tüm bir İslam dünyasında istikametini ve yönelimlerini belirleyen önemli isimlerden ikisi olacaklardır. Bu

⁷⁴ Abu-Rabi', *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world*, s. 47.

hareketlerin etkisi sadece kendi ülke ve bölgeleri ile sınırlı kalmayacak, sınırları ve bölgeleri de aşarak küresel anlamda *İslami uyanışın* önemli bir göstergesi olarak tüm İslam dünyasında yayılacaktır.⁷⁵

Bu döneme hâkim olan *İslami uyanış* söyleminde *Batı* bir önceki döneme göre kıyaslandığında daha az kabul gören, bununla birlikte büyük oranda eleştirilen bir konumdadır. Özellikle tenkit edilecek olan milliyetçilik, liberalizm, sekülerizm gibi ideolojiler Batı dünyasından neşet etmiş ideolojileri olarak görülecek ve bu anlamda eşdeğer tutulacaklardır. İlk dönemde Batı'daki gelişmeleri iyi takip edemedikleri için tenkit konusu olan Müslümanlar bu sefer Batı dünyasının fikri ve kültürel hegemonyasının farkında olamadıkları için tenkitlerin hedefinde olacaktır. Bununla beraber çözüm olarak ise yine Kuran ve Sünnete dönüş önerilecek ve İslam'ı gerçek anlamda bilme ve hayata tatbik etme konusu ciddiyetle vurgulanacaktır.⁷⁶

Bu çalışmada odak dönem olarak ele alınan ve İslami uyanış fikrinin asıl sıçramasını yapacağı dönem ise 1960'lardan sonraya tekabül etmektedir. 1960'lı yıllardan itibaren sadece Ortadoğu veya Güney Asya'da değil Avrupa'dan Afrika'ya Amerika'dan Orta Asya'ya kadar birçok farklı Müslüman bölgede İslami oluşumlara ve hareketlere karşı bir ilgi uyanmaya başlamıştır. Bu hareketlerin *toplumsal* ve *siyasal* meselelere karşı gösterdikleri ilgi ve bu meseleleri İslami perspektiflerden ele almaları Müslüman halklar tarafından daha fazla sahiplenilmelerini de beraberinde getirmiştir. Bu yıllarda İslam Dünyasında İslam'ın çok yönlü vurgusunu merkeze taşıyan söylem ve vurgular, *İslami uyanışın* temel özelliklerini oluşturacaktır.⁷⁷ Ortaya çıkan bu yeni tecrübeler İran, Pakistan, Malezya, Sudan, Türkiye, Mısır, Cezayir, Fas, Suriye, Filistin gibi ülkelerde kendilerini siyasal ve toplumsal hareketler olarak kimi zaman farklı iktidar ortaklıkları tecrübelerinde kimi zaman da muhalefet hareketleri olarak göstermişlerdir.⁷⁸ Gerek iktidar tecrübelerinde gerek muhalefet tecrübelerinde olsun

⁷⁵ Peter Mandaville, **Global Political Islam**, 1 edition, London, Routledge, 2007. Peter G. Mandaville, **Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma**, London ; New York, Routledge, 2001.

⁷⁶ John L. Esposito, "Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-first Century", içinde **Islam and secularism in the Middle East**, ed. Azzam Tamimi ve John L. Esposito, New York, New York University Press, 2000, s. 8.

⁷⁷ P. J. Vatikiotis, "Islamic Resurgence: A Critical View", içinde **Islam and power**, ed. Alexander S. Cudsi ve 'Alī al-Dīn Hilāl, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, s. 169-70.

⁷⁸ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002, s. 9.

İslam'ı referans alan söylem ve siyasetler belirleyici olmuştur. Bundan dolayı bu dönemde muhalif gruplar kadar Müslüman hükümetlerin başında bulunanlar da artan bir oranda meşruiyet ve halk desteğini sağlamak için dine müracaat etme ihtiyacı ve mecburiyeti hissetmişlerdir.⁷⁹

Bu dönemde İslam Dünyasında yaşanan bazı önemli politik hadiseler *İslami uyanış* fikrini temellendirmiş ve altını doldurmuştur. Bu hadiseler örnek olarak;

- a.) Libya'da Kaddafi'nin 1969 yılında iktidarı ele geçirmesi ve bu yıllardan sonra İslam Dünyasının farklı bölgelerine yönelik geliştirdiği birtakım siyasi, sosyal ve kültürel ilgi ve ilişkilerini,
- b.) Pakistan'da 1977 yılında Ziyaül Hak'ın iktidarı ele geçirmesini,
- c.) yine aynı yıllarda İran'da devrime giden süreç ve 1979'da İran'da İslami bir devrimin gerçekleşmesini,
- d.) 1979 yılında patlak veren Afganistan savaşı ve bu savaşın on yıl boyunca sürmesini,
- e.) ve son olarak 1983 yılında Numeyri yönetiminin Sudan'da İslami bir yönetim ilan etmesi gibi olayları göstermek mümkündür.⁸⁰

Esposito'ya göre bu dönemde sadece siyasal ve toplumsal alanda yaşananlar değil, toplumların gündelik hayatında yaşanan birtakım gelişmeler de *İslami uyanışın yükselişine* işaret etmektedir. Buna göre camiye gitme, namaz, oruç gibi dini ibadetlere artan bir önem verme, dini program ve yayınlarda görülen artış, İslami giyim ve değerlere daha fazla vurgu, tasavvufun yeniden canlanması gibi birçok pratiğe yansıyan gelişmeyi bu dönem İslami uyanışın belirtileri olarak okumak mümkündür.⁸¹ Benzer şekilde Hrair Dekmejian da bir takım bireysel ve toplumsal gelişmelere dikkat çekmektedir. Ona göre; cami yapımındaki artış, İslami içerikli radyo-televizyon yayınlarının artışı, kutsal günlerin daha bir titizlikle takip edilmesi ve kutlanması, İslam toplumlarında camiye devamlılık oranının artmış olması, dini literatür ve neşriyat konusundaki ciddi yükseliş ve son olarak dini slogan ve söylemlerin daha

⁷⁹ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002, s. 47-48.

⁸⁰ Ayubi, **Political Islam**; Fred Halliday, "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism", içinde **State and ideology in the Middle East and Pakistan**, ed. Fred Halliday ve Hamza Alavi, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Macmillan Education, 1988, ss. 31-62.

⁸¹ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002, s. 48.

görünür ve belirgin şekillerde kullanılması ve yayılması da İslami uyanış sürecinin hem sebepleri hem sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸²

Bu dönem İslami uyanışın söylemsel retorığının temelinde diğer dönemlerin aksine Batı öykünmesi yoktur. Batı iyi tarafları dahi olsa taklit edilmesi gereken bir merci olmaktan çıkarılmıştır. Ürettikleri ve yaydıkları düşünceler ile çağdaş dönemin kötülüklerinin kaynağı olarak görülen Batı'dan her yönüyle uzak durulmalıdır. Bu anlayışa göre bu dönemde *İslami uyanış* söyleminde İslam ve Batı arasındaki ilişki mutlak bir zıtlık üzerine kurulmaktadır. Bu zıtlık tarihsel süreç olarak geriye doğru da işletilir ve dünya tarihi bu zıtlık ve çarpışmanın bir ürünü olarak ele alınır.⁸³ Bu dönem *İslami uyanışın* önemli argümanlarından bir diğerini de İslam'ı sadece bir din olmaktan öte onun siyasi, sosyal, iktisadi vb. yönlerini de ön plana çıkartan vurgulardır. İslam'ın bu şekilde bütünlük ve kapsayıcılık vurgusu bir süre sonra ideolojik ve siyasi bir İslam vurgusunu daha belirgin kılacak ve bu durum 1960'lardan sonra *İslami uyanış* söyleminin en önemli köşe taşlarından birini oluşturacaktır.

1.4 20. Yüzyılda *İslami Uyanış* Açıklayan Teori ve Yaklaşımlar

Yukarıdaki satırlarda da ifade edildiği gibi 1960'lardan itibaren küresel anlamda yaşanan *İslami uyanış* konuyla ilgili araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. İslam dünyasındaki gelişmeleri takip eden pek çok araştırmacı yaşanan bu uyanış ve canlanmanın sebeplerini anlamaya çalışmıştır. Olanları anlama ve açıklama çabası beraberinde *İslami uyanış* yorumlamaya çalışan çok sayıda, karmaşık ve birbirinden farklı yaklaşım ve teorileri de beraberinde getirmiştir.⁸⁴ Bu kısımda iki farklı başlık altında İslami uyanış ve canlanış açıklamaya ve onu anlamaya çalışan bu teorilere ve yaklaşımlara temel hatlarıyla değinilecektir.

1.4.1 Kriz ve Başarı Teorileri

İslam dünyasındaki *İslami uyanış*ı açıklayan en önemli yaklaşımlardan bir tanesini kriz teorileri oluşturmaktadır. Buna göre İslam dünyasında ortaya çıkan *İslami*

⁸² Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, İstanbul, İlke Yayınları, 2003, s. 81-82.

⁸³ John L. Esposito, *İslam Tehdidi Efsanesi*, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002, s. 58.

⁸⁴ Hilal, *Islamic Resurgence in the Arab World*, s. 18.

uyanış/İslami Canlanma yaşanan bir takım siyasi, sosyal, kültürel, düşünsel vb. krizlerin ve bunlara karşı ortaya konan tepkilerin sonucu ortaya çıkmıştır.⁸⁵ Bu yaklaşım bağlamında önemli isimlerden biri olan Hrair Dekmejian altı farklı kriz ortamının *İslami uyanışı* tetiklediğini belirtir. Ona göre bunlar: “*kimlik krizi, yönetici elit sınıfların yönetme krizi, sınıf bazlı yaşanan çatışmalar, askeri yenilgiler ve modernleşme sürecidir.*”⁸⁶ Dekmejian’daki değindiği bu hususları benzer şekilde James Piscatori de gündeme getirir. Piscatori’ye göre de *İslami uyanışa* giden sürecin altı temel faktörü vardır. Bunlar: “*1948 ve 1967 yıllarında gerçekleşen ve bazı önemli kırılmalara yol açan Arap-İsrail savaşları, iletişim ve enformasyonun gelişmiş olması, nüfus hareketliliği, köyden kente göç olgusu ile modernite krizidir.*”⁸⁷ John Esposito da *İslami uyanış* meselesini derinlemesine ele aldığı ve incelediği çalışmasında bu maddelerle birlikte ayrıca bir takım jeopolitik krizlere de dikkat çekerek *İslami uyanışın* arka planını açıklamaya çalışmıştır.⁸⁸ Bu aşamada 1967 Arap-İsrail Savaşı özellikle Arap Dünyası Müslümanları ve İslami Hareketler için önemli belirleyici bir unsur olmuştur.⁸⁹ 1967 Arap-İsrail Savaşı ile sadece Mısır özelinde Nasır’a karşı bir tepki ortaya çıkmamış aşağı yukarı tüm Arap dünyasındaki halklar devlet yönetimlerini ve liderlerini sorgular hale gelmiş, onlara karşı mücadele azmi ve isteği daha da belirginleşmiştir.⁹⁰ Diğer taraftan bu yenilgi ile birlikte İslamcılar yaklaşık bir

⁸⁵ Emad Eldin Shahin, **Political ascent: contemporary Islamic movements in North Africa**, State, culture, and society in Arab North Africa, Boulder, Colo, Westview Press, 1997, s. 8; Owen, **State, power and politics in the making of the modern Middle East**; R. Hrair Dekmejian, **Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world**, 2nd ed, Contemporary issues in the Middle East, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1995.

⁸⁶ Dekmejian, **Islam in revolution**, s. 26.

⁸⁷ James P. Piscatori, **Islam in a World of Nation States**, Cambridge [Cambridgeshire] ; New York, Cambridge University Press, 1986, s. 17. Bu aşamada özellikle Arap İsrail

⁸⁸ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, çev. Talip Küçükcan, Ömer Baldık ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002.

⁸⁹ L. Carl Brown, **Religion and state: the Muslim approach to politics**, New York, Columbia University Press, 2000, s. 123-24. Avi Shlaim ve William Roger Louis, ed., **The 1967 Arab-Israeli war: origins and consequences**, Cambridge Middle East studies 36, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2012. Ayrıca aynı kitap içinde Fawas Gerges’in yazısı da İslami uyanış için 1967 yılına yapılan bu kadar yoğun vurguya karşı çıkmakta ve bunun dışında başka önemli etkenlere de dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Fawaz A. Gerges, “The Transformation of Arab Politics”, içinde **The 1967 Arab-Israeli war: origins and consequences**, ed. Avi Shlaim ve William Roger Louis, Cambridge Middle East studies 36, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2012, ss. 285-314.

⁹⁰ Rashid Khalidi, “The 1967 War and the Demise of Arab Nationalism Chronicle of a Death Foretold”, içinde **The 1967 Arab-Israeli war: origins and consequences**, ed. Avi Shlaim ve William Roger Louis, Cambridge Middle East studies 36, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2012, s. 265.

asırdır gündemlerinde olan kadim soru(n)ları ile tekrar yüzleşmek zorunda kalmışlardır: “İsrail dinine sadık olduğu ve iyi bir şekilde yaşadığı için galip geldi fakat biz inancımız yeterince güçlü olmadığı için yenildik.”⁹¹

Bu konuda yapılmış çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. Bunların dışında İslam dünyasının farklı bölgelerine odaklanarak oralaradaki çok yönlü gelişmeleri *İslami uyanış* perspektifinden sebep-sonuç ilişkisi içinde ele alan birçok farklı diğer çalışmalar da mevcuttur.⁹² Tüm bunlara bakıldığında politik süreçlerin birer kriz alanı olarak *İslami uyanış* sürecinde önemli etkileri olduğunu görmek mümkündür. Politik süreçlere eşlik eden bir diğer kriz unsuru da İslam dünyasındaki siyasi iktidarların ve hükümetlerin konumu olmuştur. Bu dönemlerde İslam dünyasında iktidarda bulunan ve bir süre sonra halkların gözünde kredi ve meşruiyetleri sorgulanacak olan laik, seküler, milliyetçi, sol yönetimler de belirli yönleriyle kriz teorileri bağlamında İslami uyanış sürecinin birer tetikleyicisi olarak ele alınabilir.⁹³ Bu bağlamda Esposito ve Tamimi özellikle Arap dünyasında postkolonyal dönem sonrası ortaya çıkan devletlerin aşırı seküler ve askeri elitler tarafından kontrol ediliyor oluşunun bu devletleri din karşıtı politikaların da uygulama merkezi olmasına yol açtığını belirtir. Bu durum beraberinde dindar toplum ile seküler devlet ikileminin ve çatışmasının oluşmasını da beraberinde getirerek *İslami uyanış* için önemli bir hareket noktasını oluşturur.⁹⁴ Aynı şekilde François Burgat ve Nazih Ayubi de *İslami uyanış ve canlanış* sürecini seküler, Batılı devlet elitlerine karşı bir mücadele ve bunlardan kurtulmak için yürütülen dekolonizyan sürecinin bir parçası olarak görmüştür.⁹⁵ Nitekim bu tecrübelerin yaşandığı ülkelerde bir süre sonra İslami Hareketler ile devlet yönetimlerinin karşılıklı etkileşimleri politikalarının sertlik ve yumuşaklıklarını da

⁹¹ Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, s. 92.

⁹² Shireen Hunter ve Center for Strategic and International Studies (Washington, D.C.), ed., **The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity**, Indiana series in Arab and Islamic studies, Bloomington, Indiana University Press, 1988, s. 282-83; Munson, **Islam and revolution in the Middle East**, s. 119; Mahmud A. Faksh, **The future of Islam in the Middle East: fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia**, Westport, Conn, Praeger, 1997; Gilles Kepel, **Jihad: The Trail of Political Islam**, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2003.

⁹³ Brown, **Religion and state**, s. 125.

⁹⁴ Esposito, “Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-first Century”, s. 6.

⁹⁵ Nazih N. M. Ayubi, “The Political Revival of Islam: The Case of Egypt”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 12, Sy 4, Aralık 1980, s. 485-86 doi:10.1017/S0020743800031263; François Burgat ve William Dowell, **The Islamic Movement in North Africa**, 2nd ed, Middle East monograph series, Austin, Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1997.

belirlemeye başlamaktadır. Örneğin Mısır’da Müslüman Kardeşler Hareketi’nin devlet yönetimi ve hükümetlerle ilişkilerini bu şekilde okumak mümkündür.⁹⁶ Yine Suriye, Cezayir, İran gibi ülkelerde din karşıtı sert politikaları merkeze alan yönetimlerin karşısına muhalefet olarak bir süre sonra sert ve radikal İslami hareketler çıkmıştır.⁹⁷ Yani radikal devlet ideolojileri, radikal İslami uyanışı ve muhalefeti doğurmuştur.

Her ne kadar 20. yüzyılda *İslami uyanışın* ortaya çıkışı daha yoğunluklu olarak kriz teorileri ile açıklansa da, bunun dışında *İslami uyanışı* İslam dünyasında yaşanan bazı parlak ve başarılı olaylara vurgu yaparak açıklayan yaklaşımlar da mevcuttur.⁹⁸ Bu açıklama biçimlerine göre İslam’ın tarihsel başarıları ile Müslümanların İslam’a sarılmaları ve ona bağlı olmaları arasında pozitif bir korelasyon vardır.⁹⁹ Buradan hareketle de 1960’lardan sonra İslam dünyasında Müslümanların lehine gelişen bir takım olayların Müslümanların iddialarına sahip çıkmalarında önemli işlevleri olduğundan bahsetmek mümkündür. Bu başarı perspektifine 1973 Arap-İsrail Savaşı, Arap Petrol Ambargosu ve petrol fiyatların yükselişi ve en önemlisi de İran Devrimi’ni örnek olarak göstermek mümkündür. Bunların her biri bir yönüyle Müslümanlar açısından başarılı görülmüş ve İslami uyanışın müsebbipleri olarak algılanmışlardır. John Esposito 1973 yılında yaşanan gelişmelerin “*İslami uyanış için Müslümanlara gurur kaynağı olduğunu ve olumlu motivasyon*” sağladığından bahseder.¹⁰⁰ Diğer taraftan aynı yıllarda İsrail’i destekleyen Batılı devletlere karşı Suudi Arabistan öncülüğünde başlatılan ve başarı ile sonuçlanan petrol ambargosu da buna bir örnek olarak gösterilebilir. Bu durum özellikle Arap dünyasında yöneticiler ve halklar nazarında Batılı devletlere karşı önemli bir başarı olarak görülüp, Allah’ın kendilerine nimetlerinin tekrardan bahşedildiğine dair bir inanç da doğurmuştur.¹⁰¹ Suudi Arabistan ve Libya’nın başını çektiği ve ülkeleri için ciddi bir zenginlik kaynağı oluşturan bu durum Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve bu dönem İslam

⁹⁶ Ayubi, “The Political Revival of Islam”, s. 485-86.

⁹⁷ Burgat ve Dowell, **The Islamic Movement in North Africa**, s. 7-8.

⁹⁸ Shahin, **Political ascent**, s. 10.

⁹⁹ **A.g.e.**, s. 11.

¹⁰⁰ John L Esposito, **Islam and Politics**, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1984, s. 211; John L Esposito, **Voices of Resurgent Islam**, 1983, s. 13.

¹⁰¹ Esposito, **Voices of Resurgent Islam**, s. 13.

dünyasında yaşanan canlılık ve hareketliliği tamamen bu petrol zenginliği ile açıklayan yorumlar da ortaya çıkmıştır. Bunların başında neo-oryantalist ve modernleşmeci bakışı ve yaklaşımıyla Daniel Pipes gelmektedir. Daniel Pipes İslam dünyasında yaşanan İslami canlılığın en büyük sebeplerinden birini İslam dünyasındaki petrol ihracı olarak görür.¹⁰² Nitekim bu durum Pipes'i *İslami uyanışın* bu geçici sebeple var olduğunu ve bu sürecin akamete uğramasıyla *İslami canlanışın* da biteceği gibi aceleci ve sığ bir okumaya götürür.¹⁰³ Bu durum Esposito ve James Piscatori tarafından da *İslami uyanış* sürecini tek bir maddi sebebe indirgenmesi ve diğer birçok faktörün göz ardı edilmesine yol açtığı için de eleştirilir.¹⁰⁴ Son olarak İran devrimine giden süreçte İran'da mollaların başını çektiği olaylar ve bunların bir sonucu olarak 1979'da İran Devrimi'nin gerçekleşmiş olması sadece İran için değil tüm İslam dünyasında İslami uyanış için çok önemli bir başarı kaynaklığı sunmuştur.

1.4.2 Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yaklaşımlar

İslami uyanış ve *canlanışı* açıklamak için daha çok politik ve düşünsel gelişmelere odaklanan kriz teorilerinin yanında benzer şekilde kalkınmacı, sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmelere odaklanan yaklaşımlar da mevcuttur. Buna odaklanan araştırmacılar ağırlıklıla iktisadi ve kalkınmacı politikaların İslam dünyasında ortaya çıkan *İslami uyanışı* nasıl ve ne yönde etkilediklerini incelemişlerdir.¹⁰⁵ Buna göre muhtelif İslam beldelerinde yerel veya sömürgeci yönetimler eliyle uygulanan kalkınmacı politikaların bir süre sonra buralarda ortaya çıkardığı ekonomik başarısızlıklar ve bu başarısızlıkların İslam dünyasında yol açtığı yoksulluk, gelir eşitsizliği, sosyal adalet gibi sorunların oluşturduğu tepkiler de *İslami uyanış* sürecinin önemli birer tetikleyicisi olarak görülmüştür.¹⁰⁶ *İslami uyanışı*

¹⁰² 'Alī al-Dīn Hilāl, ed., **Islamic Resurgence in the Arab World**, New York, N.Y, Praeger, 1982, s. 45. Bu kitabın içinde Daniel Pipes'in makalesi. Daniel Pipes, **In the path of God: Islam and political power**, New Brunswick, N.J, Transaction Publishers, 2002, s. 281-330.

¹⁰³ Pipes, **In the path of God**, s. 331-35.

¹⁰⁴ James P. Piscatori, **Islam in a World of Nation States**, Cambridge [Cambridgeshire]; New York, Cambridge University Press, 1986, s. 25-26; John L. Esposito, **Voices of Resurgent Islam**, 1983, s. 9.

¹⁰⁵ Shahin, **Political ascent**, s. 11.

¹⁰⁶ Mark Tessler, "The Origins of Popular Support for Islamist Movements: A Political Economy Analysis", içinde **Islam, democracy, and the state in North Africa**, ed. John P. Entelis, Indiana series in Arab and Islamic studies, Bloomington, Indiana University Press, 1997, ss. 93-126.; Nikki R. Keddie, "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism",

anlamak için toplumun geneline odaklanan bu yaklaşımın yanında diğer taraftan tamamlayıcı bir unsur olarak İslamcı hareketlerin mensuplarının ve destekçilerinin sosyo-ekonomik kökenlerine dair yapılan birtakım gözlemler de mevcuttur. Sadeddin İbrahim'in ve Richard P. Mitchel'in Mısır Müslüman Kardeşler hareketi üzerinden yaptığı ve hareketin mensuplarının sosyo-ekonomik ve toplumsal tabanları itibarıyla incelediği çalışmaları bu yaklaşıma iyi birer örnek olarak gösterilebilir.¹⁰⁷ Çalışmalarında Müslüman Kardeşler hareketi mensuplarının nasıl bir sosyo-ekonomik geçmişe sahip olduklarını anlamaya çalışan İbrahim aynı zamanda Mısır gibi ülkelerde bu dönemde yaygınlaşan köyden kente göç olgusunun *İslami uyanış* açısından önemine de dikkat çekmektedir.¹⁰⁸ Diğer taraftan Mitchell de Müslüman Kardeşler Hareketinde alt sınıflara mensup üyelerin karar alma mekanizmalarında nasıl pasif olduklarını ve İslami hareket içinde asıl karar vericilerin orta ve üst sınıfa mensup beyaz yakalılar, iş adamları, memurlar ve mühendisler olduğunu çalışmasında ortaya koyar.¹⁰⁹ Benzer süreçler ve sonuçlar farklı İslam ülkeleri için de geçerlidir.¹¹⁰

Bu çalışmalar sayesinde *İslami uyanışa* yol açan kentleşme, göç, sanayileşme ve toplumsal dönüşümler gibi etmenlerin arka planlarını anlamak daha da mümkün olmaktadır. İslam dünyasında kentleşme ve eğitime katılma oranları *İslami uyanış* ve canlanması açıklamak için önemli ipuçları sunmaktadır. Mısır'da 1950'de %30 civarı olan şehirleşme oranı 1970'lere gelindiğinde %40 civarındır. Bu oran Pakistan'da iki buçuk kat artış göstermiştir. 1950'lerde %10 olan şehirleşme 1970'lere gelindiğinde %25'tir. Türkiye'ye baktığımızda ise aynı zaman diliminde %20'lerden %40 bandına

Comparative Studies in Society and History, C. 36, Sy 3, Temmuz 1994, ss. 463-87 doi:10.1017/S0010417500019204.

¹⁰⁷ Saad Eddin Ibrahim, "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism", içinde **Security Challenges in the Mediterranean Region**, ed. Roberto Aliboni, London, Cass, 1996, ss. 27-40; Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt", içinde **Islamic Resurgence in the Arab World**, ed. Ali al-Din Dessouki Hilal, New York, N.Y., Praeger, 1982, ss. 117-38; Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", **International Journal of Middle East Studies**, C. 12, Sy 4, 1980, ss. 423-53. Richard P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers**, New York, Oxford University Press, 1993. ¹⁰⁸ Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", s. 430-35.

¹⁰⁹ Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers**, s. 325-28.

¹¹⁰ Türkiye'deki gelişmeleri bu bağlamda takip eden iyi bir çalışma Nilüfer Göle'ye bakılabilir. Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", **Middle East Journal**, C. 51, Sy 1, 1997, ss. 46-58. Yine bunu benzer şekilde farklı ülke örnekliklerinden aktarımı için bakınız: Roy, **Siyasal İslamın İflası**.

yükselen bir şehirleşme oranından bahsetmek mümkündür.¹¹¹ Yine aynı şekilde yukarıda zikrettiğim ülkeler başta olmak üzere İslam dünyasının hemen hemen tamamında okullaşma, okuma-yazma bilme oranı ve eğitim süreçlerine katılma gibi hususlarda dramatik artışlar yaşanmıştır.¹¹² Diğer taraftan bu yaklaşımlar belli bir kökene dayanma, parçalanma ve yabancılaşma gibi kavramlar üzerinden, İslamcı harekete ve gruplara katılma kararını bildiren kişilerin sosyo-psikolojik durumunu açıklamak için de kullanışlı olabilmektedir.¹¹³ *İslami uyanışı* anlamlandırmak için şehirleşmeye, yeni ekonomik ve sınıfsal ilişkilerin ele alınmasına yönelik bu yaklaşımların bir süre sonra *İslami uyanış* sürecini tek tipleştirmesi ve onu geleneksel ilişkilerinden koparması gibi bazı problemler de ortaya çıkabilmektedir.¹¹⁴ İslamcılığın ve İslami hareketin belirli bir sosyal grubun ideolojisi haline getirme tehlikesi taşıyan bu yaklaşımlar belirli yönlerden eleştirilmeye açıktır. Bu aşamada İslami uyanışı ve yükselişin dayandığı kökenleri ve pratikleri itibarıyla belirli bir sosyal gruba veya sınıfa hasrederek açıklamak çok doğru sonuçlara götürmeyebilir.¹¹⁵ Bunun yerine Dekmejian'ın da ifade ettiği gibi: “*İslami uyanışı açıklamak için onu belirli bir sosyal ve ekonomik sınıfa indirgeyerek açıklamak doğru değildir. Çünkü İslami uyanış ve yükseliş toplumun kimi zaman alt ve orta sınıfına dayanırken zaman zaman İslami uyanışı toplumun üst tabakasında yakalamak ve tecrübe etmek de mümkündür*” yaklaşımı daha isabetli durmaktadır.¹¹⁶

İslami uyanış ve canlanış fikrini açıklamaya çalışan bir diğer yaklaşım da kültürel yaklaşım perspektifidir. Bu yaklaşım Müslüman toplumların içsel ve dışsal faktörlerden kaynaklanan sorunlara karşı geliştirdikleri söylemlere odaklanmaktadır.¹¹⁷ Buna göre özellikle Batı'nın İslam toplumları karşısında 19. yüzyıldan beri kazanmış olduğu mutlak üstünlük anlaşılmaya ve bir adım sonrasında aşılmaya çalışılmıştır. İslam toplumlarında aydın/entelektüel ve ulema sınıfı bu krize

¹¹¹ Brown, **Religion and state**, s. 126.

¹¹² **A.g.e.**, s. 127-29.

¹¹³ Ibrahim, “Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups”, s. 432.

¹¹⁴ Shahin, **Political ascent**, s. 11.

¹¹⁵ **A.g.e.**, s. 12-13.

¹¹⁶ Dekmejian, **Islam in revolution**, s. 4.

¹¹⁷ Esposito, **Islam and Politics**; Yvonne Yazbeck Haddad, **Contemporary Islam and the Challenge of History**, Albany, State University of New York Press, 1982; Edward Mortimer, **Faith and power: the politics of Islam**, 1st ed, New York, Random House, 1982.

karşı cevap üretme çabası içinde olmuşlardır.¹¹⁸ Yvonne Haddad bu durma karşı verilen tepkilere bakarak üç farklı Müslüman aydın/ulema tipolojisinden bahseder: *normatif* aydınlar, *acculturationist* (asimile olan) aydınlar ve *neo-normatif* aydınlar.¹¹⁹ Haddad'a göre normatif aydınlar İslam'ı kapalı bir kültürel sistem olarak görmüşler ve farklı kültürlerin alımlanmasına ve değişime izin vermediğini ileri sürmüşlerdir. Bu aydınlara göre Batı düşüncesi ve normları İslam toplumuna yabancı ve uygunsuzdur.¹²⁰ Bu aydın tipi genel hatları ile geleneksel ulema ile yukarıda bahsedilen muhafazakâr İslamcı tasnifine uymaktadır. Haddad'ın *acculturationist* aydınlar olarak isimlendirdiği grup ise Batı Dünyası ile İslam Dünyası arasında düşünsel irtibatlar ve köprüler kurmaya, iki farklı düşünce dünyasını birbirlerine yakınlaştırmaya çalışmaktadır.¹²¹ Bu aydın tipi modernist aydın ve ulema tipolojisine daha çok uymaktadır. Haddad'ın bu tasniflemesinde üzerinde daha fazla durduğu ve dikkat çektiği, bu çalışmada da ön plana çıkacak olan *neo-normatif* aydınlar ise İslam'ı ne *normatif aydınlar* gibi donuk ve dışa kapalı olarak görürler, ne de *acculturationistler* gibi temel hedeflerini İslam ile Batı arasında bir köprü kurma çabası olarak belirler. Bu gruptaki Müslüman aydın ve ulema tipolojisinin temel hedef ve gayesi İslam'ı tarihsel süreçlerine dayanarak tekrardan ihya ve inşa ederek onu modern dünyanın ilgisine sunmak istemeleridir.¹²² Nitekim bu çalışmada odaklandığım dönemde ele alacağım küresel ve yeni İslamcı kişiler daha çok bu tipolojiye uymaktadırlar. *İslami uyanışın* kültürel temelli canlanışına aracı olacak olan bu sınıfların Batı kaynaklı gelişmeler ve İslam dünyası içinde buna karşı söylem üretme çabası, bu anlamıyla İslami uyanışın tarihsel ve kültürel önemli bir temelini teşkil etmiştir. Bu gruplar arasında zaman zaman yaşanan ihtilaflar ve gerilimler sayesinde İslam dünyasında da etkisini gösteren Batılı çözüm önerilerine karşı İslam'ı kendi kültür realiteleri içinde tekrardan canlandırma girişimi daha bir önem arz etmiş olacaktır.

¹¹⁸ Esposito, *Islam and Politics*, s. 44.

¹¹⁹ Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, s. 35.

¹²⁰ A.g.e., s. 39.

¹²¹ Shahin, *Political ascent*, s. 13.

¹²² Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, s. 8-11.

1.5 Türkiye’de İslami Uyanışı Açıklamak

Türkiye’ye baktığımızda ise yukarıda aktarılan faktörlerin belirli yönlerden Türkiye’deki *İslami uyanış* sürecinde etkileri olduğundan bahsetmek mümkündür. Türkiye’de İslami uyanışın iç politik süreç ve bunların sonucu ortaya çıkan birtakım gelişmelerle de yakından ilişkisi mevcuttur. Önceki satırlarda da ifade edildiği gibi İslam dünyasının farklı bölgelerinde Batıcı/seküler hükümetlerin uyguladıkları politikalar ve bunlara karşı bölge halklarının tepkileri İslamcı uyanışın ortaya çıkmasında önemli bir etmen olmuştur. Türkiye’de de bu süreci Cumhuriyet’in kurulmasıyla beraber ülkenin resmî ideolojisi haline gelen Kemalizm anlayışı ile birlikte ele almak da mümkündür. Kemalizm baskın karakterleri olan seküler, pozitivist, modernleşmeci tutumuyla Türkiye’de önemli oranda bu rolü ifa etmiştir.¹²³ Bir süre sonra bu dönemin hâkim modernleşmeci, dini zayıflatıcı ve sekülerliği ön plana çıkaran politikalarında dinin lehine doğru akan bazı yeni gelişmeler ortaya çıkmıştır. Böylece Kemalist projeksiyonun ve dolayısıyla bu yönüyle modernleşmeci yönetimlerin özellikle dini, kültürel ve tarihi alanları baskı altında tutması, onlardan uzaklaşma çabası veya onları çarpıtmaları bir süre sonra dini ve kültürel, belirli yönleriyle manevi değerlere olan ilginin artmasına da yol açmıştır.¹²⁴ Bu durum temelde dini grup ve cemaatlerin yaygınlaşmasını ve daha görünür olmasını beraberinde getirecektir.

Diğer taraftan bunların bir uzantısı olarak kamusal alanda İslami ritüel ve görüntülerin görünürlüğü artmış bu durum İslami olana karşı bir ilgi ve alakayı uyandırmıştır. Bu ilgi ve canlılık Kuran Kursları, İmam Hatipler, İslami Dernek ve vakıflar gibi oluşumlara olan talebi arttıracak ve bu kurumlar *İslami uyanışın* önemli zeminlerini de oluşturacaklardır.¹²⁵ Özellikle dini eğitim alanında yaşanan gelişmeler, İmam Hatip okullarının açılması, bu okulların diğer okullarda serbest rekabet içine

¹²³ Reşat Kasaba, “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, içinde **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Publications on the Near East, Seattle, University of Washington Press, 1997, s. 15-32.

¹²⁴ Haldun Gülalp, “Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey”, içinde **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Publications on the Near East, Seattle, University of Washington Press, 1997, s. 60.

¹²⁵ Nilüfer Narlı, “The Rise of Islamist Movement in Turkey”, içinde **Revolutionaries and reformers: contemporary Islamist movements in the Middle East**, ed. Barry M. Rubin, Albany, NY, State University of New York Press, 2003, ss. 125-40.

girmesi İslami uyanışa giden yolda önemli parametreleri teşkil edecektir. Bu hususa bir tehdit ve problem olarak dikkat çeken Ahmet Yücekök Türkiye’de 1960’lardan sonra dine katılma oranındaki artışı bu şekilde kurumsallaşmalar üzerinden ele almış ve ortaya koymaya çalışmıştır.¹²⁶ Yücekök’e göre 1965 yılından sonra artık İslamlaşmayı gösteren dini kuruluşların büyük kısmını 1955’lerde olduğu gibi cami yaptırma dernekleri değil de Kuran Kursları ve İmam-Hatip Dernekleri oluşturmaktadır.¹²⁷

Türkiye’nin siyasi yapısı bir iç etmen olarak da *İslami uyanış* anlamak açısından önemlidir. Şerif Mardin tarafından ortaya konulan ve siyasi tavır alışlarda ortaya çıkan çevre-merkez ayrımı ve Türkiye siyasetinde bunun yarattığı gerilim önemli bir parametredir.¹²⁸ Dindarların merkeze karşı çevrede konumlandığı bu ayrım özellikle çok partili hayata geçişle birlikte dindarların merkezi zorlamasıyla birlikte daha da gerginleşmiştir.¹²⁹ Nitekim Şerif Mardin özellikle Türkiye’deki *İslami uyanış* ve canlanış süreçlerini çalışmalarında genellikle bu perspektiften temellendirecektir. İç siyasi gelişme olarak 1960 Anayasası sonrası Türkiye’de yaşanan görece özgürlük ve serbestleşme ortamı da *İslami uyanış* anlamak ve açıklamak için önemli bir parametre olmuştur. Sadece siyasi alanda değil ekonomik alanda da kendini gösterecek olan bu serbestleşme, birçok farklı etnik ve dini alt kimliklerin kendilerini toplumda daha aktif ve görünür olmalarını da beraberinde getirmiştir. Böylece Türkiye’de yeni talepler, yeni siyaset yapma biçimleri, örgütlenme modelleri ve en önemlisi de mevcut kimliklerin tahkimini beraberinde getirmiştir.¹³⁰ 1961 Anayasası ile birlikte siyasal ideolojilerin yaygınlaşmasını kolaylaştıran bu serbestleşme ortamında sadece İslamcı

¹²⁶ Ahmet N. Yücekök, **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)**, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1971.

¹²⁷ **A.g.e.**, s. 97-98.

¹²⁸ Şerif Mardin, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, **Daedalus**, C. 102, Sy 1, 1973, ss. 169-90.

¹²⁹ Ümit Cizre, **Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party**, 1. bs, Routledge, 2008, s. 236-37 doi:10.4324/9780203937334, 11.09.2019; Şerif Mardin, “Religion and Politics in Modern Turkey”, içinde **Islam in the political process**, ed. James P. Piscatori, [London]: Cambridge; New York, Royal Institute of International Affairs; Cambridge University Press, 1983, s. 138-59.

¹³⁰ Göle, “Secularism and Islamism in Turkey”, s. 50.

ideoloji değil milliyetçi ve sosyalist ideolojiler de canlılık kazanmış ve daha fazla ön plana çıkmışlardır.¹³¹

Türkiye’deki *İslami uyanışı* ekonomik gerekçeler ve devlet yönetimindeki bozulmuşluklar ve onların ortaya çıkarttığı krizlerle açıklamak da mümkündür. Ekonomideki kapitalist sermaye düzeni ve refahın adil olmayan dağılımı Türkiye’de İslamcı söylemin gündeminin belirlenmesinde etkili olmuştur.¹³² Sosyal adalet, adil bölüşüm ve kapitalizm karşıtlığı söylemlerinin arka planını oluşturan hususları biraz da bu gelişmelerle açıklamak mümkündür. Türkiye’deki İslami uyanışı ekonomik ve sosyal hareketlilik içinde dışlanmışlık olgusu ile okuyan bazı yorumlar da mevcuttur. Buna göre İslamcılığın yükselişi globalleşme ile birlikte kendini gösteren sermaye hareketliliğinde Türkiye’deki dindarların bu ekonomik ilişkiler açısından dışlanmasıyla da açıklanabilmektedir.¹³³ Ahmet Yücekök bu dönemde çoğunluğunu alt gelir grubunun oluşturduğu Müslümanların kapitalist sistemde statü ve gelir kaybına uğradığını, bundan kurtulmak için de kitleler halinde dinsel bir muhalefete katılarak ekonomik çıkarlarını din aracılığıyla savunduklarını belirtmiştir.¹³⁴ Benzer şekilde Ziya Öniş de Türkiye’deki İslamcı oluşumların ortaya çıkışını ve bunların tepkiselci tutumlarını iktisadi ilişkiler temelinde ele almakta ve grupların sermaye paylaşımında geri planda kalmalarına karşılık bir arayış ve çaba içine girmelerini Türkiye’de bu yıllarda ortaya çıkan İslami canlanış için önemli bir etken olarak görmektedir.¹³⁵

Türkiye’deki *İslami uyanışı* ve *canlanışı* açıklamak için kullanılan ve başvurulmuş önemli açıklama biçimlerinden bir tanesi de diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi köyden kente göç, demografik değişim ve şehirleşmenin getirdiği yeni imkân ve şartlardır. Göç genel anlamı itibarıyla toplumların yatay ve dikey olarak derinden ve geniş bir biçimde değişmesini, yeni kentlerin ve yaşam alanlarının ortaya çıkması

¹³¹ Ali Yaşar Sarıbay, **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası (MSP Örnek Olayı)**, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985, s. 97.

¹³² Keddie, “The Revolt of Islam, 1700 to 1993”, s. 483-87. Keddie bu çıkarımını sadece Türkiye için değil aynı dönemde İslam dünyasının diğer bölgeleri için de geçerli olduğunu düşünmektedir.

¹³³ Haldun Gülalp, “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 33, Sy 3, 2001, ss. 433-48.

¹³⁴ Yücekök, **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)**, s. 100-101.

¹³⁵ Ziya Onis, “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective”, **Third World Quarterly**, C. 18, Sayı 4, Eylül 1997, s. 747 doi:10.1080/01436599714740.

olarak kendini göstermektedir. İslamcılık düşüncesi bağlamında baktığımızda ise modernleşmenin baskın etkileri doğrultusunda Müslümanların geleneksel şehir pratikleri zayıflamış ve geleneksel ve İslami yaşam birimlerimin zamanla modern birer kente dönüşmesine yol açmıştır. Bulaç'a göre “*yeni İslami uyanış ve hareketlilik bu durumun politik bir ifadesi olarak modern kentin kenar semtlerinde, varoşlarında çarkın en sıkışık yerinde yaşamak durumunda kalan yeni göçmenlerin yönelimi ve talebi olarak şekillenmiştir.*”¹³⁶ Cihan Tuğal da benzer hususları vurgulayarak yeni varoş ve gecekonduların İslamcı hareketliliğin oluşmasındaki rolüne dikkat çekmiştir.¹³⁷ Yukarıdaki ekonomik ve toplumsal dışlanışlıklar ve statülerin sorgulanması göz önünde bulundurulduğunda bu bölgelerin İslami uyanış için birer kuluçka merkezi olduğu daha da bir anlam kazanmaktadır.

Yukarıda temel hatlarıyla aktarılmaya çalışılan açıklama biçimleri ve yaklaşımların her biri gerek İslam dünyasında gerek Türkiye’de İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan *İslami uyanış* ve *canlanışın* belirli temellerini ve istikametlerini açıklama ve anlama çabaları olarak kıymetli ve önemlidir. Ancak bu çalışmada Türkiye’de bu dönemde ortaya çıkmış olan *İslami uyanış* ve *canlanış* bu perspektif ve yaklaşımlar haricinde farklı bir husus üzerinden ele alınacaktır. Bu yıllarda İslam dünyasının birbirleriyle kurmuş olduğu çok yönlü ilişki ve irtibatlar ile özellikle çağdaş İslam düşüncesi üzerine kafa yorma gayreti içinde olan ve bunları İslamcılık perspektifinden değerlendirip yorumlayan çağdaş, küresel İslamcı düşünürlerin eserlerinin İslam dünyası içinde dolaşıma sokulması ve tercüme edilmesi *İslami uyanışı* anlama açısından önemli bir gelişmedir. Diğer taraftan bu durumun ortaya çıkmış olan *İslami uyanışın* yeni söylemini ve dilini oluşturması bağlamında dikkat çekici bir yönü vardır. Türkiye açısından da İslam dünyasının farklı bölgeleri ile kurulan bu etkileşimler ve İslamcı düşünürlerin eserlerinin Türkçeye çevrilmesi bu dönem için tartıştığımız İslami uyanış ve canlanışın önemli bir tetikleyicisi ve sürükleyicisi olmuştur. Bundan sonraki bölümlerde bu tercümelerin mahiyeti,

¹³⁶ Bulaç, “Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, s. 66.

¹³⁷ Cihan Tuğal, **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 55-60.

Türkiye’de İslami uyanışa etki ve katkıları ile yeni İslamcı söylemi nasıl teşekkül ettirdikleri detaylıca ele alınacaktır.

1.6 Sonuç

Bu bölümde öncelikle; İslam, İslamcılık ve bunların öznelere Müslümanlar ve İslamcılar kavramlarının modern döneme hangi arka planlarla ulaştıkları ve modern dönemde bu kavramların değişen anlam dünyaları ele alınmıştır. Bu bağlamda bunlara yüklenen anlam çeşitlilikleri de vurgulanmıştır. Yukarıdaki tartışmalarda da görüldüğü gibi kavramlara yüklenen anlamlar tarihsel süreç içinde ve konjonktüre göre belirli değişimler göstermiştir. Bundan dolayı bir gösteren olarak tek bir İslam’dan veya Müslüman tipolojisinden bahsetmek zor gibi durmaktadır. Diğer taraftan modern tartışmalar içinde İslamcılık ve İslamcı öznesi ile ilgili de pek çok farklı yaklaşım ve perspektif geliştirmek mümkün gibi durmaktadır. Ayrıca çalışmanın oturduğu temel kavramlardan ve tartışmalardan biri olan ve benim Türkiye’de ortaya çıkışı üzerinden ele aldığım *İslami Uyanış ve canlanmanın* ne ifade ettiği, nasıl ortaya çıktığı ve özellikle de sadece Türkiye ile ilgili bir gelişme olmadığını bilakis benzer dönemde farklı bölgelerde de gözlemlendiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda farklı zamanlarda birbirinden farklı pek çok İslami uyanışa dikkat çekmek mümkündür. Aynı şekilde bu farklı uyanışları açıklamaya yönelik pek çok farklı yaklaşım da benimsenmiştir. Bu bağlamda bu bölümde çağdaş dönemde *İslami uyanış*ı açıklamaya çalışan pek çok farklı yaklaşımın olduğu dikkat çekildikten sonra bu teori ve açıklama biçimleri bazı üst başlıklarda kısaca aktarılmaya çalışılmıştır. Aslında bu uyanışa açıklayan teori ve yaklaşımlar çok çeşitlidir, ancak çalışmanın kısıtları çerçevesinde doğal olarak bazı noktalarda çok özet bilgiler verilmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen bu tartışmaların Türkiye örneği üzerinden nasıl ele alındığı da özellikle belirtmeye çalışılmıştır. Bu tartışmalarda Türkiye üzerinden yürütülen tartışmalar ile İslam dünyasının farklı bölgeleri arasında yürütülen tartışmalar arasındaki benzerlikler dikkat çekmektedir. Buradan hareketle modern dönemde *İslami uyanış*ı açıklamaya yönelik ortak bir yol haritasından bahsetmek mümkün gibi durmaktadır.

Türkiye’de *İslami uyanışın* farklı açıklamaları ile ele alındıktan sonra çalışmada odaklanılan tercüme hareketliliğinin aynı dönemde *İslami uyanış*ı

açıklamak için nasıl işlevselleştirilebileceği gösterilmiştir. Tüm bu farklı açıklama biçimlerinin yanında İslam dünyasının birbiriyle kurmuş olduğu etkileşim ve tercümeler yoluyla bilginin dolaşıma sokulması önemli bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir. Böylece Türkiye’de bu dönemde İslam dünyası ile kurulan etkileşimlerin ve küresel İslamcı düşüncenin tercümeler sayesinde *İslami uyanışa* ve yeni bir İslamcı söylemin ve dilin oluşumuna sunduğu katkı dikkat çekmektedir. Bir sonraki bölümde ise İslam Dünyasının farklı bölgelerinden Türkiye’ye yapılan ve yeni İslamcılarının tartışma gündemlerine önemli malzemeler sunacak olan bu tercümeler detaylı olarak ele alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMİ UYANIŞ VE YENİ İSLAMCI SÖYLEMİN TEŞEKKÜLÜNDE TERCÜMELER

2.1 DÜŞÜNSEL KRİZİ AŞMA ÇABASI OLARAK TERCÜMELER

Küresel siyasetin yeniden şekillenmeye başladığı, eş zamanlı olarak İslam ülkelerinin sömürge ağlarından kurtulduğu 2. Dünya savaşı sonrası dönemde İslam dünyasının -zaten- içinde bulunduğu mevcut düşünsel krizler derinleşmiş ve yeni bir safhaya taşınmıştır. Bu durum İslam dünyasının farklı bölgelerinde yeni arayışları beraberinde getirmiş ve böylece küresel İslamcılık düşüncesi yeniden şekillenmeye ve yeni kuşak İslamcılar tarafından tekrardan inşa edilmeye başlanmıştır.¹³⁸ Türkiye’de de bu sürece paralel olarak kendine özgün iç dinamikleri de olan benzer bir süreç yaşanmış, İslami camialar içinde bulundukları düşünsel krizi anlamak, anlamlandırmak, çözüm yolları bulmak ve bu bağlamda İslamcı düşüncüyü tekrardan ihya etmek için arayışa girmişlerdir. Bu krizle yüzleşmek, mücadele etmek ve onu aşmak için Türkiye’de başvurulmuş en önemli girişimlerden bir tanesi İslam Dünyası ile çok yönlü ama daha çok düşünsel bağlamda yeni irtibatlar kurmak ve var olan irtibatları bu yeni bakış açıları çerçevesinde tekrar ele alıp değerlendirmek ve geliştirmek olmuştur. Bu yeni arayışlarla beraber Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içinde yeni bir dönem başlamış ve önceki dönemle sert bir kırılmayı beraberinde getiren Cumhuriyet dönemi krizi de aşılmaya çalışılmıştır.¹³⁹

Yeni dönemde Türkiye’de İslamcılığın hem kendi iç dinamikleri hem de küresel gelişmeler bağlamında içinde bulunduğu krize karşı çözüm amaçlı gündemine aldığı en önemli yollardan bir tanesi İslam dünyası ile çok yönlü irtibatların

¹³⁸ John L. Esposito, ed., **Voices of resurgent Islam**, New York, Oxford University Press, 1983; Esposito, **The Islamic threat**; Brown, **Religion and state**; Abu-Rabi‘, **Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world**; İbrahim M Abu Rabi, Ünal Çağlar, ve Vezir Meydan, **Modernlik ve çağdaş İslam Düşüncesi**, İstanbul, Yöneliş Yayıncılık, 2003.

¹³⁹ Bu dönemleri iki etapta ele almak mümkündür. Bunlardan bir tanesi Cumhuriyetin ilk yıllarında başlayan ve 1940’ların başına kadar devam eden süreçtir. Bu dönem İslamcılar açısından şartların görece daha zor olduğu bir dönemdir Diğer ise hemen bunu takip eden ve 1960’lara kadar devam eden bir döneme işaret eder. Bu dönemi ele alan ve kavramsallaştıran iki önemli çalışma için bakınız: Muzaffer Taşyürek, **İslamın Sisli Yılları**, Erzurum, İhtar, 1995; Necdet Subaşı, **Ara Dönem Din Politikaları**, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

geliştirilmesidir. Bu irtibatların en önemlilerinden biri de İslam dünyasındaki entelektüel birikimi ve İslami hareket tecrübesini tanımak, kucaklamak ve onu Türkiye’ye intikal ettirmek olmuştur. Böylece yaşadıkları dönemde İslam Dünyasında fikirleri ve eylemleri ile temayüz etmiş ideologlar, fikir adamları, din adamları ve hareket liderleri konumundaki kişilerin düşünce dünyaları ve hareket tecrübeleri tanınmaya çalışılmış; bunlar farklı araçlar, kurumlar ve kişiler üzerinden değişik kanallar yoluyla Türkiye’ye intikal et(tiril)miştir. Diğer bir deyişle farklı İslam coğrafyalarında faaliyet gösteren İslami hareketler, kuruluşlar, vakıflar, dernekler yakından takip edilmiş ve bunların transnasyonal tecrübeleri Türkiye’deki İslami uyanış için kılavuz olmuştur. İslam dünyasının farklı bölgeleri ile kurulan bu transnasyonal irtibat ağları kurumsal iş birliklerinin ve karşılıklı etkileşim ağlarının gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Türkiye’de İslamcılığın bu transnasyonal ilişkileri, birkaç farklı şekilde kendini göstermiş olsa da ben bu bölümde çalışmanın amaçları doğrultusunda bu ilişkileri tercüme hareketi üzerinden ele alıp detaylıca incelenecektir. Türkiye’de İslamcılık serüveninin bu evresinde, yeni İslamcı söylemin oluşmasında ve onun belirli karakteristik özelliklerini kazanmasında hayati önemi olan tercüme hareketi, bu yönleriyle önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2 TERCÜMELERİ MÜMKÜN KILAN KOŞULLAR: NİÇİN ÇEVİRİLDİ?

1960’lı yıllara gelindiğinde Türkiye’de İslamcı düşünce içinde bir arayış, sorgulama ve paralelinde kendine dönük özeleştirici söylemi hâkim olmaya başlamıştır. Bu söylem temel olarak İslamcıların kendilerini İslami düşünme biçimleri ve yaşam tecrübeleri olarak yetersiz görmeleri, ayrıca içinde bulundukları mevcut imkanlarının yetersizliği üzerine kurgulanmıştır. Halbuki birkaç on yıl öncesine kıyasla dini alanda Türkiye’de gözle görülür iyileşmelerin yaşandığı, dindarların çeşitli sahalarda daha fazla temsil imkanına kavuştuğu bir ortamda İslamcıların bu dönemdeki atmosferi bir süre sonra yetersiz ve eksik bulması, hatta dindarlar için görece olumlu sayılabilecek bu gelişmeleri söylemsel olarak tezyif etmeleri dikkate değerdir.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Türkiye’de İslamcı düşünce içinde bu söylemin taşıyıcısı pek çok isim vardır. Bu isimlerden birisi de Hamza Türkmen’dir. Hamza Türkmen bu geçiş dönemini şöyle dillendirmektedir: “... 1945’ten önce

Türkiye’de İslami camiaların içinde bulundukları durumu yetersiz görmelerinin ve bu durumu sorgulama çabalarının gerçekten o günün doğal şartları çerçevesinde mi ortaya çıktığı yoksa daha sonradan o dönemi tasvir etmek için mi kullanıldığı sorunsalını şimdilik bir kenara bırakıp ortaya çıkan bu yeni psikolojik tutumun üzerinde daha detaylı durmanın önemli olduğunu düşünmekteyim. İlk bölümde üzerinde durduğumuz gibi İslam dünyasının içinde bulunduğu bu psikolojik durumun o dönem mevcut birçok iç ve dış gelişmelerle ortaya çıkan bir aidiyet ve kimlik krizi ile yakından ilişkilidir. Diğer bir deyişle Türkiye’de de İslami camialar dönemin hâkim siyasi, iktisadi, toplumsal ve entelektüel kriz ortamında yeni kimlik arayışı içine girmişlerdir. Nitekim daha sonradan kendilerinin de failleri oldukları geçmiş dönemleri eleştirecek ve olumsuzlayacak olan yeni İslamcılar, yeni İslamcı uyanış dönemini kendi düşünce dünyaları açısından bir kırılma ve hatta sıçrama olarak göreceklidir. İslamcılar bu dönemde kendilerine yönelttiği bu özeleştirileri siyasi, dini, toplumsal vb. birçok farklı alanı kapsayacak şekilde dillendirmişler ve çoğu pejoratif anlam yüklü sıfatları dönemin İslami uyanış ve canlanma sürecinin yönelimlerini meşrulaştırmak için kendilerine dönük olarak rahatlıkla kullanabilmişlerdir.

*Müslümanların, Türk milliyetçisi ve sağcı kimlikleri yoktu; ama karışına sığınarak var olma veya boyun eğikliği nedeniyle 1970’li yıllara geldiğimizde bu vahiy dışı kimliklerle elbiseleri kirlenmişti (...) dindarların din anlayışları zaaflıydı; yeteri kadar Kur’ân’la, tevhidi ölçülerle tanışmıyorlardı. Tevhid, sadece bir nevi Nirvana’ya ulaşmak gibi, “Ene’l-Hakk”a ulaşan velilerin test ettiği bir durumdu. Halk, hatta müritler, ancak o tasavvuf büyüğünü vesile kılıp Allah’tan yardım isteyebilirlerdi. Böyle bir anlayış vardı 60’larda. Bu dindarların inanç ve kültüründe tabii ki parça doğrular vardı. Ama total olarak bu anlayış, vahyin evrensel ölçülerinden ve kavramlarından uzak tarihsel ve yerel okumalara dayanıyordu. Oysa gerçek bir tevhid ve Kur’an anlayışına sahip olmanın, usulu’d-dinin, hayatın epistemolojik ve ontolojik temellerini kavramanın tarihsel ve yerel boyutları, daha doğrusu Hindistan’ı, Japonya’sı, Türkiye’si, Amerika’sı olmazdı. “Anlayış Dergisi / Muhalefet Çıldırması Olmalı!” 19 Kasım 2018, (Çevrimiçi) <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?makaleid=2681>, 19.11.2018. O dönem tercüme hareketinde önemli roller üstlenecek olan İsmail Kazdal da aynı tarihlerde İslamcıların tasavvufa bağlı bir İslam anlayışını savunduklarını iddia etmiş ve dönemin İslamcılarının “bu anlayışlarıyla da sosyal konularda herhangi bir teklif getirecek konumda olmadıklarını” ifade etmiştir. İsmail Kazdal, “Hilal Dergisi İslam’ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi”, **Haksöz**, Sayı 30, Eylül 1993, s. 45-46. Bahsedilen dönemin geçiş sürecinin faillerinden olan bir diğer İslamcı isim **Beşir Eryarsoy** da o dönem yaşananları şöyle dillendirmektedir: “...İslam’ın sadece bir çeşit mütedeyyinlik, dine bağımlılık veya dindarlık anlamında ibaret olmadığı, aksine İslam dininin dünyasıyla, ahiretiyle, ekonomisiyle, siyasetiyle, ahlakıyla, ailesiyle, devletiyle, devletlerarası ilişkileriyle hayatın tamamını kuşatan bir din olduğunu gördük. Tercümeler insan hayatında fert ve toplum olarak, ekonomik veya sosyal ilişkilerinde, ahlaki veya Rabbiyle olan ilişkilerinde en ufak bir gedik bir boşluk, doldurulmadık bir alan, bilinmedik meçhul denilebilecek türden bir alan bırakmadı.” Emeti Saruhan, ed., “İslam’ı Tercüme Kitaplarla Kavrak”, **Gerçek Hayat**, Sayı 794, Ocak 2016, ss. 22-28.*

Siyasal ve toplumsal zeminleri itibarıyla baktığımızda *sağcı, muhafazakâr, Amerikancı, memleketçi, millici, kalkınmacı, sanayileşmeci, emperyalizm uşağı, kapitalist, anti komünist, partici, Osmanlıcı ve gelenekçi* olmak gibi sıfatlar yeni İslamcılarının geçmiş dönemde kendilerinin de içinde bulundukları camiyayı tanımlamak için kullandıkları bazı sıfatlardır. Şu ifadeler içinde bulunulan bu hali göstermesi açısından önemlidir:

“Bu dönem Müslümanların en belirgin özelliği bir taraftan Osmanlıcı, partici, anti komünist; diğer taraftan yüzeysel, geleneksel, mistik, hurafe ve bidatle dolu inancı taşıyor olmalarıydı. O dönemin Müslüman yazar-çizerleri ile aydınları da aynı şekilde sağcı, muhafazakâr, Misak-ı Millici, memleketçi, devletçi, mistik bir anlayışa sahiptiler. Bu sebeple de Komünizmle Mücadele Dernekleri, bazı talebe federasyonları ve Müslüman gazeteler bu anlayışta öncü rolü üstlenmişlerdi. Genç Müslümanların aktiviteleriyle halkın duyguları böylece anti komünist, sağcı, kapitalist ve ABD taraftarı bir garip Müslüman tipi oluşturmuştu.”¹⁴¹

Bu tür ifadelerin yeni İslamcılar tarafından Türkiye’deki ortalama dindar halka yöneltilmesinde küresel siyasette hâkim olan çift kutuplu yeni Dünya sistemi ve buna paralel olarak ABD ve Sovyetler arasında yaşanan kutuplaşmanın Türkiye’deki bu kitlenin siyasi tavır alışlarına yansımaları da etkili olmuştur.¹⁴² Özellikle o dönem, Sovyetlerin başını çektiği Batı karşıtı sol ve sosyalist ittifakın ideoloji dünyası İslam aleminde etkisini göstermiş ve belirli alanlarda hâkim söylem konumuna yükselmiştir.¹⁴³ Bu durum bir yönüyle bu ideoloji dünyasının hâkim olduğu İslam coğrafyalarındaki İslami düşünme biçimlerini de domine etmekte ve yönelimlerini belirlemektedir. O dönem İslam dünyasında üretilen ve İslam’ın topluma, siyasete ve ekonomiye dönük birçok bakışının daha çok sol ve sosyalist perspektiflerden ele alınması biraz da bu durumla alakalı olarak okunabilir. Türkiye’ye baktığımızda ise benzer bir süreç kendini göstermektedir. İkinci Dünya savaşından hemen sonra ortaya çıkan yeni dünya sisteminde Türkiye yerini süratli ve kesin bir şekilde belirlemiş, Sovyet yayılmacılığına karşı Batı ittifakı ile hareket etmeye başlamıştır. Türkiye’nin

¹⁴¹ Ali Kaçar, “Yoldaki İşaretlerin Türkiye İslami Hareket Düşüncesine Etkileri”, içinde **Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu**, Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu, İstanbul, İrfan Vakfı, t.y., ss. 81-94.

¹⁴² Ali Bulaç, “1960 Sonrası İslami Hareket”, **Hicret**, Sy 4, Ekim 1979, ss. 2; Ali Bulaç, “1960 Sonrası İslami Hareket 2”, **Hicret**, Sy 5, Ekim 1979, ss. 2. Kolektif, “1960’lı Yıllarda Türkiye’de İslami Uyanış”, **Haksöz**, Sy 14, Mayıs 1992, ss. 4-11; Hamza Türkmen, **İslami Uyanış Sürecimizve İslamcılık Söyleşileri**, İstanbul, Ekin, 2015.

¹⁴³ Ümit Aktaş, “İslamcılık ve Sol/Sosyalizm Ekseninde, Türkiye’de Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir Analiz”, **Özgün Düşünce**, Sy 2, Haziran 2009, s. 8-57.

makro-siyaset olarak kendine çizdiği bu politik ufkun iç siyasette dindar ve muhafazakar tabana dayanan ve oylarını alan sağ-muhafazakar siyasi iktidarlar tarafından kuvvetli ve sürekli biçimde sahiplenilmesi, bu iktidarların seçmenleri konumundaki dindar-muhafazakar ve milliyetçi tabanın siyasi ufkunu ve dünya görüşünü de yoğun ve vurgulu tonlarla şekillendirmiştir.¹⁴⁴ Haliyle yukarıda aktardığımız ve yeni İslamcılar tarafından o dönem ortalama dindar-muhafazakâr camiaya yönelik söylenen bu tarz yakıştırmalar ve ifadeler biraz da böyle bir dönemin atmosferinde ortaya çıkmıştır.

Türkiye’de özellikle sol ve sosyalist fikirlerin Türk düşünce hayatındaki hakimiyeti ve İslami camianın bu fikriyatı kendi milli ve yerli değerleri için birinci dereceden tehdit olarak görmesi tercüme hareketi sürecini direkt ve dolaylı yollardan tetikleyecek önemli bir faktör olacaktır. Türkiye’de ekseriyetle eğitim düzeyi yüksek, sosyal statü olarak daha üst basamaklarda yer alan kesimler tarafından sahiplenilen bu fikirler doğal olarak Türkiye’nin siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel meseleleri tartışılırken daha etkin ve ön plana çıkacaktır. Bu durum İslami camiaların kendi düşünce dünyalarının ve mevcut birikimlerinin yetersiz kalmasını düşünmesine yol açacak ve baskın karaktere sahip olan bu sol-sosyalist düşünce dünyasına karşı yeni arayışları beraberinde getirecektir. Tercümelerin Türkiye özelinde özellikle sol-sosyalist düşüncenin söylem hakimiyetini kırmaya yönelik yönünü ifade etmesi açısından Aburrahman Arslan’ın söyledikleri önemlidir:

“Özellikle Arap dünyasından Türkiye’ye tercüme edilen, bugün bir anlamda radikal olarak tanımladığımız İslam, Türkiye dışındaki coğrafyalarda büyük oranda da sosyalist düşünceye karşı yazılmış ya da İslam’ın yeni yapılmış yorumlarıydı. Aynı sol düşüncenin aktif olarak Türkiye’de de revaçta olması, Müslümanların bu düşünceye karşı üretilmiş İslami düşünceleri Türkiye’ye hemen aktarma gibi bir düşünceleri söz konusu oldu. Bu aslında hem İslami bir söylem olarak gelirken, aynı zamanda sosyalizme bir alternatif olarak da düşünüldü (...) 1960-85 yılları arasında sol, yeni

¹⁴⁴ Tanıl Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, 9. bs, İstanbul, Birikim Yayınları, 2015, s. 53-96. Bazı örnekler vermek gerekirse Türkiye’de dindar-muhafazakâr-İslami camia o dönem Amerika’nın ve temsil ettiği “hür dünyanın” yılmaz savunucuları olmuştur. 1963 yılında öldürülen Amerikan başkanı John F. Kennedy İslami camianın çıkarttığı gazete ve dergilerde büyük üzüntüyle karşılanmıştır. (Yeni İstiklal, Fedai vs. gibi) Yine 1960’ların sonlarında Amerikan 6. Filosunun Türkiye’ye gelmesi Türkiye’deki solcular tarafından tepkiyle karşılanacaktır. Bu tepkilere karşı İslami camia solculara tepki gösterecek ve 16 Şubat 1969 tarihinde Türkiye tarihine “Kanlı Pazar” olarak geçecek kanlı hadise yaşanacaktır. Türkiye’de dindar-İslami camiayı solculara karşı Amerika ve Batı kutbunun yanında saf tutmasına sebep olacak benzer hadiseler o dönemde sadece bunlarla sınırlı değil başka şekillerde de kendini göstermiştir.

sorunları dile getirmeye başlamıştı. Müslümanların uzak durduğu sömürü, eşitsizlik gibi modern kavramlar. (...) Sol bunları ifade etmekle sempati topluyordu. Müslümanlar da bu sorunları kendi terminolojileriyle ifade etmek istediler.”¹⁴⁵

Diğer taraftan tercüme hareketi sürecinin önemli isimlerinden İsmail Kazdal’ın bu konuda söyledikleri de dikkate değerdir:

“...ne yapabiliriz diye düşünmek oldu ilk işimiz. Yerli düşünürlerin ve yazarların çok büyük bir kısmı resmi güçlere hizmet verip idare ediyordu (...) Böyle çorak bir sosyal, siyasal, kültürel şartta ne yapılabilir, doğrudan beşerin ihtiyaçlarına hitap eden Marksizm nasıl önlenebilirdi sorusuyla kavrulan beyinlerimiz, bizi yurt dışında arayışlara itti nihayet. Bizde olmayan çağdaş İslami düşünce eserleri başka ülkelerde olabilir miydi? Bu sorunun cevabını bulmak için yöneldik İslam coğrafyasına. Bir de baktık ki, özellikle Pakistan ve Mısır’da çok gelişmiş mümin beyinler vardı. Bu beyinler İslam dininin bir sosyal ve siyasal din hüviyeti taşıdığını, çağa hâkim güçlerin kurduğu dünyaya alternatif olacak tek dünya görüşü olduğunu vurguluyordu. Bu beyinler İslam dininin bir sosyal ve siyasal din hüviyeti taşıdığını, çağa hâkim güçlerin kurduğu dünyaya alternatif olacak tek dünya görüşü olduğunu vurguluyordu (...) Tabi bunlara sarıldık büyük bir heyecanla ve böylece tercümeler devrini başlatmış olduk.”¹⁴⁶

Yeni İslamcıların o dönem içinde bulundukları İslami camialara yönelik dillendikleri bu (öz)eleştiriler sadece siyasi ve toplumsal meselelerle sınırlı kalmayacak; bu camılara mensup bireylerin dini inanç ve yaşam pratiklerine yönelik olarak da işletilerek kapsamı genişletilecektir. Bu dönem Türkiye’de dindarların ekseriyetle yaşadığı, tecrübe ettiği dini anlayış ve yaşayış biçimleri yeni İslamcılar tarafından *geleneksel, mistik, tasavvufi, hurafe ve bidatlerle dolu, basmakalıp, pasif, ezberci ve bilinçsiz* olmakla yaftalanacak ve yeni İslamcı söylem de karşısına aldığı bu dini yaşam tarzları ve pratikleri üzerinden kendini kurgulayıp yeniden inşa edecektir. Yeni İslamcıların dindar-muhafazakâr kesimleri mezkûr dönemde bu tür ifadelerle eleştirmesi, onları eksik ve yetersiz görmesi, siyasi duruş olarak özgün bir proje ortaya koyamadıklarına inanmaları, sahlilikten uzak bir dini yaşantıya sahip olduklarını düşünmeleri ve son olarak bu kesimlerin İslam’ı doğru yorumlayamadıklarına olan inançları yeni İslamcıların muhafazakâr-dindar camiayı tasvir etmek için kullanacağı temel argümanları oluşturmuştur. Tüm bu tutumlar ve tavır alışlar Türkiye’de yeni İslamcıların kendilerine dayatılan tartışmalar ve

¹⁴⁵ Abdurrahman Arslan, “Tercüme Sol’a Cevap Olarak Gelişti”, **Yeni Zemin**, Sayı 14, Şubat 1994, s. 76-77.

¹⁴⁶ İsmail Kazdal, **Serencam**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2004, s. 275.

gündemler arasında sıkışıp kaldıklarını düşünmelerine ve ortaya çıkan yeni fikri gelişmeler karşısında *İslami*, özgün bir söylem ortaya koyamadıklarını düşünmelerine yol açacaktır. Onlara göre İslami olarak bu gelişmeler karşısında İslam'ı merkeze alan yeni bir söylem ve jargon oluşturulması gerekmektedir. Dolayısıyla kendilerinin böyle bir söylem ve bunu taşıyacak *İslami* bir kimlik oluşturamadıklarını düşünmeleri İslamcılar için önemli düşünsel sancı ve krizleri beraberinde getirecektir. Bu düşünsel sancılar ve kimlik krizi Türkiye'deki İslamcıları *İslami uyanışa* ve bu süreçte ortaya çıkacak olan yeni İslamcı söylemin dilinin oluşmasına taşıyacak, böylece çeviri hareketi ile bu zeminin taşları da döşenmiş olacaktır.

Düşünsel bağlamlarda yaşanan bu krizlerin yanında dönemin birtakım acil çözüm gerektiren ihtiyaçları da İslami camiayı yeni arayışlar içine itmiş ve bu arayışlar çeviri hareketini tetiklemiştir. Bunlardan en önemlisi Türkiye'de çok partili sisteme geçildikten sonra dini özgürlükler ve din eğitimi alanında Türkiye'de birtakım yeni gelişmelerin ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁴⁷ Özellikle İmam-Hatip okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri'nin Türkiye'de dini neşriyatın gelişmesi ve yönelimlerinin belirlenmesi açısından önemli işlevleri olacaktır.¹⁴⁸ Cumhuriyet'in ilk döneminde açılan ancak tekrardan kapatılan ve Türkiye'de dini eğitim konusunda önemli bir işlevi olan İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri çeviri hareketinin başladığı dönemlerde tekrardan faaliyete geçer ve çok sayıda yeni okul açılır.¹⁴⁹ Okullar açılmıştır ancak bu okullarla ilgili üstesinden gelinmesi gereken birçok problem de kısa süre içinde kendini göstermiştir. 1954 yılında Türkiye'ye yaptığı ziyaretinde farklı şehirleri ve köyleri gezen, özellikle de yeni kurulan bu İmam Hatip okullarını da ziyaret eden Howard E. Reed gözlemlerini daha sonra akademik bir makalede aktaracaktır. Reed'e göre bu okullarda vazifeli öğretmenler, okuyan öğrenciler ve okulların fiziki imkanları itibarıyla birtakım problemleri olduğu gibi bir de okulda okutulacak dersler ve bunların müfredat kitapları ile ilgili de ciddi problemler

¹⁴⁷ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 19. bs, İstanbul, İletişim, 2005, s. 310-15; Kemal Karpaz, **Kısa Türkiye Tarihi**, 6. bs, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016, s. 161-78.

¹⁴⁸ Asım Öz, "İmam-Hatip Okullarının Türkiye'de dini neşriyatın gelişimine katkılarına dair", **Umran**, Sy 231, Kasım 2013, s. 54-63.

¹⁴⁹ Nâhid Dinçer, **1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi**, Düşünce dizisi 13, Çemberlitaş, İstanbul, Şûle Yayınları, 1998; Mehmet Ali Gökaçtı, **Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler**, İstanbul, İletişim, 2005.

mevcuttur.¹⁵⁰ Okullarda okutulacak dini müfredat kitaplarının temininde yaşanan sıkıntının iki temel nedeni vardır. Bunlardan ilki harf inkılabıyla birlikte yazı dilinin değişmiş olması, dolayısıyla yeni neslin eski harfleri bilmemesi ve eski harflerle yazılmış kitaplarla irtibatının kesilmesi diğeri ise Türkiye’de bir dönem dini yayıncılığın ciddi yasaklara uğramasıdır.¹⁵¹ Cumhuriyetin ilk yıllarında dinî eser yayıncılığı konusunda ciddi kısıtlamalar ve problemler vardır.¹⁵² Bu dönem dini yayıncılığı “boğazı sıkılmış” olarak adlandıran İsmail Kara’nın belirttiği gibi, “1950 yılına kadar bir vakıa olarak dinî yayıncılıktan bahsetmek mümkün değildir.”¹⁵³ Devletin bu dönemde dini neşriyatın yayını konusunda takındığı tavrı o dönem Dahiliye Vekaletine bağlı Matbuat Umum Müdürlüğünün bu konuda yayınladığı bir yazısında görmek mümkündür: Müdürlük devletin politikasını “Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun memleket dâhilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideiği vücuda getirilmesine taraftar değiliz.” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁵⁴

Özetle müfredatında dini eğitime de yer veren okulların tekrar açılmasıyla bu okullarda okutulacak ve öğrenciler tarafından kullanılacak kaynak kitabı ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu sorun İslam dünyasının farklı bölgelerinden bu ihtiyacı karşılayacak eserlerin Türkçeye çevrilmesiyle aşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çeviri hareketinde önemli bir rol üstlenecek olan Salih Özcan’ın söyledikleri meselenin arka planını göstermesi açısından dikkate değerdir:

“...O günlerde yeni açılan İmam Hatip Okullarından yetişen gençler yeni bir bina yapacaklardı. Ama malzemeleri yoktu. Onların ufkunu açacak, onlara malzeme olacak yeni kitaplar ve yeni yorumlar lazımdı. Ve bir gece tüm İslâm ülkelerindeki yaşayan İslâm âlimlerinin eserlerini çevirtip Türkiye’de yayınlamağa karar verdim.

¹⁵⁰ Howard A. Reed, “Turkey’s New Imam-Hatip Schools”, **Die Welt Des Islams**, C. 4, Sy 2, Ocak 1955, ss. 150-63 doi:10.1163/157006055X00047.

¹⁵¹ İsmail Kara, “Cumhuriyet Türkiye’inde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 29-30, Bahar-Yaz 1985, ss. 153-77; Necdet Subaşı, “1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, ed. Yasin Aktay, 2. bs, c. 6, İstanbul, İletişim, 2005, ss. 217-35.

¹⁵² İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’inde Bir Mesele Olarak İslam** 2, 3. bs, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 417-82.

¹⁵³ Kara, “Cumhuriyet Türkiye’inde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, s. 154.

¹⁵⁴ İsmail Kara, “Cumhuriyet Türkiye’inde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, **Toplum ve Bilim**, Sy 29-30, Bahar-Yaz 1985, s. 154.

Böylece onlara yapacakları bina için malzeme sağlamış olacaktım. Sanırım bunda da başarılı oldum”¹⁵⁵

Yukarıdaki gelişmeye paralel olarak değerlendireceğimiz bir diğer husus da İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri gibi öğretim kurumlarının açılması ve sayılarının artması ile Türkiye’de yeni eğitim-öğretim sistemine mesafeli duran kesimlerin bu sisteme eklemlenmesinin de önünün açılmış olmasıdır. Öncesinde yeni okullarda din eğitiminin olmaması -veya yetersiz olması, ders müfredatlarının *İslami* hassasiyetleri gözetmemesi ve karma eğitim konusunda yürürlükte olan uygulamalar gibi nedenler bu kesimin eğitim sistemine mesafeli durmasına yol açmıştır. Ancak 1960’lı yıllarda İmam-Hatiplerin ve Yüksek İslam Enstitülerinin sayılarının çoğalması, İslami camianın yeni eğitim-öğretim sistemine direk veya dolaylı, tedrici eklemlenme sürecini de hızlandırmıştır. Bir süre sonra İslami camianın çocuklarının bu mobilizasyonu sadece İmam-Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri (daha sonra İlahiyat Fakülteleri olacak) gibi din eğitime ağırlık veren eğitim kurumlarıyla sınırlı kalmayacak farklı alanlara ve bölümlere de yönelimler başlayacaktır. Bu kitle özellikle üniversitelerde, o ana kadar yetiştikleri aile ortamlarında ve doğup büyüdüğü çevrelerde hiç duymadıkları tartışmalarla ve görmedikleri farklı insanlarla karşılaşacaklardır. Çoğunlukla batı düşüncesi merkezli yeni ideolojilerle ve tartışmalarla karşılaşan bu gençler doğal olarak kendileri için yabancı ve yeni olan bu fikirlere karşı daha bir duyarlılaşacak ve bunlardan etkileneceklerdir.¹⁵⁶ İşte bu aşamada kendilerini bu yeni fikri ortama hazırlayacak, bunlarla mücadelede işlerine yarayacak onlara duruş/bakış kazandıracak neşriyata da ihtiyaç duyacaklardır.¹⁵⁷ İslam dünyasının farklı bölgelerinden tercüme edilecek İslamcı külliyat bu aşamada ihtiyaç duyulan bu talebi de bir anlamda karşılamış olacaktır. Böylece bu yeni nesil eğitim kurumlarında karşılaştıkları bu yeni meseleler ve sorunlarla baş edebilecek fikri kaynaklara da ulaşmış olacaktır.

Türkiye’de çevrilere niçin ihtiyaç duyulduğu sorusuna karşı yukarıda aktardığım bu iki genel cevaptan ikincisi biraz da Türkiye’nin kendi konjonktürüne mahsus ortaya çıkmıştır. Türkiye’de dini eğitim talebinin dindar halk tarafından

¹⁵⁵ Fatih Uğurlu, “İslami Mücadelede Dergiler 7”, *Altınoluk*, Sy 8, Ekim 1986, s. 40.

¹⁵⁶ Mehmet Metiner, *Sorunlarımızı Konuşmak*, Ankara, Birleşik, 1990, s. 101.

¹⁵⁷ *A.g.e.*, s. 102.

önemsenmesi, her şart altında takipçisi ve destekçisi olması önemli bir husustur. Bir yönüyle Türkiye’de din eğitimi talebi de bir krizin ve arayışın hem sebebi hem sonucu olmuştur. Diğer bir deyişle ikinci hususu temel paydada yine bir kimlik arayışının uzantısı olarak ele alırsak bunu da birinci temel meseleye içkin bir durum olarak değerlendirmek mümkündür.

2.3 TERCÜMELERİN MUHTEVASI: KİMLER VE NELER ÇEVİRİLDİ?

Kültürel antropoloji veya kültür tarihi çalışmalarında farklı kültürler ve toplumlar arasında çeviri hareketlilikleriyle temel olarak eksik veya geri kaldığı hissedilen bir düşünce dünyasının tamamlanması veya daha ileri bir aşamaya götürülmesi amaçlanmaktadır.¹⁵⁸ Buradan yola çıkarak böyle bir kültürel hareketlilik içinde çevrilen isimlerin ve eserlerin belirlenmesi alıcı kültür, muhit ve düşünce dünyası tarafından birtakım önceliklere göre seçildiğini ve ona göre hareket edildiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle tercüme hareketlerinde çevrilecek kişiler ve eserler belirli amaçlara matuf olarak seçilmektedir. Bu çalışmada incelediğim dönemde çevrilen kişilere ve eserlere bütüncül bir gözle baktığımızda bu çeviri hareketini bütünlüklü olarak Müslüman Kardeşler Hareketi’nin fikir ve aksiyonu, Hint alt kıtasının ilmi birikimi ile İran Devriminin devrimci yönlerinin Türkçeye çevrilmesi şeklinde okumak mümkündür.¹⁵⁹ Türkiye’nin bu dönem çeviriler ile yükselmekte olan yeni İslamcı söylemin kurucusu ve taşıyıcısı isimler ile tanıştığını, onların fikir dünyalarını Türkiye’ye intikal ettirildiğini söylemek mümkündür. Kurucu isimleri tanıma ve onların eserlerinin Türkiye’ye intikali ile bir yönüyle Türkiye’deki

¹⁵⁸ André Lefevere, **Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context**, New York, Modern Language Association of America, 1992.

¹⁵⁹ İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam** 2, 3. bs, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017. İsmail Kara’nın mezkûr çalışması Türkiye’de İslamcı tercümeleri ele alan önemli ve detaylı bir çalışmadır. 1990’ların başında hacimce daha ufak bir makale ile başlayan bu araştırmanın serüveni zamanla geliştirilmiştir. Kara bu çalışmasında sadece çevrilen eserleri incelemekle kalmıyor, bu çevirilerin fikirselsel arka planını ve o dönem Türkiye’de İslamcı düşünce içindeki etkilerini ve kırılmalarını da analiz etmektedir. Bu çalışma dışında İslamcı tercümelerle ilgili ilk ciddi çalışmayı ise Yücel Bulut yapmıştır. Yücel Bulut çalışmasında bu çeviri hareketliliğini biraz daha eserlerin künyeleri üzerinden takip etmiştir. Böylece bu alana dair kendisinden sonra çalışma yapacak kişilere de önemli bir imkân sunmuştur. Yücel Bulut, “Türkiye’de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, içinde **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi**, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, İstanbul, 2013, ss. 339-68. Son olarak bu konularla ilgili olarak Asım Öz’ün tercümeleri parça parça ve farklı örneklikler üzerinden ele alan birtakım çalışmalarını da bu bağlamda aktarmak mümkündür.

İslamcılık düşüncesi, dönemin uyanış ve canlanış halinde olan küresel İslamcı söylemiyle de eklemlenmiş oluyordu.

Yeni İslamcı söylemin Türkçeye çevrilen kurucu ve taşıyıcı isimleri olarak ilk etapta Seyyid Kutup, Mevdudi, Muhammed Kutup, Said Havva, Ali Şeriatî, Hasan El Benna, Muhammed Ebu Zehra, Muhammed İkbal, Murtaza Mutahhari, Humeyni, Abdulkerim Zeydan, Mustafa Sıbai, Abdulkadir Udeh, Ebul Hasan el-Nedvi ve Meryem Cemile, Takiyuddin Nebhani, Fethi Yeken gibi isimleri zikretmek mümkündür. Türkçeye çevrilen isimler elbette sadece bunlarla sınırlı değildir, ancak mezkûr isimler alanlarında bir fikriyat oluşturacak kadar fazla sayıda eser yayınlamaları ve yaşadıkları coğrafyalarda belirli bir düşünsel etkileşime girmeleri açısından önemlidirler. Bu İslamcı düşünürler her ne kadar çağdaş İslam düşüncesinin meseleleri üzerine birbirleriyle tamamen mutabık olmasalar da onları ortak bir noktada buluşturan temel husus her birinin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselişte olan küresel İslamcı uyanışın ve yeni İslamcı söylemin failleri ve mimarları olmalarıdır.¹⁶⁰ Diğer taraftan zaman zaman fikri ihtilaflara düşmelerini göz önünde bulundurarak yeni İslamcı söylemin kurucu ve taşıyıcısı olan bu isimlerin kendi aralarında birbirlerinin düşünce dünyalarını etkileme ve katkıda bulunma cihetleriyle irtibat içinde olduklarından bahsetmek mümkündür.¹⁶¹ Bundan sonraki kısımda bu

¹⁶⁰ Birbirlerinden olumlu etkileşimlerin yanında İslamcı düşünürlerin kendi aralarında ihtilafa düştükleri ve birbirlerine reddiye yazdıkları konular da olmuştur. Buna iyi bir örnek olarak Ebu'l Hasan el-Nedvi'nin Mevdudi'nin Kuran'ı yorumlaması meselesinde siyasi yaklaşımlarına eleştiri olarak kaleme aldığı çalışma gösterilebilir. Ebul Hasan en-Nedvi, **İslam'ın Siyasi Yorumu**, İstanbul, Bedir Yayınları, 2007. Bir başka örnek olarak Said Havva'nın Humeyni'nin tüm İslam dünyasını etkisi altına alan fikirlerini reddeden ve Müslümanları şia meselesi konusunda uyaran çalışması da dikkat çekicidir. Said Havva, **Humeynicilik**, 2. bs, İstanbul, Kökler Derneği Yayınları, 2016.

¹⁶¹ Birbirlerini etkileme konusuna örnek vermek gerekirse Mevdudi ve Ebul Hasan el-Nedvi'nin Seyyid Kutub üzerindeki etkisi gösterilebilir. Kutub'un özellikle "İslam'ın hakimiyeti" ve "cahiliye" gibi vurguları ilk olarak bu yazarların eserlerinde kendini gösterecektir. William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine Of Jahiliyyah", **International Journal of Middle East Studies**, C. 35, Sy 4, Kasım 2003, ss. 521-45 doi:10.1017/S0020743803000229; Fathi Osman, "Mawdud's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World", **The Muslim World**, C. 93, Sy 3-4, Temmuz 2003, ss. 465-85 doi:10.1111/1478-1913.00032; Shahrough Akhavi, "Sayyid Qutb", içinde **Key Islamic political thinkers**, ed. John L. Esposito ve Emad Eldin Shahin, New York, NY, Oxford University Press, 2018, ss. 67-83. Meryem Cemile ile Mevdudi arasındaki etkileşim de bu aşamada dikkat çekilmesi gerek bir örnektir. Maryam Jameelah, **Correspondence between Abi-L-A'la Al-Maudoodi and Maryam Jameelah**, Abul-Qasim Publishing House, 2001. Tamamı bu kadar olmasa da burada son olarak bahsedilebilecek bir diğer örnek ise Muhammed İkbal'in Ali Şeriatî üzerindeki etkisidir. Şeriatî'nin fikirleri üzerinde ciddi bir etkisi olan İkbal'in bu etkileşimleri için bakınız: Abdulkerim Suruş, **Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî**, İstanbul, Kıyam, 1989, s. 36-45.

isimler içinde ön plana çıkan üç ismi ayrı bir başlık altında etkileri ve eserleri bağlamında biraz daha detaylı olarak ele almak istiyorum. Bu isimler Pakistan'dan Cemaati İslaminin kurucusu ve hareket ve fikir adamı Ebu'l Ala Mevdudi (1903-1979).¹⁶², Mısır'dan 20. yüzyılın en önemli İslamcı ideoloğu Seyyid Kutub (1906-1966).¹⁶³ ve İran'dan devrime giden süreçte önemli isimlerden biri olan Ali Şeriatî'dir (1933-1977).¹⁶⁴ Bu üç ismi seçerken öncelikle farklı coğrafyalardan ve düşünce

¹⁶² Mevdudi hakkında yapılan ve ön plana çıkmış bazı çalışmalar için şunlara bakılabilir: Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford: Oxford University Press, Adams, Charles J. 1966. "The Ideology of Mawlana Mawdudi." In *South Asian Politics and Religion*, ed. Donald Eugene Smith, 71–397. Princeton, NJ: Princeton University Press, Hassan, Masudul. 1984. *Sayyid Abul A`la Maududi and His Thought*. 2 vols. Lahore: Islamic Publications, Ahmad, Sayed Riaz. 1976. *Mawlana Maududi and the Islamic State*. Lahore: People's Publishing House.

¹⁶³ Seyyid Kutub ve düşünce dünyasını anlamak için şu çalışmalar ön plana çıkmaktadır: Abu-Rabi`, Ibrahim. 1991. *Discourse, Power, and Ideology in Modern Islamic Revivalist Thought*: Sayyid Qutb. *The Muslim World* 81:3–4. Abu-Rabi`, Ibrahim. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press. Akhavi, Shahrough. 1994. *Sayyid Qutb: The Poverty of Philosophy and the Vindication of Islamic Tradition*. In *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Serif Mardin, 130–152. Leiden: E. J. Brill. Akhavi, Shahrough. 1997. *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hassan Hanafi*. *International Journal of Middle East Studies* 29: 377–401. Akhavi, Shahrough. 2009. *The Middle East: The Politics of the Sacred and Secular*. London: Zed Books. Euben, Roxanne. 1999. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton: Princeton University Press. Haddad, Yvonne Y. 1982. *Contemporary Islam and the Challenge of History*. Albany: State University of New York Press. Haddad, Yvonne Y. 1983. *The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb*. *The Middle East Journal* 37:14–29. Haddad, Yvonne Y. 1983. *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*. In *Voices of Resurgent Islam*, ed. John Esposito, 67–98. New York: Oxford University Press. Kepel, Gilles. 2003. *Muslim Extremism in Egypt*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press. Khatab, Sayed. 2002. *Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb*. *Middle Eastern Studies* 38: 145–178. Khatab, Sayed. 2008 *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. London: Routledge. Lee, Robert D. 1997. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder: Westview, 83–116. Moussalli, Ahmad S. 1990. *Sayyid Qutb: The Ideologist of Islamic Fundamentalism*. *Al-Abhath* 38: 42–73. Moussalli, Ahmad S. 1993. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Syracuse: Syracuse University Press. Musallam, Adnan. 1993. *Sayyid Qutb and Social Justice, 1945–1948*. *Journal of Islamic Studies* 4: 52–70. Musallam, Adnan. 2005. *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Islamic Radicalism*. New York: Praeger. *Islam as a System in the Later Writings of Sayyid Qutb*. *Middle Eastern Studies* 25: 31–50. Shepard, William E. 1996. *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: E. J. Brill. Shepard, William E. 1997. *The Myth of Progress in the Writings of Sayyid Qutb (Egyptian Writer and Activist)*. *Religion* 27: 255–256. Shepard, William E. 2003. *Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya*. *International Journal of Middle East Studies* 35: 521–545. Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam*. New Haven: Yale University Press

¹⁶⁴ Ali Şeriatî hayatı ve düşünce dünyası için şu çalışmalara bakılabilir: Abrahamian, Ervand. 1983. *Shari'ati's Social Thought*. In *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki Keddie, 125–144. New Haven: Yale University Press. Abrahamian, Ervand. 1988. *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati*. *Middle Eastern Studies* 24: 404–431. Rahnama, Ali. 1998. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*. London: I. B. Tauris. Sachedina, Abdulaziz. 1983. *Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution*. In *Voices of Resurgent Islam*, ed. John Esposito, 191–214. New York: Oxford University Press. Mehmet Çağlar, İbrahim

havzalarından olmalarına dikkat edilmiştir. Böylece farklı bölgelerin tecrübelerine bakılabilecektir. Diğer yandan bu üç ismin her biri küresel İslamcı düşüncenin siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel tartışma başlıklarının takip edileceği önemli isimlerdir. Yine ayrıca bu isimlerin çalışmada incelenen dönemdeki İslamcılar nezdinde popülerliklerinin ve okunurluklarının yüksek olması da bu seçimi yapmam da önemli etkileri olmuştur.

2.3.1 Küresel İslamcılığın Tercümesi: Üç Havza, Üç İsim

2.3.1.1 *İslami Devlet Teorisyonu Ebu'l Ala Mevdudi Türkçede*

Ebu'l Ala Mevdudi, Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî sadece Türkiye’de değil tüm İslam coğrafyasında fikirleriyle etki uyandırmış isimlerdir. Bu isimler arasında Türkçe’ye en çok eseri çevrilen kişi Mevdudi’dir. Mevdudi iyi bir yazar, çevirmen, Kuran müfessiri ve teorisyen olarak bilinmekle kalmamış; bununla beraber ömrünün bir kısmı siyasi nedenlerle hapisanede geçmiş, aktivist ve Güney Asya’nın en büyük İslami hareketlerinden olan Cemaati İslami’yi kuran bir isim olarak da ön plana çıkmıştır. Bu durum onun İslam dünyasında hem fikri hem de aksiyoner olarak örnek alınmasına ve takip edilmesine de imkân sunmuştur. İslam dünyasının farklı bölgelerinden çok sayıda fikir adamı, ideolog ve teorisyen Mevdudi’nin İslam ekonomisi, savaş, kadın ve erkeğin rolleri, İslam devleti, uluslararası ilişkiler, İslami ilimler, toplumsal hayat gibi konularda yazdıklarını takip etmişler ve etkilenmişlerdir.¹⁶⁵

Onun hayatı boyunca kaleme aldığı ve neşrettirdiği eserlerinin yarıya yakını kısa bir zaman diliminde Türkçeye çevrilmiştir. Mevdudi gibi üretken yazarların eserlerinin bir kısmının bazı konferans vb. konuşmalarının risaleler halinde yayınlanmasıyla ortaya çıkmış olması ve bunların daha sonra bazı kitaplarına bölümler olarak yerleştirilmesi bu tür yazarların telif eserlerinin miktarını ve içeriklerini doğru bir şekilde tespit etmede belirli zorlukları beraberinde getirmektedir. Bu zorlukla

Kozak ve Mustafa Tahir, Ali Şeriatî Üzerine (Bir Oturum), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984. Edisyon, Dünyada Ali Şeriatî. trc.: Yasin Demirkıran, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

¹⁶⁵ Joshua T. White ve Niloufer Siddiqui, “Mawlana Mawdudi”, içinde **Key Islamic political thinkers**, ed. John L. Esposito ve Emad Eldin Shahin, New York, NY, Oxford University Press, 2018, s. 46.

beraber tespit edebildiğim kadarıyla Mevdudi hayatı boyunca farklı mevzularda yüze yakın esere imza atmıştır. Bunlar arasında yaptıkları konuşmalardan oluşturulan risaleler ve bunlardan oluşturulan derlemeler de vardır.¹⁶⁶ Türkçeye tercüme edilen eserlerine baktığımızda ise Kelime-i Şehadet Mevdudi'nin 1957 yılında Türkçe'ye çevrilen ilk eseridir. Yıldız Matbaacılık tarafından basılan kitabın mütercimi ise Ankara İlahiyat Fakültesi'nin hocalarından Hüseyin Atay'dır. Bu kitaptan sonra 1965 yılına kadar iki kitabı daha Türkçeye çevrilecek olan Mevdudi'nin eserleri yoğun olarak 1965 yılından sonra Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır.

Mevdudi'nin kaleme aldığı eserler iktisattan siyasete, fıkıhtan tefsire kadar çok farklı ilmi disiplin sahalarını kapsamaktadır. Bu yönüyle Mevdudi İslam'ın çağdaş meselelerini merkeze alarak farklı disiplinlerde çok yönlü çalışmalar gerçekleştirmiş ve küresel İslamcı uyanışın ve söylemin oluşmasına katkı sağlayan önemli isimlerinden biri olmuştur. Çok sayıda eser kaleme alan her yazarda olduğu gibi Mevdudi'nin de eserlerinden bazıları daha fazla ön plana çıkmış ve İslamcılık düşüncesinin yönelimleri ile İslamcılarının düşünce dünyasının oluşmasında önemli katkıları olmuştur. Bu durum Mevdudi'nin Türkçeye çevrilen eserleri için de geçerlidir. Türkiye'de Mevdudi'nin bazı eserleri daha yoğun bir ilginin odağı olmuştur. Bunların başında Mevdudi'nin hacim olarak ufak olmakla beraber Türkiye'de o dönem İslami camia üzerinde etkisi büyük olan *Dört Terim* adlı kitabı gelmektedir.¹⁶⁷ Mevdudi, *Dört Terim* adlı kitabında İslam düşüncesinin yapı taşları olarak gördüğü *İlah-Rab-Din* ve *İbadet* kavramları üzerine eğilmekte ve bu kavramların çağdaş dönemde Müslümanlar tarafından nasıl yanlış anlaşıldığını sorgulamaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Abdulhamit Birişik, **Mevdudi / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007, s. 24-40.

¹⁶⁷ Seyyid Abul Ala Mevdudi, **Kuran'ın Dört Temel Terimi**, 7. Baskı, İstanbul, Özgün, 1999. Bu kitabın Seyyid Kutub üzerinde de çok etkisi olduğu bilinmektedir. Bununla beraber bu satırları yazdığım vakitlerde Türkiye'de büyük bir vakfın Konya'daki öğrenci yurtlarına *Dört Terim* ismini koyduklarını farkettim. Bu derece etki eden kitap sadece Türkçe'ye değil, bunun dışında pek çok dile daha çevrilmiştir. Birişik, **Mevdudi / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri**, s. 28.

¹⁶⁸ Bu konuda benzer bir kitabı Muhammed Kutub da kaleme alır. Muhammed Kutub 1959 yılından yayımlanan *Biz Müslüman mıyız* başlıklı kitabında din, amel ve ibadet kavramlarını derinlemesine inceler. Hali hazırda Müslümanların bu kavramları hakkıyla bilmediğinden yakınan Muhammed Kutub eserindeki yaklaşım itibarıyla büyük oranda Mevdudi'nin bu kitabını çağrıştırmaktadır. Muhammed Kutub, **Biz Müslüman mıyız?**, çev. Mustafa Mutlu, İstanbul, Hilal Yayınları, 1970.

“Sonuçta, bu dört temel ıstılahının anlamları üzerine perde çekilmesinden dolayı Kuran’ın dörtte üçünden fazla öğretisi, hatta, onun gerçek ruhu gözlerden saklanmıştır. İnsanların İslam’ı kabul etmelerine rağmen, akide ve amellerinde göze çarpan eksikliklerin ana sebeplerinden birisi de budur. Kuran’ın temel öğretisi ve gerçek gayesini ortaya çıkarmak için bu terimlerin tam anlamıyla açıklanması oldukça zorunludur.”¹⁶⁹

Mevdudi’nin Türkçeye çevrilen ve Türkiye İslamcılığının siyasi tasavvurunu belirgin şekilde etkileyen çalışmaları ise onun daha çok İslam’ın siyasi, hukuki ve içtimai yönünü vurgulayan ve çağdaş dönemde bunların geçerliliğini ve uygulanabilirliğini ele alan eserleridir. Bu çalışmalarında Mevdudi çağdaş dönemde İslam dininin içtimai meselelere ve özellikle siyasi, ekonomik gelişmelere karşı ne tür cevaplar ve çözümler ürettiğini göstermeye çalışmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısında sömürge sonrası İslam dünyasının önemli bir bölümünün dekolonizasyon sürecine girmesi bu türden çözümlere duyulan ihtiyacı daha da belirgin kılmış, Mevdudi gibi yazarlar da bu süreçte eserleriyle önemli roller üstlenmişlerdir.¹⁷⁰ Bu bağlamda Mevdudi’nin kaleme aldığı önemli çalışmalarından birisi de İslam’ın siyasi ve idari yönünü incelediği ve bu ilkelerin güncel siyasi yönetim arayışı tartışmalara nasıl aktarılacağını gösteren “İslam’da Hükümet” başlıklı hacimli kitabıdır. Mevdudi kitaba yazdığı önsözde bu konularla ilgili 25 yıldır çalışmalar yaptığını ve artık gelinen noktada “*ameli ve pratik olarak İslam’da Hükümetin nasıl olabileceğine dair planın çizilmiş olduğunu*” iddia etmektedir.¹⁷¹ Mevdudi’nin bu çalışması Türkçeye *İslam’da Hükümet* başlığı ile çevrilmiş ve kitap farklı zamanlarda defalarca basılmıştır.¹⁷² Yine aynı türden arayışlara paralel olarak Mevdudi’den *İslam’da Devlet Nizamı*, *İslam’da Hayat Nizamı*, *İslam’da Ahlak Nizamı*, *İslam’da Siyaset Nizamı* başlıklı kitapları da tercüme edilerek aynı yıllar içinde Türk okuyucu ile buluşturulmuştur. Tüm bu eserler dönemin İslamcı düşüncesinde içkin olan yeni düzen arayışı ve nizam tesisi çabasını göstermekte ve buna yönelik dönemin İslamcılık düşüncesi içinde yapılan tartışmaların normatif yönüne de işaret etmektedir.

Mevdudi’nin bu türden eserleri kaleme alması yaşadığı dönemde Pakistan’da Müslümanların yeni bir devlet tecrübesine sahip olması ve çözmeleri gereken birtakım

¹⁶⁹ Mevdudi, *Kuran’ın Dört Temel Terimi*, s. 12.

¹⁷⁰ Brown, *Religion and state*, s. 148-53.

¹⁷¹ Mevdudi, *İslam’da Hükümet*, Ankara, Hilal Yayınları, 1967, s. 11.

¹⁷² Birişik, *Mevdudi / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*.

kimlik problemleriyle uğraşmalarıyla açıklanabilir. Bu eserler, bu problemler karşısında çözüm arayan Pakistanlı Müslümanlar için acil ve pratik çözümler üreten mecralar olarak da okunabilir.¹⁷³ Bu çalışmaların Türkçeye çevrilme ihtiyacı duyulması da Türkiye’deki dini neşriyatın bu türden meseleleri ele alma konusunda yetersiz kalmasıyla açıklanabilir. Tercüme hareketi döneminde birçok eseri Arapçadan Türkçeye tercüme eden Beşir Eryarsoy’un bu konuda söyledikleri tercümelerin hangi zemin üzerine ve hangi kriterler gözetilerek yapıldığını da göstermektedir. Bu dönemde Türkiye’de İslami kaynakların oldukça sınırlı olduğunu belirten Eryarsoy, o zaman İslam adına mevcut yayınların “*birkaç milliyetçi, mukaddesatçı günlük gazete ile yine milliyetçilik ve mukaddesatçılığı belli bir düzeyde işlemeye çalışan bazı kitaplar*” olduğunu söylemektedir. Ömer Nasuhi Bilmen’in *Büyük İslam İlmihali*, Ahmet Hamdi Akseki’nin *İslam Dini*, Riyazu’s Salihin ve Peygamber Efendimizin hayatını anlatan birkaç ciddi birkaç kitap dışında ellerinde kaynak olmadığını belirten Eryarsoy, “*Dua kitapları, Enam-ı Şerifler gibi folklorik manada dindar halkın manevi ihtiyaçlarını tatmin etmenin ötesine geçmeyen eserlerin*” bu dönemdeki alternatifsiz ve tek oluşlarından bahsetmektedir.¹⁷⁴ Aynı soruşturma dosyasında tercüme konusunda fikirleri sorulan Hamza Türkmen de benzer hususlara dikkat çeker ve Osman Öztürk’ün 1972’de Diyanet Yayınları arasından yayınlanan *Türkiye İslami İlimler Bibliyografyasına* bakılmasını tavsiye ederek “*1960’lı yıllara kadar Türkiye’de dini neşriyatın hepsinin dökümü var. İslam’ın dünyayla, hayatla, ekonomiyle, siyasetle ilgisini anlatan bir tane kitap yayınlanmamış*” demektedir.¹⁷⁵

Dönemin İslam dünyasının içinde bulunduğu düşünsel krize karşı üretilen çözüm önerilerinde Mevdudi’nin çalışmalarının önemli bir etkisi olmuştur. Mevdudi’nin eserlerinin isimlerinde dahi görülebileceği gibi o bir anlamda İslam dünyasının içinde bulunduğu mevcut sorunlara karşı hap niteliğinde pratik, somut ve

¹⁷³ S. Veli Rıza Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000, s. 220-36.

¹⁷⁴ Saruhan, “İslam’ı Tercüme Kitaplarla Kavrarak”, s. 26.

¹⁷⁵ **A.g.e.**, s. 27. Bununla beraber aynı soruşturmada dönemin İslami yayıncılarından İlyas Dönmez’in açıklamaları da dikkate değerdir. Dönmez o günlerde dini neşriyatın durumunu “*Sadece Numan Kurtulmuş beyin dedesinin Amentü şerhi vardı. Bir tane kitap! Bunu bugünkü nesil anlayamaz*” sözleriyle ifade eder. Diğer açıklamalarla beraber bakıldığında bu tür tespitlerin gerçeklik payları olduğu gibi biraz da dönemin çeviri hareketliliğini meşrulaştırma girişimlerine matuf keskin ve abartılı cümleler olduğunu gözlemlemek mümkündür.

acil tedavi yöntemleri üretmeye ve uygulamaya çalışmıştır. Onun karşılaşılan meselelere yönelik *İslami* pratik çözümleri bir yönüyle İslam dünyasının o dönem içinde bulunduğu krizlerden kurtuluşu için başvurulacak temel bir metot olarak da görülmüştür. Bu gerekçelerle farklı bölgelerde olduğu gibi Türkiye’de de Mevdudi çevirileri yeni İslamcı söylemin gündeminin oluşmasında önemli bir işleve sahip olacak ve bu yüzden de yoğun bir taleple karşılaşacaktır.¹⁷⁶

2.3.1.2 *İslami Toplum Teorisi*ni Seyyid Kutub Türkçede

İslam dünyasında o dönem özellikle düşünsel anlamda bu çapta etkiye sahip bir diğer isim Seyyid Kutub olmuştur. 20. yüzyıl İslamcı düşüncesinin en önemli teorisyenlerinden biri olan Seyyid Kutub’un eserleri de İslamcı uyanış döneminde İslam coğrafyasının farklı bölgelerine tercüme edilmiş ve bu bölgelerde İslamcı camialar içinde elden ele dolaşmıştır.¹⁷⁷ Seyyid Kutub’un Türkçeye ilk eseri 1962 yılında çevrilir ve Mevdudi’nin eserlerinde olduğu gibi 1960 ve 70’li yıllarda Seyyid Kutub’tan yapılan tercümeler yoğun bir tempoyla devam eder. Sadece o dönemle sınırlı kalmayıp günümüze kadar devam eden bu süreçte Seyyid Kutub’un kitapları farklı mütercimler tarafından çevrilmeye ve farklı yayınevleri tarafından mükerrer şekilde basılmaya devam etmiştir. Seyyid Kutub Mevdudi gibi çok sayıda eser telif etmemiştir, ancak özellikle bazı eserleri yeni İslamcılık söyleminin oluşmasında köşe taşları vazifesi görmüştür. Örneğin Kutub’un *İslam’da Sosyal Adalet* kitabı, dönemin İslam dünyasını düşünsel olarak etkisi altına alan sol-sosyalizm tartışmalarına yeni bir perspektif kazandırmış ve sosyalizmin -özellikle- ekonomik vurgularına yönelik İslami bakış açıları geliştirerek tartışmaları yeni bir alana kanalize etmeyi

¹⁷⁶ Bu konuda Ahmet Ertürk’ün makalesi önemlidir. Ertürk’e göre: “Cemaat-i İslâmî, Hindistan kıtasının İngiliz sömürgeci olmaktan kurtulması ve Pakistan’ın bağımsız bir İslâm Cumhuriyeti olarak kurulması sürecinde oluşan bir düşünce ve eylem hareketiydi. Böyle somut ve hayati bir zorunluluk karşısında bulunan hareket, tabiatıyla, İslâm Devleti, İslâm Anayasası, İslâmî Hükümet, İslâm Devletindeki Siyasî, İktisadî, Hukukî ve Sosyal Yapı gibi sorunlarla ilgili çözümler üretmeye kendini adanmıştı. Bir taraftan İngiliz sömürgeciliğine, diğer taraftan Hindu baskısına karşı savaşarak büyüyen ve bağımsız bir İslâm Devleti kurma çalışmalarını yönlendirme ihtiyacı ile karşı karşıya bulunan hareket, lideri ve sembol ismi Mevdudî’nin şahsında *hem mücadeleci ve direnişçi bir ruhu yansıtır, hem de İslâm’ın bir siyasî, iktisadî ve sosyal projesi olduğunu gösteren çalışmalar üretiyordu.*” Ahmet Ertürk, “Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70’li Yıllar”, *Dünya ve İslam*, Sayı 4, Güz 1990, s. 128.

¹⁷⁷ Yusuf Ünal, “Sayyid Qutb in Iran: Translating the Islamist Ideologue in the Islamic Republic”, *Journal of Islamic and Muslim Studies*, C. 1, Sy 2, 2016, ss. 35 doi:10.2979/jims.1.2.04.

başarmıştır.¹⁷⁸ Kutub'un Türkçeye çevrilen ilk eseri olan *İslam'da Sosyal Adalet* 1962 yılında, Yaşar Tunagür ve Adnan Mansur tarafından tercüme edilmiş ve kitabı Çağaloğlu Yayınları basmıştır. Bu yayınevinde toplam yedi baskı yapacak olan *İslam'da Sosyal Adalet* kitabı daha sonra Harun Ünal ve Beşir Eryarsoy tarafından da çevrilecek ve bu üç farklı çeviri sonraki zamanlarda birçok yayınevi tarafından kullanılarak kitap tekrar tekrar basılacaktır. *İslam'da Sosyal Adalet* kitabının orijinal hali de Seyyid Kutub'un hayatı boyunca altı farklı baskı yapmış ve Kutub her baskıda kitabın içeriğinde bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak birtakım değişikliklere gitmiştir. Bir yönüyle kitap Seyyid Kutub'un kendi düşünsel dünyasındaki dönüşümlere de paralel olarak zaman içinde değişikliğe uğramış ve yeniden şekillenmiştir.¹⁷⁹ Kitabın Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin serüveninde iki temel belirleyici etkisi olmuştur. Bunlardan ilki daha önce de ifade edildiği gibi Türkiye'deki Müslümanların dönemin hâkim İslamcı arayışı ve canlanması sürecinde içinde bulundukları kriz halinden çıkmaya yönelik çözümler ortaya koyabilmesidir. Nitekim yayınevi tarafından kaleme alınan kitabın sunuş kısmında bu çabaya yönelik amaç okuyucuyla şu şekilde paylaşılmıştır:

*"Dini ilimleri tahsil edenler de dahil, gençlerimize, ecdadın büyük himmet ve gayretleriyle meydana getirdiği, kütüphane raflarını dolduran ciltleri tavsiye suretiyle, dini bilgilerini arttırmaları için yol göstermek, artık bir fanteziden ileri gidemez, dolayısıyla ilgilileri de mesuliyetten kurtaramaz. Bütün diğer imkansızlıklar bir tarafa, müsait zamanları da yoktur. Halbuki memleket evlatlarına, asgari İslami kültür bakımından, bazı bilgilerin doğru, kısa ve metodlu olarak verilmesi de bir zarurettir. Bu ölçülerle İslamiyet'in ibadet kısmına dair eserler varsa da İslam'ın içtimai ve ahlaki veçhesine müteallik, maksadı temin edecek Türkçe eser bulunmamakta idi."*¹⁸⁰

İkinci etki ise yukarıda tercümelere niçin ihtiyaç duyulduğunu ele aldığım kısımda da değinildiği üzere Türkiye'de o dönem İslami camianın da yüzleştiği soğuk savaş siyasi konjonktürü ve kapitalizm-sosyalizm kutuplaşmasında kendini

¹⁷⁸ Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, İstanbul, Çağaloğlu Yayınları, 1976.

¹⁷⁹ Sayyid Qutb ve William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia, v. 54, Leiden; New York, E.J. Brill, 1996. Kutub ölümünden iki yıl önce 1964 yılında kitabı son kez revize etmiş ve bazı önemli değişiklikler yapmıştır. Sonuç itibarıyla kitap ilk basıldığı tarih olan 1948 yılından sonra son haline gelene kadar ciddi değişimler geçirmiştir. Türkçe'ye yapılan tercümelerin hiçbirinde ise kitabın bu son baskısı kullanılmamış, kitap daha önceki baskılardan Türkçe'ye çevrilmiştir.

¹⁸⁰ Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, s. 3. Kitaba yazılan önsöz içinde.

göstermiştir. Bu yeni konjonktürün oluşturduğu kriz ortamının aşılmasında bu kitabın önemli etkileri olmuştur. Bu kitabının çevirisi ile Türkiye’de yeni İslamcılar sol-sosyalist düşüncenin kendilerini de etkileyen cezbedici dalgasına karşı özgün ve İslam’ın kendi kaynaklarından üretilen bir cevap bulabilmişler ve kendilerini kısaca alan bu atmosfere karşı koyma imkânını ve gücünü elde etmişlerdir. Bu yönüyle kitap İslamcıların sol-sosyalizm ile ilgili dünya tasavvurlarında kırılma meydana getirmiştir diyebiliriz.

Seyyid Kutub’un *magnum opus*’u olarak görebileceğimiz *Yoldaki İşaretler* kitabı ise 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselişte olan küresel İslamcı uyanışın söylemini belirleyecek başyapıtlarından birisi olacaktır.¹⁸¹ Kitap Seyyid Kutub’un idam edilmesinden hemen sonra 1966 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın Türkçeye tercüme edileceği haberini Hilal Dergisi “yazarını idama götüren kitap” satırlarıyla okuyucuya duyuracaktır.¹⁸² Ancak Seyyid Kutub’un bu kitabı Türkiye’de, çevrilen ilk kitabı *İslam’da Sosyal Adalet* gibi olumlu şekilde karşılanmayacaktır. Resmi makamlar tarafından ilk dönemlerde kitabın çevrilmesi ve dolaşıma sokulması konusunda birtakım engellemelere başvurulacaktır.¹⁸³ Başlangıçtaki bu yasak ve engellemelere rağmen *Yoldaki İşaretler* kitabı çevrildiği ilk günden itibaren özellikle

¹⁸¹ Robert D. Lee, “Ahmad S. Moussalli, Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb (Beirut: American University of Beirut, 1992). Pp. 262.”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 26, Sy 2, Mayıs 1994, ss. 355-56 doi:10.1017/S002074380006061X; John Calvert, **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 14.

¹⁸² Hilal, “Şehid Seyyid Kutubu İdama Götüren Eser Yoldaki İşaretler Basılıyor”, **Hilal**, Sy 62, Eylül 1966, s. 11.

¹⁸³ Alperen Gençosmanoğlu, “Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri”, içinde **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler- Toparlanma ve Çeşitlenme**, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin, 2016, s. 304. Konu ile ilgili Hamza Türkmen’in iddiaları da ilginçtir: “O zaman şu bilgiye ulaştık: 61 Anayasasından sonra Türkiye’de sol Marksist hareketler yaygınlaşıyor. Sistemin bunlara cevap vermesi lazım. O zaman MİT’in başındaki Doğu Bey (Fuat Doğu mu?) özellikle çare arıyor. Çare olarak Seyyid Kutub’un ‘İslam’da Sosyal Adalet’ diye bir kitabının haberini alıyor. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısına gidiyor. Çağaloğlu Yayınlarından bastırılıyor. Türkiye gündemine Seyyid Kutub ilk defa böyle bir formatta giriyor.” Seda Çakmak, “Konfor İslamcılığı bitiriyor”, **Star Gazetesi**, Mayıs 2013. Yoldaki İşaretler kitabının yasaklılığı ile ilgili bir başka tecrübe için Pınar Yayınlarının kurucularından Cevat Özkaya’nın şu sözleri dikkat çekicidir: “O yıllarda Pınar Yayınevi’ni kurduk. Kültürel hayatın merkezi İstanbul olduğu için orada kurulmasının daha uygun olduğunu düşündük. Ankara’da da Pınar Kitabevi diye bir şubesini açtık. Yoldaki İşaretler kitabını yayınladık ve DGM’lik olduk. Bir arkadaşımız 3,5 yıl hapse mahkûm oldu. Zor dönemlerdi.” “Güllü Yasin’le başladık İslami uyanışla bitirdik”, **Gerçek Hayat**, 08 Ocak 2019, (Çevrimiçi) <http://www.gercek hayat.com.tr/kapak/gullu-yasinle-basladi-islami-uyanisla-bitirdik/>, 08.01.2019.

İslami camia içinde çok popüler olacak ve bu teveccüh kitabın birçok baskı yapmasına da imkân sağlayacaktır. Kitabın şu ana kadar Türkiye’de 11 farklı kişi tarafından tercüme edilmesi ve 12 farklı yayınevi tarafından mükerrer şekilde basılması kitabın İslam dünyasındaki diğer örneklerine paralel bir şekilde Türkiye’deki İslamcı düşünce içindeki etkisini de göstermektedir..¹⁸⁴

Seyyid Kutub *Yoldaki İşaretler* kitabını hapisane döneminde kaleme almış ve kitabın müsveddeleri hapishaneden gizli yollarla dışarı çıkartılarak Müslüman Kardeşler teşkilatına ulaştırılmıştır. *Yoldaki İşaretler* Kutub’un kaleme aldığı son kitabıdır ve Seyyid Kutub’un yargılanma sürecinde de idamına gerekçe olarak gösterilecektir. Seyyid Kutub’un kendi düşünce dünyasının merhalelere göre şekillendiğini göz önünde bulundurduğumuzda *Yoldaki İşaretler* kitabını Seyyid Kutub’un kendi düşünce serüveninde geldiği son aşamanın bir ürünü olarak görmemiz mümkündür..¹⁸⁵ Seyyid Kutub fikri serüven olarak geldiği bu son durakta düşünceden

¹⁸⁴ Kitabı tercüme eden isimler şunlardır: Abdulkadir Şener, İsmail Nuri, Ahmet Kahraman, Salih Uçan, Mustafa Özel, Abdi Keskinsoy, Murat Hazine, Salih Karakaş, Muhammed Ömeroğlu, Ertuğrul Özalp, Kâmil M. Çetiner. Hilal Yayınları, Hicret Yayınları, İhya Yayınları, Pınar Yayınları, IIFSO, Fecr Yayınları, Özgün Yayıncılık, Beka Yayınevi, Dünya Yayıncılık, Düşün Yayıncılık, Fecr Yayınları, Arslan Yayınları, Risale Yayınları-Arapçası- da bu kitabı basmışlardır.

¹⁸⁵ Seyyid Kutub’un düşünce dünyasındaki bu merhaleliğe dikkat çeken çalışmalar çoktur. Kutub’un hayatını buna göre tasnifleyip ele alan bazı çalışmalar için bakınız: Adnan Musallam, **From secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the foundations of radical Islamism**, Westport, Conn, Praeger, 2005; Calvert, **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**; Lee, “Ahmad S. Moussalli, Radical Islamic Fundamentalism”. Hayrettin Karaman’ın da bu minvalde Nedvi’den ve Abdulfettah el Halidi’den aktardığı dönemleştirmeler vardır. Buna göre Nedvi Seyyid Kutub hayat yolculuğunu beş kısma ayırmıştır: “1. Köyde ve evinde İslam geleneğine göre geçirdiği çocukluk dönemi. 2. Kahire’ye intikali ve geçmişi ile bütün ilgisini kopardığı, din kültürü ve inancının buharlaştığı dönem. 3. Son sınırına kadar “dinde şüphe” dönemi. 4. Bir edebiyatçı olarak ve sırf edebi yönden incelemek üzere Kur’an’a yöneldiği dönem. 5. Kur’an’ın etkisiyle adım adım imana ve cihada geldiği dönem. Halidi ise Kutub’un hayatını şüpheden imana ve cihada yönelik dönemlerini, gelişme ve değişme basamakları bakımından aşağıdaki şekilde sıralar: 1. 1940’lı yılların ortalarında Kur’an-ı Kerim’i, san’at ve estetik bakımından incelemeye karar verdi ve bu dönemde iki kitap yazdı: *et-Tasvîru’l-fennî fi’l-Kur’an*, *Meşâhidu’l-Kıyame fi’l-Kur’an*. 2. 1940’lı yılların sonuna doğru Kur’an-ı Kerim’i, yalnızca edebî sanatlar yönünden değil, muhteva yönünden de derinlemesine incelemeye ve ondan sosyal ıslahat ve dayanışmanın esaslarını çıkarmaya yöneldi. *el-Adâletu’l- ictimâ’iyye fi’l-İslam* isimli kitabı bu dönemin meyvesidir. 3. Amerika’dan dönmesi ve *el-İhvan’l-muslimûn*” cemaatine katılmasıyla başlayan ve 1954 yılında tutuklanmasına kadar devam eden zaman diliminde düzenli ve örgütlü olarak İslamî aksiyon dönemine girdi. Bu dönemde İslam’ı, düşünce, amel, iman, ahlak, kültür ve cihad olarak bütün şümûliyle kavradı ve özümsemi. Bu dönemin meyvesi üç kitabıdır: 1. *Ma’reketu’l-İslam ve’r-re’smâliyye (İslam-Kapitalizm Çatışması)*, 2. *es-Selamu’l-âlemiyyu ve’l-İslam (Dünya Barışı ve İslam)*, 3. Birinci baskısının birkaç parçası olmak üzere *Fî Zılâli’l-Kur’an (Tefsir)*. 4. 1954 yılında tutuklanmasıyla başladığı kabul edilen cihad ve hareket dönemi. Bu dönemde “Câhiliyye” inanç ve kültürüne karşı savaş açtı. İslamî hareketin/cihadın yöntemini ve insanı Allah’a götüren yolun işaret taşlarını keşfetti. Bu dönemin ilk kitabı “*Hâzâ’d-Dîn*”, önemli kitabı *Fî zılâli’l-Kur’an* (öncekinin gözden geçirilmiş ve

eyleme geçme konusunda daha istekli ve bunun öncelenmesi gerektiğini düşünmektedir. İslami toplumun oluşmasına götürecektir sürecin taşları yavaş yavaş döşenmeli ve bu anlamda artık daha somut eyleme geçilmelidir.¹⁸⁶ Nitekim *Yoldaki İşaretler* kitabına yazdığı önsözde Seyyid Kutub, insanlığın “*cehennemi bir uçurumun kenarında*” durduğunu belirtmiş ve bu durumdan çıkış için “*İslami diriliş hareketine*” ve “*yeni bir önderliğe*” duyulan acil ihtiyacı vurgulamıştır. Bahsedilen bu diriliş hareketi ise Kutub’un teorize ettiği “*öncü nesil*” ile mümkün olabilecektir. “*Öncü nesil*” çıktıkları bu meşakkatli yolda “*yer yüzünün her köşesine kök salmış olan cahiliye akımına karşı takınacağı tavrı gösterecek olan bir takım ‘yol işaretlerine’*” ihtiyaç duyacaktır.¹⁸⁷ Türkiye’de İslamcılar içinde yaşadıkları toplumun “*cahiliye*” üzerine olduğunu ve bu durumdan kurtulmak için “*öncü bir nesile*” olan ihtiyacı ilk defa bu kitaptan öğreneceklerdir. Bununla beraber “*İslami diriliş*” için edinilmesi gereken kaynaklar, izlenmesi gereken metotlar konusunda Seyyid Kutub’un eserlerinin Türkiye İslamcılığı mefkuresinde önemli etkileri olacaktır.¹⁸⁸

Seyyid Kutub’un İslamcılık düşüncesine kazandırdığı kavramlar sadece sosyal adalet, cahiliye/cahiliye toplumu ve öncü nesil ile sınırlı olmayacaktır. Onun farklı eserlerinde özellikle üzerinde durduğu diğer bazı kavramlara da değinmek gerekir. *Tevhid, davet, cihad, sosyal sorumluluk, şura, istişare, Allah’ın kanunları, menhec (İslami yol), Allah’ın hakimiyeti* gibi kavramlar Kutub’un bu anlamda düşünce dünyasının terminolojisini oluşturmaktadır. Bu terminoloji çeviriler yoluyla İslam dünyasının farklı bölgelerine de intikal etmiş ve böylece çağdaş küresel İslamcı düşüncenin söyleminin oluşmasına da büyük katkıları olmuştur. Kutub’un bu terminolojiyi oluştururken temel hedefi 20. yüzyılda yaşayan Müslüman bireye bir yol haritası sunmaktır. Bu yol haritası hayatın içinden, pratik sorunlara karşı pratik çözümler üreten ve bu anlamıyla İslam dininin yorumunu da bu pratiklik üzerinden modern terminoloji ve bakış açısı ile ele alan unsurlardan oluşmaktadır.¹⁸⁹

olgunlaştırılmış devamı), en olgunu da “*Me’âlim fi’t-Tarîk: Yoldaki İşaretler*”dir.” Hayreddin Karaman, **İslami Hareket Öncüleri -1**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 283-326.

¹⁸⁶ Seyyid Kutub, **Son Sözler Beni Niçin İdam Ettiler**, İstanbul, Nehir Yayınları, 1992.

¹⁸⁷ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, İstanbul, Hicret Yayınları, 1977, s. 66.

¹⁸⁸ Kaçar, “Yoldaki İşaretlerin Türkiye İslami Hareket Düşüncesine Etkileri”, s. 81-94.

¹⁸⁹ Roxanne L. Euben, **Aynadaki Düşman**, çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.

2.3.1.3 İslami Aktivizm Teorisyonu Ali Şeriatî Türkçede

Bu bölümde son olarak Mevdudi ve Kutub’a göre daha geç çevrilen bir isim olan Ali Şeriatî ele alınacaktır. Ali Şeriatî’nin sadece kişisel tecrübesi değil İran’da yükselmekte olan yeni İslamcı söylem ve tecrübe de diğer İslam coğrafyalarına tarihsel süreç içinde daha geç intikal edecektir. Geç eklemlenmesine rağmen İran İslamcılık tecrübesinin küresel İslamcı düşünce üzerindeki etkisi büyük olacaktır. Küresel yeni İslamcı söylem 1979 İran Devrimi ile hem yeni bir canlılık kazanmış hem de muhtevası ve yönelimleri itibarıyla farklılaşmaya başlamıştır. İran Devrimi İslam dünyasındaki farklı düşünce havzalarının dikkatlerini ister istemez İran’a çevirmiş ve yeni İslamcı düşünce birikiminin belirli bir kısmının/yönünün pratikte bir *İslami devrime* nasıl ulaştığı merakla takip edilmiştir. Diğer taraftan küresel İslamcılığın farklı havzalardaki tecrübelerinin de İran’a karşı duyarlılaşan ilgisi onları, İran devriminin arka planındaki ideologları, teorisyenleri ve düşünürleri aramaya itmiş ve bu arayış içinde Ali Şeriatî ismi ön plana çıkmıştır.¹⁹⁰ Türkiye’deki tecrübe de bu sürecin bir uzantısı olmuştur. Türkiye’deki İslamcılar İran’da yaşanan devrimi başından beri yakından takip etmişler ve devrimi hazırlayan fikri arka planı çözümlemeye ve anlamaya çalışmışlardır. Bu arayış içinde Ali Şeriatî ismi ön plana çıkmış ve devrimin ideoloğu payesi Ali Şeriatî’ye verilmiştir. Türkiye’deki yeni İslamcılar da Ali Şeriatî’ye bu gözle bakarak onu Türkçeye çevirmeye başlamışlardır.¹⁹¹

¹⁹⁰ Hamid Ahmedi, **Dünya’da Ali Şeriatî İslami Uyanışta Ali Şeriatî’nin Rolü**, çev. Yasin Demirkıran, Ankara, Fecr Yayınevi, 2019. Bu bağlamda Ali Şeriatî’nin İslam dünyasındaki etkisine dikkat çeken eşi Püran Şeriatî’nin vurguları da dikkat çekicidir. Bunlar için bakınız: Murat Demirkol, ed., **Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî**, Ankara, Fecr Yayınevi, 2013, s. 19-21.

¹⁹¹ Hamza Türkmen’in bu konuda söyledikleri önemlidir: “Biz 1980’li yıllarda Sünni kökenli akademisyen Hamid Algar’dan şunu öğrenmiştik: ‘Ali Şeriatî, İran İslam İnkılâbı’nın ideoloğudur.’ Bu vurgu biz Türkiyeli Müslümanlar için oldukça önemliydi. Zira o dönemde Şeriatî, bizler için devrimin arka planını öğreten ve teorik zeminini gösteren en önemli kişiydi.” Ali Şeriatî, “Ali Şeriatî Nasıl Davranırdı?”, **Haksöz**, Sayı 261, Aralık 2012, s. 46. Hamid Algar’ın Ali Şeriatî’yi bu şekilde isimlendirmesi sadece onunla sınırlı değildir. İran ve Ali Şeriatî üzerine yaptıkları akademik çalışmalarla adlarından söz ettiren bazı isimler de Ali Şeriatî’yi İran Devriminin ideologları olarak görmüşlerdir. Bunlar için bakınız: Mehdi Abedi, “Ali Shariati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran”, **Iranian Studies**, C. 19, Sy 3-4, Eylül 1986, s. 229-34 doi:10.1080/00210868608701678. Ervand Abrahamian, **Shariati: The Ideologue of the Iranian Revolution**, MERIP Reports, 1982, s. 25-28. Abdulaziz Sachedina, “Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution”, içinde **Voices of resurgent Islam**, ed. John L. Esposito, New York, Oxford University Press, 1983, s. 191-214. Devrimin önde gelen isimlerinden ve İran ulehasının önemli isimlerinden olan önde Ayetullah Mahmud Telegani ve Ayetullah Muhammed Behişti de Ali Şeriatî’yi

Ali Şeriatî Türkçe'ye ilk defa İslamcı olarak adlandırılabilcek bir isim tarafından değil de Cemil Meriç tarafından çevrilmiştir.¹⁹² Cemil Meriç Ali Şeriatî ile ilgili kaleme aldığı yazısında Şeriatî'den “İran'dan Yükselen Bir Ses” ve “Mücahit” olarak bahseder:

“Şeriatî coşkun bir zekâ ve inanmış bir Müslüman. Genç bir yaşta şarkısını tamamlamadan hayata gözlerini kapayan kardeş İran'ın bu pervasız mücahidini bütün boyutlarıyla tanıyabildik mi? Sanmıyoruz. Şeriatî önce şairdir, onu dilinden okumadığımız için bu tarafını aksettiremedik. Şeriatî bir ilim adamıdır. İrfan seviyesi şüpheli bir kalabalığa hitap ederken ilmi ciddiyetini ne kadar koruyabilir? Bizce Şeriatî'nin en büyük tarafı hamiyeti, samimiyeti ve kendini mukaddes bir davaya defa etmesidir. Genç şehide saygılarla.”¹⁹³

Cemil Meriç Ali Şeriatî'nin Türkiye'de yeteri kadar tanınmamasından şikayetçidir. Ancak 1980'lerden sonra Ali Şeriatî'yi Türkiye'ye tanıttak kanallar çoğalacak ve Şeriatî'nin Türkiye'ye intikali görevini büyük oranda İslamcılar üstlenecektir. Türkiye'de İslamcılık düşüncesinde önemli bir mecra görevi görecek olan *Düşünce Dergisi*'ni çıkaran ekip tarafından kurulan *Düşünce Yayınları* ilk olarak Ali Şeriatî'nin *İslam Sosyolojisi Üzerine* kitabını 1980 yılında Türkçeye çevirtecek ve yayımlayacaktır.¹⁹⁴ Kitabın adı her ne kadar sosyoloji bağlamında iddialı olsa da içeriği bilinen şekliyle ilmi bir disiplin olarak sosyolojik perspektife sahip değildir. Ancak kitapta ele alınan bazı meseleler sosyolojinin konularını ilgilendirdiği için kitaba bu isim verilmiştir.¹⁹⁵ *Düşünce Yayınları* bir yıl gibi kısa bir süre içinde

İran devriminin arka planındaki isim olarak görmektedirler. Ervand Abrahamian, **Radical Islam: the Iranian Mojahedin**, Society and culture in the modern Middle East, London, I.B. Tauris, 1989, s. 105.

¹⁹² Cemil Meriç, “Göller Bölgesinde Bir Ada”, **Sebil**, Sayı 186, Temmuz 1979, s. 6. Meriç'in bu yazı dizisi aynı dergide peş peşe altı sayı boyunca devam eder. Meriç'in bu yazı dizisi Cemil Pınar Dergisi tarafından da yayınlanır. Cemil Meriç, “Göller Bölgesinde Bir Ada”, **Pınar**, C. 3, Sayı 1, Şubat 1980, ss. 3-13. Cemil Meriç bu yazı dizisine daha sonra Kırk Ambar kitabında da yer verecektir. Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, 1. bs, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980, s. 425-40. Görüldüğü gibi Ali Şeriatî'nin ilk defa Cemil Meriç tarafından Türkiye'ye tanıtılması dikkat çekici bir husustur. Ancak Cemil Meriç'in daha önceki bir tarihte, 1972 yılında, Cemaleddin Afgani'yi tanıtan bir yazıyı da Hareket dergisinde aktardığı göz önünde bulundurulursa bu durum belki bir nebze anlaşılabilir. Cemil Meriç, “Cemaleddin Efgani Dosyası”, **Hareket**, Sayı 83, Kasım 1972, s. 6-12. Buna rağmen İsmail Kara Cemil Meriç'in bu yazısını hala muamma olarak görmektedir. İsmail Kara, **Sözü Dilde Hayali Gözde**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005, s. 86.

¹⁹³ Meriç, **Kırk Ambar**, s. 435.

¹⁹⁴ Ali Şeriatî, **İslam Sosyolojisi Üzerine**, çev. Kâmil Can, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980. Kitabın orjinal hali ilk olarak Hamid Algar tarafından 1978 yılında *On the Sociology of Islam* başlığıyla İngilizceye çevrilecektir. Türkçeye olan ilk çeviri de bu İngilizce çeviri üzerinden gerçekleştirilecektir.

¹⁹⁵ O dönem İslamcılarının sosyoloji ilmine gösterdikleri bu özel ilgi dikkat çekicidir. Sosyolojinin toplum bilimi olarak görülmesi ve İslam değişim ve dönüşümün toplumda gerçekleştirilmesi gerektiğine olan inancın bu ilginin gelişmesinde önemli bir etkisi olsa gerek. O dönemlerde sosyoloji ilmine karşı gösterilen ilginin bir analizi için bakınız: Bulut, “Türkiye’de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, s.

Şeriatî'nin *Marxizm ve Diğer Batı Düşünceleri*¹⁹⁶, *Hac*¹⁹⁷, *Medeniyet ve Modernizm*¹⁹⁸ ile *Ne Yapmalı*¹⁹⁹ kitabını da Türkçeye çevirir. Bu esnada 12 Eylül darbesi olur ve *Düşünce Yayınları* faaliyetlerine ara vermek zorunda kalır.²⁰⁰ Ancak kısa bir süre sonra Ali Şeriatî çevirileri farklı yayınevlerinin de sürece dahil olmasıyla kaldığı yerden devam eder. Başlangıçta kitapları farklı diller üzerinden çevrilecek olan Ali Şeriatî daha sonraları Farsça üzerinden de Türkçeye çevrilmeye başlanacaktır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta Seyyid Kutup ve Mevdudî'den farklı olarak Ali Şeriatî'nin tüm eserlerinin Türkçeye eksiksiz çevrilmiş olmasıdır.²⁰¹ Ali Şeriatî'nin kitaplarının çoğu onun vermiş olduğu konferansların ses kayıtlarının daha sonra çözümlenerek belirli başlıklar altında derlenmesiyle oluşmuştur. Bu kitaplar içinde bazıları Türkiye İslamcılık Düşüncesi içinde daha belirgin etkilere sahip olmuştur. Bunların başında Şeriatî'nin Hüseyin Hatemi tarafından çevrilen *İnsanın Dört Zindanı* adlı kitap gelmektedir.²⁰² Şeriatî bu kitabında insanın benlik olarak dört farklı unsur tarafından engellendiğini ve kısıtlandığını detaylıca irdelemektedir. Bu unsurlar doğanın getirdiği şartlar (doğa), tarihin insanı zorladığı şeyler (tarih), içinde yaşadığımız toplum ve son olarak insanın kendi benliğidir. Bunların her biri bireyin

477-93. Seyyid Kutub'un da Türk okuyucusuna sosyoloji Profesörü olarak tanıtılmasında da aynı gerekçelerin sebep ve sonuçları itibarıyla etkili olduğunu da söylemek mümkündür.

¹⁹⁶ Ali Şeriatî, **Marxizm ve Diğer Batı Düşünceleri**, çev. Fatih Selim, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.

¹⁹⁷ Ali Şeriatî, **Hac**, çev. Fatih Selim, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.

¹⁹⁸ Fatih Selim, **Medeniyet ve Modernizm**, çev. Fatih Selim ve Abdurrahman Arslan, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.

¹⁹⁹ Ali Şeriatî, **Ne Yapmalı**, çev. Muhammed Hizbullah, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1981.

²⁰⁰ Düşünce Yayınlarının başında olan Ali Bulaç 12 Eylül'den sonra hapse atılır. 29 gün hücrede kaldığı günlerde kendisine en çok sorulan sorulardan bir tanesi de "*Neden Ali Şeriatî'yi tercüme ettiniz*" sorusu olur. Ali Şeriatî'nin tercüme edilmesiyle ilgili Ali Bulaç'ın ve başında bulunduğu yayınevinin sıkıntıları sadece bunlarla sınırlı değildir. Yayınevinde görev yapan bazı isimler de Ali Şeriatî isminin çevrilmesinden rahatsızdırlar ve Ali Bulaç konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "*İşin doğrusu yayınevine emek veren bazı arkadaşlarım Şeriatî'nin kitaplarından rahatsız oldular. Onlar Müslüman Kardeşler çizgisinin dışına çıkılmaması gerektiğini düşünüyorlardı. Ben ve arkadaşlarım (Ali Kemal Temizer, Abdurrahman Arslan, Ahmet Şişman, Necati Aktülün vd.) her iki İslami mecrada akan nehirlerden yararlanabileceğimizi söylüyorduk, muhtemelen 12 Eylül olmasaydı yayınevi ya dağılır veya bölünme vuku bulurdu.*" Ali Bulaç, "İslam Düşünce Geleneğinde Ali Şeriatî", içinde **Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî**, ed. Murat Demirkol, Ankara, Fecr, 2013, s. 24.

²⁰¹ Burada Fecr Yayınevi'nin önemli bir faktörü söz konusudur. Fecr Yayınevi yayın politikası ve çizgisinin gereği ve bir uzantısı olarak Ali Şeriatî'yi bir misyon ve vizyona binaen tüm yazı ve konuşmalarını Türkçe'ye çevirerek önemli bir literatürün oluşmasına imkân tanımışlardır.

²⁰² Ali Şeriatî, **İnsanın Dört Zindanı**, 1984. bs, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984. Kitabın orijinali Ali Şeriatî'nin 1970 yılında Abadan'da Petrol Fakültesi öğrencilerine yaptığı konuşmanın çözümlenmiş halidir. Hüseyin Hatemi tercümeyle esas olarak metnin hem Farsçasını hem de Almanca baskısını temel almıştır.

tarix boyunca içinde bulunduğu zindanlardır ve bunlardan kurtulmak pek de kolay değildir. Şeriatî'ye göre insanın bu zindanlardan kurtuluş yolu şudur:

*“Sözlerimin özü: O özgür kılıcı, yaratıcı, bilinçli insan; Doğa, Tarih ve Toplum düzeni zindanlarından bilim ile kurtulur. Dördüncü zindandan ise din ile kurtulur, aşk ile kurtulur. Radhakrishnan'ın dediğı gibi: Biz insanlar, insan olma ödev ve sorumluluğı ile, bir iş birliğı andına çağırılıyoruz. Nasıl bir ahd ve and? Öyle bir and ki, bu and ile insan, Tanrı ve aşk, başka bir yaratış ve başka bir insan için koyulurlar. Budur insanın sorumluluğı.”*²⁰³

Ali Şeriatî'nin Türkiye'de çok etki uyandıran ve onun da fikir dünyasının temel taşlarından biri olan diğeri eseri ise *Dine Karşı Din* başlıklı kitabıdır. Ali Şeriatî bu kitabında “*Din halk yığınlarının afyonudur*” sloganını ele almakta ve İslami açıdan bunun tenkitini yaparak doğru bir sonuca varmaya çalışmaktadır.²⁰⁴ İslamcı söylem içindeki “*gerçek din*”, “*gerçek İslam*” gibi kavramlar üzerinden yürütülen tartışmaların zeminini oluşturması bakımından bu kitap önemli bir yer tutmaktadır. Bunun dışında geleneğin ve daha spesifik olarak geleneksel din anlayışının tenkit edildiğı bir eserdir bu. Okuyucuya inandığı ve yaşadığı dinin gerçek din mi olduğunu veya onun saptırılmış bir din anlayışına mı mahkûm olduğunu sorgulatan bu eserde ayrıca İslam dininin eyleme, harekete ve hatta isyana yönelik yönleri vurgulanmaya çalışılır.²⁰⁵

Ali Şeriatî kimileri tarafından İslamcı olarak görülmüş kimileri de onun daha çok entelektüel kimliğı üzerine vurgu yapmıştır.²⁰⁶ Ancak o her halükârda fikirlerinin yanında hayatı, aksiyonu ve üslubu yönüyle de Türkiye İslamcılığında derin etkiler bırakmıştır. Onun isminin İran İslam Devrimi ile beraber anılması ve söylemlerindeki devrimci dil Türkiye İslamcılığının eyleme dönük yönünü biraz daha kuvvetlendirmiş ve reddiyeci anlayışı daha da kuvvetlendirmiştir. Ayrıca Şeriatî'nin katkılarıyla İslam dini Türkiye'deki İslamcı düşünce içinde daha devrimci bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu yönüyle Şeriatî, ondan daha önce Türkiye'ye tercüme edilen Mevdudi ve Kutub gibi İslamcı figürlerin Türkiye'deki etkilerini belirli yönleriyle tamamlamış ve onların söylemlerini daha keskin bir hale getirerek farklı bir katmana taşımıştır. Diğeri taraftan

²⁰³ A.g.e., s. 84.

²⁰⁴ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 1987.

²⁰⁵ A.g.e., s. 84-116.

²⁰⁶ M. Mansur Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, Mana Yayınları, 2016, s. 12-13.

Şeriatî'nin Batı'da eğitim alması, Batı'yı konuşması ve eserlerinde 20. yüzyılın hemen hemen önde gelen tüm Batılı düşünürlerin yer alması onu İslamcı gelenek içinde biraz daha farklı bir yere konumlandırmıştır.²⁰⁷ Entelektüel kimliği, farklı ideolojik arka plana sahip kesimler tarafından da kısmi sahiplenilmesi, Batı düşüncesini ana referans olarak belirlemesi gibi özellikler onu 1990'lardan sonra İslamcılık söylemi içinde daha da rengi belirginleşecek olan hususların taşıyıcısı olmasını ve aynı zamanda yeni İslamcı söylemin ve dilin de hazırlayıcısı yapmıştır. Diğer bir deyişle Ali Şeriatî Türkiye'de iki farklı dönemde ağırlık kazanacak olan farklı İslamcı söylemler arasında bir köprü vazifesi de görmüştür.

Yukarıda ele aldığım üç ismin bu çalışmada odaklandığım küresel İslamcı uyanışın ortaya çıkmasında ve söyleminin oluşmasında önemli rolleri olmuştur. İslamcılık düşüncesi içinde temsil kabiliyeti yüksek bu isimleri ayrı bir başlıkta daha detaylı aktarmamın bir diğer sebebi de Türkiye'deki İslamcı çeviri hareketliliğinin tek bir havzadan değil, bilakis farklı havzaları da kapsayacak şekilde işletildiğini göstermek içindir. Seyyid Kutub başta olmak üzere Hasan el-Benna, Mustafa Sıbai, Said Havva, Muhammed Ebu Zehra, Malik bin Nebi gibi isimlerden yapılan çeviriler ile Arap dünyasının alt coğrafyalarının farklı tecrübeleri; Ali Şeriatî, Humeyni, Murtaza Mutahhari gibi isimlerin çevirileri ile İran İslamcılığı tecrübesi, Mevdudi başta olmak üzere Ebul Hasen el-Nedvi, Muhammed İkbâl gibi isimlerin çevirileri ile de Hint alt kıtası İslamcı düşünce mefkuresi, tecrübesi ve birikimi Türkiye'ye intikal etmiştir. Bu çeşitlenme bir taraftan yeni İslamcı söylem içinde zenginlik oluşturacakken diğer taraftan doğal olarak farklı örtüşme ve ayrışma alanlarının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

²⁰⁷ Paris'te bulunduğu yıllarda Şeriatî'nin fikirlerinden etkilendiği birçok isim vardır. Bunların başında tarihçi Jacques Berque, oryantalist Louis Massignon, sosyolog Georges Gurvitch ve filozof Paul Sartre gibi isimler gelmektedir. Bunların her biri ile Ali Şeriatî'nin farklı düzeylerde etkileşimleri olmuştur: "... *Hristiyan Massignon Şeriatî'de kendi inancını belirginleştirmiş, marxist Gurvitch Şeriatî'nin sosyal adalet düşüncesine olan bağlılığına katkıda bulunmuş, agnostik Berque Şeriatî'nin kendisine dinin ne olduğunu öğrettiğini belirtmiştir.*" Ali Rahnama, **An Islamic utopian: a political biography of Ali Shariati**, London, Tauris, 1998, s. 126.

2.3.2 Tercüme Külliyyatı: Ontolojik Arayış, Siyasal ve Toplumsal Muhayyile, İslami İlimlerin Yorumu

Peki isimler dışında o dönem İslam dünyasının farklı bölgelerinden Türkçeye çevrilen 400 kadar tercüme eseri incelediğimizde karşımıza nasıl bir manzara çıkacaktır? Çevrilen bu eserler belirli odakları olan veya belli konular üzerine yoğunlaşmış, birtakım özel gündemleri ön plana çıkartmak isteyen çalışmalar mıdır, yoksa alelade tercihlerle belirlenen ve çevrilen çalışmalar mıdır? İslamcılığın önde gelen düşünürleri tarafından kaleme alınan bu eserler belirli konular çerçevesinde bir kümeleşme eğilimindeler midir yoksa her biri kendi dünyalarında dağınık bir düşünce haritası mı sunmaktadırlar? Çalışmanın bu kısmında bu soruların cevapları aranacaktır. Muhtelif yazarlar tarafından kaleme alınan ve her biri değişik arka planların ve tecrübelerin ürünleri olan bu eserleri belirli alt kümelere ayırmak, tasniflemek ve onların sahip olduğu fikir dünyalarını bu izlekler üzerinden takip etmek ilk etapta biraz güç gözükebilir. Fakat küresel İslamcı uyanışın gündemini, vurgusunu yakalamak ve daha da önemlisi çeviriler yoluyla Türkiye'ye de intikal eden İslamcı düşüncenin hususiyetlerinin daha iyi anlamak için bu eserlerin bu bağlamda ele alınması elzemdir. Bu külliyyatı bu şekilde ele aldığımızda sadece İslamcı düşüncenin oluşturmak istediği yeni İslamcılığın gündemini yakalamakla kalmaz, ayrıca küresel düzeyde yükselişte olan yeni İslamcılığın telif eserler yoluyla odaklandığı temel meseleleri de görmüş oluruz. Buradan hareketle ben de çalışmanın bu kısmında o dönem Türkçeye çevrilen İslamcı külliyyatı bu bakış açılarıyla ele alıp inceleyeceğim.

Türkçeye tercüme edilen İslamcılık düşüncesi külliyyatını ele aldığımızda çevrilen eserlerin muhteva olarak üç temel konu ve başlık etrafında toplandığını görmek mümkündür. Bunlardan ilki çağdaş dönemde İslam'ın yeni bir düşünce ve ideoloji olarak nasıl kurgulandığını ve kurgulanması gerektiğini ele alan çalışmalardır. Modern dönemde ortaya çıkan menfî ve müspet gelişmeler karşısında İslam dininin kendisini ontolojik bir mesele olarak ele alan ve onu mevcut gelişmeler ışığında tekrardan yorumlamaya çalışan bu eserlerde İslam'ın varoluşsal yeni düşünsel zemini oluşturulmak istenmiştir. Bu amaçla da öncelikle, Müslümanların mevcut hal ve şartlar içinde bireyler olarak yaşadıkları İslam'ın doğruluk ve gerçeklik düzeyi

sorgulanmıştır.²⁰⁸ Bu sorgulama paralelinde İslam düşüncesinin öze dönük hakikatlerinin birtakım yeni gelişmeler ve meseleler etrafında tekrar ele alınarak onun varoluş gerekçelerini ve özsel ruhunu anlama ve anlamlandırma gereğini doğuracaktır. Bu gündeme binaen kaleme alınan telif eserler de Türkçeye çevrilecektir.²⁰⁹ Bu durum doğal olarak İslamcılık düşüncesi içinde İslam'ın mevcut çağda birtakım modern gelişmelere karşı sunduğu çözüm önerilerini yeniden ve yeni usullerle inceleme ihtiyacını gerektirmiş ve bu incelemeler sonucu ortaya çıkan malzeme ile “*gerçek İslam*”, “*gerçek Müslüman*”, gibi yeni kategoriler üretilmiştir.

O dönem “*İslam'da X*”, “*İslam'da Y*” gibi ifadeler ile başlayan ve İslam dininin aslında çağdaş dönemin yeni imkanları ile ortaya çıkan her şeyi de kapsadığı/kapsayabildiği ve tüm bu yeni gelişmelere/meselelere karşı verebilecek cevabı olan şümullü/kapsamlı bir din olduğunun ispat edilmesi amacıyla çok sayıda eser telif edilecek ve bunların önemli bir kısmı da Türkçe'ye tercüme edilerek Türkiye İslamcılığına bu gündem taşınmış olacaktır.²¹⁰ İslamcılık düşüncesinin İslam'ı çağdaş dönemde tekrar yorumlaması, onu yeniden inşa etmek istemesi ve onu modern

²⁰⁸ Tercüme edilen külliyat içinde bu bağlamda örnek gösterilebilecek bazı eserler şunlardır: *Biz Müslüman mıyız?*/Muhammed Kutub; *Gerçek Müslümanlar*/Ali Tantavi; *Gelin Müslüman Olalım*/Mevdudi; *Din Dediğin Budur*/Seyyid Kutub; *Niçin Müslüman Olduk*/İbrahim Ahmet Bavani; *Anne-Baba Biz Suçluyuz*/Ali Şeriatî; *Dine Karşı Din*/Ali Şeriatî; *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar*/Muhammed Kutub; *Kuran'a Göre Dört Terim*/Mevdudi; *Yeniden İslama*/Ebul Hasen el-Nedvi.

²⁰⁹ Bu minvalde tercüme edilen eserlerden örnek olarak gösterilebilecek bazıları şunlardır: *İslam'ın Işığında Meselelerimiz*/Hasan el Benna; *İslam-Sosyal ve Ahlaki Hayat*/Said Havva; *İslam Şeriatı*/Abdulkadir Udeh; *İslamın Etrafındaki Şüpheler*/Muhammed Kutub; *İslamın İnceliği*/Mevdudi; *İslam Düşünce Hayatı*/Nedvi; *İslam'ın Ruhu*/Muhammed İkbâl; *İslamın Ruhu*/Afif Abdulfettah Tabbara; *İslamın Ruhu*/İnamullah Han; *İslam Nedir*/Muhammed Mazharuddin Siddiki; *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*/Muhammed Esed; *İslamiyet'in Manevi ve Kültürel Değerleri*/Haydar Bammât; *Avrupalı Gözüyle İslam*/Leopelde Weis-Lord Hadly; *İslam Hidayeti*/İbni Teymiyye; *Din ve Şehadet*/Abbas Kerare; *İlmin Işığında İslam*/Vahididdün Han; *Tek Çare İslami Çözüm*/Yusuf El-Karadavi; *İslam Düşüncesinin Kuran'ın Temelleri*/Ali Hamaney.

²¹⁰ Bu bağlamda aktarılabilir tercüme eserlerden bazıları şunlardır: İslam Hukukunda Ferd ve Devlet-Abdulkerim Zeydan; *İslam'da Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk*/Abdulkadir Udeh; *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, 2 Cilt/Muhammed Kutub; *İslam Düşüncesinde Sanat*-Muhammed Kutub; *İslam'da Fert ve Cemiyet*-Muhammed Kutub; *İslam Nazarında Doğum Kontrolü*-Mevdudi; *İslam'da Aile Hukuku: Karı-Koca Hakları*-Mevdudi; *İslam'da Savaş Kavramı*-Muhammed Ebu Zehra; *İslam'da Sosyal Dayanışma*- Muhammed Ebu Zehra; *İslam'da Beşeri Münasebetler*-Muhammed Ebu Zehra; *İslam'ın Gölgesinde İnsanlık*-Muhammed Ebu Zehra; *İslam'da Devlet İdaresi*-Muhammed Hamidullah; *İslam'da Din ve Devlet*-Mustafa Sibai; *İslam'da Fikir ve İnanç Hürriyeti*-Abdulkerim Osman; *İslam'da Helal ve Haram*-Yusuf Karadavi; *İslam'da Şura*-Av.Dr. Mahmud Babilli; *İslam'da İbadet*-Yusuf Kardavi; *İslam'da İdare Edenler ve Edilenler*-Ahmed Harrani; *İslam'da Ayrılmazlık*-Abdurrezzak Nevfel; *İslam Açısından Bilim ve Felsefe* - Fazlurrahman Ensari; *İslam'da Cemaatler Kavramı*- Rıdvan Seyyid vb.

dönemde ortaya çıkan ideolojilerle beraber ele alma çabası doğal olarak İslamcılarının İslam'ı modern dönemde ortaya çıkan diğer ideolojiler ile karşılaştırmasını ve onlara karşı İslam'ın üstün olduğunun ispat edilmesi girişimlerini de beraberinde getirmiştir. İslamcı söylem içinde *beşerî sistemler* olarak kavramsallaştırılacak bu düşünce yapıları (ideolojiler) eleştirel bir okumaya tabi tutulacak, İslam'ın bu sistemler karşısında özgünlüğü ve özgürlüğü vurgulanacaktır. Bu türden çabaları kendisine konu edinen telif eserler de hızlı bir şekilde Türkçeye çevrilecek ve Türkiye İslamcılığında İslam düşüncesine dair bazı ontolojik tartışmalara da böylece zemin kazandırılmış olacaktır.²¹¹ İslam'ın beşerî sistemler karşısında üstünlüğüne yapılan bu vurgu ile diğer taraftan onun tarihsel süreç içinde bir *medeniyet* olarak varlığını gündeme getirecektir. *İslam Medeniyeti'nin* özsel üstünlüğü ve *Batı Medeniyetine* karşı üstünlüğü ve hatta onu inşa eden bir unsur olarak kurgulanması biraz da bu kaygılar ile ortaya çıkacaktır.²¹²

Türkçeye çevrilen İslamcı literatürü muhtevası itibarıyla tasnif edebileceğimiz ikinci başlık ise çevrilen eserlerin İslami bir nizam, toplum ve yaşam modeli kurmaya dönük çalışmalar olmasıdır. Bu eserler muhteva olarak genellikle İslami bir toplumun/

²¹¹*Modern Devrin Hasta Milletleri*-Mevdudi; *Biz ve Bugünkü Batı Medeniyeti*-Mevdudi; *Taklitlerin Çarpışması*-Muhammed Kutub; *Yirminci Asrın Cahiliyeti*-Muhammed Kutub; *Tekâmül mü Soysuzlaşma mı*- Muhammed Kutub; *Çağdaş Fikir Akımları*,3 Cilt- Muhammed Kutub; *İslam ve Yürürlükteki Kanunlar*-Abdulkadir Udeh; *İslam ve Materyalizme Göre İnsan*- Muhammed Kutub; *Çağdaş Konumumuz*-Muhammed Kutub; *Oryantalistler ve İslam*-Muhammed Kutub; *Müslümanlar ve Küreselleşme*-Muhammed Kutub; *Batıcı Söylemler ve İslam*-Muhammed Kutub; *Müsteşrikler ve Hedefleri*-Mustafa Sıbai; *İslam Ülkelerinde İdeolojik Savaş*-Nedvi; *Batı ile Hesaplaşma*- Nedvi; *İslamın Işığında Doğu ve Batı*-Nedvi; *İslam ve Demokrasi*- Malik bin Nebi; *İdeolojik Savaş Ajanları ve İslam Dünyası*-Malik bin Nebi; *Sömürge Ülkelerde Fikir Savaşları*-Malik bin Nebi; *İslam Dünyasında Fikir ve Put*- Malik bin Nebi; *Batı Materyalizmi Karşısında İslam*- Meryem Cemile; *İslam Her Zaman ve Her Yerde En Uygun Kanundur*-Hasan Muhammed Kutbi; *İslam Gözüyle Irkçılığın Tenkidi*-Abdulaziz Bin Baz; *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*-Mustafa Halidi-Ömer Ferruh; *Kültür Emperyalizmi-Hedefleri ve Metodları*-Prof. Dr. Abdussabur Marzuk; *Müslümanlar Gayri Müslimlere Nasıl Davrandı*-Yusuf Karadavi; *İslam'da ve Batı'da Cinsel Ahlak*-Murteza Mutahhari; *Tevhidi Dünya Görüşü*- Murteza Mutahhari; *Hakk ve Batıl*- Murteza Mutahhari; *Marxizm ve Diğer Batı Düşünceleri*- Ali Şeriatî; *Papa ve Marx Olmasaydı*- Ali Şeriatî; *İslam ve İnsan*-Ali Şeriatî; *Öze Dönüş*-Ali Şeriatî; *İslam ve Modern İlim*-Abdurrezzak Nevfel, *İslam ve Milliyetçilik*-Muhammed Nakavi gibi çalışmalar bu kapsamda örnek olarak gösterilebilir.

²¹² Haydar Bammât, Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü (trc.: Avni İlhan ve Ali Muhammed Ömeri, İstanbul: Bahar Yay., 1966); Leopold Weis ve Lord Hadly, 34 Avrupalı Gözüyle İslâm (trc. Akif Nuri Karcioğlu ve Hasan Şahin, İstanbul: Hikmet Yay., 1969); Ebu'l Hasan en-Nedvi, Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti (trc.: İbrahim Düzen ve Mustafa Topuz, İstanbul: Tevhid Yay., 1966); George Riviere, İslâm Aleminin Gerileme Sebepleri: İslâmiyet ve Terakki (trc.: Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966); Abdürrezzak Nevfel İslâm ve Modern İlim (trc.: Hamit Eker, İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1970).

devletin/hükümetin nasıl kurulacağı ve İslami düzen için talep edilen gerekli altyapının nasıl oluşturulacağı sorunsallarını ele alan çalışmalardır. İlk başlıkta ele aldığımız çeviri eserlerde İslamcı düşüncenin ontolojik meseleleri tercümeler aracılığı ile Türkiye İslamcılığına hangi eserler üzerinden aktarıldığı ele alınırken bu başlıkta ise İslamcı düşüncenin daha çok pratiğe, eyleme ve inşaya yönelik vurgularını ön plana çıkaran eserlerin Türkiye'ye intikaline bakılacaktır. Bu bağlamda ilk etapta öne çıkan yeni İslamcı düşüncenin *İslami nizam/siyaset/yönetim* tesis etme arayışlarına yönelik tercüme edilen eserlerdir.²¹³ Türkiye İslamcılık düşüncesinde “*İslam Devleti*”, “*İslami Yönetim*”, “*İslam Nizamı*”, “*İslam Toplumu*” gibi kavramlar bazı yönleriyle tercüme edilen bu eserler çerçevesinde şekillenecek ve yeni anlamlar kazanacaktır. Böylece Türkiye’de İslamcılık düşüncesi bu kavramlarla ve tartışmalarla bunları konu edinen eserlerin çevirileri sayesinde tekrardan muhatap olmaya başlayacaktır.

Çağdaş dönemde İslami düzen ve nizam arayışları sadece siyasi ve idari alanlarla sınırlı kalmayacaktır. İktisadi meseleleri konu edinen ve İslam’ın çağdaş dönemde nasıl bir iktisat modeli sunacağına dair perspektifler geliştiren eserler de bu dönem yoğun bir şekilde Türkçeye tercüme edilecektir. Bu eserler içinde iktisada dair meselelerin yer aldığı ve bunların daha çok sol-sosyalizm ile emperyalizm-kapitalizm bağlamlarında ele alındığı çalışmalar ilk başta dikkat çekmektedir.²¹⁴ Bu çalışmalarda,

²¹³ Bu çalışmalardan bazılarını örnek olarak şunları gösterebiliriz: *İslam'da Hayat Nizamı*-Mevdudi; *İslam'da Hükümet*-Mevdudi; *İslam'da Devlet Nizamı*-Mevdudi; *İslam'da Siyaset Nizamı*-Mevdudi; *İslam Anayasası: Tedvini ve Esasları*-Mevdudi; *Hilafet ve Saltanat*-Mevdudi; *Cihan Sulhu ve İslam*-Seyyid Kutub; *İslam Cemiyetine Doğru*-Seyyid Kutub; *Örnek İslam Toplumu*-Muhammed Kutub; *İslam ve Siyasi Durumumuz*- Abdulkadir Udeh; *Evensel ve Yepyeni Uygarlık İçin İslami Metotlar*-Abdulkadir Udeh, *İslam'da Mal ve İdare*-Said Havva; *İslam'da Yönetim ve Yönetim Biçimi*- Said Havva; *İslam'da Din ve Devlet*-Mustafa Sıbai; *Kuran Nizamı*-Muhammed Ebu Zehra; *İslam'da Devlet*-Humeyni; *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*-Harun Han Şirvani; *Çağdaş İslam Toplumu*-Muhammed el- Mübarek; *İslam'da İdare Nizamı*-Muhammed Abdullah; *Kuran Devleti*-Taha Abdalbaki Sürur; *İslam'da Yönetim Biçimi*-Muhammed Esed; *İslam Toplumu ve Sanayi Devrimi*-Celal Keşk; *İslam'da Devlet ve Siyaset*-Kelim Sıddiki; *İslam'da Yönetim Sistemi*- Abdullah el Arabi; *İslam ve Toplum*-Allame Tabatabai.

²¹⁴ Mustafa Sıbai'nin *İslam Sosyalizmi*, Muhammed Hamidullah'ın *Modern İktisat ve İslâm*, Mevdudi'nin *İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâm'da Çözüm Şekli ve İslama ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri*, Seyyid Kutub'un *İslam- Kapitalizm Uyuşmazlığı*, Mahmut Ebussuud'un *İslami İktisadın Esasları*, Maruf Devalibi'nin *Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslam*, Ahmed Muhammed Cemal'in *İslam İktisadının Üstünlüğü*, Mahmud Ahmed'in *İslâm İktisadı: Mukayeseli bir Tetkik*, M.A. Mennan'ın *İslam Ekonomisi Teorik ve Pratik*, Malik bin Nebi'nin *Ekonomi Dünyasında Müslüman*, Muhammed Necatullah Sıddiki'nin *İslam Ekonomisinin Temelleri*, Muhammed Bakır es-Sadr'ın *İslâm Ekonomi Doktrini*, Ahmed En-Neccar'ın *İslam Ekonomisine Giriş*, Abdulaziz Duri'nin *İslam İktisat Tarihine Giriş*, Ali Şeriatî'nin *Kapitalizm*

dönemin küresel siyasi atmosferi gereği ekonomik bakış açısı olarak sosyalist ve kapitalist modellerin ve programların kısılcığında kalan İslam dünyasında, İslam'ın ekonomik gelişmelere karşı projeksiyonu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Türkiye'de de tercümeler yoluyla İslamcılar bu eserlerle irtibat kurarak, İslam'ın modern ekonomik gelişmeler karşısında kendini nerede ve nasıl konumlandığını ve bu gelişmelere karşı menfi veya müspet fakat özgün nasıl bir proje ortaya koyduğunu anlamaya çalışmışlardır. Bu eserler sayesinde İslam dünyasında “İslam(i) iktisad(ı)”, “İslam(i) ekonomi(si)” gibi tartışmalar daha da belirginleşmeye başlamış, çeviriler sayesinde de bu süreç paralel olarak Türkiye'ye de intikal etmiştir. Bu tartışmalar çevrilen eserlere ilaveten sonraki yıllarda Türkçe telif eserlerle de beslenerek gelişmeye ve derinleşmeye devam etmiştir.²¹⁵ Bu eserlerle ilgili üzerinde durulması gereken bir konu da her ne kadar o dönem İslamcı düşünce içinde, İslam'ın ekonomiye dair söylemini sosyalizmin ekonomik programına yaslanarak ve onunla meşrulaştırarak okuyan bir damar olsa da bu girişimi daha çok dönemin konjonktürü ile açıklamak mümkündür.²¹⁶ Son olarak iktisadi meseleleri ele alan çeviri eserlerde dikkat çekmemiz gereken bir diğer nokta da ekonomiye dair faiz, bankacılık, sigorta, mülkiyet, işçi hakları gibi modern zamanlarda ortaya çıkmış, güncel, pratik ve alanın bazı teknik konularının bu eserlerde çokça ele alınmış olmasıdır.²¹⁷ Bu durum İslamcı düşüncenin ortaya çıktığı dönemden itibaren ağırlıklı Batı medeniyetinde ortaya çıkan yeni gelişmelere karşı İslam'ın sunduğu alternatifleri, cevapları ve örtüşme noktalarını ortaya koyma çabasını göstermesi açısından da önemlidir.

Uyanıyor mu; Ali Şeriatî'nin *İslam Ekonomisi* kitapları bu noktada akla gelen ilk çalışmalar olarak ön plana çıkmaktadırlar.

²¹⁵ Bu bağlamda İslam ve Sosyalizm konusunda Türkiye'deki düşünürler de paralel dönemde telif eserler kaleme almaya başlamışlardır. Bu konuda Hüseyin Hatemi'nin *İslâm Açısından Sosyalizm*, Sezai Karakoç'un *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Cevdet Kayalar'ın *İslâmi Sosyalizm*, Celal Yeniçeri'nin *İslam İktisadının Esasları*, Ahmet Debbağ'ın *İslam İktisadına Giriş*, Said Çekmegil'in *İslam'da İktisat Anlayışımız*, Mehmet Şevket Eysi'nin *İslamiyet ve Sosyalizm* kitapları ilk aşamada örnek olarak gösterilebilir.

²¹⁶ Faik Bercavi'nin *İslam'da Sosyalizm*, Maruf Devalibi'nin *İslam Gözüyle İhtilalci Sosyalizm*, Abdulaziz Bedr'in *Sosyalizm ve İslam* kitapları bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

²¹⁷ Mevdudi'nin *Faiz*, M. A. Mannan'ın *Faizsiz Banka*, Enver İkbâl Kureyşî'nin *Faiz Nazariyesi ve İslam*, Menna Kattan'ın *İslam'da Mülkiyet Nizamı*, Muhammed Fehr Şakfe'nin *İş Ahkamı ve İşçi Hakları*, Hasan Zeme ve Muhammed Faruk'un *Faiz Tarihi ve İslam*, Abdulaziz En Neccar'ın *Faizsiz Banka Kalkınma Sigorta*, Şeref Bin Ali Eş-Şerif'in *İslam'da İş İşçi ve Ücret Hukuku*, Mevdudi'nin *İslam'da Toprak Mülkiyeti*, S.A. Sıddîki'nin *İslam Devletinde Mali Yapı* başlıklı eserleri bu bağlamda tercüme edilmiş çalışmalardır.

İslam'ın siyasi, iktisadi ve toplumsal düzen arayışını konu edinen eserlerin Türkçeye çevrildiğini incelediğim bu kısımda dikkat çekilmesi gereken son husus İslamcılığın siyasi ve toplumsal yapıyı kurarken başvuracağı eylem ve hareket teorisini üretmeye ve bunun sınırlarını belirlemeye yönelik içeriğe sahip kitapların da tercüme edildiğidir. Bireylerin siyasi ve toplumsal yapılarla ilişkileri ve kendi aralarında bu sistemin kurulması için yapılması gerekenler İslamcılık düşüncesi içinde “İslami Hareket”, “İslami Davet” gibi kavramlar üzerinden kurgulanacaktır. İslamcı düşüncenin topluma ve bireye yönelik eylemsel yönünü temsil etmeye yönelik olan bu literatür 1960’lı yıllardan itibaren ivme kazanacak ve asıl yükselişini ise İran Devrimi ile gösterecektir. Bu konuları ele alan, tartışan İslamcı literatür aynı yıllarda Türkçeye de çevrilecek ve Türkiye İslamcılığı diğer bölgelere paralel olarak İslamcılığın bu yeni eylemlilik teorisine ve pratiğine hızlı bir şekilde adapte olmaya çalışacaktır.²¹⁸

Türkiye’deki İslamcı uyanışta ve yeni İslamcı söylemin oluşumunda kilit rolü olan çeviri eserleri muhtevaları yönüyle incelediğim bu kısımda üçüncü ve son başlığı İslami İlimler ve onun farklı alt disiplinlerini konu edinen çeviriler oluşturmaktadır. Bu içeriğe yönelik çevirilerin yapılmasının temel nedenlerinden biri yukarıda da değindiğim gibi Türkiye’de belli bir dönem dini neşriyatın yayım ve yayılmasını kesintiye uğramış olması ve bunun neticesi olarak İslam dinini ve hususiyetlerini ele alan eserlerin varlığının yok denecek kadar az bir düzeye gerilemesidir. Diğer taraftan o dönem yeni açılan ve sayıları her geçen gün artan İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri’nin kaynak müfredat arayışı da bu içeriğe yönelik eserlerin çevirisine imkân tanıyan önemli bir etken olmuştur. Ancak bu iki neden o dönemde İslam dini ve İslami ilimler ile ilgili eserler çevrilmesini tek başına açıklamaya yetmez. Bunların dışında belki daha da önemli bir husus olarak yeni küresel İslamcı düşüncenin İslami ilimlerin farklı alt dallarına yönelik yeni teorik ve metodolojik yaklaşımlar

²¹⁸ Bu tercümelere bazı örnekler olarak şunlar gösterilebilir: *İslam Davetçilerine*, Abdulkerim Zeydan; *İslam'da Davet ve Tebliğ Esasları*-Abdulkerim Zeydan; *Allah Erinin Ahlak ve Kültürü*-Said Havva; *Müslüman Kardeşler Teşkilatı*-Said Havva; *İslam Davasının Stratejisi*- Seyyid Kutub; *İslam'da İhya Hareketleri, Tarihçe*- Mevdudi; *İslam İnkılabının Programı*- Mevdudi; *İslami Hareketin Ahlakî Temelleri*-Mevdudi; *İslam Davetçilerine*-Mevdudi; *İslam'da Tebliğ Metodu ve Tebliğciler*-Nedvi; *İslam'da Fikir ve Davet Önderleri*-Nedvi; *İnsanları Nasıl Davet Edelim*-Muhammed Kutub; *İslami Mücadelede Hizbullahi Yol*-Ali Korani; *İslam Daveti*- Es-Seyyid Sâbık; *İslam Davetçilerinin Vasıfları*-Muhammed Sabbağ; *Çağdaş Davetin Problemleri*-Fethi Yeken; *İslam Davetçilerine Notlar*-Fethi Yeken; *İslam'a Nasıl Davet Edelim*-Fethi Yeken; *Davanın Esasları*-Hasan El Benna.

geliştirdiğini ve bu yeni yaklaşımları kullanarak bu ilim dallarına yönelik eserler telif ettiğini zikretmemiz gerekir. Nitekim tefsir alanındaki *sosyal tefsir / çağdaş tefsir* ve fıkıh alanındaki *fıkh 'ul vaki* gibi daha çağdaş ilmi metodolojik yaklaşımlar biraz da bu yeni süreçlerle beraber ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İslami ilimleri konu edinen çeviri eserlere baktığımızda bunların İslami ilimlerin hemen hemen temel tüm alt disiplinlerini kapsadığını görmemiz mümkündür. Bu çeviri eserlerin başında ise inanca dair meselelerin konu edildiği çalışmalar gelmektedir. İslam akidesine yönelik eserlerin yanında İslam akidesinin farklı alt konularını da ele alan çalışmalar bu dönem tercüme hareketi kapsamında Türkçeye kazandırılmıştır.²¹⁹ Yine fıkıh, siyer, hadis, İslam tarihi, tefsir gibi İslam ilimlerinin farklı alt disiplinlerini kapsayan çok sayıda eser tercüme hareketi döneminde Türkçeye çevrilecektir.²²⁰ Bu aşamada dikkat çekilmesi gereken hususlardan bir tanesi Kuran'ı Kerim'i merkeze alan ve onun anlaşılmasına yönelik kaleme alınan eserler ile Kuran'ı Kerim'i yorumlayan tefsir kitaplarının çeviriler içindeki yeridir. Dönemin önde gelen İslamcı düşünürleri ve

²¹⁹ Şu kitaplar bu anlamda örnek olarak verilebilir: *Dört Terim*-Mevdudi; *İslam'da Allah İnancı*-Said Havva; *Dört Rükun*-Ebul Hasen El Nedvi; *İslamın Rükunleri*-Said Havva; *Tevhid*- Muhammed Kutub; *İslamın Anlaşılmasına Doğru*-Mevdudi; *İslama Giriş*-Hamidullah; *Temel Nitelikleriyle İslam*- Yusuf Kardavi; *Tevhidin Hakikatı*- Yusuf Kardavi; *Allah'ın Varlığı ve Sıfatları*-Hasan el Benna; *Hacc*-Ali Şeriatî; *Namaz, Fert ve Toplum Hayatındaki Etkileri*-Hasan Turabi; *Kuran ve Sünnette İtikat, İbadet ve Ruh Terbiyesi*-Nedvi; *Müslüman Rehberi*-Hasan el Benna; *İslam İlimleriyle Tanışma*-Mutahhari

²²⁰ Siyer ve İslam Tarihi Alanında baktığımızda: *Hz. Muhammed ve Hayatı*-Mustafa Sıbai; *İslam Medeniyetinden Altın Tablolar*-Mustafa Sıbai; *Allah Resulü Hz. Muhammed*-Said Havva; *Peygamber'den İktibaslar*-Muhammed Kutub; *Hz. Peygamberin Savaşları*-Muhammed Hamidullah; *İslam Peygamberi*-Muhammed Hamidullah; *Resulullah Muhammed*- Muhammed Hamidullah; *İslam'ın Doğuşu*- Muhammed Hamidullah; *Büyükler Büyüğü Rasul-ı Ekrem'in Örnek Ahlakı ve Kahramanlığı*-Abdurrahman Azzam; *Hazreti Peygamberin Yolu*-Nedvi; *Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed*-Nedvi; *Peygamberimizin İsra ve Mirac Mucizesi*-S. Ganim el-Miftah; *Asrı Saadetteki İslam Şehitleri*- Ali Sami Enneşar; *Hz. Muhammed'in Eşsiz Deha ve Şahsiyeti*- Mahmud El Akkad; *İbadetleriyle Peygamberimiz*- Firuzabadi; *Vahy ve Nübüvvet 1-2* – Murteza Mutahhari; *Muhammed Kimdir* –Ali Şeriatî; *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*-Mevdudi; *Peygamber Kıssaları*- Nedvi; *Teşrii İslam Tarihi*-Abdül Vehhab Hallaf; *Kuran'ı Kerim'den Dini Hikayeler*-Seyyid Kutub&A. Cude; *Selçuklular Tarihi-1*- Mevdudi; *İslam Medeniyetinden Altın Tablolar*-Mustafa Sıbai; *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi(4 cilt)*-Muhammed Ebu Zehra; *İslam Müesseseleri Tarihi*-Muhammed Hamidullah; *İslam Tarihine Giriş*-Muhammed Hamidullah'ın çalışmalarını örnek olarak gösterebiliriz.

Hadis alanında ise: *Hadis Edebiyatı Tarihi*-Muhammed Zübeyr Sıddıki; *Sünnetin Anayasal Konumu*-Mevdudi; *Hadis Mecmuası*- Muhammed Hamidullah; *Akidede Sünnetin Yeri*-İmam Suyuti; *Kırk Hadis Şerhi*, Humeyni çalışmaları örnek olarak gösterilebilir.

İslam Hukuku ve Mezhepler alanında ön plana çıkan tercüme eserler olarak; *İslam Hukukunda Mezhep: İctihad, Taklid ve Tefrik*- İbni Teymiyye; *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*- Reşid Rıza; *Tevzih'ul Mesail Risalesi*-Tam İlmihal- Humeyni; *İslam Hukuku Metodolojisi*- Muhammed Ebu Zehra; *İslam Fıkhi ve Roma Hukuku*- Muhammed Hamidullah; *İslam'da Cezayi Müeyyideler*- Said Havva; *İslam Aile Hukuku*-Ömer Ferruh gösterilebilir.

teorisyenleri bu konuları kapsayan en az bir iki eser kaleme almışlar ve bunlar büyük oranda Türkçeye çevrilmiştir.²²¹ Bu çalışmaların içeriklerine bakıldığında Kuran'ı Kerim'in İslam dininin bir ilmi kaynağı olarak ele alınmaktan öte çağdaş İslamcı düşüncenin bir takım temel gündem meselelerinin kendisine referansla belirlendiği ve kendisi üzerinden sembolize edildiği temel ve vazgeçilmez bir üst kimliğe dönüştürüldüğünü görürüz. Bu üst kimlik Kuran'ın yol gösteren, her derde çözüm üreten, tüm sosyal, iktisadi, siyasi ve beşerî meselelerin hukukunu belirleyen bir anayasaya dönüşmesine de yol açmıştır. “*Kuran Anayasamızdır*” söylemi çağdaş İslamcı düşünce içinde biraz da bu yönüyle anlam kazanmaktadır.²²² Bu yüzden de Kuran'ı Kerim'i anlamaya ve onu yorumlamaya yönelik telif edilen eserlerin (tefsirler) bu dönem İslamcılık düşüncesinin teşekkülünde ve söyleminin belirlenmesinde kritik bir işleve sahip olduğunu söylememiz mümkündür. İslamcı düşüncenin önde gelen isimlerinden Mevdudi'nin *Tefhim 'ul Kuran* adlı 7 ciltlik tefsiri, Seyyid Kutub'un *Fi Zilal'il Kuran* adlı 10 ciltlik tefsiri ve Said Havva'nın 16 ciltlik *El Esas fi't Tefsir* başlıklı tefsirleri bu anlamda dikkat çekilmesi gereken önemli çalışmalardır.

Bu başlık altında tercüme hareketi döneminde İslamcılık literatüründe hangi eserlerin Türkçeye çevrildiğini üç ana başlık altında aktarmaya çalışılmıştır. İslamcılık düşüncesi içinde o dönem telif edilen ve bunlardan Türkçeye çevrilen eserlerin ekseriyeti bu üç temel ana başlığın altında toplanabilse de diğer başka alanlarda yazılmış ve çevrilmiş eserler de çok sayıda mevcuttur. Bununla beraber bu üç başlık dışında bazı spesifik konuların o dönem İslamcı düşüncenin ilgi odağında olduğu dikkat çekmektedir. Bunların başında kadın meselesi gelmektedir. Çağdaş dönemde kadının toplumdaki yeri/konumu, medeni durumu ve bunlarla bağlantılı aile içindeki

²²¹ Bunlara örnek olarak şunlar verilebilir: *Kuran'ı Nasıl Okuyalım*-Muhammed Kutub; *Kuran Araştırmaları*-Muhammed Kutub; *Benzerini Getiremezler*-Muhammed Kutub; *Kuran'da Edebi Tasvir*—Seyyid Kutub; *Kuran'da Kıyamet Sahneleri*-Seyyid Kutub; *Kuran'ı Anlamak İçin Temel Prensipler*-Mevdudi; *Kuran'dan Nasıl Yararlanılır*-Nedvi; *Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası*-Muhammed Hamidullah; *Kurani Kerim Mucizesi*-Malik bin Nebi; *Kuran En Büyük Mucize*-Ahmet Deedat; *Kuran'a Bakış*-Ali Şeriati; *İslam'ın Siyasi Yorumu*-Nedvi; *Din ile Maddecilik Arasında Ezeli Savaş: Kehf Suresinin Düşündürdükleri*- Nedvi; *İki Sure İki Yorum*-Ali Şeriati; *Kuran Çerçevesinde*-Rafsanjani; *Kuran'a Giriş*-Hasan El Benna; *Tefsir İlmi ve Fatiha Tefsiri*-Hasan El-Benna

²²² “*Kuran Anayasamızdır*” sözü bir slogan olarak bu anlamlarıyla ilk olarak Mısır kökenli Müslüman Kardeşler Hareketi tarafından kullanılmış, daha sonra İslam Dünyasının farklı bölgelerinde pekçok İslami Hareket ve cemaatler tarafından aynı anlamlara vurgu yapacak şekilde benimsenmiştir.

rolü ve ilişkileri ile kadının tesettürü meselesi İslamcılığın bu dönem üzerine eğildiği konuların başında gelmektedir. Farklı coğrafyalardan birçok İslamcı düşünür bu konulara değinen ilgili eserler kaleme almış ve bunların bazıları da o dönem Türkçeye çevrilmiştir.²²³ Kadın meselesine karşı İslamcılık düşüncesi içinde oluşan bu özel ilgiyi ve vurguyu açıklamak biraz zor gibi durmaktadır. Ancak buna rağmen kadın meselesinin bu tartışmalarda bir cinsiyet öznesi olmaktan öte *Batı Dünyasından* neşet eden çağdaş gelişmelerin ve bunların toplumdaki negatif tesirlerinin bir etkileneni ve mağduru olarak ele alındığı iddia edilebilir. Böylece kadın meselesi üzerinden aslında İslam'ın pratiklerinin düzeltilmesi ve toplumsal düzlemde yaşanan bozulmaların tersine çevrilmesi amaçlanıyor olabilir. Yine de her durumda kadının bu şekilde nesneleştirilmesi ve kurtarılması gereken bir olgu olarak ele alınması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

2.4 TERCÜMELERİN ARACILARI VE TAŞIYICILARI: KİMLER ÇEVİRDİ VE HANGİ ARACILAR ROL ALDI?

Yukarıdaki kısımlarda çevirilere duyulan ihtiyaç ele alındıktan sonra bu başlık altında İslamcılık külliyyatını Türkçeye çeviren isimler (mütercimler) ve çeviri sürecinde rol alan kişi ve kurumlar (yayınevleri, dergiler, aracı kişiler) üzerinde durulacaktır. İslamcılığın Türkiye'ye aktarıldığı çeviri hareketinde araçlar ve mütercimler önemli roller üstlenmişlerdir. İncelenen dört yüz kadar tercüme eseri kimlerin çevirdiğine baktığımızda sosyal statüleri ve eğitim düzeyleri yönüyle birbirinden farklı arka planlara sahip ve iştigal ettikleri işler bağlamında değişiklikler arz eden ve sayıları üç yüzü bulan bir mütercim kadrosu karşımıza çıkmaktadır. Geniş bir yelpazede yer alan bu mütercim kadrosunu çeviri işine motive eden ağırlıklı hareket noktası, Türkiye'de İslam'ın mevcut durumundan duydukları endişe ve rahatsızlık ile İslam'ın Türkiye'de tekrar nasıl aktif hale getirilebileceğine dair olan arayış ve inançlarıdır. Bununla beraber çevirileri bir ideolojik meşrulaştırma ve çatışma zemini

²²³ Bu kitaplardan bazı örnek olarak şunlara bakılabilir: *İslam'a ve Garblılara Göre Kadın*-Mustafa Sıbai; *Kadının Özgürlük Savaşı*-Muhammed Kutub; *Hicab*-Mevdudi; *Kuran Açısından Kadın*-Mevdudi; *Müslüman Kadınların Kahramanlıkları*-Nedvi; *Hadisi Şeriflere Göre Evlenme Adabı*-Nasuriddin El Albani; *Hicab Müslüman Kadının Örtüsü*-M. Nasuriddin El Elbani; *Müslüman Kadını*-Mevdudi- M.F.Vecdi-*Kuran'da Kadın Hakları*; *İslam'da Tesettür*-Mahmud Akkad; *Hicab*-Mutahhari; *Kadın*-Mutahhari; *Fatma Fatmadır: Kadın Sorunu Üzerine*-Ali Şeriatî

üzerinden kurgulayan ve çevirilere bu zaviyeden yaklaşım motive olan bir kesimden de bahsetmemiz mümkündür.

Küresel İslamcı uyanış sürecinin Türkçeye aktarıldığı tercüme hareketliliği sürecinde rol alan mütercimler arasında profesyonel anlamda bu işi yapan kişi sayısı tektüktür. Mütercimlerin hemen hemen tamamı amatör ve belki de hayatlarında o ana kadar ilk defa veya belki o ana kadar sadece birkaç kere çeviri yapmış kişilerdir. Bu mütercimler arasında tercüme yaptıkları dönemde lise veya üniversite eğitimi döneminde olan genç ve tecrübesiz isimler de yer almaktadır. Özellikle sayıları yeni yeni artan Yüksek İslam Enstitüleri ve İmam Hatip okulları tercüme hareketinde tercüme yapacak insan kaynağı ihtiyacında önemli bir mecra olmuştur. Belirli bir plan ve program dahilinde olmasa da bu süreçte Yüksek İslam Enstitüleri ve İmam Hatip okullarında görevli eğitimci personel, bu yeni İslamcı düşünce literatürünü çevirmek için gerekli olan mütercim ihtiyacını belirli oranda karşılamıştır.²²⁴ Mütercimlere baktığımızda karşımıza çıkan bir diğer ilginç nokta da mütercimler içinde müftü ve resmi din görevlilerinin oranının yüksek olmasıdır.²²⁵ Yüksek İslam Enstitülerinde ve İmam Hatip Okullarında olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın planlı bir programı veya teşviki üzerinden gerçekleşmeyen bu durum açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Kanaatimce bu dönemde İslami camialarda Arapça bilen kişi sayısının az olması, tercüme vazifesini doğal olarak Arapça konusunda bir nebze daha iyi konumda olan müftüler ve resmi din görevlilerinin üzerine yüklemiştir.²²⁶ Çevirilerin her ne kadar

²²⁴ O dönem tercüme yayınlanmış şu isimler bunlara örnek olarak gösterilebilir: Hüseyin Atay, Hayrettin Karaman, Bekir Karlığa, Ali Özek (İstanbul Y.İ.E.), Salih Tuğ, Ali Yakup Cenkçiler, Salih Uçan (Malatya İmam Hatip Okulu Öğretmeni), İhsan Toksarı (Yüksek İslam Enstitüsü), Osman Şekerci (Bige İmam Hatip öğretmeni), A.Baki Turan (Kars İmam Hatip Okulu Öğretmeni), Ethem Ruhi Fırlalı (İlahiyat Hocası), Osman Eskicioğlu (İlahiyat Hocası), Mahmut Cevdet Sezer (Öğretmen), Ahmet Gürtaş (Konya YİE Arapça Öğretmeni), Hüseyin Algül (Bige İmam Hatip), Durmuş Ali Kayapınar (Konya Y.İ.E. Arapça Öğretmeni), Osman Öztürk (Arap Dili ve Edebiyat Mezunlu, Ruhi Özcan (Erzurum Y.İslam Enstitüsü Hocası)

²²⁵ Ali Arslan (Tekirdağ Müftüsü), Süleyman Ateş (Diyanet İşleri Reisi), O. Eskicioğlu (İzmir Müftü Yardımcısı), Abdusselam Arı (Diyanet İşleri-Müftü), Mustafa Uysal (Konya Merkez Vaizi), Halil Gönenç (Urfa Müftüsü), Sadrettin Yüksel (İstanbul Gezici Vaizi), Nail Papatya (Bursa Müftüsü), Fevzi Aksoy (Pazar Müftüsü), Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan Ömer Nasuhi Bilmen ve Lütfi Doğan, yine diyanette üst kadrolarda bulunan Hasan Fehmi Başoğlu bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu örnekleri başka isimlerle de çoğaltmak mümkündür.

²²⁶ Burada iç içe geçmiş birkaç mesele var gibi gözükmektedir. Öncelikle o dönem müftülerin ve din görevlilerinin tercüme yapmaya girişecek kadar Arapça bilmeleri önemli bir husustur. Bu isimlerin yetişme dönemlerinde Türkiye'de medrese eğitimi ve dolayısıyla Arapça öğrenmenin pek de kolay olmadığı düşünülürse bu damarı sürekli kılan ve alttan alta gizlice devam ettiren bir mecranın gayri resmi yollardan da olsa farklı şartlarda devam ettiğini düşünmek mümkündür. İkinci bir husus ise bu

çok büyük bir kısmı Arapça üzerinden yapılırsa da Arapça dışındaki farklı dillerden yapılan çeviriler, bu dillerden tercüme yapabilecek mütercim ihtiyacını da doğurmuştur. İlk zamanlarda bu ihtiyaç yeterli düzeyde karşılanamayacak, böylece Urduca ve Farsça gibi dillerden yapılan tercümeler eserin orijinalinin farklı bir dile olan tercümesinden yapılmak zorunda kalacaktır. Bu da doğal olarak eseri orijinalinden biraz daha uzaklaştıracaktır. Bu sorun özellikle Hint alt kıtasındaki İslamcılar tarafından kaleme alınan eserleri Türkçeye çevirirken kendisini gösterecektir.²²⁷ Mevdudi gibi yazarları orijinalinden çevirebilmek için Urduca bilen mütercimlere ihtiyaç duyulacak, ancak o dönemin şartlarında Türkiye’de bu pek mümkün olmayacaktır. Hint alt kıtası İslamcı düşüncesi ile ilgili çalışmaları olan ve bizzat tanıklıkları olan Abdulhamit Birışık’ın söyledikleri bu durumu göstermesi açısından önemlidir:

“O dönemde Urduçadan çeviri yapanların başında Prof. Dr. Ali Genceli geliyordu. Bu zat birçok dil biliyor, Arapça, Farsça ve Urduçadan seri tercümeler yapabiliyordu. Onun Mevdûdî’nin Urduca kitaplarını çevirdiği yıllarda Urduçadan çeviri yapabilecek derecede dile hâkim olan başka kimse olmadığı söylenir. Mevdûdî’nin eserlerinin ilk defa akademik yönü de bulunan bu zat tarafından çevrilmiş olması bir şanstır. Sayın Genceli o yıllarda Türkiye’de İslâmî alanda müstakil eser telif eden ve makaleler yayımlayan az sayıda kalem erbabından biridir (...) Mevdûdî’nin eserleri Genceli’den sonra uzun bir zaman orijinal dili olan Urduçadan çevrilmemiştir. N. Ahmed Asrar, Yusuf Karaca ve Muhammed Han Kayani tarafından yapılan az sayıda çeviri Urduçadan yapılmış ise de bu zevattan her birinin tercüme bakımından bazı zaafı bulunmaktadır. Bunların üçünü de şahsen tanımaktayım. Bunlar içerisinde N. Ahmed Asrar aslen şimdi Bangladeş dediğimiz Doğu Pakistanlıdır. Çok zaman önce

dönemde müftü ve din görevlilerinin böyle bir süreçte yer almasının Diyanet İşleri Başkanlığı ve diğer resmî kurumlar tarafından bir problem olarak addedilmemesidir. Nitekim bu dönemde müftüler sadece çeviri yapmakla kalmamışlar, o dönem ihtiyaç duyulan farklı dini konularda pek çok eser/risale de telif etmişlerdir. Özellikle 1950’lerden sonra müftü ve din görevlilerinin kendi imkanları ile dini sahada neşrettikleri irili ufaklı birçok farklı eser de mevcuttur. Bu aşamada üzerinde durulması gereken bir diğer konu da müftülük ve din görevliliğinin toplumsal statüde konumlarının Türkiye’de zaman içinde yaşadığı değişim ve dönüşümdür. Bu konuları tafsilatlı olarak ele alan ve inceleyen şu çalışmalara bakılabilir: İsmail Kara, **Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011, s. 85-120. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, 9., İstanbul, Dergah Yayınları, 2019, s. 59-136. Bu meselelerin süreklilik ve kırılmaları bağlamında şahıslar üzerinden takip edilebileceği iki tane önemli hatırat için bakınız: İsmail Kara, **Kutuz Hoca’nın Hatıraları (Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası)**, Dergah, 2000.

²²⁷ Mevdudi’nin eserlerinde bu durum sıkça karşımıza çıkmaktadır. Aracı bir dil olarak İngilizce’den çevrilen Mevdudi’nin bazı eserleri şunlardır: Mevdudi, **İslam’da Devlet Nizamı**, çev. Rasim Özdenören, 1. bs, İstanbul, Hilal Yayınları, 1967; Mevdudi, **İslam’da İhya Hareketleri -Tarihçe-**, çev. Halil Zafir, 1. bs, İstanbul, Hilal Yayınları, 1967; Mevdudi, **İslam’da İktisat Nizamı**, çev. Tüzün Demirer, 1. bs, İstanbul, Hilal Yayınları, 1966; Mevdudi, **İslamın Anlaşılmasına Doğru**, çev. Halil Zafir, 1. bs, Ankara, Hilal Yayınları, 1967. Yine ilginç bir şekilde Mevdudi’nin Türkçe’ye Farsça üzerinden çevrilen kitabı da mevcuttur: Ebul A’la Mevdudi, **İslam İnkılabının Programı**, çev. S. Mikail Bayram, İstanbul, Hilal Yayınları, 1969.

*Türkiye'ye gelmiş ve buraya yerleşmiş ve Türk vatandaşlığına geçmiştir. Pakistan Büyükelçiliği'nde muhtelif görevlerde bulunduğu ve devlet adına resmi mütercimlik yaptığı bilinmektedir. Yaptığı çevirilerin büyük bir kısmında özensizlik, bilgi hatası sebebiyle yanlış dipnotlar ve yazım hataları mevcuttur. Ne var ki tercümelerine "Urduca aslından çeviren" ibaresini ekleyerek kendisini aklamaya çalışmıştır. N. Ahmed Asrar'ın çevirilerinin tamamına ihtiyatla yaklaşmak gerekir."*²²⁸

Tercümelerin yoğun olarak yapıldığı dönemde yurtdışında eğitim amaçlı veya farklı amaçlarla bulunan bazı isimler de bu sürece mütercim olarak veya taşıyıcı rollerle katkıda bulunmuşlar ve önemli vazifeler üstlenmişlerdir.²²⁹ Cumhuriyet'in kurulması ile Türkiye'de din eğitimi alanında birtakım engellemelerin devreye girmesiyle bazı talebeler İslami eğitimlerini almak veya tamamlamak için yurtdışına, özellikle de çeşitli Arap ülkelerine gitmişlerdir. Bu amaçla gidilen ülkelerin başında ise Mısır gelmektedir. Bu dönemde Kahire ve özellikle burada bulunan Ezher Üniversitesi İslam dünyasında eğitim alanında dinamo ve santral görevi görmektedir. Pek çok farklı ülkeden olduğu gibi Türkiye'den de bazı isimler benzer veya farklı gerekçelerle Mısır'a gidip İslami eğitimlerini burada devam ettirmişlerdir.²³⁰ O dönem Mısır'da bulunan bu isimler orada sadece eğitimlerini sürdürmemişlerdir. Bu isimlerin birçoğu orada ayrıca İslamcı düşüncenin önde gelen isimleri ile tanışma, onların meclislerinde bulunma imkanını elde etmiş ve bu isimlerden belirli yönleriyle

²²⁸ Bulut, "Türkiye'de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri", s. 392.

²²⁹ Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2**, s. 501-45.

²³⁰ Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nin İslam dünyasında oynadığı bu rollere ilişkin pek çok çalışma mevcuttur. Sadece Türkiye'den değil, İslam Dünyasının farklı bölgelerinden Ezher'de eğitimlerine devam edip kendi ülkelerine döndüklerinde oralaradaki İslami düşünme biçimlerini etkilemiş pek çok örnek mevcuttur. Bunlardan farklı örneklikler sunması için şu çalışmalar dikkat çekicidir: Mona Abaza, **Changing images of three generations of Azharites in Indonesia**, Social issues in Southeast Asia / Institute of Southeast Asian Studies, no. 88, Pasir Panjang, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1993. Mona Abaza, "Some Research Notes on Living Conditions and Perceptions among Indonesian Students in Cairo", **Journal of Southeast Asian Studies**, C. 22, Sy 2, 1991, ss. 347-60; Indira Falk Gesink, **Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam**, Library of Modern Religion 10, London, Tauris Academic Studies, 2010; Zvi Ben-Dor Benite, "'Nine years in Egypt': Al-Azhar University and the Arabization of Chinese Islam", **HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities**, C. 8, Sy 1, 2008, ss. 1-21; J. T. Chen, "Re-Orientations: The Chinese Azharites between Umma and Third World, 1938-55", **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, C. 34, Sy 1, Ocak 2014, ss. 24-51 doi:10.1215/1089201X-2648560. Türkiye'de ise farklı gerekçelerle Ezher Üniversitesine gidip eğitimlerine orada devam eden kişiler olmuştur. Zahidü'l-Kevseri, Şeyhulislâm Mustafa Sabri, Yozgatlı Mehmed İhsan Efendi, Mehmet Akif Ersoy, Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ali Ulvi Kurucu, Ali Özek, Emin Saraç gibi isimler buna örnek olarak gösterilebilir. Özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısında bu isimler oralaradaki düşünce dünyasının buraya aktarılması konusunda önemli işlevlere sahip olmuşlardır. Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2**.

etkilenmişlerdir.²³¹ Böylece o dönemin İslamcıları olan bu isimlerin eserleri ile doğrudan ilişki ve irtibat kurmuşlardır. Bu irtibatlar onların bu isimleri Türkiye'ye taşımasında ve tanıtmasında önemli olacaktır. Ayrıca kendileri Arapça diline vakıf olduklarından dolayı vazifeleri sadece taşıyıcı ve tanıtıcı roller olarak kalmayacak, zaman zaman bu eserleri bizzat Türkçeye kendileri de çevireceklerdir.²³²

Peki mütercimler çevirecekleri eserleri rastgele mi seçmişlerdir? Onları bu kadar geniş külliyat içinde belirli eserlere yönlendiren faktörler mevcut mudur, şayet evetse bu faktörler hangileridir? Mütercimlere ve tercüme ettikleri eserlere/kişilere baktığımızda mütercimlerin tercüme edecekleri eserleri belirlerken belli kriterleri dikkate aldığını görürüz. Mütercimleri bu eserlere yönelten önemli faktörlerden biri olarak çevirmek istedikleri kişileri/eserleri onların haiz oldukları fikir dünyasına, ideolojilerine, dayandıkları tarihsel süreçlere ve etkileşimlerine bakarak belirlediklerini görebiliriz. Diğer bir deyişle mütercim çevireceği kişiyi veya eseri kendi düşünce dünyası içinde belirli bir yere konumlandırmak istemekte ve tercihlerini ona göre belirlemektedir. Mesela yaptığı tercümelerle bu dönemde adı ön planda olan Akif Nuri (Bekir Karlığa), Ali Arslan, Mustafa Varlı, Ramazan Nazlı, Beşir Eryarsoy gibi isimler daha çok Arap dünyasından ve *Müslüman Kardeşler Hareketi* fikriyatına mensup isimleri Türkçeye çevirmişlerdir.²³³ Kerim Güney, Fatih Selim, Hüseyin Hatemi, Kenan Çamurcu, Kadri Çelik gibi isimlere baktığımızda ise bu mütercimlerin daha çok İran İslamcı tecrübesini Türkçeye kazandırma gayreti içinde olduğu görülmektedir.²³⁴ Bu isimlerin İranlı düşünürleri çevirmesinde Farsça diline

²³¹ **Medrese'den Üniversite'ye Ali Özek**, İstanbul, Çamlıca, 2019; **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 1**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2009; Ahmet Muhtar Büyükçınar, **Hayatım İbret Aynası**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2012.

²³² Mustafa Runyun, Osman Keskiöğlu, Ali Yakup Cenkçiler, Ali Özek, Abdülkadir Şener, İsmail Hakkı Şengüller, Emin Saraç, Mustafa Mutlu, Ali Arslan, Ali Ulvi Kurucu, Ahmet Muhtar Büyükçınar bu anlamda örnek olarak gösterilebilir. Mesela tercüme hareketliliğinde önemli işlevleri olacak olan Salih Özcan'a bazı eserleri Ali Ulvi Kurucu yollamaktadır. Salih Özcan da bunları da çevirtip basmaktadır. Kazdal, **Serencam**, s. 123.

²³³ Mesela Bekir Karlığa (Akif Nuri) yoğun olarak çevirdiği isimlerin başında Seyyid Kutub, Muhammed Kutub ve Abdulkadir Udeh gibi isimler gelmektedir. Bekir Karlığa bu isimlerin ondan fazla eserini Türkçeye çevirmiştir. Yine Ali Arslan'ın Mevdudi, Seyyid Kutub, Abdulkadir Udeh ve benzer isimlerden çok sayıda tercümesi vardır. Aynı şekilde Beşir Eryarsoy, Ramazan Nazlı, Mustafa Varlı gibi mütercimlerin de çevirdiği isimler genellikle bunlarla benzerdir.

²³⁴ Fatih Selim Ali Şeriatî kitaplarını ilk olarak Türkçeye tercüme eden isimlerdendir. Yine Kerim Güney hem Ali Şeriatî hem de Mutahhari'nin kitaplarını Türkçe'ye çevirmiştir. Kenan Çamurcu, Kadri Çelik gibi isimler ise daha çok 1990'larla beraber Humeyni'nin eserlerini Türkçeye kazandırmak için çaba içinde olmuşlardır.

hakimiyetleri dışında, Şii-İran havzası İslamcı düşünce tecrübesini Türkçeye kazandırmak gibi özel bir istekleri de etkili olmuştur.

İdeolojik benzerlik ve fikri yakınlık dışında daha farklı ilişkiler üzerinden yürüyen mütercim ve çevrilen eser/müellif ilişkileri de mevcuttur. Örneğin o dönem bazı tercümelerde imzası olan Salih Tuğ, Muhammed Hamidullah ile olan ortak meslek ve çalışma alanları ilişkisi üzerinden Muhammed Hamidullah'ı Türkçeye çevirmiştir.²³⁵ Bir diğer örnek olan Kemal Kuşçu da hem Muhammed Hamidullah'ı Türkçeye çevirmiş, diğer taraftan da özel bir ilgi ve alaka ile Meryem Cemile ismini de ilk defa Türkiye ile tanıştırmıştır.²³⁶ Benzer şekilde Türkiye'de Ali Nihad Tarlan'ın Muhammed İkbâl mütercimi olması, Ergun Göze'nin ise Malik bin Nebi'yi Türkiye ile ilk tanıştıran kişi olması da bu özel ilgiler ile açıklanabilir.²³⁷

Tercüme hareketinde taşıyıcı ve tanıtıcı bir unsur olarak çevrilen eserleri basan ve neşreden yayınevlerine de dikkat çekmek gerekir. Yayınevleri *bu süreçte nasıl bir rol üstlenmişlerdir*, bu dönem *çeviri hareketinde etkileri nasıl olmuştur* soruları bu aşamada önem arz etmektedir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki aynı mütercimlerde olduğu gibi yayınevi ayağında da sayıları yüze yaklaşan geniş bir yayınevi ağı çeviri sürecinde aktif rol oynamıştır. 1960'ların hemen başından 1980'lere kadar olan süreçte elli kadar farklı yayınevi çevrilen bu eserleri basmıştır. Hatta bu yayın evlerinden bazıları ağırlıklı iş yükünü sadece çevrilen bu eserlerin neşrine ayırmıştır.²³⁸

²³⁵ Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam** 2, s. 550-70. İsmail Kara, "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri", **Kutadgu Bilig**, Sy 9, 2006, ss. 235-72.

²³⁶ Kemal Kuşçu Meryem Cemile'nin **Garp Materyalizmi Karşısında İslam** başlıklı kitabını 1962, 1965 ve 1967 yılları arasında üç farklı cilt olarak çevirmiş ve sırasıyla Çağaloğlu, Hilal Yayınları ile Sönmez Neşriyat bu kitapları basmıştır.

²³⁷ 1950'lerden başlayarak 1980'lere kadar geçen süreç içinde Muhammed İkbâl'in aşağı yukarı tüm eserlerini Ali Nihad Tarlan Türkçeye kazandırmıştır. Muhammed İkbâl'in Türkçeye tercüme edilmesinin serüvenini ele alan en kapsamlı çalışma için bakınız: Ahmet Albayrak, "Türkçe'de Muhammed İkbâl", **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sy 14, Haziran 2003, ss. 233-313. 1967 yılından başlayarak 1972 yılına kadar Malik Bin Nebi'nin ilk 5 kitabını Türkçeye çeviren isim ise gazeteci Ergun Göze olmuştur. Ergun Göze'nin Malik Bin Nebi ile olan bu müellif-mütercim ilişkisi için bakınız: Asım Öz, "Etkisi Ortada Kendisi Kenarda Bir Düşünür: Malik Bin Nebi'nin Düşünceleri ve Türkçe Kültür Dünyasındaki Seyri", **İslami Yorum**, Sy 8, K 2011, s. 85-95; "Malik Bin Nebi çevirmeni - Asım Öz - Timetürk Makale Oku" 05 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://www.timeturk.com/tr/makale/asim-oz/malik-bin-nebi-cevirmeni.html>, 05.02.2020.

²³⁸ Bu dönemde tercüme edilen eserleri neşreden yayınevleri olarak şunlar verilebilir: Hilal Yayınları, Fikir Yayınları, Hisar Yayınevi, İhya Yayınları, Arslan Yayınları, Bahar Yayınları, Çağaloğlu Yayınları, Çağrı Yayıncılık, Çığır Yayınları, Çile Yayınları, Dağarcık Yayınları, Dava Yayınları, Yağmur Yayınları, Düşünce Yayınları, Elif Yayınevi, Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, Doğan Güneş

1980'lerden sonra ise bu yayınevlerine bir o kadar daha yeni yayınevi eklenecektir.²³⁹ 1980'nin hemen başından itibaren tercümelere karşı artan bu yayınevi ilgisini 1.) İran Devriminden sonra İran'dan yapılan tercümelerin devreye girmesi, 2.) önceki yıllarda yapılan tercümelere karşı Türk okuyucunun ilgi ve talebinin giderek artması ile açıklamak mümkündür. 1980 öncesi kurulan mezkûr yayınevleri sayesinde çeviriler Türkçede ilk defa neşredilmiş ve Türkiye'deki ilgili okuyucu yeni İslamcılık düşüncesi ile tanışmıştır. 1980 sonrası faaliyete geçen yayınevleri ile ise bu külliyat hem niceliksel hem de niteliksel olarak daha da ileri bir noktaya taşınmıştır.²⁴⁰

Yayınevlerinin çeviri süreci döneminde kendilerini ideolojik olarak nasıl bir yere konumlandırıdıklarına baktığımızda hemen hemen tamamının İslamcılık fikriyatına muvafık bir zeminde hareket ettiğini ve Türkiye'ye çevrilen bu yeni İslamcılık düşüncesini ve oluşan yeni İslamcı söylemi tanıtmaya, yayma ve tahkim etme gibi çabaları olduklarını görürüz. Nitekim birçoğu o dönemde yeni kurulacak olan bu yayınevlerinin isimleri dahi kendilerine yükledikleri misyonu ve İslamcılık düşüncesinin Türkiye'deki etkilerini göstermesi açısından önemlidir. 1980 öncesi faaliyetlerine başlayan yayınevleri kendilerine daha ilmi, geleneksel ve düşünsel kaygıları ön plana çıkaran isimleri kendilerine ad olarak belirlemişken (*Hilal, Fikir, İhya, Hisar, Düşünce, Rahmet, İlim, İrfan, Hikmet, Sönmez, Arslan, Nur, Şelale vb.*); 1980 sonrası faaliyete başlayan yayınevleri daha ideolojik, keskin söylemselliği ve aktif eylemliliği ön plana çıkaran isimleri kendilerine isim olarak belirleyeceklerdir

Yayınları, İkbâl Yayınları, Rahmet Yayınları, İlim Yayınları, İrfan Yayınevi, İslam Kitabevi, İslami Neşriyat, Hicret Yayınları, Hikmet Neşriyat, Ayyıldız Matbaası, Dini Neşriyat, Kader Yayınevi, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, Nizam Yayınevi, Kalem Yayınevi, Cumhuriyet Yayınları, Emre Yayınları, Oku Neşriyat Yurdu, Sanih Kütüphanesi, Sebat Esra Yayınevi, Sönmez Neşriyat, Toker Yayınları, Üçdal Neşriyat, Kazdal Yayınları, Kılıç Kitabevi, Nedve Yayınları, Nida Yayınları, Nur Yayınları, Sinan Yayınevi, Şamil Yayınları, Şelale Yayınları, Toprak Yayınları.

²³⁹ 1980'lerden sonra tercümelerde aktif rol alan yayınevleri isimlerinden bazıları şunlardır: Akademi Yayınları, Aşura Yayınları, Bengisu Yayınları, Bir Yayıncılık, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Boğaziçi Yayınları, Çizgi Yayınları, Denge Yayınları, Dünya Yayıncılık, Eksen Yayıncılık, Endişe Yayınları, Endülüs Yayınları, Esra Yayınları, Fecr Yayınları, Hamd Yayınları, İbda Yayınları, İhsan Yayınları, İslamoğlu Yayıncılık, İşaret Yayınları, Kahraman Yayınları, Kevser Yayınları, Medve Yayınları, Mim Yayınları, Muvahhid Yayınları, Nehir Yayınları, Nüans Yayınları, Obketif Yayınları, Özgün Yayınları, Petek Yayınları, Pınar Yayınları, Risale Yayınları, Seçkin Yayıncılık, Selam Yayınları, Sena Yayınları, Sor Yayıncılık, Şafak Yayınları, Şubat Yayıncılık, Şura Yayınları, Tebliğ Yayınları, Tevhid Yayınları, Uysal Yayınevi, Yöneliş Yayınları, Yükseliş Yayınları.

²⁴⁰ İkinci kısımdaki yayınevleri genellikle ilk çevirilerden kötü olanları tekrar çevirtmiş ve çevirilerin daha iyi olması için çaba göstermiştir. Bunun dışında İslamcılık düşüncesi içinde daha yaygın isimlerin yanında, daha köşede, kenarda kalmış bazı isimler de sonraki yıllar bu yayınevleri öncülüğünde çevrilmiştir. Çizgi, Pınar, Özgün, Fecr, Bir, Endülüs gibi yayınevleri bu duruma örnek olarak verilebilir.

(*Muvahhid, Aşura, Hamd, Endişe, Çizgi, Eksen, Fecr, Kevser, Selam, Objektif, Şubat, Tevhid, Şura, vb.*).²⁴¹ Türkiye’de İslamcı külliyyatın bu yayınevi ayağında, yayınevi isimlerinin üzerinden yaşanan değişim bile kendi başına Türkiye’deki İslamcı dilin, söylemin ve vurgunun dönüşümünü ve kırılmalarını göstermesi açısından dikkate değer bir unsurdur.

2.4.1 Patronaj İlişkileri: Aracı Kişiler ve Kurumlar

İslamcılığın Türkiye’ye aktarıldığı tercüme hareketinde patronaj ilişkilerinin belirgin çizgiler üzerinden yürüdüğünü söylemek güçtür. Yani tercüme hareketinin belirli bir hamisi ve onun akışını belirleyen kuvvetli bir muharrik; kurum, kişi, yönetici veya sosyal, siyasi bir grup yoktur. Burada ele aldığım tercüme hareketliliğini özgün kılan özelliklerden biri de bu ilişkilerin merkezi ve tek elden değil de çok yönlü, dağınık ve bazı yönleriyle belirsiz ilişkiler üzerinden yürümüş olmasıdır. Her ne kadar yukarıda belirtildiği üzere tercüme hareketi doğuran belirli şartlar ve mütercimlerin bu işi yaparken onları motive eden bazı amaçlar bulunsun da sürecin işleyişi, aracıları, taşıyıcıları ve patronajı konusunda böyle bir temel uzlaşıdan bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber bu süreçte mevcut bu türden hiçbir ilişkinin olmadığı anlamına da gelmez. İslamcılığın Türkçeye çevrilme sürecinde taşıyıcı unsurlar olarak görebileceğimiz ve biraz daha ön plana çıkmış bazı patronaj unsurlarından bahsetmek de mümkündür. Nitekim bu dönemde özellikle Suudi Arabistan İslam Dünyası’nda olduğu gibi Türkiye için de belirgin bir öncü role sahiptir.²⁴² Kral Faysal’ın himayesinde İslam coğrafyasının farklı bölgelerine yapılan projeler ve çalışmalar dönemin önemli bir parametresini oluşturmaktadır.²⁴³ Özellikle 1962 yılında kuruluşuna öncülük ettiği *Rabitat’ul Alemil İslam* (RABITA) vesilesiyle İslam dünyasının farklı birçok bölgesine kültürel projeler ve çalışmalar bu himayeler

²⁴¹ Şubat Yayınları’ndaki Şubat ismi 1979 Şubat’ında İran’da yapılan devrime göndermede bulunmaktadır. Yine Kevser, Hamd, Endişe, Selam gibi yayınevleri de çağrıştırdıkları anlamlar itibarıyla bu grupta gösterilebilir.

²⁴² Hakan Köni, “Saudi Influence on Islamic Institutions in Turkey Beginning in the 1970s”, **The Middle East Journal**, C. 66, Sy 1, Ocak 2012, s. 96-109 doi:10.3751/66.1.15; Samir Amghar, “The Muslim World League in Europe: An Islamic Organization to serve the Saudi Strategic Interests?”, **Journal of Muslims in Europe**, C. 1, Sy 2, 2012, ss. 127-41 doi:10.1163/22117954-12341234.

²⁴³ Köni, “Saudi Influence on Islamic Institutions in Turkey Beginning in the 1970s”, s. 102.

üzerinden yürütülmüştür.²⁴⁴ Belirli eserlerin tercüme edilerek küresel dolaşıma sokulması da bu kapsamda gerçekleşmiştir. Aynı sürecin bazı vasıflarıyla Türkiye için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.²⁴⁵ İşin Türkiye ayağında ise Suudi Arabistan kralı Faysal ile olan özel ilişkisi ve RABITA'daki aktif çalışmaları itibarıyla Salih Özcan ismi dikkat çekmektedir. Onun çıkarttığı dergilerden biri olan Hilal dergisinin bu tercüme hareketi sürecindeki aktif rolü hem Salih Özcan hem de Hilal dergisini biraz daha yakından incelemeyi de gerekli kılmaktadır.

2.4.2 Transnasyonel Etkileşimler: Salih Özcan ve Hilal Dergisi

2.4.2.1 İslam Ülkeleri Arasında Mekik Dokuyan Bir İsim: Salih Özcan

Salih Özcan yeni İslamcı düşüncenin Türkiye'ye tercüme edilmesi sürecinde kritik rolü olmuştur. Her ne kadar onun bu rolü hakkında farklı spekülasyonlar yapılmış olsa da kendisi yukarıda bahsettiğimiz ilişkiler ağında önemli bir isimdir.²⁴⁶ Transnasyonel İslam'ın önemli kurumlarında aldığı vazifeler ve tercüme hareketinde oynadığı rollerden dolayı Özcan'ın hayatının belirli politik ve düşünsel dönüm noktalarına işaret ederek aktarmanın önemli olduğunu düşünmekteyim.²⁴⁷

1929 yılında Urfa'da doğan Salih Özcan üniversite yıllarına kadar Urfa'da yaşamını sürdürür. Liseyi Urfa merkezinde okuyan Özcan, bu yıllarda Nurculuk hareketi ile tanışır. Liseden sonra öncelikle İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesine

²⁴⁴ John L. Esposito, ed., **The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world**, New York, Oxford University Press, 1995, s. 209-10. Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization**, Oxford, England : New York, Clarendon Press ; Oxford University Press, 1990, s. 283-87.

²⁴⁵ Uğur Mumcu, **Rabita**, 31. bs, İstanbul, um:ag Yayınları, 2018.

²⁴⁶ Salih Özcan Dünya İslam Birliği ve Dünya İslam Kongresi gibi transnasyonel İslami kurumlara üyeliği olan ve aktif çalışmalarda bulunmuş bir isimdir. Bu bağlamda Suudi Arabistan ve Pakistan ile yakın münasebetleri olmuştur. Nitekim onun biyografisini ele alan eserin başlığı da bu ilişkileri göstermesi anlamında önemlidir: “Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili Seyyid Salih Özcan”. Vefatından sonra Nurculuk camiasının önemli isimlerinden biri olarak Kazım Güleçyüz'ün Yeni Asya'da onunla ilgili kaleme aldığı yazı da tartışmaların bir boyutunu göstermektedir. Güleçyüz'ün yazısı her iki ismin de Nurculuk kökenli olması açısından da önemli ve dikkat çekicidir. “Salih Özcan- YENİ ASYA” 05 Şubat 2020, (Çevrimiçi) https://www.yeniasya.com.tr/kazim-gulecyuz/salih-ozcan_350708, 05.02.2020; “Salih Özcan, İslâm Âlemini Bize Tanıttı” - ESKADER – Edebiyat Sanat ve Kültür Araştırmaları Derneği” 25 Aralık 2018, (Çevrimiçi) <http://www.eskader.net/haberler/salih-ozcan-islam-alemini-bize-tanitti.html>, 25.12.2018.

²⁴⁷ Salih Özcan'la ilgili aktaracağım bilgiler büyük oradan şu eserlerden sağlanmıştır: Ahmed Özer, **Seyyid Salih Özcan - Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili**, İstanbul, Işık Yayınları, 2014; Kazdal, **Serencam**.

kaydolan Salih Özcan burayı bir süre sonra bırakır ve Ankara'ya dönerek burada tıp okumaya başlar. Tıp fakültesinde iken burada Türk düşünce dünyasından bazı önemli isimlerle tanışır. Bu yıllarda Halide Nusret Zorlutuna ile birlikte Pakistan-Türk Dostluk Derneği'nin kurulmasında rol alır. 1952'de üniversitede eğitimine devam ederken dönemin Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri'nin direktifiyle Türkiye'yi ziyarete gelen Pakistan Milli Eğitim Bakan yardımcısını Bediüzzaman Said Nursi ile tanıştırır ve Bediüzzaman Said Nursi ile de bizzat tanışıklıkları başlamış olur. Üniversiteye devam ederken bir taraftan yayıncılık dünyasıyla da ilgilenen Salih Özcan 1956 yılında Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içinde önemli bir yere sahip olan İslam Mecmuası'nı çıkarmaya başlar.²⁴⁸ Derginin sahibi ve yazı işleri müdürü olan Salih Özcan diğer taraftan 1958 yılında Ankara'da Hilal Yayınları'nı kurar. Hilal Yayınları farklı dillerden tercüme ağırlıklı 350'ye yakın kitap neşreder ve tercüme hareketinde önemli bir işlevi olur.²⁴⁹ Yayınevi ile aynı ismi paylaşacak olan Hilal Dergisi de aynı yıl Salih Özcan tarafından çıkarılmaya başlanır. Bu yıllarda Nurcular ile de yakın ilişkisini devam ettiren Özcan o yıllarda Risale-i Nurların sadeleştirilmesi ve Latin harfleri ile basılması için girişimlerde bulunur ve bu konuda Bediüzzaman'dan ilk defa izin alan isim olur.²⁵⁰ Yine Nurcularla olan bağlantıları üzerinden 1967 yılında dönemin önemli haftalık gazetelerinden *İttihad*'ı çıkarmaya başlayan Özcan aynı zamanda gazetenin imtiyaz sahibi olur.²⁵¹ Yayıncılık faaliyetleri dışında Özcan gerek Türkiye'den gerek yurt dışından önemli isimlerle bağlantılar kurar. 1959 yılında askere gider ve bu esnada Turgut Özal, Kenan Evren ve Fethullah Gülen ile tanışır. 1962 yılında Hac vazifesi için Suudi Arabistan'da bulunduğu sırada ise Filistin Müftüsü Hacı Emin el-

²⁴⁸ Gençosmanoğlu, "Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri".

²⁴⁹ Özer, **Seyyid Salih Özcan- Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili**, s. 124. Hilal Yayınları tercüme hareketliliği açısından önemli bir işlev görür. Çevrilen pek çok eser ilk olarak Hilal Yayınları tarafından basılır. Aynı durum 1980'lere doğru Düşünce Yayınları için de geçerlidir. Özellikle Ali Şeriatî'nin ilk eserlerini Düşünce Yayınları basar. Hilal Yayınları açısından 1964-1971 yılları arasında Hilal Yayınları editörlüğünü yapan Nihat Armağan da dikkat çekici bir isimdir. Bu bağlamda Nihat Armağan da Salih Özcan'la birlikte Hilal Dergisi'nin ve Hilal Yayınları'nın politikaları ve misyonu konusunda ortak bir zemine sahiptirler. Gençosmanoğlu, "Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri".

²⁵⁰ Nur Risalelerinin sadeleştirilmesi ve Latin harfleri ile basılması meselesi Nurculuk içinde önemli kırılmaları ve tartışmaları beraberinde getirecektir. Sadeleştirme karşıtı olanlar ve olmayanlar şeklinde farklı gruplaşmalar olacağı gibi, risalelerin Latin harfleri ile neşredilmesi ve orijinali olan Osmanlıca olarak kalması konusunda da birtakım gruplaşmalar ve ayrılıklar cemaat içinde kendini gösterecektir.

²⁵¹ Ahmed Özer, **Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili Seyyid Salih Özcan**, İstanbul, Işık Yayınları, 2011, s. 33.

Hüseyini'nin tavassutuyla dönemin Suudi Arabistan kralı Faysal ile ilişki kurar. Yine aynı yıl Hac'da İslam ülkelerinin önde gelen çeşitli isimlerinin katıldığı Genel İslam Konferansı'nın kararıyla Suudi Arabistan liderliğinde RABITA teşkilatı kurulur ve Salih Özcan genç yaşında bu birliğin değişmez üyesi ve Türkiye temsilcisi olur. Bu süreçte Kral Faysal'la olan dostluğunu iletir. Öyle ki 1966 yılında dönemin başbakanı Süleyman Demirel Suudi Arabistan Kralı Faysal'ın Türkiye'ye yapmasını istediği ziyareti organize etmesi için Özcan'ı çağırır ve bu ziyaretin gerçekleşmesi için aracı olmasını ister. Salih Özcan bu ziyaretin gerçekleşmesi için aracı olur ve Suudi Arabistan kralı 1966 yılında Türkiye'yi ziyaret eder ve Salih Özcan tüm ziyarete eşlik eder. Özellikle o dönem Türkiye ve Suudi Arabistan arasında siyasi, ticari ve kültürel ilişkilerinin geliştirilmesinde resmi bir vazifesi olmadan önemli roller üstlenir. Uzun yıllar Suud Haber Ajansı'nda çalışır ve bu süreçte zamanının önemli bölümünü Riyad'da geçirir.²⁵² Salih Özcan'ın o dönem İslam dünyasının siyasi ve kültürel patronajlığını yürüten ve birçok transnasyonal İslamcı aktivitenin hamiliği rolünü üstlenen Suudi Arabistan ile bu özel ve yakın ilişkileri dikkate değerdir.

Dünya İslam Birliği'nin yanında Dünya İslam Kongresi'nin de idare heyetinde yer alan Salih Özcan Dünya İslam Kongresi'nin tüm toplantılarına katılır ve bu toplantılarda çeşitli konuşmalar gerçekleştirir. Bu toplantılarda özellikle Türkiye'nin iç ve dış siyasi gündemini farklı İslam ülkeleri temsilcilerine anlatma imkânı elde eder.²⁵³ 1960'ların ikinci yarısında Bahreyn, Libya, Tunus, Pakistan gibi çeşitli İslam ülkelerine ziyaretler gerçekleştiren Özcan, Mevdudi, Meryem Cemile, Emin El Hüseyini, Fazıl bin Aşur, dönemin Nijerya Başbakanı, Gana Cumhurbaşkanı gibi isimlerle de yakın dostluklar kurar. Mevdudi'nin Türkiye ziyaretinde ona eşlik eden, Pakistan'da Meryem Cemile'yi evinde ziyaret eden Salih Özcan bu tür isimlerin kitaplarını bizzat kendilerinden temin eder ve Türkiye'ye geldiğinde bunları tercüme ettirir.²⁵⁴ 1970 yılında hakkındaki birtakım suçlamalar aleyhine sonuçlanır ve hapis

²⁵² A.g.e., s. 55.

²⁵³ A.g.e., s. 97-234.

²⁵⁴ Açık ki Özcan, bu tür şahsiyetler için Said Nursi'ye ulaşma konusunda bir bağlantı olmuştur, böylece kendisi de bu şahsiyetler gözünde muteber bir pozisyon kazanmıştır. Hilal Dergisi'nde kaleme aldığı Hicaz Notlarında belirttiği üzere uluslararası topluluklarda yer alabilmesinde Filistin Büyük Müftüsü Hacı Emin el-Hüseyini'nin desteği oldukça önemlidir. Salih Özcan, "Hicaz Notları", **Hilal**, Sayı 27, Mayıs 1962, s. 2.

cezasına çarptırılır. Kesinleşmiş hapis cezası nedeniyle Lübnan'a kaçan Salih Özcan bir süre burada yaşar ve 1974 Genel Siyasi Af ile Türkiye'ye geri döner.²⁵⁵ 1975 yılında aktif siyasete giren Özcan, 1980 darbesine kadar Milli Selamet Partisi'nde siyaset yapar. Darbeden sonra tutuklanmaz ve dönemin başbakanı Turgut Özal ile olan ilişkilerini kuvvetlendirir. O yıllarda Türkiye'de İslami Finans bankalarının açılması ve Suudi Arabistan sermayesinin Türkiye'ye getirilmesi için öncülük yapar ve Türkiye'de 1984 yılında Suudi Arabistan ile ortak kurulan ilk finans bankası Faysal Finans'ın yönetim kurulu başkan yardımcısı olur.²⁵⁶

Salih Özcan'ın Bediüzzaman Said Nursi'nin öğrencisi olması ve Nurculuk hareketi içinden gelmesi, 1970'li ve 80'li yıllarda Türkiye siyasetinden üst düzey isimler ile yakın ilişkileri, İslam dünyasında devlet başkanları ve çeşitli kanaat önderleri düzeyindeki tanışıklıkları, yeni küresel İslamcı söylemin kurucu ve taşıyıcı isimleriyle olan yakın dostlukları, Türkiye'de İslami neşriyat alanındaki çalışmaları ve hepsinden önemlisi İslam dünyasında o dönem etkin olan İslamcı uyanış sürecini ve yeni İslamcı söylemi Türkiye'ye taşıma isteği onun hayatını bu çalışmanın kapsamında önemli kılmaktadır. İslamcı uyanışın ve yeni İslamcı söylemin Türkiye'ye intikalinde önemli bir işlevi olacak olan ve Salih Özcan tarafından çıkartılan Hilal Dergisi de bu aşamada dikkat çeken bir diğer başlıktır.

2.4.2.2 İslam Dünyasından Eserler ve Haberler: Hilal Dergisi

Hilal Dergisi 1960'lı yıllarda Türkiye İslamcılığında yaşanan dönüşümün hem kendi yayın politikası üzerinden hem de okuyucu kitlesindeki değişim üzerinden okunabileceği dikkate değer bir süreli yayındır. Dergi o dönem İslamcılarının kendilerini tanımladığı “sağcı”, “milliyetçi”, “mukaddesatçı”, “muhafazakâr” gibi kimliklerden arınıp, “gerçek İslam” ve “tevhidi uyanış” ile tanışmaları sürecinde önemli bir işleve sahip olacaktır.²⁵⁷ Derginin tarihsel süreç içinde yayın politikasına baktığımızda da bu

²⁵⁵ Özer, Seyyid Salih Özcan - Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili, s. 98.

²⁵⁶ A.g.e., s. 105.

²⁵⁷ Mehmet Kuşçu, “Hilal Dergisi”, **Haksöz**, Sy 30, Eylül 1993, ss. 42-44. Mehmet Kuşçu, “Hilal Dergisi (II)”, **Haksöz**, Sy 31, Ekim 1993, s. 39-41. Bu bağlamda özellikle Mehmet Kuşçu'nun ifadeleri bu kimlik sorunsalını anlamlandırma açısından önemlidir: “*Hilal dergisinin işlevini hakkıyla belirleyebilmek için 60'lı yıllar Türkiye'sinde Müslümanların gündemini ve İslam'ın nasıl anlaşıldığını iyi kavramak gerekir. Müslümanların, milliyetçi-mukaddesatçı-mistik bir zihniyete sahip olmaları bu yıllarda görülen en önemli özelliktir. Din, bütün tarihi mirasın sadece bir parçasıdır. Hayata yön*

dönüşüm, kırılma ve iki farklı dönem hemen dikkat çeker. Dergi yayın politikasında yaşanan bu farklılaşma Türkiye’de İslamcılığın yaşadığı kırılmayı, dönüşümü ve değişimi de dergi üzerinden bize gösterir..²⁵⁸

1958 yılında yayın hayatına başlayan derginin başlangıçtaki yayın politikası daha çok İslam’ın modern dönemde yaşanan gelişmeler karşısında görünürlüğünü arttırmak ve akli esas alarak İslam’ın çağdaş dönemde nasıl yüceltilebileceğini mesele edinmektir. Maneviyat vurgusunun ön plana çıktığı ilk dönemlerde dergi çıkış sayısında yayın politikasını şu satırlarla ifade eder:

*"Bu asrın insanlık tarihine maddi-manevi büyük facialar kaydettiği muhakkaktır. Bu belki de kuvvetli olan monoteist düşünceye karşı, bütün yüksek ve ilahi düşüncelere karşı, haşa bir infial değil, fakat daha çok bu sahadaki esen fırtınanın bir neticesi olarak izah edilmek mümkün olmaktadır. Hilal'i muhterem Türk ve Müslüman efkarına çıkarmayı zaruri kılan sebeplerden ancak biri budur (...) İslamiyet dünya sathında her gün biraz daha kuvvetle anlaşılıyor. Ve yaratılıştan en küçük bir vicdan hissesine sahip olanların dikkatlerini üzerine çekiyor. Akıl bunun sebeplerini aramamazlık edemiyor. Onun içindir ki susuzluktan çatlayan bir dudağın teslimiyet (...) araması gibi kendisini bu yolda tenvir edebilecek neşir organları bekliyor. Hilal'i bu ulvi gaye ile seferber ediyoruz."*²⁵⁹

Dergide ilk başlarda bu misyona uygun ve İslam’ın anlaşılmasına, bilinmesine ve özellikle onun ilmi, akli yönlerine dikkat çeken yazılar kaleme alınır..²⁶⁰ Bu tutum dergide sadece İslam’ı merkeze alan yazılarda değil güncel siyasi ve toplumsal meseleleri ele alan yazılarda da kendini gösterir. Dergi her ne kadar ilk başlarda kendini siyasetten uzak konumlandığını iddia etse de bu pek mümkün olmamıştır ve bu durum dergi sayfalarına da yansımıştır. Derginin ilk dönemlerinde siyasi duruşu

vermekten çok kitlelerin istenilen yöne kanalize edilmesinde bir araç konumundadır. Bu tablonun oluşmasında hem yakın tarihin hem de uzak tarihin etkisi olmuştur kuşkusuz. İslam ümmetinin, emperyalizmin fiili saldırılarıyla parçalanmasından sonra, ortaya çıkan/çıkarılan "ulus devlet ideolojisi" milliyetçi kimliği oluşturmuştur ki bu anlayışta din, kültürel bir gerçekliktir sadece. Yüzyılların mirası haline gelen statik düşünce yapısı, tarihi birikimin tetiksiz kabulü, vahyi doğruların yerine şahsi görüşlerin öncelenmesi ve fetiş haline getirilmesi mukaddesatçı, mistik ve gelenekçi kimliği ortaya çıkarmıştır. Genellikle bu kimliklerden sıyrılarak bugüne gelen muvahhid Müslümanların bu yıllarda yaşadıkları farklılaşmayı Hilal dergisinin sayfaları arasında yakalamak mümkündür."

²⁵⁸ Bulut Gürpınar, "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı" C. 2, Sy 2, 2017, ss. 17.

²⁵⁹ Hilal, "Çıkarken", **Hilal**, Sayı 1, Kasım 1958, s. 1.

²⁶⁰ Nitekim derginin ilk dönem yazar kadrosu da derginin başlangıç dönemlerinde nasıl bir yayın politikasına sahip olduğu göstermesi açısından önemlidir: Hüsnü Dikeçligil, Alanur Teymur, Kemal Kuşçu, Cevat Rifat Atilhan, Osman Yüksel Serdengeçti, Satia Turan, Necip Fazıl Kısakürek, Hasan Basri Çantay, Ali Uygur, Ali Fuat Başgil, Muhammed Hamidullah, Osman Turan, Hasan Fehmi Başoğlu, Ali Nihat Tarlan, Halide Nusret Zorlutuna, Semahaddin Cem, Abdülkadir Karahan gibi isimler derginin ilk yazarlarındandır. Bu isimlerin ekseriyeti ilk etapta İslamcı dairesine alınamaz.

dönemin Demokrat Parti iktidarına yakın, milliyetçi, muhafazakâr bir dünya görüşünü kuşatır şekildedir.²⁶¹ Derginin yayın politikasındaki değişiklik 1960'ların ilk yarısında dergi yönetimine İsmail Kazdal ve Nihat Armağan'ın Salih Özcan tarafından getirilmesiyle kendini net biçimde gösterir.²⁶² Dergi yeni döneminde kendine özel bir misyon belirlemiştir. Bu misyon öncelikle farklı İslam coğrafyalarından yeni İslamcı düşüncenin mimarlarından önde gelen isimlerin Türkçeye çevrilerek onları Türkiye'ye tanıtmak olmuştur. Bu bağlamda dergi İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden İslamcı isimleri ilk defa sayfalarında detaylı olarak tanıtmış ve bu isimlerin bazı çalışmalarını dergide parça parça neşretmiştir.²⁶³ Bu anlamda derginin sahibi Salih Özcan'ın yurt dışı seyahatleri, gittiği ülkelerde kurduğu ikili ilişkiler ve hepsinden önemlisi *Rabıtât'ul Alemlî İslamî'de* ve *Dünya İslam Kongresinde* aktif görevleri derginin bu minvalde yayın politikası izlemesinde önemli kaynak ve imkân oluşturmuştur.²⁶⁴ Dergi böylece yeni yayın çizgisi ile beraber küresel İslamcı düşüncenin önde gelen isimlerinin ve onların temel fikirlerinin Türkiye'ye taşındığı ana mecralardan biri olmuştur. Bu düşünce intikali de büyük oranda dergide çok sayıda yer alan tercüme vasıtası ile gerçekleşmiştir. Öyle ki bir süre sonra dergide bu kadar

²⁶¹ Kazdal, "Hilal Dergisi İslam'ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi", s. 45; Kuşçu, "Hilal Dergisi".

²⁶² Derginin yeni yöneticisi İsmail Kazdal yayın politikasında gidilen değişikliğe ve yeni yayın politikasının nasıl olacağına bazı yazılarında değinir. Ona göre dergide eskiden "*tarih nostaljisi, tasavvuf edebiyatı ve hamasiyet kokan yazılar*" yazılmaktadır. Kazdal'a göre yazarlar "*sistemin içinde yetişmiş ve sistem gözlüğüyle hayata bakmaya alışmış kimselerdir.*" Dergi ise: "*...İslam'ın günlük hayat hakkında birtakım teklifleri var mıydı, varsa nelerdi gibi hayati konulardan uzak bir sıradan dergi*ydü." Kazdal, **Serencam**, s. 267-68.

²⁶³ Bu anlamda küresel İslamcı düşüncenin Hilal Dergisi vesilesiyle tanıtılması bağlamında şu örnekler dikkat çekicidir. Enis B.A. Ahmet, "Biyografya: Ebu'l A'lâ El- Mevdûdî Kimdir?", **Hilal**, Sy 18, Ağustos 1961, ss. 18-19; Enis B.A. Ahmet, "Biyografya: Ebu'l A'lâ El- Mevdûdî Kimdir? -2-", **Hilal**, Sy 19, Eylül 1961, ss. 19-20; Enis B.A. Ahmet, "Biyografya: Ebu'l A'lâ El- Mevdûdî Kimdir?-3-", **Hilal**, Sy 20, Ekim 1961, ss. 19-20. Aynı sayılarda Mevdudi ile mektuplaşan ve onun yanına giden, Yahudi iken Müslüman olan Meryem Cemile de okuyucuya tanıtılır: Kemal Kuşçu, "Amerikada İslamiyeti Müdafaa Eden Genç Bir Muharrir", **Hilal**, Sayı 18, Ağustos 1961, s. 11-12. Hasan El Benna ve Seyyid Kutub da tanıtılan isimler arasındadır: Muhibbizade, "Hasan El Benna Kimdir?", **Hilal**, Sy 53, Temmuz 1965, ss. 20.; İsmail Kazdal, "Hakiki Müslüman: Profesör Seyyit Kutub", **Hilal**, Sy 49, ubat 1965, ss. 7,32; Muhibbizade, "Seyyid Kutub Kimdir?", **Hilal**, Sayı 54, Ağustos 1965, ss. 20. Yine derginin 31. Sayısında Filistin Büyük müftüsü Emin el Hüseyini okuyucuya tanıtılacaktır: Hilal, "H. Emin-el Hüseyini", **Hilal**, Sayı 31, Eylül 1962, s. 10. Dönemin Suudi Arabistan kralı Faysal dergide çok kere olumlu ve tanıtıcı yazılarla yer alacaktır. 61. Sayıda Kral Faysal "*Beklenen Misafir*" olarak takdim edilecek ve hayatı hakkında bilgiler verilecektir: Ali Haydar Öztürk, "Beklenen Misafir", **Hilal**, Sayı 61, Ağustos 1966, s. 8-9. 63. sayıda ise Mısır Müslüman Kardeşler Hareketi'nin önde gelen isimlerinden ve çok sayıda kitabı Türkçe'ye çevrilen Abdülkadir Udeh okuyucuya tanıtılacaktır: Muhibbizade, "Abdülkadir Udeh Kimdir?", **Hilal**, Sayı 63, Ekim 1966, ss. 12-13. Dergide bu ve buna benzer isimlerle ilgili tanıtıcı ve onların farklı yönlerini ele alan başka yazılar da yer almıştır.

²⁶⁴ Gençosmanoğlu, "Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri"; Gürpınar, "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı".

çok sayıda tercüme yazının yer alması okuyucular tarafından eleştirilecektir. Dergi bu eleştirilere karşı “*Mecmuamızda tercümeler büyük bir yekûn tutuyorsa da bu tercümelerin her biri İslâm aleminin en büyük alimleri ve mücahitlerinin kalemlerinden çıkıyor olması hasebiyle çok tesirli oluyor ve hatta yerli müelliflerin doğmasına da yardımcı oluyor. Hilal, bir bakıma Türkiye’nin İslam alemine açılan penceresidir.*” şeklinde cevap verme gereği hissedecektir.²⁶⁵ Bu cümleler tercümelere yüklenen anlamı göstermesi açısından da önemlidir. Dergi bunlarla da sınırlı kalmamakta, İsmail Kazdal’ın belirttiğine göre yurt dışında tercüme edilecek yazı bulmak için İslam dünyasının farklı bölgelerine isimler de göndermektedir.²⁶⁶ Yeni dönemde derginin yazı işleri müdürlüğünü yürüten İsmail Kazdal tercümelerin bu önemli misyonunu şu şekilde açıklamıştır:

*"Türkiye dışındaki Müslümanların neler düşündüğünü ve neler yapmak istediğini sizlere nakletmeye çalıştık. Kanaatimizce bu işi bizden başka kimse yapmadı. Ve yine kanaatimizce Türkiye için yapılması mübrem olan hareket de buydu... Çünkü, Anadolu Müslümanlarının fikirleri, içinden çıkılmayacak kadar karışık bir hale gelmişti. Evet bu durumda icap edeni yaptık!... Bu karışıklıktan kurtulmanın yolu ancak devrimizin bize gizli kalmış olan otoritelerini konuşturduk. Hamdolsun, bize gelen mektuplardan da muvaffak olduğumuzu anlamış durumdayız"*²⁶⁷

Dergi transnasyonel irtibatlar geliştirme misyonunu iki farklı mecra daha üzerinden işlevselleştirmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, dergi hitap ettiği okuyucu kitlesini sadece Türkiye ile sınırlamamış, farklı ülkelerdeki Türk okuyuculara da abonelik sistemi üzerinden ulaşmaya çalışmıştır. Derginin tirajının o dönem 10 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Dönemin imkanları göz önünde bulundurulduğunda hayli yüksek sayılabilecek bu rakamın yarısını ise dergi aboneleri oluşturmaktadır.²⁶⁸ Bu abone sayısının onda birini de yurtdışı aboneleri oluşturmuş, böylece dergi İslam dünyasının farklı bölgelerine de ulaştırılmıştır.²⁶⁹ İkinci husus ise derginin hemen hemen tüm sayılarında yer alan *İslam Dünyasından Haberler* başlıklı bir bölümün dergide kendine yer bulmasıdır.²⁷⁰ Derginin bu kısmını büyük oranda

²⁶⁵ Hilal, “Muhterem Okuyucu”, **Hilal**, Sayı 83, Temmuz 1968, s. 1.

²⁶⁶ Saruhan, “İslam’ı Tercüme Kitaplarla Kavrıdık”, s. 24.

²⁶⁷ Hilal, “Hilal’den Mektup”, **Hilal**, Sayı 73, Ağustos 1967, s. 1.

²⁶⁸ Nihat Armağan, “Müslümanca Düşünen ve Hareket Eden Bir Neslin Yetiştirilmesi için Uygun Birlik Oluşturmak Amacındaydık”, **Haksöz**, Sy 31, Ekim 1993, s. 43.

²⁶⁹ Kazdal, **Serencam**, s. 281.

²⁷⁰ “İslam Dünyasından Haberler” veya buna benzer başlıklara sahip bölümler o dönem İslamcı dergilerin birçoğunda yavaş yavaş yer almaya başlayacaktır. Bu bölümlerde İslam dünyasının farklı

Salih Özcan hazırlamış ve İslam dünyasının farklı bölgelerine yaptığı seyahatleri ve gözlemleri bu bölümde aktarmıştır. Bu bölümün muhtevası sadece bununla da sınırlı kalmamış, İslam dünyasından güncel haberler, izlenimler ve biyografiler de okuyucular ile paylaşılmıştır.²⁷¹ Dergi bu yönleriyle aslında yeni İslamcı düşüncenin transnasyonel ilişkiler ağını, pratikte işleyiş metodunu ve yönelimlerini göstermesi açısından dikkat çeken bir özelliğe sahiptir.

2.5 TERCÜMELERİN MAHİYETİ: NE NİYETLERLE ÇEVİRİLDİ VE NASIL ÇEVİRİLDİ?

Türkiye’de yeni İslamcı söylemin oluşumunda önemli işlevi olacak bu çeviri hareketinde çevirilerin belirli üst amaçlarla yapıldığına önceki bölümlerde dikkat çekilmişti. Bu amaçlar çevirileri doğuran zeminde talep edilen ihtiyaç ve gündemlerle de yakından alakalıdır. Oluşturulmak istenen gündem, vurgulanmak istenen başlıklar, tanıtılması ve propaganda edilmesi istenen düşünce dünyası gibi yönelimler, hangi eserlerin ne niyetlerle ve nasıl çevrileceğini de belirleyen hususlar olacaktır.²⁷² Bu dönem çevrilen metinler zaman zaman mütercimin, çalışmayı yayına hazırlayan ve

bölgelerinden siyasi, kültürel, toplumsal hadiseler aktarılacak, bunun dışında daha da önemlisi İslam dünyasının farklı ülkeler, halkları, partileri, cemaatleri ve öncü isimleri bu bölümlerde Türk okuyucuya tanıtılacaktır. Bu durum aslında transnasyonel İslam’ın yayınlar üzerinden nasıl işlevselleştirildiğini göstermesi açısından da dikkat çekici ve önemlidir.

²⁷¹ Gençosmanoğlu, “Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri”, s. 304. Burada aktarılan bazı örnekler olarak şunları vermek mümkündür: Hilal, “II. Sultan Abdülhamid Han Adına Hutbe Okunan Ülke: Kenya- İslam Birliği Lideri Şeyh Ali Seneda İle Röportaj”, **Hilal**, Sy 35, Ocak 1963, ss. 9; İsmail Kazdal, “Afgan Elçisiyle Bir Görüşme”, **Hilal**, Sy 57, Nisan 1966, ss. 12; Ali Haydar Öztürk, “Gulâm Muhammed Çavdari İle Bir Mülakat”, **Hilal**, Sy 59, Temmuz 1966, ss. 2; Ali Haydar Öztürk, “Dünya İslam Birliği Genel Sekreteri M. Surur el- Sabban İle Bir Mülakat”, **Hilal**, Sy 63, Ekim 1966, ss. 2-3; Mahmut Alagöz, “Müslüman Kardeşler Cemiyeti Ürdün Şubesi Reisi Prof. Muhammed Abdurrahman Halife İle Mülakat”, **Hilal**, Sy 176, t.y., ss. 38-39; Mahmut Alagöz, “İslam Aleminin Dirilişi Abdullah İbni El Ensari İle Bir Mülakat”, **Hilal**, Sy 177, Ekim 1977, ss. 41-42; Mahmut Alagöz, “Dünya İslam Talebe Federasyonu Yöneticisi Kimya Mühendisi sayın Mustafa Tahhan Beyle Mülakat”, **Hilal**, Sy 176, Eylül 1977, ss. 11-12.

²⁷² Çevirilerin bir şekilde seçilerek belirlenmesi önemli bir husustur. Mesela Seyyid Kutub’un daha erken dönemde kalame aldığı ve edebiyat alanında onu kendi çevresinde meşhur eden edebi eserleri Türkçe’ye halen çevrilmemiştir. Kutub’un otobiyografisinin bir kısmını kaleme aldığı *Köyden Bir Çocuk* kitabı ise Türkçe’ye ilk olarak 2013 yılında çevrilmiştir. Seyyid Kutub, **Köyden Bir Çocuk**, çev. Ümit Dericioğlu, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2013. Aynı şekilde Hasan el-Benna’dan çevirileri de Türkçe’ye o kadar yoğun bir şekilde gelmemiştir. Bu konuda İsmail Kara’nın da dikkat çektiği bir hususu aktarmakta fayda vardır: “Görüleceği üzere Hilal Yayınları listesinde Müslüman Kardeşler’in kurucusu Hasan el-Benna’dan herhangi bir kitap tercümesi yoktur. Bunun muhtemel sebebi yayınlanan metinlere göre Benna’nın eserlerinin dönemin istediği yahut oluşturulmak istenen heyecandan, tenkitten, radikal çıkışlardan, yeni din yorumlarından yoksun, adeta bir vaaz ve irşad metni mesabesinde kalmış, öyle kabul edilmiş olmasıdır.” Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2**, s. 525.

basan naşirin veya üçüncü bir kişinin esere yazdığı giriş/takdim yazıları ile anlam kazanmakta ve yön bulmaktadır. Bu girişimler kimi zaman metnin asıl amacını daha belirgin kılma, vurgusunu ve tonunu keskinleştirme; kimi zaman ise metnin asıl konusunu, amacını flulaştırarak belirsizleştirme ve saptırma şeklinde kendini göstermektedir. Böylece okuyucu elindeki çeviri esere daha başlamadan şartlandırılmakta ve belki de ilk defa okuduğu, tanıştığı bu kişi/esere zihnen yönlendirilmiş ve şartlandırılmış olarak başlamaktadır. Bu konuda kendisini çevrilen kitaplara takdim yazma görevlisi olarak gören İsmail Kazdal'ın söyledikleri takdim yazılarının işlevini ve önemini göstermesi açısından dikkate değerdir:

“...bir işim daha vardı dergi çıkartmanın dışında. Bu ek görevim, Hilal Yayınlarının çıkardığı kitapların hepsine de birer takdim yazısı yazmaktı. Hatta bazen bu takdim yazısı kitabın kendi hacminden de büyük yer ve sayfa kaplardı. Mesela rahmetli Seyyid Kutub'un “İstikbal İslam'ındır” adlı kitabına aslından fazla takdim yazmışımdır. Yalnız Hilal'in neşrettiği kitaplara mı yazıyordum takdim yazılarını. Elbette hayır. Artık Mevdudi'nin, Seyyit Kutub'un, Muhammed Kutub'un, Emine Kutub'un, hasılı bütün çağdaş Pakistanlı ve Arap Müslüman yazarların uzmanı olup çıkmıştım. Onları en iyi tanıyanlardan biriydim ve onlardan kitaplar tecrübe edip neşreden bütün yayınevleri benden takdim yazısı istemekteydi. Ben de var gücümle, Türkiye'de tanınmayan bir İslami anlayışı temsil eden bahsi geçen yazarları tanıtma gayreti içindeydim. Bu konuda o kadar gelişmiştim ki, bir tiyatro oyununu (Necip Fazıl'ın Abdulhamit Hanı'nı) sahneye koyma bağlantısını yapma göreviyle çıktığım Anadolu gezisinde, tanıştığım her Müslüman'ın en çok sorduğu soru, “Hilal Yayınlarının neşrettiği kitaplara takdim yazısını yazan kim?” şeklindeydi. “Niye soruyorsunuz kim olduğunu. Kim olursa olsun, netice değişir mi?” şeklindeki soruma verilen cevaplar birbirinin benzeri olarak şuydu. “Biz bu takdimleri okuyunca büyük bir heyecana kapılıyor ve kitaba o heyecanla dalyoruz. Ama kitabın kendi muhtevasında takdimdeki heyecanı bulamıyoruz. Öğrenmek isteşimizizin sebebi bu.”²⁷³

Tercüme edilen eserlere yüklenen bu anlam bir süreden sonra çevrilen metnin bizatihi kendisini, yani çevrilmiş olmasını, metnin kendi içeriğinden daha önemli kılmaktadır. Metin bir yönüyle bir arayışın cevabı, tepki duyulan bir şeye karşı geliştirilen karşı söylem olarak ön plana çıkmakta ve özel bir anlam ifade etmektedir. O dönem tercüme edilen eserlerde İslam'ın her şeye cevabı olan, şümüllü ve mevcut dünya sistemine karşı tek alternatif bir din olduğuna dair yoğun vurgu, bu kitapların takdim yazılarına da yansıyacak ve sık sık vurgulanacaktır. Bu aşamada bazı örnek takdim yazıları ile bu durumu aktarmanın önemli olduğunu düşünmekteyim. Seyyid

²⁷³ Kazdal, **Serencam**, s. 276-77.

Kutub'un *Beşerî Sulh ve İslam* adlı kitabını tercüme eden Ali Arslan aynı zamanda kitap için kaleme aldığı takdim yazısında bu vurgulara şu şekilde dikkat çekmektedir:

*“Bütün dünyayı bir harp tehlikesinin tehdit ettiği şu sıralarda beşerî sulhu gerçekleştirebilecek bir dünya görüşüne ne kadar muhtacız (...) Bütün dünyaya hâkim olmuş olan Batı Medeniyet, en ileri temsilcileriyle birlikte iflas etmek üzeredir. Batı medeniyeti dünyaya sulh ve sükûn getirememiş, bilakis büyük balık küçük balığı yutar inancına sımsıkı bağlanarak bütün insanlığı batının kölesi yapmaya çalışmıştır. (...) Büyük şehid Seyyid Kutub'un çok ateşli bir haleti ruhiyeyle kaleme aldığı bu eser, dünya sülhünü tekeffül eden yegâne nizamın İslam olduğunu ispat ediyor. İslam'dan başka hiçbir nizamın beşerî sulhu gerçekleştiremeyeceğini güçlü deliller getirerek ispat ediyor.”*²⁷⁴

Benzer vurguları o dönem çok sayıda eseri Türkçeye çevrilen Mevdudi'nin *İslam'da Siyaset Nizamı* adlı eserinin tercümesinin girişinde de görürüz. Kitabın mütercimi Ali Zengin kaleme aldığı önsöz yazısında okuyucuyu dönemin tercümelerinin genel vurgularına ve yönelimlerine uygun düşecek şekilde şöyle bilgilendirir:

*“Modern insanın hiçbir kalıba sokamadığı İslam, temel prensipleriyle bu kitapta. İslam'ı Batı demokrasisine, Komünizme, Diktatörlüğe ve bilmem daha hangi cahili nizama benzetenlere cevap yine bu eserde. Bu eser İslam'ı bir hokkabaz çantasına benzetenlerin hokkabazlıklarını tarumar etmektedir. Yine bu eser, nazarımızı her şeyden önce esas kaziyelere çekmekte, ağacın kökünden fıskırdığı gibi İslam'ın da bu kaziyelerden fıskırdığını ifade etmektedir.”*²⁷⁵

Bunlar gibi pek çok farklı örneği bulunabilecek bu takdim yazıları bize mütercimlerin düşünce dünyasını ve aynı zamanda tercümelerin ne amaçlarla yapıldığını da göstermektedir. Diğer taraftan bu takdim yazıları bu yeni fikirlerin ve isimlerin Türk okuyucusu ile nasıl tanıştırıldığını ve buluşturulduğunu göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Bu durum göstermektedir ki tercümeleri neşredenler, basanlar, mütercimler ve diğer araçlar bu süreçte normal prosedürel birer aracı konumunda değillerdir. Bilakis okuyucunun dikkatini belirli bir yere odaklama, onu yönlendirme ve oluşması talep edilen gündemin meydana çıkmasındaki engellerin önüne geçme de arzulanmaktadır. Seyyid Kutub'un meşhur eseri *Yoldaki İşaretler* kitabını Türkçeye ilk defa çeviren Hilal Yayınları kitapta kaleme alınan önsözde

²⁷⁴ Seyyid Kutub, *Beşerî Sulh ve İslam*, çev. Ali Arslan, İstanbul, Salah Bilici, t.y., s. 5-6. Vurgular bana aittir. Bir diğer önemli husus ise mütercim kitabı tercüme ederken motamot tercüme etmediğini bildirmektedir.

²⁷⁵ Ebul A'la Mevdudi, *İslam'da Siyaset Nizamı*, çev. Ali Zengin, İstanbul, Hilal Yayınları, t.y., s. 7.

okuyucuya: “Seyyid Kutub’un kanının devrimizin firavun mukallitlerini boğmasını istiyorsan, bu eseri iyi oku, anla ve hayatına tatbik etmeye çalış! Çalış ki, bu büyük insan boşuna ölmüş olmasın!” şeklinde seslenmekte ve okuyucuya belirli sorumluklar yüklemektedir.²⁷⁶

Seyyid Kutub’un kardeşi ve eserleri ile yeni İslamcılık düşüncesinin etkili isimlerinden Muhammed Kutub’un önemli bir eseri olan *Tekâmül mü Soysuzlaşma mı* kitabını Türkçeye tercüme eden ve kendi imkanları ile bastıran Salih Uçan da benzer kaygı ve amaçlarla okuyucuya seslenmekte ve onları yönlendirmektedir:

“Sayın okuyucu!... Çehresinin en kalın çizgilerini çizmeye çalışarak tanıtmak istediğimiz bu yalancı medeniyeti, propagandacı ağızların ötesindeki gerçek kılığı ile görmeye ve karşısındaki tutumunu doğruya dayanan bilgilerine göre ayarlamaya mecbursun! İşte kim olduğunu iyi bildiğin Muhammed Kutub, sana bu yolda ışık tutacak, yardımcı olacaktır. Asıl ihtisas branşı sosyoloji ve psikoloji olan bu Müslüman yazarın satırları arasında gezinirken Batı’nın fabrika çarkları arasında eriyerek tozu havaya karışan zavallı insanoğlunu, Allah’a kul olmanın şeref kürsüsüne çıkarılmış olarak yeni baştan bulacaksın.”²⁷⁷

Tercüme edilen eserlerin bu şekilde net, keskin ve yönlendirici biçimlerle takdim edilmesi bu eserleri kaleme alan ve o dönem küresel İslamcılığın önde gelen isimlerinin tanıtılması ve sunulmasında da kendini göstermektedir. Bu isimler tercüme edilen eserlerde abartılı ifadelerle ve kimi zaman sahip olmadıkları vasıflarla Türk okuyucuya tanıtılacak ve böylece okuyucu tarafında psikolojik bir etki de oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda en dikkat çekici isimlerin başında Seyyid Kutub gelmektedir. Kutub Türkçeye çevrilmeye başlandığından itibaren okuyucuya genellikle sosyoloji profesörü olarak tanıtılmış ve yakın zamanlara kadar bu vurgu Kutub’dan yapılan çevirilerin önemli bir kesiminde tekrarlanmıştır. Seyyid Kutub, Ali Şeriatî, Hasan el-Benna, Abdulkadir Udeh gibi isimler çevrilirken bu isimlerle ilgili vurgulanan önemli bir husus da onların mücadele içinde geçen hayatları ve ömürlerini “şehitlikle” sonlandırmaları olacaktır. Yine çevrilen isimleri “mücahit”, “yaşayan en önemli düşünürlerden”, “çağın en büyük alimlerinden”, gibi vasıflarla tanıtan ve onların hayatlarını gerçeklik kısımları yanında, parlatılmış ve fazlaca vurgulanmış yüceltici kısımlarıyla da ele alan kısa biyografi takdim yazıları da çevrilen kitapların

²⁷⁶ Seyyid Kutub, **Beklenen Lider İçin Yoldaki İşaretler**, İstanbul, Hilal Yayınları, 1966, s. 5-7.

²⁷⁷ Muhammed Kutub, **Tekâmül mü Soysuzlaşma mı**, çev. Salih Uçan, İstanbul, 1971, s. 7-8.

başlarında sık sık karşımıza çıkacaktır. Böylece bu isimlerle ilk defa tanışacak çoğu Türk okuyucuda bu isimlere karşı özel bir ilgi, alaka ve hayranlığın oluşmasının da yolu açılmış olacaktır.²⁷⁸

Takdim yazılarında çevrilen eserlerin oluşturulmak istenen atmosfere uygun şekilde takdim edilmesi ve çevrilen isimlerin belirli vurgularla tanıtılması dışında bu yazılarda dikkat çeken bir diğer husus da okuyucu ve eser/müellif arasında doğabilecek soru işaretlerinin ve çatışma alanlarının izalesine yönelik yazıların da kaleme alınmış olmasıdır. Bu yazıları çevrildiği dönemde, değişik coğrafyalardan ve kültürel arka planlardan olan ayrıca İslami düşünce tecrübeleri itibarıyla farklılaşan ve ilk defa tanışılacak isimlerle ilgili oluşabilecek bazı menfi yanlış anlaşılmanın önüne geçmek ve halihazırda böyle bir kanaat oluşmuş ise bunların izalesine yönelik birtakım çabalar olarak okumak da mümkündür. Bu tür takdimler özellikle Şii dünyasından isimlerin çevrilen eserlerinin başlarında sık sık karşımıza çıkacak ve okuyucuya bazı ön bilgilendirmeler yapılacaktır. Ali Şeriatî Şii dünyasından olmasından dolayı bu anlamda ön plana çıkmış bir isimdir. Ali Şeriatî ile ilgili ortaya atılan tenkitleri çevirdiği kitabın önsözünde değerlendiren mütercim Selim Naci Karaarslan eleştirilere şu şekilde cevap vermiştir:

“Olumlu ya da olumsuz birçok tartışmanın, eleştirinin konusunu oluşturuyor. Şeriatî’nin eserleriyle konuşmalarıyla ve düşünceleriyle, farklı bakış açıları altında, gündemlerde canlı ve önemli bir yeri olduğu da bir başka gerçek. İnaniyoruz ki, hataları ve bize belki çok yanlış görünen değerlendirmeleriyle birlikte, onun da nihayetinde bir ‘insan’ olduğunu, yaşadığı ve yetiştiği çevreyi, kültürel ortamı ve özellikle de sahip olduğu tarihsel malzemeyi göz önünde tutarak, düşüncelerinden yararlanmak mümkündür. (...) Kuşkusuz ifade etmek istediğimiz, yalnızca ‘faydacı’ olan bir yaklaşım değil, her konuda olduğu gibi, Şeriatî’yi de okurken, ölçülü ve dengeli olmanın gerekliliğidir. Yoksa amacımız, O’nu ‘iyisinden yararlanıp, kötüsü atılacak bir araç konumuna indirgemek değil”²⁷⁹

²⁷⁸ Bu durum önemlidir. Türkiye toplumunda Arap düşünürlerin, alimlerin vs. bir adım önde görülmesi, saygı duyulması ve ulemanın gerçek sahipleri gibi görülmesi biraz bu durumlarla alakalıdır. Bu durum doğal olarak aynı zamanda Türk olan, Türkçe konuşan ve Türkiye’de yetişen muadil ilim adamlarının, düşünürlerin vs. bir miktar geri plana atılmasının da hazırlayıcısı olacaktır.

²⁷⁹ Ali Şeriatî, **İki Sure İki Yorum**, çev. Selim Naci Karaarslan, Ankara, Endişe Yayınları, 1990, s. 7-8. İran’dan çevrilen isimler konusunda bu ön vurgular günümüze kadar devam edecektir. 2007 yılında Fecr Yayınları tarafından Ali Şeriatî’nin tüm külliyatı bir araya getirilecek ve yayınevi her kitabın önsözünde paylaştığı takdim yazısında: *“Ali Şeriatî’nin de her insan gibi hata edebileceğini, hatalarının ve sevaplarının sadece kendisini bağlayacağını okuyucularımızın takdir edeceğine inanıyoruz. Fecr Yayınevi olarak ölçümüzün yüce Kur’an-ı Kerim ve onun numune-i timsali olan Hz. Peygamber (as) olduğuna inanıyor, Şeriatî de dahil bütün insanların bu ölçüler içinde*

2.6 SONUÇ

Bu bölümde öncelikle vurgulanması gereken husus tercüme meselesinin kendi başına teknik bir konu olmaktan öte bir düşünce mobilizasyonu ve aktarımı olarak ön plana çıkmasıdır. Böylece tercümelere bu dönemde İslam dünyasının kendi arasında geliştirmiş olduğu yeni etkileşim ve iletişim araçlarının önemli bir yönü olarak konumlandırmak mümkündür. Genel zemin bu şekilde kurgulandıktan sonra Türkiye şartlarında tercüme hareketliliğinin onu doğuran ve talep eden ihtiyaçlar çerçevesinde ele alınması ihtiyacı hasıl olmaktadır. Bu aşamada küresel İslamcı düşüncenin geçirmiş olduğu evreler ve küresel siyasi sistemin içinde bulunduğu durumlar dışında Türkiye'nin bu yıllarda kendi iç siyasi ve düşünsel serüvenine de odaklanılarak bu süreç daha anlaşılır olmaktadır. Bu süreçte Türkiye'de dini hayatın siyaset ve toplumda kendini daha fazla göstermeye başlaması ve bir gündem olarak ön plana çıkmasına dikkat çekmektedir. Bu durumun altta toplumsal ve kültürel taleplerle örtüşmesi tercümelere duyulan ihtiyacı da belli yönleriyle de ortaya çıkarmaktadır. Çalışmanın bu kısmında hangi eserlerin, kimler tarafından ve nasıl tercüme edildiği sorunsalı çevrilen eserler, mütercimler ve yayınevlerini merkeze alarak incelenmiş ve aktarılmıştır. Böylece çevrilen külliyyatın ana gündemleri ve ele aldığı meseleler ortaya çıkmış ve bu dönemde küresel İslamcı söylem üretildiği eserler üzerinden kümelenmiştir. Bu tasnifleme ve gruplama dönemin İslamcı düşüncesinin yönelimlerini ve ilgilerini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Diğer taraftan küresel İslamcı söylemin faileri ve üretildiği havzalar da belli çerçeveler üzerinden daha anlaşılır olmaktadır. Arap Dünyasının, İran Havzasının ve Hint alt kıtasının aşağı yukarı benzer dönemlerde küresel İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışı ve oluşumunda düşünsel anlamdaki etki ve katkıları böylece daha anlamlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çok yönlü gelişen ve ilerleyen bu sürece Türkiye'nin nasıl eklemlendiğinin de gösterildiği bu bölüm çalışmanın bundan sonraki bölümlerine

değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Onun her görüşünü onaylamadığımız halde eserlerini yayınlıyor, ama katılmadığımız görüşlerine de müdahale etmeyi uygun görmüyoruz. Çünkü böyle bir müdahalenin düşüncelerin doğru anlaşılmasına engel olacağı, bunun da hem yazar hem okur açısından bir hak ihlali olacağı kanaatindeyiz. Buna rağmen kimileri tasvip etmedikleri düşüncelerinden dolayı bilinçsiz okuyucuların olumsuz etkileneceği gerekçesiyle vebal alacağımızı düşünebilirler. Fakat biz, genelde Müslüman olmanın, özelde Şeriatı okuru olmanın, okuduğu her şeyi kabullenen değil, eleştiren bir seviye gerektirdiğini düşünüyoruz” açıklamasını koymak zorunda kalacaktır. Ali Şeriatî, **Aşina Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar**, çev. Davut Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 2007, s. 8.

önemli bir zemin de oluşturmaktadır. Buradan hareketle Türkiye'nin de bu etkileşimlerin bir parçası olduğu sonucuna varmak mümkündür. Bundan sonraki bölümlerde temel olarak Türkiye'de bu etkilerle oluşmuş olan yeni İslamcı söylemin bazı önemli gündem başlıkları iki farklı bölüm halinde incelenecektir. Böylece tercüme eliyle Türkiye'ye intikal eden küresel İslamcı düşüncenin burada onu alımlayanlar tarafından nasıl benzer şekilde ve argümanlarla ele alındığı ve tartışıldığı gösterilmiş olacaktır. Çalışmanın bir sonraki bölümünde ilk olarak küresel İslamcı söylemin ve bir yansıması olarak Türkiye'deki yeni İslamcıların din ve ideoloji meselelerine yükledikleri anlam dünyaları, bunları yorumlamaları ve sadece düşünsel olarak değil siyasi yönelimlerinde de bunları nasıl işlevselleştirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI SÖYLEM VE İDEOLOJİ: YENİ İSLAMCILARIN İSLAM YORUMU

Çağdaş dönemde İslamcılık düşüncesi incelenir ve değerlendirilirken onun siyasi, ekonomik, toplumsal meselelere ilgisi genellikle daha ön planda olmuştur. Bu da beraberinde İslamcılık fikrinin ağırlıklı olarak bu konuları ele aldığına dair bir kanaati oluşturmuştur. Halbuki İslamcılık düşüncesi başından beri ele aldığı birçok meseleyi din – dolayısıyla İslam- ekseninde tartıştığı için İslam'ın bir *din* olarak ele alınması, yorumlanması, onun anlamlandırılması İslamcılık düşüncesi içinde her zaman canlı ve temel bir gündemi teşkil edecektir. Nitekim İslamcılık tartışmaları içinde daha ön planda duran toplumsal, siyasi, iktisadi vb. vurgular da yine dini bir mesele olarak İslam perspektifinden ele alınıp değerlendirilecek ve yorumlanacaktır. Bu bağlamda dönemin İslamcılarının İslam'ı anlama ve yorumlama biçimleri hem tartışmaların kendi akışını göstermesi hem de diğer meselelere doğru akan kanalları ve bu kanallardan beslenerek gelişen tartışmaları ve etkileşimleri göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde modern dönemde İslamcılarının gerek küresel ölçekte gerek Türkiye'de İslam'ı yorumlama ve tartışma biçimlerini ele alacağım. Elbette din meselesi başlı başına geniş ve kapsamlı bir mevzudur. Burada ise bu meseleye ilişkin temel birkaç husus ön plana çıkarılacaktır. İlk olarak İslamcılar tarafından İslam'ın bir din olarak çağdaş dönemde nasıl ele alındığı, tartışıldığı ve konumlandırıldığı ortaya konulacaktır. Dolayısıyla dinin gelenek ve modern dönemde algılanış biçimleri ile İslam'ın otantikliğinin sorgulanması ve ideolojiler çağında dinin bir ideoloji olarak nasıl anlamlandırıldığı konusu ele alacağım bazı başlıklardandır. Diğer taraftan İslam'ın ideolojik bir karakterde ele alınıp tartışılması, onun alternatifliğine ve yaganeliğine yapılan vurgu bu dönemde bazı düşünsel ve siyasi tartışmalara yaklaşım üzerinden test edilmiş olacaktır. Kapitalizm/komünizm, sağ/sol, sünnilik/şiiilik gibi ayrışmalarda İslam'ın nasıl üçüncü yolcu ve alternatif bir din/ideoloji olarak ortaya konulduğu gösterilecektir. Tüm bu tartışmaları kapsayan ve tartışmalarda kendini gösteren İslam'ın otantisitesini bulma çabasının *gerçek İslam* ve *gerçek Müslüman* tartışmaları ile nasıl yürütüldüğü de bu kısımda incelenecektir. Bunu yaparken

öncelikle Mevdudi, Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî gibi fikirleriyle Türkiye’deki İslamcıları etkilemiş bazı isimlerin bu meselelerle ilgili yaklaşımları temel noktalarıyla aktarılacak, sonrasında ise Türkiye’deki İslamcılarının aynı meseleleri bu isimlerle paralel ve onlarla birlikte nasıl ele aldığı aktarılacaktır.

3.1 İSLAM VE İDEOLOJİ; BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAM’I TARTIŞMAK

İslamcılık düşüncesi içinde çalışmalarında İslam’ı merkeze alan ve modern dönemde Müslümanların din meselesini ve İslam’ı nasıl anlamaları gerektiği konusunda çokça kafa yoran isimlerin başında Mevdudi gelmektedir. Mevdudi’ye göre İslam soyut fikirlerden ve felsefî jargonlardan uzak; anlaşılır, sade ve saf bir inançtır.²⁸⁰ İslam’ı bir inanç olarak saf ve basit bir din şeklinde yorumlamasına rağmen Mevdudi İslam’ı bütüncül bir hayat felsefesi olarak görmektedir. Buna göre İslam hayatın tüm alanlarında söz sahibi olan ve onu siyasi, iktisadi ve sosyal yönleriyle yönlendiren ve hükmeden bir yapıya sahiptir.²⁸¹ Dinin bütüncül bir yapısı olduğu yönündeki vurgu, Mevdudi’nin çalışmalarında sıklıkla karşılaşılabilecek bir vurgudur. Ona göre, din ve yaşamın diğer yönleri arasında herhangi bir ayrım yoktur. Dinin söz sahibi olmadığı ve hakkında bir şey söylemediği insan yaşamına dair herhangi bir alan da söz konusu değildir.²⁸² Bu İslam yorumu biraz da o dönemin hâkim Batılı ideoloji ve fikirlerle mücadele etmek için İslam’ın çok yönlü ve pratik yönüne vurgu yapma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle Mevdudi’nin eserlerinde İslam ve ona yüklenen anlamlar esas itibarıyla modern Batı düşüncesine karşı bir tepkiden kaynaklanmaktadır.²⁸³ Bu durum Batı düşüncesinden etkilenme şeklinde değil, bilakis Batıya onun argümanlarıyla cevap verme şeklinde kendini gösterecektir. Mevdudi İslam’ın ve dolayısıyla Müslüman olmanın anlamı ve önemini sık sık vurgulamış ve çağdaş dönemde İslam’a ve Müslümanlara yeni bir kimlik kazandırmak istemiştir. Özellikle yaşadığı coğrafya göz önünde bulundurulduğunda, ona göre bu kimlik

²⁸⁰ Thameem Ushama ve Noor Mohammad Osmani, “Sayyid Mawdudi’s Contribution towards Islamic Revivalism”, *IIUC Studies*, C. 3, Sy 0, Haziran 2009, s. 97 doi:10.3329/iiucs.v3i0.2668, 05.11.2018.

²⁸¹ Abu-’l-A’lâ al-Maudūdî, *The Islamic Way of Life*, repr, Leicester, Islam. Foundation, 2001.

²⁸² Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and political Islam: authority and the Islamic state*, London ; New York, Routledge, 2011, s. 109-28.

²⁸³ Nasr, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü*, s. 229-30.

İslam'ı ve Müslümanları yaşadığı sömürge nizamından ve seküler milliyetçilikten farklılaştıracak bir kimlik olmalıdır.²⁸⁴ Böylece Mevdudi'de Müslüman olmak sadece İslam'ı takip etmek değil, bilakis bunun da ötesinde bir anlam ifade eder. Ona göre *“Müslüman modern toplumsal bağlantıları, siyasi beklentileri ve nihayet kültürel bakış açısı olan modern bir varlıktır.”*²⁸⁵ Bu yönüyle bakıldığında Mevdudi aslında Müslüman olmayı sadece İslam'ı takip etmenin ötesinde bir anlamla yeniden tanımlamaktadır Dolayısıyla Müslümana bu kimliği kazandırması gereken İslam ise *“siyasi, devrimci bir ideoloji ve dinamik bir harekettir.”*²⁸⁶

Müslüman bireyi bu anlamda daha aktif ve sorumluluk sahibi bir özne olarak kodlayan Mevdudi, modern dönemde Müslümanların başına gelen felaket ve kötü durumlardan Batı'nın siyasi kudreti ve maddi kaynaklarının yanında Müslümanların bizzat kendilerini de sorumlu tutmaktadır.²⁸⁷ Ona göre çağımızda İslam adına yaşanan bir kriz varsa ve buna bir çözüm bulunacaksa bu yine Müslümanların kendi elleri ve iradeleri ile olacaktır.²⁸⁸ Mevdudi de çağdaşları ve Türkiye'de ondan etkilenenler de olduğu gibi çağdaş dönemde Müslümanların yaşadıkları problemlerde sorunu İslam'da görmemekte ve Müslümanların durumunun bir şekilde düzeltilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre çağdaş İslam'ın buhranı ve bunun neticesinde ortaya çıkan birtakım problemler İslam'ın emirlerinden uzak ve onu hakkıyla anlayıp yaşamayan Müslümanların eseridir.²⁸⁹ İslam'ın bu şekilde yorumlanması ve çağdaş dönemde Müslümanların başına gelenlerden İslam'ı *gerçek anlamda yaşamayan* Müslümanların sorumlu tutulması *gerçek İslam/gerçek Müslüman* tartışmalarına kapı aralayan önemli bir zemindir. Bu durumdan kurtuluş ise İslam'ı gerçek anlamda yaşamak için Müslümanların kendilerini sık sık nasıl bir İslam yaşıyoruz noktasında sorgulamalarıdır.²⁹⁰ Bu sorgulama hem İslam hem Müslümanlığın yeni anlamlar kazanması için önemli bir çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu minvalde Mevdudi

²⁸⁴ A.g.e., s. 107.

²⁸⁵ Ebu'l-Ala Mevdudi, *İslam'ın Anlaşılmasına Doğru*, İstanbul, Düşün, 2015, s. 10-11.

²⁸⁶ Nasr, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü*, s. 108.

²⁸⁷ A.g.e., s. 109.

²⁸⁸ Abú l-Alá Mawdúd ve Khurram Murad, *Let us be Muslims*, Leicester, Islamic Foundation, 1985, s. 115.

²⁸⁹ A.g.e., s. 116-17.

²⁹⁰ Nasr, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü*, s. 111.

İslam'ı saflaştırma, rasyonelleştirme ve pratikleştirmek istemektedir.²⁹¹ Nitekim Mevdudi'deki bu yaklaşım İslam'ı ideolojik bir hüviyete büründürmekte ve onu sistematik bir din haline getirmektedir. Böylece İslam aileden siyasete, hukuktan kültüre hayatın birçok yönünü kapsayan bir yapıya da dönüşmektedir.²⁹²

Mevdudi'nin çalışmalarından etkilenen bir diğer İslamcı düşünür Seyyid Kutub'un İslam'ı ideoloji olarak yorumlaması ve İslam'ın din olarak şümüllü oluşuna dair getirdiği çözümlemeler İslamcılık düşüncesi içinde etkili olmuştur. Kutup özellikle tartışmaların farklı bir boyutuna, İslam'ın çağdaş dönemde farklı ideolojiler karşısındaki imkanlarına odaklanmaktadır. Kutup İslam'ın dönemin hâkim ideolojileri olan kapitalizme ve sosyalizme karşı sağlam bir tez geliştirdiğine inanmaktadır.²⁹³ Bunun ötesinde Kutub İslam'ın Müslümanları ya kapitalizmin ya da komünizmin boyunduruğuna girmekten kurtaracak yegâne sistem olarak görmüştür.²⁹⁴

İslam böylece salt toplumsal ve ekonomik sorunları çözmekle kalmamakta aynı zamanda Müslümanlara bir özgüven duygusu da vermektedir. Kutub'a göre:

*“Kendini yere ve göğe bağlayacak kapsamlı bir ideolojiden yoksun olan insanın, çaresiz bir cüceden sokağa terkedilmiş bir çocuktan farkı yoktur. İdeoloji gereklidir. İdeoloji bireye kendisinden daha büyük bir amaç sağlar. Amaç içinde yaşadığı toplum, ait olduğu insanlıktır.”*²⁹⁵

Seyyid Kutub böylece İslam'ı komünizm, kapitalizm gibi çağdaş ideolojiler karşısında bir alternatif ve mücadele kaynağı olarak konumlandırır. Kapitalizm ve komünizm temel vurgu olmakla birlikte liberalizm, milliyetçilik, sekülerizm gibi meseleler de Kutub'un İslam'ın karşısına çıkararak mücadele ettiği ve üstesinden gelmeye çalıştığı düşüncelerdir. Diğer ideolojilerde olduğu gibi İslam'ın bu şekilde yorumlanması beraberinde İslami bir sistem arayışını da getirmiştir. Bu İslami sistem Kutub'a göre Müslümanlara sosyal adalet getirerek onlara uluslararası kamuoyunda itibar kazandıracaktır. Böylece “İslami sistem diğer ideolojilere karşı Müslümanları

²⁹¹ Demant, **İslam vs. Islamism**, s. 99-100.

²⁹² Charles Adams, “Mawdudi and the Islamic State”, içinde **Voices of Resurgent Islam**, New York ve Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 113.

²⁹³ Seyyid Kutub, **İslam Düşüncesi**, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 2006, s. 433.

²⁹⁴ Yvonne Y. Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, içinde **Voices of Resurgent Islam**, ed. John L. Esposito, New York ve Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 87.

²⁹⁵ **A.g.e.**, s. 88.

maddi ve manevi olarak geliştirirken ideal bir toplum düzeni de kuracaktır.”²⁹⁶ Yani İslam’ın bu şekilde ideoloji olarak ön plana çıkarılması onun sadece toplumsal ve siyasi olayları çözmedeki manevra alanını genişletme kalmayacak, daha önemlisi Müslümanların kendi içlerine dönük meseleleri kavrama ve anlayışlarını da geliştirecek, böylece İslam’ı daha iyi bir şekilde anlamış olacaklardır. Nitekim Kutub’a göre İslam bunu yapma imkanına ve araçlarına fazlasıyla sahiptir..²⁹⁷

3.1.1 “İslam Her Şeyi Kapsar; Hem Dünyadır Hem Ahirettir”

İncelediğimiz dönemdeki İslamcılık düşüncesinde temel unsurlardan biri de İslam’ın bir din olarak normatif yönüne yapılan vurgudur. Buna göre İslam hayatın tüm yönlerine değinen, onları ihata eden, yöneten ve yönlendiren bir belirleyicidir. İslam’ın bu özellikleri ile yorumlanması ve bu hususların daha vurgulu bir şekilde ön plana çıkarılması 20. yüzyıl İslamcı söyleminin ana odaklarından biridir. Bu dönemde İslam’ın tüm meselelere karşı bir çözümünün olduğu ve doğal olarak her şeyi kapsayan bir nizam olduğunu ilk olarak belirgin şekilde ifade eden isimlerin başında Hasan El-Benna gelmektedir. Benna İslam dinini; sadece bir takım zahiri ibadetler veya sadece yüce bir ahlak, üstün bir maneviyat veya ameli esasları beğenmekten ibaret bir din veya onu sadece önceki nesillerden kalan inançlar manzumesi olarak görenlere karşı çıkar..²⁹⁸ Buna göre Benna İslam’ın belirli noktalarına odaklanan bu yorumlamaları sorunlu bulur ve İslam’ın her şeyi kapsayıcı bir bütün olarak yorumlanması gerektiğini düşünür. Benna’ya göre İslam; *“hem ibadet hem inançtır hem din hem devlettir hem madde hem manadır hem vatan hem vatandaştır hem kitap hem kılıçtır.”*²⁹⁹

Benna’nın İslam’ın kapsayıcılığına yaptığı bu vurgu Müslüman Kardeşler Hareketi’nin düşünürleri ve takipçileri üzerinde de ekseriyetle etkili olacak bir husustur. Bu bağlamda bu etkiyi Seyyid Kutub üzerinde de görmek mümkündür. Hatta Seyyid Kutub’un küresel İslamcılık düşüncesinde İslam’ı ele alırken kendi düşünce merkezine yerleştirdiği en önemli konu başlıklarından birisi belki de İslam’a yüklenen bu anlam dünyasıdır diyebiliriz. Kutub da İslam’ı temelde kuşatıcı bir hayat nizamı

²⁹⁶ A.g.e., s. 84.

²⁹⁷ A.g.e., s. 88.

²⁹⁸ Nazlı, *Hasan El Benna’nın Hayatı ve Risaleleri*, s. 229.

²⁹⁹ A.g.e., s. 230.

olarak görür. Ona göre İslam “*varlığın mahiyetini açıklayan, itikadi düşüncüyü kapsayan, insanın varoluş çizgilerini çizdiği gibi, onun bu kainattaki yerini ve değerini de belirleyen kapsamlı, ilahi bir nizamdır.*”³⁰⁰ İslam’ın bu şekilde kapsamlılık vurgusuyla ele alınması ve diğer dinlerle karıştırılmaması gerekmektedir. Kutub’a göre İslam’ı diğer dinlerden ayıran en önemli vasıflardan biri bu kapsamlılığıdır:

*“İslam, itikadi düşünceden doğan ve ona dayanan, insana, yaşayışının gerçek görünümünü kazandıran sistem ve metotları da kapsar. Ahlak sistemlerini, kaynaklarını, ona dayandırılan esasları, otorite kaynağını, siyasi sistemi, teşkilat ve hususiyetlerini, sosyal sistemi, esaslarını ve organlarını, iktisadi sistemi, felsefe ve teşkilatını, devlet sistemini, ilişkilerini ve irtibatlarını vs. kapsar. Bu bakımdan açıkça ve kesinlikle ortaya çıkmaktadır ki; İslam’a beşer hayatından soyutlanmış, yaşanan hayatın tanzimi, teşkilatı, organları ve tatbikatı ile ilgisi olmayan vicdani inanç görünümünü verip toplumlarındaki sosyal sorumluluklarını, toplum ilişkilerini, hukuki inceliklerini bir tarafa atarak, ibadetlerini ve dini törenlerini yerine getirdiklerinde onlara ahirette cennet vadeden bir din vasfını yakıştırmaya da asla ve katiyen imkân yoktur. Hayır bu din böyle değildir ve olmamıştır. Hiçbir zaman da böyle olmayacaktır. Olmasına da imkân yoktur. Belki yeryüzünde din olarak iddia edilen ve mensupları tarafından din olarak kabul edilen herhangi bir inanç sistemi bu vasıfta olabilir. Ama bu İslam için asla olamaz. Hayır, hayır, sonra yine hayır. Olamaz...”*³⁰¹

Bu bağlamda Kutub yazılarında dinin sadece teorik olarak değil pratik yönlerinin de ön planda olduğuna vurgu yapar. Ona göre din hem teori hem pratik hem düşünce hem de eylemdir.³⁰² Pratik yönü olan bu din aynı zamanda realiteyi de göz önünde bulundurur. Din ilahi gerçeklerle uğraşırken hayatın olumlu, pratik etkilerini ve realist fonksiyonlarını da göz önünde bulundurur. Duygusal konularda göze çarpan hem etki altında kalan hem de etkisi altında olan evren gerçekleriyle de ilgilenir. Realiteler bağlamında, insanların insan olmasından dolayı, insani gerçeklerle de uğraşır.³⁰³ Böylece İslam kuşatıcılığıyla beraber bireyin ve toplumun her aşamasını da düzenleyen tertip eden kapsayıcılığa da sahiptir. Ancak Kutub buna rağmen bazı Müslümanların dinin bu kapsayıcılığını göz ardı etmelerine kızar. Ona göre birtakım Müslümanlar dini kul ile Allah arasında bir ilişkiye indirgemektedirler. Böylece

³⁰⁰ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, çev. Salih Karakaş, İstanbul, Dünya Yayınları, 1997, s. 41.

³⁰¹ Seyyid Kutub, **İstikbal İslamındır**, İstanbul, Özgün, 2008, s. 7.

³⁰² Kutub, **İslam’da Sosyal Adalet**, s. 9-30.

³⁰³ Kutub, **İslam Düşüncesi**, s. 151.

bunlara göre İslam'ın toplumsal hayatta, siyaset ve kültürde veya mali konularda hiçbir fonksiyonu kalmamıştır..³⁰⁴

Kutub'da olduğu gibi Mevdudi'de de İslam benzer bir şekilde her şeyi kapsayan, çok yönlü ve pratik bir çözüm aracıdır. Mevdudi de İslam'ı hayatın tüm alanlarına hitap eden bir din olarak yorumlamaktadır..³⁰⁵ Ona göre İslam dini insanların hem akıllarına hem de kalplerine hitap etmekte ve yaşamın gerek politik gerek kültürel ve sosyal ve ayrıca ahlaki yönlerine de dokunmaktadır..³⁰⁶ Bu vurgulara baktığımızda Mevdudi'de din kavramına yüklenen anlamın önemli bir yer tuttuğunu görebiliriz. Nitekim Mevdudi Türkiye'de de en çok rağbet gören eserlerinden biri olan *Kuran'ın Dört Temel Terimi* başlıklı kitabında da din konusuna özel bir bahis açacak ve dinin İslami ıstıhlarda farklı anlam boyutlarına yer vererek bütüncül ve kapsamlı bir din yorumuna varacaktır. Buna göre Mevdudi'de din egemenlik, itaat ve boyun eğme, kural, yasa ve düzen, yargı ve ceza olmak üzere birçok farklı anlam dünyasını kapsamaktadır..³⁰⁷

Çağdaş İslamcı düşünürlerin dini yorumlama konusunda siyasi ve toplumsal olanı daha fazla ön plana çıkarması bulundukları bölgelerdeki geleneksel ulema ve yapılar ile aralarında birtakım tartışmaların çıkmasına da sebep olacaktır. Mevdudi örneğinde onunla aynı dönemde yaşamış olan Nedvi, Mevdudi'nin dini toplumsal ve siyasal yönleri ağır basacak şekilde yorumlamasını doğru bulmamış ve farklı çalışmalar ile bu hususu eleştirmiştir..³⁰⁸ Bu tartışma aslında doğal olarak geleneksel İslam ve modern İslam yorumları arasındaki fay hatlarının oluşmasına da işaret etmektedir. İslam'ın bu şekilde yorumlanmasına yapılan eleştirilerden en önemlisi İslam'ın böylece dünyevi bir aktivizme ve siyasi iktidara yönelik bir hamleyle dönüştürüldüğüdür..³⁰⁹

³⁰⁴ Kutub, **İslam'da Sosyal Adalet**, s. 12-13.

³⁰⁵ Ebu'l-Ala Mevdudi, **Günümüzde İslam**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2018, s. 36-44.

³⁰⁶ Ushama ve Osmani, "Sayyid Mawdudi's Contribution towards Islamic Revivalism", s. 96.

³⁰⁷ Mevdudi, **Kuran'ın Dört Temel Terimi**, s. 134.

³⁰⁸ en-Nedvi, **İslam'ın Siyasi Yorumu**, s. 80-84.

³⁰⁹ Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 245. Mevdudi açıkça siyasi olan bir İslam yorumu tasarlamakla suçlanmakta ve vahyin gayesi hususunda esaslı bir yanlış içine düştüğü iddia edilmekte idi. Bu eleştiriler sadece Mevdudi ile aynı coğrafyadaki ulemadan değil farklı bölgelerdeki önde gelen İslamcı düşünürler tarafından da dile getirilecektir. Bu anlamda Müslüman Kardeşler Hareketi'nin liderliğini de yapmış olan Hasan El Hudeybi önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Hasan El

Yukarıdaki satırlarda bazı ana hatlarıyla aktarıldığı gibi küresel İslamcı söylemin önemli isimlerinden olan Seyyid Kutub ve Mevdudi İslam'ı bir din ve ideoloji olarak benzer şekillerde ele almışlar ve onu ideolojik bir okuma biçimine tabi tutmuşlardır. Yine İslam'ı çağdaş ideolojilerle birlikte ele almış, onlara kıyasla yorumlamış ve İslam'ı tüm bu ideolojilerden farklı ve üstün bir yere konumlandırıp kapsayıcı bir din olarak temellendirmişlerdir. Küresel İslamcı düşüncede İslam'ın bu şekilde yorumlanması ve küresel İslamcılarının tercümeler yoluyla Türkiye İslamcılığına etki etmesi beraberinde Türkiye'deki yeni İslamcılarının da benzer tartışmaları Türkiye'de yürütmelerine imkân hazırlamıştır.

3.1.2 İslam Perspektifinden Çağdaş İdeolojiler ve Beşerî Sistemler

Dönemin küresel İslamcı anlayışında yukarıdaki satırlarda da görüldüğü üzere İslam'ın bir ideoloji şeklinde ele alınıp yorumlanması yaygın bir düşünce olarak ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar Türkiye'de yeni İslamcılar İslam'ı bizzat bir ideoloji olarak tanımlamasa da ona yükledikleri anlam İslam'ı mutlak, hâkim ve kapsamlı bir ideoloji haline getirmektedir. Türkiye'de ideoloji meselesi ise o dönemde kavramın bizzat kendisi ve ortaya çıktığı Batı'daki serüveni üzerinden ele alınarak tartışılmış ve kavramın kendisine karşı çıkmıştır. Türkiye İslamcılığında bu tartışmalar *beşerî sistemler* kavramsallaştırmasıyla birlikte yürütülmüş ve İslam'ın tüm ideolojilere/beşerî sistemlere karşı olduğu vurgulanarak onun kendine has özellikleri ön plana çıkarılmıştır.

Bu çalışmada odaklanılan dönemde ideoloji ve beşerî sistemler tartışması dönemin İslamcı matbuatında İslamcılar tarafından farklı yönleri ile ele alınmış ve tartışılmıştır. Konuyu derinlemesine ve sıklıkla ele alan isimlerin başında Hüsnü Aktaş, Ali Bulaç ve Beşir Eryarsoy gibi isimler gelmektedir. Hüsnü Aktaş ideoloji fikrinin kendisine karşı çıkmakta ve ideoloji ile felsefenin aynı şeyler olduğunu vurgulamaktadır.³¹⁰ Bundan dolayı İslam felsefesi gibi tabirlerin bile kullanılmaması

Hudaybi de Mevdudi'nin bu fikirleri ve onlardan etkilenenlerin bazı düşüncelerini tenkit etmiş ve İslam'ı bu şekilde yorumlamanın yanlışlığına dikkat çekmiştir. Detaylar için bakınız: Hasan El Hudaybi, **Davetçiyiz Yargılayıcı Değil İslam Dünyasında İnanç Sorunları**, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2013, s. 36-59.

³¹⁰ Hüsnü Aktaş, **Medeni Vahşet**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980, s. 80. Bu anlamda dönemin İslamcılarının ideoloji konusunda fikirlerini ve yönelimlerini etkileyen önemli isimlerden bir tanesi

gerektiğini ifade eden Aktaş'a göre vahiy ile ideoloji birbirine tamamen zıt şeylerdir.³¹¹ Her ideolojinin yalana dayandığını belirten Aktaş vahiy ile ideolojinin bir araya gelmesinin mümkün olmadığını, bu sebeple de Müslümanların ideoloji kavgasında taraf olmamaları gerektiğini belirtir.³¹² Batı menşeli olduğu ve Avrupa'da ortaya çıktığı kabul edilen ideoloji kavramına bu cihetle karşı çıkan Aktaş felsefe kavramına İslam düşüncesi içinde yüklenen olumsuz anlamları bilen Batılıların ideoloji kavramını bilerek ortaya attıklarını ve bu kavramı İslam Dünyasına pazarladıklarını düşünmektedir.³¹³ Ancak buna rağmen Aktaş işin bununla kalmadığını düşünmekte ve Türkiye dahil İslam Dünyasında “İslam İdeolojisi” başlıklarını taşıyan yüzlerce makalenin kaleme alınmasından, “İslam İdeolojisine Doğru” gibi isimler taşıyan kitapların piyasaya sürülmesinden ve “İdeoloji Devleti” gibi kitaplara olan ilginin artmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmektedir.³¹⁴ Halbuki Aktaş'a göre Müslüman, ideolojilerin her çeşidine düşman olmalıdır:

“...İdeolojiler insan düşüncesinin çıkmaz sokaklarıdır ve yer yüzünde hak bir ideoloji yoktur. Çünkü ideoloji kelimeden de anlaşılacağı üzere, insan fikrinin, insan ihtiyaçlarına göre sistemleştirilmiş şeklidir. Daha doğru bir tarif, fikirler disiplini fikirler bilimidir.”³¹⁵

İdeoloji fikrinin Batı menşeli ve Müslümanlar için sorunlu olarak gören bu anlayışa göre ideolojiler insanlar için kurulmuş tuzaklardır.³¹⁶ Bu tuzaklar

Cemil Meriç olmuştur. Cemil Meriç'in *Umrandan Uygarlığa* başlıklı kitabının bizzat kendisi ve orada ideoloji meselesini tartışma biçimi dönemin İslamcılar tarafından sıklıkla referans gösterilmiştir. Cemil Meriç kitabında İslamcı düşüncede ideoloji meselesinin nasıl ele alındığını ve tartışıldığını da ele almıştır. Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1977, s. 230-77.

³¹¹ İbrahim Taha Emre, “Yaşasın Kuranın Mucizesi, Kahrolsun İdeolojiler”, **Şura**, Temmuz 1978, s. 7. İbrahim Taha Emre müstearını da kullanan Hüsnü Aktaş'ın buradaki yaklaşımının Seyyid Kutub tarafından birçok çalışmada benzer şekilde kullandığını da görmek mümkündür. Özellikle Batı felsefesine yaklaşım konusunda Hüsnü Aktaş ve Seyyid Kutub arasında ciddi bir yakınlaşma mevcuttur.

³¹² İbrahim Taha Emre, “İslami Mücadele ve Kavram Kargaşası”, **Şura**, Sayı 30, Ağustos 1978, s. 2.

³¹³ Aktaş, **Medeni Vahşet**, s. 83.

³¹⁴ Hüsnü Aktaş, “Rejime Uydurulmuş Kafalar Koleksiyonu”, **Hicret**, Sy 8, Kasım 1979, s. 4. Hüsnü Aktaş'ın burada İslam İdeolojisine Doğru başlıklı kitaplar diye kastettiği kitaplardan birisi 1970 yılında Cahid Baltacı'nın Ehli Sünnet Yayınları tarafından aynı başlıkla basılan kitabıdır. *İdeoloji Devleti* ile de kastedilen kitap 1977 yılında Fethi Osman'ın Türkçeye çevrilen ve Düşünce Yayınları tarafından basılan *İdeoloji Devleti* başlıklı kitaptır. Bu tartışmalarda sadece Türk müelliflerin kitapları değil, ayrıca Batılıların o dönem İslam üzerine yazdıkları ve Türkçeye çevrilen kitaplar da eleştiri konusu yapılır. Bu anlamda Alexis Carrel'in *Dua* başlıklı kitabı, Carlyle'nin *Serdengeçti* Yayınları tarafından basılan *Peygamber Kahraman Muhammed* başlıklı kitabı gibi kitaplar da eleştirilir. Bu tartışmalar ve eleştiriler için bakınız: Aktaş, **Medeni Vahşet**, s. 84-88.

³¹⁵ Taha Emre, “İslami Mücadele ve Kavram Kargaşası”, s. 2.

³¹⁶ İbrahim Taha Emre, “Ümmet-i Muhammed'in Bütünlüğüne Kastedenler Ateşe Düşerler”, **Şura**, Sayı 36, Eylül 1978, s. 2.

ideolojilerin/beşerî sistemlerin kendilerini meşrulaştırmalarında ve mevcut gelişmelere karşı getirdikleri çözüm önerilerinde kendisini göstermektedir. Buna göre ideolojilerin dini yok sayan, görmezden gelen hatta kimi zaman onu çarpıtan yaklaşımları bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken tuzaklardan biridir.³¹⁷

İdeoloji fikrine olan karşı duruşun temel sebeplerinden biri ideolojilerin dünyayı yönetme arzusunda olmaları ve kendilerini ona göre konumlandırmış olmalarıdır. Yani İslamcılara göre ideolojiler aslında sadece birtakım fikri tartışmaların yumağı değil aksine, pratik yönleri ve dünyayı yönetme eğilimleri de olan düşünce yapılarıdır. Böylece ideolojiler insanın insana hükmetmesine de yol açan yapılara dönüşmektedir.³¹⁸ Hakimiyetin insana geçtiği ve Allah'ın hakimiyetinin/otoritesinin zaafa uğradığı bu durum dönemin İslamcıları için bir anlamda kırmızı çizgidir. Bundan dolayı da İslamcılar için her ideoloji bu yönüyle birer put, ideolojilerin peşinde koşan insanlar ise putperesttirler.³¹⁹ Buradan hareketle ideolojilerin İslamcılar tarafından sadece düşünce sistemi olarak değil birer din olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

İdeolojilerin belirli bagajlarının ve metotlarının olduğu ve hiçbir ideolojinin mevcut bağlamları ve tarihsel süreçlerinden kopuk olmadığını düşünen İslamcılar Müslümanların bu hususlara da dikkat etmesi gerektiğini düşünürler. Bundan dolayı ideolojilerin sadece teoride kalmaması ve bir şekilde kendini pratiğe dökmesi hususu kuvvetle vurgulanır.³²⁰ Nitekim ideolojilerin teoriden pratiğe geçme süreçlerini de İslam dışı gören ve hiçbir Müslüman için bunların delil sayılamayacağını düşünen İslamcılar, ideolojilere bütüncül olarak bakılması gerektiğini ve onun kapsayıcılık iddiasının göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünürler.³²¹ İslam'ın kapsayıcı olması, ideolojilerin ise bu anlamda her şeyiyle kapsayıcı olamayacağı inancı İslamcıların

³¹⁷ Hüsnü Aktaş, “Beşerî Sistemlerin Kaynağı”, **Hicret**, Sayı 9, Kasım 1979, s. 4.

³¹⁸ Selahaddin Eş, “Beşerî Sistemler Çöküyor”, **Tevhid**, Sy 13, Mart 1979, ss. 2. Hüsnü Aktaş, “Zulüm Ehlamları veya Mumyalanmış Yalanlar”, **Tevhid**, Sy 25, Haziran 1979, s. 5. Ali Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, 2. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977.

³¹⁹ Taha Emre, “Ümmet-i Muhammed'in Bütünlüğüne Kastedenler Ateşe Düşerler”, s. 2; Taha Emre, “Yaşasın Kuranın Mucizesi, Kahrolsun İdeolojiler”, s. 5.

³²⁰ Beşir Eryarsoy, **İslam'a Göre Laiklik Demokrasi ve Hakimiyet**, İstanbul, Buruc Yayınları, 1998, s. 80-81.

³²¹ Aktaş, “Beşerî Sistemlerin Kaynağı”; Taha Emre, “Yaşasın Kuranın Mucizesi, Kahrolsun İdeolojiler”; Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, s. 24.

zihninde böylece ortaya çıkmış olur. Aynı zamanda bu tartışma İslamcılarının ideolojileri *beşerî sistemler* olarak adlandırılmalarına ve onun bu kapsayıcılık yönünün eksikliğine işaret eden tartışmalara da götürür.

Yukarıdaki satırlarda küresel İslamcılık düşüncesindeki İslam'ın her şeyi kapsaması vurgusu bu aşamada Türkiye'de ideolojileri ve beşerî sistemleri tartışırken tekrardan karşımıza çıkar. Buna göre Türkiye'deki yeni İslamcılar, insanın hayatının çok yönlü olduğunu ve ancak sadece İslam'ın insan hayatının bu çok yönlü ve boyutlu akış ve taleplerini karşılayabileceğini düşünürler.³²² Beşerî ideolojiler ve sistemler ise yapıları ve imkanları gereği insan hayatını ancak parçalı bir şekilde ele alabilme kapasitesine sahiptirler. Bu durumu Beşir Eryarsoy şu satırlarla ifade eder:

*“Bu yönüyle bütün beşerî sistemler eksik kalmakla maluldür. Çözüm getiremeyeşleri, insanları saadete ulaştıramayışları bunun en açık göstergesidir. Kendilerinin kendileri için belirledikleri hedefler dahi gerçekleştiremeyeşleri bir tarafa, Müslüman olarak bizim onlara yöneltebileceğimiz en ciddi en büyük eleştiri, bu sistemlerin eksik olduğu ile ilgilidir. Bu sistemler yamalı bohçadır, kâmil din olamazlar, hele hele ahiretle ilgili söyleyecek tek bir sözleri yoktur. Yalnız Allah'ın dini olan İslam'dır, hayatı bütünüyle kuşatan, dünyayı ve ahireti kuşatan. Bu, gerçekten İslam dininin çok büyük bir zenginliği, üstünlüğü ve müminler için bitip tükenmek bilmeyen hayat kaynağıdır.”*³²³

Beşerî sistemlerin bütüncül olmamasına yönelik vurgu ve eleştirinin yanında onların sadece dünyevi olmasına ve geçiciliklerine de dikkat çekilmektedir. Buna göre beşerî sistemler başka sistemler vasıtasıyla kendi eksikliklerini tamamlasalar bile ahirete yönelik hiçbir şey söyleyemezler. Dolayısıyla da dönemin İslamcılarının beşerî sistemlere yöneltmekte olduğu en ciddi ve ağır eleştirilerden birisi de budur.³²⁴ Ayrıca bu sistemler bir dönem hâkim konuma gelseler dahi bir süre sonra bu hakimiyetlerini kaybetme ihtimalleri çok yüksektir. Halbuki İslam böyle değildir: *“Her daim etkisini ve geçerliliğini koruyan İslam insanlığı doğruya ulaştırma ve onların hayatlarını idame ettirecek imkân ve şartları sunma konusunda beşerî sistemlere göre*

³²² Eryarsoy, **İslam'a Göre Laiklik Demokrasi ve Hakimiyet**, s. 79; Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, s. 114.

³²³ Eryarsoy, **İslam'a Göre Laiklik Demokrasi ve Hakimiyet**, s. 86. Beşir Eryarsoy beşerî sistemlerin kendi içinde tutarlılıklarının olmadığı vurgulamasına rağmen bir başka yazısında Batılı beşerî ideolojileri de kendi içinde bazı tutarlılıklarının olduğundan bahseder ve bu durumun aynı İslam'da da bu şekilde olduğunu belirtir. Bu yazı için bakınız: Beşir Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1979, s. 18.

³²⁴ Eryarsoy, **İslam'a Göre Laiklik Demokrasi ve Hakimiyet**, s. 82; Selahaddin Eş Çakırgil, “İslami Mücadelede Terimler”, **Şura**, Sy 28, Temmuz 1978, s. 11.

*farklılaşmaktadır.”*³²⁵ Bundan dolayı İslam’ın iyi anlaşılması gerektiğini düşünen yeni İslamcılar İslam’ın sadece bütünlüklü yapısına değil aynı zamanda onun kapsayıcılığına da dikkat çekerler:

*“İslam ne yalnızca (anlaşılan dar anlamlarıyla) bir tashihi iman, ne de yalnızca ahlaki bir çağrı, ne de yalnızca ruhi bir tezkiye ve zikir ne yalnızca ibadet ne de yalnızca bir siyasal... davadır... İslam, bütünüyle hayatı -ferdi ve toplumsal, ekonomik ve siyasal, imani ve ameli- ahlaki boyutlarıyla kapsayan bir davadır.”*³²⁶

Bu satırlar benzerlerini yukarıda da aktardığımız küresel İslamcı düşüncenin önde gelen isimlerinin fikirleri ile büyük benzerlikler teşkil etmektedir. İslam’ın tüm meseleleri kapsayıcı, bütüncül ve çözüm odaklı olduğuna dair olan inanç İslamcılarının gözünde ona sadece dini terminolojiler içinde değil bunun da ötesinde daha özel anlamlar yüklemeye itmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslamcılar her ne kadar İslam’ı bir ideoloji olarak görmeseler de onu diğer ideolojilerle kıyaslayarak ve bu ideolojilerin eksik görülen kısımlarından hareketle anlamlandırmaya çalışırlar. Bu da doğal olarak Kutub ve Mevdudi’de gördüğümüz şekliyle İslam’ı sistemleştiren ve ideolojikleştiren bir tarafa doğru kaymasına da yol açmıştır.

3.2 ÜÇÜNCÜ VE ALTERNATİF BİR YOL: NE KAPİTALİZM NE KOMÜNİZM NE SAĞ NE SOL; LA SÜNNİYYE LA ŞİİYYE

3.2.1 “Ne Kapitalizm Ne Komünizm!”

Yeni İslamcılardaki İslam’ın bütüncül, kendine özel, kıyas kabul etmez ve konjonktür ötesi yorumu onun ideolojiler karşısındaki konumunu da belirlemede önemli çıkış noktalarını oluşturacaktır. Buna göre İslamcılık içinde diğer ideolojilere karşı önceki yaklaşımları eleştiren İslamcılar İslam’ın siyasi, toplumsal ve iktisadi yönlerini yorumlarken diğer çağdaş ideolojilere başvurmanın gereksiz olduğunu düşünmektedirler.³²⁷ Bir anlamda bu İslamcılığın İslam’ın eklektik ve bağımlı okunmasına karşı bir tavidir. Bu bağlamda yeni İslamcılar İslam’ı soğuk savaş

³²⁵ Ali Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul, Burhan Yayınları, 1983, s. 80., Mehmed Kerim, “İslam Nasıl Anlaşılmalı 3”, Sy 30, Ağustos 1978, s. 4.

³²⁶ M. Beşir Eryarsoy, **İslami Hareket ve Problemleri**, İstanbul, Buruc Yayınları, 1996, s. 149.

³²⁷ Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**; İsmet Özel, **Üç Mesele- Teknik Medeniyet Yabancılaşma**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978; Rasim Özdenören, **Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985; Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**.

dönemi ideolojileri olarak kapitalizm/emperyalizm ve komünizm/sosyalizm kısılcından kurtarmak istemektedirler. O dönem küresel siyasi sistemin kutup başını çeken bu ideolojiler başta olmak üzere liberalizm, demokrasi gibi meseleler İslam'ın kendisiyle kıyaslandığı düşünce yapılarının başında yer alacaktır. İslamcılar ise tüm bu ideolojilerin insanlığın sorunlarını çözmede yetersiz kaldığını düşünmektedirler.³²⁸ Bunun yerine İslamcılar İslam'ı diğer beşerî sistemler ve ideolojiler karşısına çıkarıp onlara karşı İslam'ın bütünlüğünü, kapsayıcılığını, sürekliliğini ve en önemlisi de bunlara karşı alternatif ve üstün oluşunu vurgulamaktadırlar.

Ali Bulaç İslamcılar olarak kendilerinin “*emperyalizmin her türlüşüne, sermayenin diktasına, faşizme ve komünizme şiddetle karşı olduklarını*” belirtmektedir.³²⁹ Bu sistemleri *şeytani* olarak gören Bulaç tüm Müslümanların bunlarla mücadele etmesi gerektiğini ve bunların her birinden uzak durulması gerektiğini düşünmektedir.³³⁰ İslamcılara göre kapitalist ve komünist bloklara verilecek tek bir isim vardır: “*Bunların hepsi küfürdür ve küfrün herhangi bir şubesini, diğer şubesinden ayırma hakkını hiçbir Müslüman kendine tanımamalıdır.*”³³¹ Buna göre mevcut sistemdeki kapitalizm ve komünizm ayrışması Batının diğer ülkeleri sömürgeleştirebilmesi için kullandığı *ideolojik bir zırhtır*. Batı böylece Müslümanlara kapitalizmi göstererek komünizme; komünizmi göstererek de kapitalizme razı etmektedir.³³² İslamcılığın önerisi bu aşamada üçüncü/orta bir yoldur. Batı'nın ortaya koyduğu ve taraf olmaya zorladığı ideolojiler bir tarafta İslam bir tarafta olmalıdır:

“Ya Allah'a, Allah'ın istediği gibi inanılacak ve Allah'ın yoluna girilecek ve anarşinin kökü kuruyacak; veya bugün olduğu gibi yahut da dünkü cahiliyet devrinde olduğu gibi Allah'tan başkasının yani tağutların sanemlerin, putların kuru felsefenin Avrupa materyalizminin bolşevizmin, faşizmin, şefokrasinin , Yahudi demokrasisinin iblis çamuriyetizminin, Ali'nin Veli'nin, şunun bunun, Lenin'in, Mao'nun yamyamın çingenin, soysuzun peşine takılıp kula kul olunacak ve anarşi belası içinde sürülüp gidilecek....

Üçüncü şık yok. İki şık var:

³²⁸ Selahaddin Eş Çakırgil, “Anarşi Büyük Başlar İstiyor”, Sy 10, Kasım 1979, s. 13; Eş Çakırgil, “Beşerî Sistemler Çöküyor”, s. 2.

³²⁹ Bulaç, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, s. 9.

³³⁰ **A.g.e.**, s. 10.

³³¹ Hüsnü Aktaş, “Bermuda Şeytan Üçgeni veya Kahrolsun Amerika”, **Tevhid**, Sayı 4, Ocak 1979, s. 7.

³³² Hüsnü Aktaş, “İdeolojik Zırhlar veya Sömürüden Pay Alma Savaşı”, **Tevhid**, Sy 27, Haziran 1979, s. 5.

Allah'ın vah yettiği yol;

İblis felsefesinin çizdiği yollar...

Bu işin sağı solu yok. Bu işin sağcısı solcusu olamaz. Bu işin mümini ve kafiri var...”³³³

Dünya sisteminde kapitalizm ve komünizm kutuplaşmasına karşı orta yol vurgusu ve üçüncü dünyacılık yaklaşımı Seyyid Kutub ve Mevdudi başta olmak üzere küresel İslamcı düşünürlerin o dönemde dikkat çektiği hususların başında gelmekte idi. Aynı şekilde Türkiye’de de İslamcılar komünizm ve kapitalizm karşıtlığı üzerinden bu vurguya dikkat çekmişlerdir. Bu aşamada Türkiye’deki tartışmaların özel bir yönü de vardır. Küresel İslamcılık düşüncesinde bu vurgu daha çok küresel siyasi sistem ve ideolojiler üzerinden yürütülmüşken Türkiye’deki İslamcılar aynı yaklaşımı farklı bir perspektiften daha yoğun olarak gündemlerine aldıkları Türkiye siyasetindeki sağ-sol kavgası ve ayrışması üzerinden de yürütmüşlerdir. Aşağıdaki bölümde ana hatlarıyla bu tartışmaların İslamcılar tarafından nasıl yürütüldüğüne bakılacaktır.

3.2.2 “Ne Sağcıyız Ne Solcu”: Yeni İslamcıların Türkiye Siyasetinde Konumlanması

İslamcılığın bu dönemde kendini yeni ve özgün bir ideoloji olarak ortaya koyma çabası ve girişimi doğal olarak onu Türkiye siyasetinde hâkim olan sağcılık-solculuk ayrışmasının ötesine ve ondan ayrı bir yere konumlandırma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu durum yeni İslamcıların Türkiye’de siyasi yol alışlarında geçmiş bir takım yönelim ve alışkanlıkların sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bunların başında Türkiye’de zaman dilimi olarak bu çalışmada incelediğim dönemin hemen öncesine bakıldığında sağ, milliyetçi, muhafazakâr siyasi çizginin İslam ve Müslümanlarla özdeşleştirildiği ve bir takım İslami temeller ile uzlaştırılma çabaları gelmektedir. O dönem İslami referanslarla neşredilen yayınlarda

³³³ Ahmed Selami, “Kurtuluş Şeriat’ta”, *Şura*, Sy 40, Ekim 1978, s. 3.

bu vurgular sıkça işlenmiş, *sağcılık* fikriyatının İslam'ın mevcut Türkiye şartlarında o zaman en ideal düşünce ve siyaset yapma biçimi olarak sunulmuştur.³³⁴

Bu tutum ve davranış kendisini öncelikle düşünsel alanda göstermektedir. Müslümanlar tarafından bu dönemde *Sağcılık* düşüncesi *Kurani* ve *İslami* bir kavram olarak telakki edilecek, İslam ve Müslümanlığın kendisi ile özdeşleştirilecektir.³³⁵ Buna göre sağcılık fikri *Kurani* bir kavram olan *ashabul yemin* ile eşdeğer tutularak Allah'ın Kuran'da bu kavramı özellikle kullandığı ve böylece yüzlerce yıl önce *ilmi evveli* ile günümüzde yaşanan bu sağ-sol ayrışmasına işaret ettiği iddia edilecektir.³³⁶ Böylece dini bir düşünme biçimi olarak *sağcılık* İslam ile *sağcı* olmak da Müslüman olmakla eşitlenecektir.

Bu bakış açısını Türkiye İslamcılık düşüncesi içinde önemli yerleri olan Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek gibi isimlerde de görmek mümkündür. Necip Fazıl bir şiirinde sağ-sol meselesine yaklaşımını “*Kalbimi ve aklımı hep sağ elime verdim/ Görevi olmasaydı sol elimi keserdim.*” şeklinde belirterek dönemin İslami camiasının sağ ve sağcılık meselesine yaklaşımını kendi edebi usul ve anlatışıyla ifade edecektir.³³⁷ Yine dönemin önemli İslamcı düşünürlerinden olan Sezai Karakoç'a göre de insanlar ikiye ayrılır: “*Tam Müslüman ve tam inkârcı. Tam sağcı yani tam*

³³⁴ Bu anlamda o dönem önemli bir yayın organı olarak Yeniden Millî Mücadele'deki İlmi Sağ tartışmaları dikkat çekicidir. Sağ fikri böylece teorik bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bu tartışmalar için bakınız: Ekin Kadir Selçuk, “*Mücadeleciler*” *Mücadele Birliği 1964-1980*, İstanbul, İletişim, 2018.

³³⁵ İsmail Kazdal, “Siyasi İktidarsızlık”, *Hilal*, Sy 57, Nisan 1966, s. 8; İsmail Kazdal, “Sağ ve Sağcı”, *Hilal*, Sy 58, Haziran 1966, s. 6; Abdulaziz Kemal, “‘Sağcılık’ ve ‘Ashab-ı Yemin’ Kavramı Üzerine”, *Tohum*, Sy 84, Mart 1974, ss. 19-24; Said M. Şimşek, “Sağcılık ve Solculuk”, *İslamın İlk Emri Oku*, Sy 185, Ekim 1977, ss. 4-6.

³³⁶ Hasan Basri Erzurumi, *Kurani Kerime Göre Sağcılık ve Solculuğun Manası ve Solcu Yazarlara Cevap*, İstanbul, 1968; Salih Doğan Pala, *Sağ-Sol Meselesi ve İslamın Hükmü*, İstanbul, Cihad Yayınları, 1966.

³³⁷ Tanıl Bora, “Sol-Sağ Şemasında İslamcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ”, içinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, İstanbul, 2013, s. 519. Aynı çalışmada Tanıl Bora daha sonraki dönemden etkili bir örnek olarak şunu da paylaşıyor: “Nakşibendiliğin İskenderpaşa cemaatinin şeyhi Esad Coşan’ın açıklamalarında sağcılığın nasıl özdeşleştiğini görebilirsiniz. “Bizim sağcı kesim” deyiverir söz arasında; 1994 yerel seçimleri öncesi “sağcı siyasetçilere” seslenir.” Bir Hac ziyaretinde Medine’de ziyaretine gittikleri müteaddiyin bir zâta sağ elini uzatınca onun “Peygamber Efendimiz kokuyu sol avucuna alır, oradan sağ elin işaret parmağı ile sürmesi gereken yerlere sürerdi. Sünnet bu tarzdadır” dediğini aktarır. Oysa “Ben elime esans sürecekleri zaman sağ elimi uzatırdım,” der ve ekler: “Sağcıyız ya!”

Müslüman ve tam solcu yani tam komünist.”³³⁸ Görüldüğü gibi dönemin İslami camialarında bu fikirler uçta kalan, temsiliyeti düşük tartışmalar olmayıp, bilakis siyasi tefekkür ve tasavvurlarının merkezinde konumlanmıştır.

Bu yaklaşım kendini siyasi alanda da benzer şekillerde göstermiştir. Türkiye siyasetinde çok partili hayata geçildikten sonra Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) karşısında Demokrat Parti (DP) ve Adalet Partisi (AP) üzerinden bir cephe oluşmuş, Türkiye’de İslami camialar ise CHP karşısında bu cephenin destekçisi olmuşlardır.³³⁹ Özellikle 1960’lı yıllarda Türkiye İşçi Partisi’nin (TİP) kurulması ve aynı yıllarda CHP’nin *ortanın solu* söylemi üzerinden kendini konumlandırması ve yeni bir siyaset geliştirmesi AP’yi sağ siyasetin doğal temsilcisi ve sahiplenicisi yapmış ve siyasette *sağcılık* vurgusu daha yoğun bir şekilde vurgulanmaya başlanmıştır.³⁴⁰ Böylece Türkiye siyasetinde *sağcılık* olgusu ve *sağ siyaset* solculuk üzerinden kendini kurgulamaya başlayacaktır.³⁴¹ Siyasi alanda kendini bu noktaya konumlandıran *sağcılığın* kendisiyle ittifak kurduğu bir diğer düşünce ise *milliyetçilik* olmuştur. O dönemde bu durumu destekleyen bir unsur olarak *İslam*, milliyetçi fikirler ile daha fazla yorumlanmaya ve özdeşleştirilmeye başlanmış, diğer taraftan da dönemin *milliyetçilik* fikriyatı sekülerlikten uzaklaşarak İslam’a daha fazla yanaşmıştır.³⁴² Çift taraflı işleyen bu yakınlaşma ile birlikte İslam ve milliyetçilik arasında daha yakın ilişkiler kurulmuş ve sağ siyasetin önemli bir unsuru olarak milliyetçilik de kendine bu aşamada önemli bir konum bulmuştur.

³³⁸ Sezai Karakoç, “Sağ ve Sol” C. 2, Sy 3, Nisan 1966, s. 7. Yine benzer yaklaşımları göstermesi açısından Mehmet Kuşçu’nun aktardığı şu satırlar da önemlidir: “*Sağcı Müslümandır. Her mananın ve inanışın, her müsbet hareketin ve anlayışın İslam’da olduğuna inanan adam. Buna inanamayanlar da külliyen solcu.*” Ancak bu kadarı yeterli değildir. Bundan sonraki aşamada sağcılığın daha İslami tarifleri yapılmaya çalışılır: “*Sağ ne faşizm ne liberalizm ne de Amerikan kapitalizmi değildir. Sağ Peygamber’in yaptığı, beşeriyetin en büyük inkılabından güç alan ilahi nizamdır. Yani İslam’dır. Yani sağ İslamiyet sağcı da Müslümandır.*” Kuşçu, “Hilal Dergisi”, s. 40.

³³⁹ Nuray Mert, **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, 2. bs, İstanbul, Selis, 2007.

³⁴⁰ Sağcılık kavramının bu anlamda politik bir inşa olarak kurulması yorumu için bakınız: Bulut, “Türkiye’de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, s. 517-18. Yine aynı yazıda bu durumun aktarıldığı iyi bir örnek için DP ve AP kurucularından Ferruh Bozbeyli’nin şu açıklamaları dikkate değerdir: “*Manevi değerler ve din açısından bakarsanız Türkiye’de sağ yaşıyordu. Ama kimse onun adına sağ demiyordu. (...) Muhafazakarlıktı. Ama muhafazakarlık da denmiyordu. Çünkü onun karşısında bir şey yoktu. Hayatın kendisiydi.*” Ferruh Bozbeyli, **Yalnız Demokrat**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, s. 351.

³⁴¹ Şaban Sitembölükbaşı, **Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**, Ankara, İSAM, 1995.

³⁴² Gokhan Cetinsaya, “Rethinking Nationalism And Islam: Some Preliminary Notes On The Roots Of ‘Turkish-Islamic Synthesis’ In Modern Turkish Political Thought”, **The Muslim World**, C. 89, Sy 3-4, Ekim 1999, s. 370-71 doi:10.1111/j.1478-1913.1999.tb02753.x.

Bu dönemde son olarak dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise dönemin *sağcılık* fikrinin *muhafazakarlık* düşüncesi ile de yakın temas içinde olmasıdır. Muhafazakâr düşünce ile girilen bu yakın ilişki *sağcılık* fikrinin ve dolayısıyla dönemin İslamcılığının tarihi yorumlamasında ve özellikle de Osmanlı'ya yaklaşımında kendini belirgin bir şekilde gösterecektir.³⁴³ Bu anlamda muhafazakâr düşüncenin tarihe, geçmişe ve geleneğe olan dikkat ve vurgusu İslamcılık düşüncesinde de kendine yer bulacaktır. Ayrıca muhafazakarlık fikri dönemin sol düşüncesi içinde bir ideal olan devrim anlayışına karşı İslamcı camialara önemli bir karşı duruş argümanı da sunacaktır.³⁴⁴ Böylece Türkiye’de İslamcı camialarda etkili olacak olan sağcılık fikri milliyetçi ve muhafazakâr bagajlarla beraber yol alacak siyasette sol ve komünist karşıtlığı üzerinden ortak bir zeminde var olmaya çalışacaktır.³⁴⁵

Anti-komünizm vurgusu ise bu dönemde tüm bu ortaklıkların karşısına yerleştirilen ortak bir düşman olarak ortaya çıkacaktır. Diğer bir deyişle milliyetçi-muhafazakâr-sağcı düşüncüyü bir araya getiren muharrik nokta komünizm karşıtlığı olacaktır.³⁴⁶ Böylece İslam komünizm sorununun çözümü ve bu tehdit algısına karşı sığınılacak yegâne liman olacaktır. İslam’ın bu şekilde düşmanı üzerinden tanımlanması ve onun karşı kutbuna konumlandırılması; şemsiyesi altına alınan milliyetçilik, muhafazakârlık, sağcılık gibi fikirlerin yeterince tetkik edilemeden üstünkörü kabul edilen unsurlar olarak kabulünü de beraberinde getirecektir.³⁴⁷ Böylece bu ortak teyakkuz hali çok partili hayata geçişten itibaren Türkiye’de Müslümanların düşünce serüvenlerinde ve siyaset yapma biçimlerinde önemli bir taşıyıcı kuvveti olacaktır. Komünizmin bu tehlikesine karşı koyabilmek için “*dine*

³⁴³ Nuray Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, ed. Yasin Aktay, 2. bs, İstanbul, İletişim, 2005, s. 415.

³⁴⁴ **A.g.e.**, s. 418.

³⁴⁵ Bulaç, “Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, s. 134.

³⁴⁶ Bu aşamada 1950 ve 60’larda kurulan ve Türkiye’de İslami camialarda bir ilk olarak Komünizmle Mücadele Dernekleri iyi bir örnektir. Komünizmle Mücadele Dernekleri bir anlamda o dönem sol ve komünizme karşı dindar, muhafazakâr, milliyetçi camialar için çatı vazifesi görmüştür. Bu dernek bu yıllarda “*Komünizmi Telin Mitingleri*” ve “*Komünizmi Telin Namazları*” organize etmişler ve bir anlamda sağ, muhafazakâr milliyetçi camiayı teyakkuz halinde tutmuşlardır. Komünizmle Mücadele Dernekleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Ertuğrul Meşe, **Komünizmle Mücadele Dernekleri**, İstanbul, İletişim, 2016; Mehmet Güldal, **Soğuk Savaş Döneminde Türkiye’deki Komünizmle Mücadele Dernekleri**, İstanbul, Libra, 2019.

³⁴⁷ Subaşı, “1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, s. 635-36.

*sarılmak gerektiği fikri, sağın ortak şiarı olarak dindarlığa ve İslamcılığa da meşruiyet sahası” açacaktır.*³⁴⁸

3.2.2.1 Ehven-i Şer Yaklaşımına Karşı Duruş

Türkiye’de İslamcıların Seyyid Kutub, Mevdudi ve Ali Şeriatî gibi küresel İslamcı isimleri okumasıyla birlikte İslam dinine yükledikleri anlam da değişmeye başlamıştır. Onlara göre İslam’ı *sağcılık* ile özdeşleştiren; milliyetçi, muhafazakâr düşünce biçimiyle aynı kategoride okuyan bu düşünme tarzı İslam’ı pasifleştirmekte, bir alternatif olmaktan çıkarmakta ve onu hak ettiği değerden uzaklaştırmaktadır. Halbuki yukarıdaki satırlarda temel hatlarıyla gösterildiği şekliyle İslam kendi başına anlam dünyası olan bir dindir, bütüncüdür ve kutuplaşmaların tarafı değil ancak alternatifi olabilir. Böylece Türkiye’deki yeni İslamcılar İslam’ı sağ, milliyetçi ve muhafazakâr bağlamlarından ayırıştırıp alternatif ve bütüncül bir ideoloji olarak okumaya ve ortaya çıkartmaya çalışacaklardır.³⁴⁹

Yeni İslamcılar bunu yaparken iki aşamalı yol takip etmişlerdir. Öncelikle bir önceki dönemin bu yaklaşımları sorgulanmış ve bunların yanlışlıkları ortaya konulmuş, daha sonra da İslam’ın ve Müslümanların Türkiye’deki yansımasıyla sağ-sol meselesine yaklaşımının nasıl olması gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu sorgulamaya göre *sağcılık* fikrini *Kurani* ve *İslami* bir terim olarak görmek kapitalist çevrelerin Müslümanlara kurdukları bir tuzaktır.³⁵⁰ Yukarıdaki satırlarda da ifade edildiği gibi Müslümanlar bir dönem komünizm ve sol tehlikesine karşı *sağcılık* fikrini yüceltmişler ve benimsemişlerdir. Bu durum yeni İslamcılarının bir takım siyasi tavır alışları da öz eleştiri konusu yapmalarını beraberinde getirmiştir:

“Mevcut düzen milleti bir hay huy, bir şamata ile komünizm öcüsü ile korkutarak milleti istediği safa çekmekte, maşa olarak kullanmaktadır. Siz Dolmabahçe Camii’ne sabah namazı kılmaya gelen binlerce Müslümanın Amerikan askerlerine karşı eylem yapan solcuları tepelemek için nasıl tahrik olduklarını hatırlıyor musunuz? Hatırlarsınız. Komünizmle mücadele gibi bir maksat perdesi arkasından Amerikancı iktidarlara, Müslümanların koltuk değneği yapılmak istendiğini hatırlar mısınız? Müslüman’ı şer düzen içinde, onun vasıtası olan firkalaşmalarda, “şer-ehveni şer”

³⁴⁸Bora, “Sol-Sağ Şemasında İslâmıcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ”, s. 520.

³⁴⁹ Bulaç, “1960 Sonrası İslami Hareket 2”, s. 2.

³⁵⁰“İslami İstilahlar Sağcı”, **Tevhid**, Sy 15, Nisan 1979, s. 6.

*tercihi ile karşı karşıya bıraktıklarını görmediniz mi? Bunlar bu metotlar hala devam edip gidiyor. Hızı azaldı ama, devam ediyor...”*³⁵¹

İslam düşüncesi literatüründeki *Ehven-i şer* kavramsallaştırması ve İslamcıların buna yükledikleri anlam bu aşamada önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcılara göre önceki dönemde tenkit ettikleri Müslümanlar siyasi meselelere yaklaşımlarında *ehven-i şer* anlayışını benimsemeleri yüzünden kanmış ve(ya) kandırılmışlardır.³⁵² İki kötünden daha az kötü olanı tercih etmek şeklinde açıklanabilecek *ehven-i şer* anlayışına göre Müslümanlar Türkiye’de CHP karşısında AP’yi tercih etmekte, sosyalizm ve komünizme karşı da kapitalizme mecbur bırakılmaktadırlar.³⁵³ İslamcılar bu kavramın dönemin Müslümanları tarafından yanlış bir şekilde de kullanıldığını düşünmektedirler. Buna göre AP de CHP de veya *“komünizm de kapitalizm de şerrin ta kendisidir ve İslam inancında şerler arasında tercih yapıldığı da görülmemiştir.”*³⁵⁴ Aktaş bu şekilde düşünen Müslümanlara karşı eleştirisini daha da keskinleştirmekte ve bu şekilde düşünen Müslümanların *“İslami hareketi durdurma konusunda en az solcular kadar gayret içinde olduklarını”* ifade etmektedir:

*“Halkı Müslüman olan ülkelerin bütün zenginliklerini sömüren ve onları halifesiz bir toplum haline getiren ABD’nin son siyasi tavırları üzerinde duralım ki, Amerika ehveni şerdir diye içtihat yapma ahmaklığında bulunanlara iyi bir ders olsun. NATO ülkelerini ehli kitap diye tanıtan ve mutlaka bu çizgiyi muhafaza etmemiz gerektiğini iddia edenlerin ellerinde hiçbir şeri delil yoktur. Aksine Müminlerin müşriklerle hiçbir şekilde itikadi koalisyonlara giremeyeceklerine dair binlerce delil var. Gel gör ki beyinleri Amerika ve Rusya hakimiyet bölgelerine göre şartlanmış, yer yüzündeki her olayı bu iki devletin güç dengesine göre değerlendirme alışkanlığına kapılmış sağırcılar, en az solcular kadar İslami hareketi durdurmak gayretindeler.”*³⁵⁵

³⁵¹ “Beyanname 1398 Üzerine...”, **Şura**, Sayı 2, t.y., s. 10.

³⁵² Ali Bulaç, “İslam’a Hazırlanmak”, **Hicret**, Sayı 8, Kasım 1979, s. 7.

³⁵³ Hüsnü Aktaş, “Şirke ve Zulme Boyun Eğmeyenler”, **Tevhid**, Sy 31, Temmuz 1979, s. 5.

³⁵⁴ “Ehven-i Şer, AP mi olsun, CHP mi? NATO mu olsun, Rusya mı?”, **Tevhid**, Sy 5, Ocak 1979, s. 14. Ehveni Şer meselesinin savunucuları tarafından nasıl yorumlandığı da üzerinde de durulmaktadır. Buna göre mesele ilk olarak azimet ve ruhsat üzerinden yorumlanmaktadır ve İslamcılar buna katılmazlar. İkinci olarak da Ehli Kitap üzerinden bir benzetme vardır ki bu da yanlış bulunur: *“Bugün dünyada kapitalist blokun temsilcisi ABD ve Batı ülkeleri vardır. Komünist blokun da temsilcisi Sovyet Rusya’dır. Yine yaşadığımız cemiyette sol akımlar ve sağ kapitalist akımlar yaygındır. Bize asıl düşen görev bütün bu küfür ve şirk akımların ve güçlerin dışında ve karşısında olmak iken, bu gibi fıkıh kaidelerini öne sürerek Komünizme karşı kapitalizmi ve Varşova’ya karşı NATO’yu, CHP’ye karşı AP’yi desteklemeye çağıranlar temelden yanlış bir iş yapıyorlar.”*

³⁵⁵ Aktaş, “Bermuda Şeytan Üçgeni veya Kahrolsun Amerika”, s. 7.

Ali Bulaç Anadolu'nun kültürel değerlerine eğilen, Türk milleti tezine inanmış, milliyetçi, kavmiyetçi ruhçu, maneviyatçı ve nispeten Osmanlıcı olarak isimlendirdiği bu dönemin Müslümanlarının Türkiye'de mevcut siyasi konjonktürün bir parçası olmalarından yakındır.³⁵⁶ Bulaç Müslümanları bu anlamda yazılarında sıkça ele alacak ve eleştirecektir. Ona göre Müslümanlar bu dönemde başta *ehven-i şer* olmak üzere farklı gerekçelerle bir şekilde kandırılmış ve İslam'ın siyasi bilincini (ideolojisini) ıskalamışlardır.³⁵⁷ Nitekim Bulaç bu dönemde “İslami düşünce alanında ortaya çıkan akımlarda en ortak ve belirgin özellik olarak kendi iç amaçları bakımından politik bir bilinç taşımadığını” düşünmektedir.³⁵⁸ Her ne kadar Müslümanlar için karamsar bir tablo çizilse de Bulaç bu gidişatın bir süre sonra değiştiğini de düşünmektedir. Ona göre Müslümanlar artık olan biteni daha iyi görmekte ve anlamakta düşüncelerini İslam ile tashih etmektedirler: “Müşriklere ve sömürgecilere karşı eskisi gibi koltuk değneği değiliz. Bizi aldaticılar ehveni şer tuzaklarıyla başkalarına, söz gelimi kapitalist rejime, Amerikan emperyalizmine kolayca satamıyorlar. En azından Müslümanca varlığımızın farkına varmaktayız. Kendimize Müslüman demeyi daha onurlu görüyor, sağcılığı, milliyetçiliği, muhafazakarlığı reddediyoruz.”³⁵⁹

Bu söylemlerle birlikte İslamcılar önceki dönem Türkiye'de İslam adına gösterilen çabaları İslami olarak görmemişlerdir.³⁶⁰ Yeniden İslamlaşma olarak görülen bu sürecin sonunda İslamcılar sağ-sol ayrımının ötesinde kendilerini konumlandırmışlar ve “ne sağcıyız ne solcu” söylemi dönemin İslamcılığının önemli

³⁵⁶ Bulaç, “1960 Sonrası İslami Hareket”, s. 2.

³⁵⁷ Ali Bulaç, “Tepkici Müslümandan Üfürükçü Müslümana”, **Hicret**, Sayı 3, Ekim 1979, s. 4.

³⁵⁸ Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, s. 66.

³⁵⁹ Bulaç, “İslam'a Hazırlanmak”, s. 8.

³⁶⁰ Bu eleştirileri göstermesi açısından iyi bir örnek için bakınız: Taşyürek, **İslamın Sisli Yılları**, s. 15. Taşyürek bu yıllarda yapılanların yeni İslamcılar tarafından küçük görülmesini, tezyif ve tenkit edilmesini eleştirmekte ve bu yılların şartlar itibarıyla nasıl zor yıllar olduğunu vurgulamakta ve o dönemde yapılan çalışmaların önemini vurgulamaktadır. Taşyürek'e göre: “Türkiye Müslümanları (...) 1950-1960 ve hatta 1970'lere uzanan yılları üzerinde fazlaca durmadı. O dönemin mücadelesi ve mücadele veren insanlarına vefa borcu ödenmedi. O dönemlerdeki mücadele İslamcı çizgide bulunmadı... Fakat ne gariptir ki bugün İslamcı mücadeleyi veren birçok yazarın mücadelesi o günlerin uzantısıydı. Ahırlarda, bodrumlarda Kuran öğreten ve öğrenen insanların, sakalları kesilip, sarıkları boyunlarına dolanan cefakarların, Kuranları, ezanları Türkçeleştirilip; camilerine org ve sıra konulmak istenen mağdurların, dipçik tehdidi, darağacı gölgesi, zindan ve sürgün korkusuyla titreyen canlar için 1950'li yıllardaki nisbi demokratik ve özgürlük havası, adeta zafer yılları olmuştur. Yazmışlar, konuşmuşlar, haykırmışlar, bir mücadele ortamına atılmışlardı. Bu insanların mücadelesini günümüz İslami anlayışı ve değerlendirilip İslamcı bulmayarak görmezlikten gelinmesi, tarihimizin bir bölümünün atlanması, İslami düşünce ve oluşumda büyük bir boşluğun doğmasına hepsinden önemlisi, tarihi yanlış ve yanlışlıklara sebep olur kanaatindeyim.”

bir belirleyicisi olmuştur.³⁶¹ Buraya kadar “*Ne kapitalizm ne komünizm*” ve “*Ne sağcıyız ne solcuyuz*” sloganları üzerinden ele alınan ve İslamcılar tarafından İslam’ın özgün ve alternatifçi yorumu bundan sonraki kısımda aynı şekilde Şii ve Sünni ayrımı üzerinden nasıl yürütüldüğüne de kısaca değinilecektir.

3.2.3 “La Şiiyye La Sünniyye İslamiyye İslamiyye”

Başlık Türkiye İslamcılığının aşına olduğu meşhur bir slogandır. Sloganın serüveni özellikle Ortadoğu’daki Şii-Sünni aksındaki gelişmelere göre zaman zaman alevlenen, sivrilen zaman zaman da sönükleşen, geri çekilen tartışmalara işaret eder. Nitekim yakın bir zamanda, 2016 yılında, gerçekleştirilen 13. İslam İş birliği Teşkilatı Zirvesinde yaptığı konuşmada Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı’nın bu minvaldeki sözleri zirveye damga vurmuştur:

*“Müslümanlar olarak üstesinden gelmemiz gereken sorunların başında mezhepçilik fitnessi geliyor, ırkçılık fitnessi geliyor. Her zaman ifade ettiğim gibi benim dinim Sünnilik de değildir Şiilik de değildir, benim dinim İslâm’dır. Ben tıpkı 1 milyar 700 milyon kardeşim gibi sadece ve sadece bir Müslümanım. Diğer tüm farklılıklar bu inancımın, bu sıfatımın gerisindedir.”*³⁶²

Kapitalizm/sosyalizm, sağ/sol dikotomilerinin yanında küresel İslamcı düşüncede ve Türkiye İslamcılığında İslam’ın alternatif/üçüncü yolcu söyleminin belirgin takip edildiği bir diğer başlık da *Şiilik/Sünnilik* ayrışması üzerinden İslam üst kimliğini ön plana çıkaran tartışmalarda kendini gösterir. Bu tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olan ve bunları besleyen en önemli olaylar 1979 İran Devrimi ve İran Devrimi ile birlikte Şii Dünya’dan devrim ideolojisine ilişkin fikirlerinin Türkçeye intikalidir. Pratik ve siyasi yönü olan İran Devrimiyle beraber aynı yıl patlak veren Afganistan-Sovyetler savaşı da bu gündemi farklı boyutlarını da masaya getirerek derinleştirmiş ve genişletmiştir.³⁶³ Meselenin siyasi ve uluslararası ilişkiler boyutlu dış kaynaklı etmenlerinden öte, konumuzla daha ilgili olan ve önceki bölümlerde de değindiğimiz üzere *devrimin ideoloğu* olarak görülen Ali Şeriatî’nin ve Humeyni’nin

³⁶¹ Selahaddin Eş Çakırgil, “Biz Solcu veya Sağcı Değil, Müslümanız!”, **Hicret**, Sy 7, Ekim 1979, s. 17.

³⁶² “Erdoğan: Mezhepçilik Fitnedir, Ne Sünniyim Ne Şii, Müslümanım Kaynak: Erdoğan: Mezhepçilik Fitnedir, Ne Sünniyim Ne Şii, Müslümanım”, Nisan 2016 (Çevrimiçi) <https://www.haksozhaber.net/erdogan-mezhepcilik-fitnedir-ne-sunniyim-ne-sii-muslumanim-75194h.htm>.

³⁶³ Hulusi Şentürk, **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyasal İslamcılık**, İstanbul, Çıra, 2015, s. 490.

bir düşünce çizgisinin kaynakları ve temsilcileri olarak çevrilmesi meselenin diğer önemli boyutunu oluşturmaktadır.³⁶⁴ Böylece Ali Şeriatî, Humeyni ve İran Devrimi üzerinden anti kapitalist, anti komünist vurgular ön plana çıkarılacak ve bu tartışmalar eşliğinde İslam'ın alternatif/lüçüncü yolcu duruşu desteklenecektir.

İran Devrimi diğer birçok faktörle birlikte İslam Dünyası için bu bağlamda önemli bir dönemeci temsil edecektir. Çalışmada ele aldığım dönemde İslamcılar İran Devrimini yakından takip etmiş ve ilgili neşriyatlarda İran Devrimi üzerinden yaşanan gelişmeleri tartışmışlardır.³⁶⁵ Bu tartışmalarda ismi ön plana çıkan İslamcılardan biri olan Ali Bulaç, İran Devrimini Müslümanlar için önemli bir psikolojik aşama olarak görmüş ve devrimle birlikte İslam Dünyasında gerek siyasi gerek düşünsel alanda hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını söylemiştir.³⁶⁶ Batı'da kapitalizm ve komünizm propagandası ile dinin modern dünyada diyecek bir şeyinin kalmaması fikri Bulaç'a göre İran Devrimi ile ters yüz olmuştur.³⁶⁷ Bulaç'a göre modern dünyada iddia edilenin aksine, dinin cılızlaşması veya yok oluşu değil, İran devrimiyle birlikte bilakis tekrardan uyanışı ve canlanması söz konusudur.³⁶⁸ Bulaç'ın burada dini uyanıştan kastı İslami uyanıştır. Ona göre İran Devrimi sayesinde İslam tekrar canlanmaktadır. Bu uyanış İran'da tecrübe edilmekte ve İran bir anlamda modern dönemde İslam'ın siyasi, iktisadi ve sosyal yönlerinin denendiği laboratuvar işlevi görmektedir: "*İranlılar Müslümanlar adına İslam'ı denemektedirler.*"³⁶⁹ Bulaç'a göre İran halkı devrimi bu gayelerle ve sadece İslam için yapmıştır.³⁷⁰

Dini uyanış ve çağdaş ideolojilere karşı alternatif ortaya koyması anlamında önemsenen ve ciddi biçimde desteklenen İran Devrimi, devrimin önemli bir gündemi olan *Şiilik* tartışmalarına gelince bu netliğini kaybeder. Türkiye'deki geleneksel

³⁶⁴ Ümit Aktaş, "Ali Şeriatî, Kapitalizm ve Marksizm", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî – Ali Şeriatî Sempozyumu* içinde, [Ed.] Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 165

³⁶⁵ Nail Elhan, "İran Devrimi'nin Türkiye'de Yansımaları: 'İrancılık' Ve 'İrancı' İslamcılık", **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 3, Sy 2, Aralık 2016, ss. 28-57 doi:10.26513/tocd.267954; Serhan Afacan, "Komşuyu Anlamak/Anlatmak: 20. Yüzyılda Türkiye'de İran'a Dair Yayınlanan Kitaplara Dair Bir Değerlendirme", **İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)**, C. 2, Sy 3, Haziran 2012, doi: 10.12658/human.society.2.3.R0003, 28.01.2020.

³⁶⁶ Ali Bulaç, "Herkesin Telaşı", **Tevhid**, Sy 11, Mart 1979, s. 5.

³⁶⁷ Ali Bulaç, **Din ve Modernizm**, İstanbul, Endülüs, 1990, s. 262.

³⁶⁸ **A.g.e.**, s. 277.

³⁶⁹ Ali Bulaç, **Nuh'un Gemisine Binmek**, 2. bs, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992, s. 16-23.

³⁷⁰ Ali Bulaç, "İran Üzerine", **İslami Hareket**, Sy 13, ubat 1979, s. 8.

İslami yapı ve kurumlar İran Devrimi ve Şiilik konusuna tereddütlü yaklaşmakta, bir o kadar da mesafeli durmaktadırlar.³⁷¹ Bunun da farkında olan yeni İslamcılar İran Devrimi'nin veya onun lideri Humeyni'nin mezhepsel/dini yönü ile değil, ideolojik ve siyasi/sosyal yönü ile ilgilendiklerini kalın çizgilerle vurgulamaktadırlar.³⁷² İslamcılık için siyasi ve sosyal tavır alışların dini pratiklerden daha fazla önemsendiğini göz önünde bulundurursak bu tavır alış aslında İslamcılığın İslam dinine ideolojik yaklaşımı ve yorumlamasıyla uyumlu durmaktadır.

İran Devrimine yüklenen bu anlamların yanında diğer taraftan İslamcılar için devrim lideri Humeyni'nin ve Şiiliğin Sünni bölgelerde alımlanması ve kabullenilmesi için de gayret sarf edilir. *Şiilik* ve *Sünniliğin* birbirine yakınlaştırılması hatta aynılaştırılması veya onların eşit konuma çekilmesi de bir yönüyle bu politikanın (*La Şiiyye La Sünniyye İslamiyye İslamiyye*) bir sonucudur. Bu bağlamda önceki dönemlerde Şii coğrafyası dışındaki bölgelerde *Şiiliğe* karşı oluşmuş olan bakış açıları değiştirilip dönüştürülmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken de *tevhid*, *ümme*, *evrensel İslam*, *mezhep karşıtlığı* gibi vurgular İslamcılar tarafından dikkatle işlenecek ve vurgulanacaktır.³⁷³ Dönemin *Düşünce*, *Şura*, *Hicret*, *Tevhid*, *İslami Hareket* gibi İslamcı dergilerinde bu vurguları sıkça ve kuvvetlice görmek mümkündür. Bu duruma iyi bir örnek olarak gerek Sünni dünyadan gerek Şii dünyasından *Şiilik* ve *Sünnilik* ayrışmasını/kutuplaşmasını kaldırmaya yönelik girişimler ve söylemler bu dergilerin sayfalarında kedine geniş bir şekilde yer bulacaktır. Bu hususlara bazı örnekler olarak şunları aktarmak mümkündür. *Tevhid Gazetesi*'nin 23. sayısında geleneksel İslam ve Ehli Sünnet yönü kuvvetli bir isim olan Ahmed Davudoğlu'nun "*İran İslami Hareketi Desteklenmelidir*" sözü yer alacakken derginin aynı sayısında Şii dünyadan iki farklı isme de yer verilecektir. İran Devrimi liderlerinden Şeriatmedari'nin "*İslam'a Davette, Şii-Sünni tek ses olmalıyız!..*" sözü ile İran'ın İstanbul temsilcisi Ali Ekber Mehdişpur'un "*Hz. Ömer'e Sünni kardeşlerimiz gibi hürmet ederiz!*" sözleri dergide ön

³⁷¹ Elhan, "İRAN DEVRİMİ'NİN TÜRKİYE'DE YANSIMALARI".

³⁷² Mehmet Mengüç, "Humeyncilik mi, Yoksa İslam'ın Yeniden Dirilişi mi?", *İslami Hareket*, Sy 22, Ocak 1980, s. 3.

³⁷³ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, Metis, 1990, s. 157.

plana çıkarılarak okuyucuya aktarılacaktır.³⁷⁴ Dönemin bir diğer önemli İslamcı yayınlarından Hicret'te de Humeyni'nin uzun süredir beklenen *Tevhid çağrısını* yaptığı okuyucuya duyurulacak ve Humeyni'nin “*Şiiler cahili emellerden sakınıp Ehli Sünnet kardeşlerimizin cemaat namazlarına katılmalıdır*” sözleri önemli bir gelişme olarak okuyucuyla paylaşılacaktır.³⁷⁵ Bu türden yazı ve haberleri bir taraftan Humeyni'yi, İran Devrimi'ni ve Şiiliği Türkiye'ye doğru/gerçek anlamda tanıtmaya gayreti olarak okuyabileceğimiz gibi diğer taraftan daha vurgulu olarak *Şiilik* ve *Sünnilik* arasındaki mezhepsel farkları ve sınırları kaldırmaya yönelik çabalar olarak da okumamız mümkündür.

Nitekim Ali Bulaç o dönemde bu konuya özel önem göstermiş Şiilik-Sünnilik arasında ihtilaflı meseleler hakkında yazılar kaleme almıştır. Bulaç temelde *Şii İslam* ile *Sünni İslam* arasındaki ihtilaflara değil ortak noktalara odaklanılması gerektiğini düşünür.³⁷⁶ Ona göre bu tür ihtilaflar her iki tarafın uzmanları tarafından rahatlıkla çözülebilecek niteliktedir.³⁷⁷ Bununla beraber başka bir yazısında *Ehli Sünnet* ile *İmamiye* arasındaki itikadi ve fıkhi görüşleri mukayeseli olarak inceleyen Bulaç yazısında Sünnilerin Şiiler hakkında olumsuz kanaatlerinin oluşmasına kaynaklık eden bazı konuları ele almakta ve bunları açıklığa kavuşturarak yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çabalamaktadır.³⁷⁸ Bu tür çabalarından dolayı *Şiiliği aklamakla* suçlanacak olan Ali Bulaç bu yanlış anlaşılmanın da ötesine geçmek isteyecektir:

“Biz Şii Müslümanları desteklerken Şii olalım demiyoruz. Ehli Sünnete mensup olmaktan da her zaman iftihar ediyoruz. Şunu bilelim ki, bu fitnelerin kaynağı asla Ehli Sünnet müminleri değil ama Ehli Sünnete ve bütün Müslümanlara düşman olanlardır, müşriklerdir, münafıklardır, kafirlerdir, zalimlerdir, yalancı ilahlardır, Allah ve Resulüne karşı açıkça savaş açanlardır, Nemrutlardır, Firavunlardır, Ebu Cehillerdir, Şahlardır yani küfür milletidir.”³⁷⁹

³⁷⁴“Hoca Görüşünü Aylar Önce Milli Gazete'ye Açıklamıştı: Ahmed Davutoğlu: ‘İran İslam Hareketi Desteklenmelidir’”, **Tevhid**, Mayıs 1979, s. 3; “Şeriatmedarı Yine Gazetemiz Vasıtasıyla Sesleniyor: ‘İslam’a Davette Şii Sünni Tek Ses Olmalıyız!’”, **Tevhid**, Sy 23, Mayıs 1979, ss. 4.

³⁷⁵ Ruhullah Humeyni, “Humeyni'nin Hac Mevsimi Dolayısıyla Dünya Müslümanlarına Yayınladığı Mesaj”, **İslami Hareket**, Ekim 1979; Ayetullah Humeyni, “Tevhid Çağrısı”, **Hicret**, Ekim 1979.

³⁷⁶Mehmed Kerim, **İran İslam Devrimi**, 2. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980, s. 315.

³⁷⁷ **A.g.e.**, s. 399.

³⁷⁸ Ali Bulaç, “Ehl-i Sünnet ile İmamiye Arasında İtikadi ve Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi”, **Tevhid**, Sy 21, Nisan 1979, ss. 8-9, 16.

³⁷⁹ Ali Bulaç, “Ehli Sünnetin Şerefi”, **Tevhid**, Sy 21, Mayıs 1979, s. 5.

Şiilik propagandası suçlamalarına karşı benzer bir endişeyi Selahaddin Eş’de de görmek mümkündür. Selahaddin Eş kendisine yöneltilen Humeynici iddialarını reddederek kendilerinin tarif ve tavsif edilmek için sadece tek sıfatlarının olduğunu, onun da İslam ve Müslümanlık olduğunu belirtir.³⁸⁰

Bu satırlarda da görüldüğü gibi İran Devrimine giden süreçte ve İran Devrimiyle İslam’ın özgün, alternatif ve kutuplaşmaların ötesinde konumlandırılma çabası Şiilik ve Sünnilik karşılaştırmaları üzerinden de yıkılmaya çalışılacaktır. 20. yüzyıl İslamcılık düşüncesinde daha eskiye götürülebilecek bu girişimin İran Devrimi ile Türkiye’deki İslamcılar daha yoğunundan etkilediği ve söylemlerine yansıdığını ifade etmek mümkündür.

3.3 GERÇEK OLAN VE OLMAYAN ARASINDA İSLAM’IN OTANTİSİTESİNİ ARAYIŞ

İslamcıların İslam’ı modern bir ideoloji olarak yorumlama çabaları ve onu yaşanılan çağa cevap olarak formüle etmelerini yukarıdaki satırlarda bir miktar göstermeye çalıştık. Bu çabalar bir taraftan İslam’ın çağdaş ideolojiler karşısında nasıl özgün ve ideal bir anlayış sunduğunun gösterilmesini beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan ortaya konmaya çalışan bu yorumla birlikte *gerçek* ve *hakiki* olan İslam arayışı da önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kısımda bu arayış ve çabaların doğal bir uzantısı olarak ortaya konulmak istenen otantik bir İslam’ın yeni İslamcılar tarafından nasıl ele alınıp tartışıldığına bakılacaktır.

3.3.1 “Gerçek İslam Bu Değil!” ve “Biz gerçek Müslümanlar mıyız?”

Türkiye İslamcılığında bu dönem din meselesi etrafında yapılan önemli arayışlardan bir tanesi İslam’ın sahiciliğini bulmaya yönelik arayışlardır. Bu arayışlar İslamcılık düşüncesi içinde *gerçek İslam*’ın ne olduğu sorusu etrafında şekillenecek ve bu arayışlar çerçevesinde yeni tartışmalar inşa edilecektir. Bu tartışmalar aynı zamanda kendisine anlam yüklenen *gerçek İslam*’ın zıttı olarak görülen farklı İslamları tanımlamay/anlamlandırmayı da beraberinde getirecek, böylece bu farklı İslam

³⁸⁰ Selahaddin Eş Çakırgil, “Müslümanla İlgilenmek, Hayata Müslüman Gibi Bakmak “Khumeynicilik” midir?”, *Tevhid*, Sayı 9, Şubat 1979, s. 2.

anlayışlarının takipçileri/müminleri olan veya öyle olduğu farz edilen Müslüman kimlikleri üzerinden yeni söylemler üretilecektir. Nitekim bu sorunsal İslamcılık düşüncesi içinde en başından beri var olacak, hatta İslamcılık düşüncesinin temel ontolojik arayışını da oluşturacaktır. 19. yüzyıldan itibaren yaşanan İslam pratikleri üzerinden *gerçek İslam'ın bu olmadığı* vurgusu ve yine Müslümanların yaşamlarından hareketle *gerçek Müslümanlık bu değil* tepkisi bu bağlamda dikkat çekicidir.

Benim bu çalışmada odaklandığım dönemde de bu tartışmalar aynı kanallar üzerinden, ancak daha keskin, tefrik edici ve içeri dönük olarak sürdürülmeye devam etmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de o dönem İslam’ın bu otantisitesini ortaya çıkarmaya ve belirlemeye yönelik açıklamalar getiren önemli İslamcı isimlerin başında Ercüment Özkan gelmektedir.³⁸¹ Ercüment Özkan siyasi, iktisadi, kültürel farklı meseleler üzerine çalışmalar yapsa da onun çalışmalarında temel vurgu dinin anlaşılması ve yorumlanması üzerinedir.³⁸² Nitekim Özkan’ın sosyal ve beşeri tüm bu farklı konuları ele alırken kullanacağı ana perspektif otantik bir İslam arayışı ve *Gerçek İslam’ı* ortaya çıkarma çabasıdır.³⁸³ Ercüment Özkan’ın yaşadığı dönemde Müslümanlarda gördüğü önemli problemlerden bir tanesi onların İslam’ı doğru bir şekilde bilmemeleri ve anlamamalarıdır. Bundan dolayı ona göre Müslümanların yapması gereken en önemli şey bir an önce *gerçek İslam’la* tanışmalarıdır. Özkan’a göre “*Gerçek İslam, İslam dışı kirliliklerden arındırılmış İslam’dır.*”³⁸⁴ Bu İslam anlayışı Özkan’ın formülasyonunda kendi tabiriyle *Geleneksel İslam’ın* zıddı olarak konumlandırılmaktadır. Ona göre “*...Köktenci İslam, İslam’ın köklerinden gelen İslam’dır, ki onun kökleri de Kitabullah ve Sünneti Resulullah’tadır.*”³⁸⁵ “*Tekrarlanıp duran geleneksel*

³⁸¹ Alev Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, 3. bs, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000, s. 148-210. Ercüment Özkan ismi Türkiye’de İslamcılık düşüncesi içinde önemli ancak bazı sebeplerden ötürü arka planda kalmış da bir isimdir. Benim bu çalışmada odaklandığım gerek dönem gerek İslamcılık söylemi ve tartışma başlıkları bağlamında Ercüment Özkan temsil gücü yüksek bir isimdir. Türkiye’de şu ana kadar Ercüment Özkan’ın bu bağlamda yerini ve konumunu, kanımca doğru bir şekilde konumlandıran isim Alev Erkilet olmuştur. Alev Erkilet alanında önemli bir eser haline gelen, Mısır-İran ve Türkiye İslamcılık tecrübelerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler kitabında Türkiye’den Ercüment Özkan ve onun çıkarttığı İktibas dergisinden mülhemle İktibas Çevresini ele alması bu durumu göstermektedir.

³⁸² Kürşad Atalar, “Ercüment Özkan: Türkiye’de Radikal İslam’ın Öncüsü”, içinde **Çağdaş Müslüman Düşünce Sembol Şahsiyetler**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2015, s. 221-34.

³⁸³ Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 184-91.

³⁸⁴ A.g.e., s. 183.

³⁸⁵ Ercüment Özkan *Köktenci İslam* kimi zaman bunu ikame eden *Radikal İslam* kavramlarını bilinçli olarak kullanmaktadır. Bu dönemde Türkiye’de İslamcılarının kendilerinin genellikle karşıt ideolojiler

İslamlığıyla değil midir Müslümanlar kafirlerin kucaklarına düşmüşler ve bu hallerinden de rahatsız olmamaktadırlar?”³⁸⁶ Özkan’ın çalışmalarında *Gerçek İslam*’ın zıttı olarak konumlandığı Geleneksel İslam ise ona göre tarih boyunca İslami olmayan inançların, felsefelerin karıştığı ve bu nedenle de Allah’ın indirdiği halindeki saflığını kaybetmiş olan İslam’dır.³⁸⁷ Bu aşamada Özkan *Gerçek İslam*’ı bozan ve onu saptıran iki temel hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi tarihsel sürecin bizzat kendisi, diğeri ise bu tarihsel süreç içinde dinin aslında olmayan ancak ona daha sonra farklı kişi, kurum ve yapılar tarafından ilave olunan çeşitli görüş ve felsefelerdir. Bu farklı fikir ve görüşler kimi zaman dinin kendi içinden ortaya çıkarıldığı gibi İslam’ın dışındaki farklı ideoloji ve fikir dünyalarından da gelebilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında özellikle dine sonradan dahil olmuş olan farklı ideoloji ve felsefelerin dini nasıl bozduğu konusunda Ercüment Özkan Seyyid Kutub ile hemen hemen aynı noktadadır. Seyyid Kutub da saf ve gerçek İslam düşüncesinin tarihsel süreç içinde antik Yunan felsefesi, İran tasavvuf gelenekleri ve farklı ideoloji ve düşünce dünyaları ile otantikliğini kaybettiğini düşünmektedir.³⁸⁸ Ercüment Özkan *Gerçek İslam*’ı bozan faktörler arasında özellikle içsel tartışmalara odaklanmış ve dinin kendi içinden kaynaklandığını düşündüğü bozulmalara odaklanarak bunları eleştiri konusu yapmıştır. Bu bağlamda Özkan’ın eleştirileri iki temel sahaya odaklanmaktadır. Bunlardan bir tanesi tasavvufa yönelttiği eleştiriler, diğeri ise dinde olmayan uydurma yollarla dine girmiş olan fıkhi görüşler ve bunlardan hareketle üretilen fetvalardır.³⁸⁹ Özkan’a göre her iki durumda da temel sorun

tarafından pejoratif anlamda radikal olarak adlandırıldığı ve İslamcılarının da buna genellikle karşı duruş içinde oldukları göz önünde bulundurulduğunda Özkan’ın bu yaklaşımı dikkate değerdir. “Radikal İslam” kavramının bu anlamda Türkiye’de kullanımı ve yüklendiği anlamlar için bakınız: Barry Rubin, **Radikal İslam**, Ankara, ASAM, 2002; Ülker Borali, “Türkiye’de Radikal İslamcı Hareket”, **Gelenek**, Sy 53, Aralık 1996, ss. 22-28.

³⁸⁶ Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 191.

³⁸⁷ **A.g.e.**, s. 184.

³⁸⁸ Kutub, **İslam Düşüncesi**, s. 14, 17, 22. Seyyid Kutub bu bağlamda eserlerinde İslam felsefesinin İslam’ı nasıl bozduğu fikrini yoğun şekilde işleyecektir. Özellikle Hicri 2.ve 3. asırlarda İslam düşüncesinin tercümeler yoluyla Yunan felsefesi ile tanışması ve daha sonra İslam düşüncesi içinde felsefenin kuvvetlenmesi Kutub’un farklı çalışmalarında şiddetle eleştirdiği konuların başında gelmektedir. Kutub 20. yüzyılda İslam düşüncesinin yine farklı şekillerle Batı düşüncesi ile irtibatı ve eklemlenmesini de bu bağlamda değerlendirecek ve bu karşı duruşunu geliştirecektir.

³⁸⁹ Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 182-95; Ercüment Özkan, “Tasavvuf; Ayır Bir Din”, **İktibas**, Sy 141, Eylül 1990, s. 11-14. Ercüment Özkan’ın özellikle tasavvuf ve fıkhi ihtilaflar konusunda getirdiği ciddi eleştiriler onun düşünce dünyasında ön plana çıkan temel hususlardır. Özkan tasavvufun tamamını reddetmekte ve gerçek İslam’dan bir uzaklaşma olarak

Müslümanların Kuran ve Sünneti hakkıyla anlayamamış olmasından kaynaklanmaktadır.³⁹⁰ Tüm bu durumlar Özkan'a göre *geleneksel İslam* anlayışından kaynaklanan sorunlardır ve Müslümanların bu geleneksel İslam anlayışından kurtulup gerçek İslam'a, onun deyişiyle *Köktenci İslam'a* sarılmaları gerekmektedir.³⁹¹

Ercüment Özkan'ın gerçek İslam ve geleneksel İslam formülasyonu ile dikkat çektiği bu durum İslamcılar tarafından saf/hakiki İslami bilgiden ve kültürden uzaklaşmaya doğru yol alan dönemin Müslümanları için İslam'ın yeniden anlaşılması ve bu bağlamda da inançlarını yenileme zorunluluğunu gündeme getirmektedir. İslamcılara göre bunun bilincinde olunmadığı ve tatbik edilmediği durumlarda “*gizli bir şirkin içine giren sözde Müslümanlar*” ortaya çıkmaktadır.³⁹² Bu grupta yer alan *Sözde Müslümanlar* İslam'ın dışında hayat süren diğer insanlara göre daha tehlikeli bir gruptadırlar. Çünkü onlar: “*İslami olmayan birçok meseleye adapte oldukları halde; hala kendilerini İslam'dan sayma yanlışlığındadırlar. Aslında (onlar) İslam'ın dışına çıkmışlardır.*”³⁹³ Böylece dönemin İslamcılık tartışmalarında *gerçek İslam* vurgusuyla birlikte dini yorumlama ve ele alış biçimleri itibarıyla Müslüman üst kimliğinin *gerçek İslam'ı* bilen ve yaşayan Müslümanlar ile *gerçek İslam'ı* bilmeyen ve yaşamayan Müslümanlar olarak iki farklı kategoriye ayrıldığını söyleyebiliriz. S. Adil Şener konu ile ilgili bir başka yazısında Müslümanların ikinci kategoriden birinci kategoriye geçmesi gerektiğini vurgular ve bu durumu kölelikten kurtularak bir çeşit özgürleşme olarak görür:

*“Üzerinde ısrarla durmak istediğimiz husus günümüzde Müslümanların gerçek Müslümanlıktan uzak olmanın neticesi olarak yalancı ve İslam dışı düzenlere hizmet eder hale gelmesidir. Böylece bu Müslüman en tabi haklarından da uzaklaşmaktadır. Ancak bugün Müslüman bu şekilde köle olmadığının şuuru içerisinde inancının mücadelesini sürdürmek mecburiyetindedir.”*³⁹⁴

Gerçek İslam/gerçek Müslüman tartışmaları sadece dini meselelerdeki tavır alışlara göre şekillenmemiştir. Bu hususların yanında İslamcılar Türkiye'de *gerçek*

görmektedir. Özkan'ın bu konudaki görüşlerinin derli toplu bir okuması için bakınız: Ercüment Özkan, **Tasavvuf ve İslam**, İstanbul, Anlam Yayınları, 1996.

³⁹⁰ Ercüment Özkan, “Kuran ve Sünnet”, **İktibas**, Sy 129-130, Kasım 1989, s. 10.

³⁹¹ Ercüment Özkan, “Timsah'ın Gözyaşları”, **İktibas**, Sy 147, Mart 1991, s. 8.

³⁹² Sami Adil, “İslamın Yeniden Anlaşılması”, **İslami Hareket**, Sy 23,ubat 1980, s. 4.

³⁹³ **A.g.e.**, s. 5.

³⁹⁴ S. Adil Şener, “Müslüman, Köle Değilsin!..”, **İslami Hareket**, Sy 6, Temmuz 1978, s. 4.

İslam’ın nasıl olması gerektiğini toplumsal, sosyal, siyasi meselelere odaklanarak da açıklamaya çalışmışlardır. Bir anlamda pratiği ve yaşamın kendini de *İslamlaştırmak* gerekmektedir.³⁹⁵ Bu olmadığı durumda şayet insan pratiği de değişmedikçe, başka bir ifadeyle pratik de Müslümanlaşmadıkça “*İslami gibi görünen, hatta katıksız İslami olan düşünce ve inançlar da önemini kaybedecek, içinde yaşadığımız azgın müşrik sistemin acımasız çarkları arasında gün begün geçersiz olacaktır.*”³⁹⁶ Bu bağlamda dönemin İslamcılarında İslam’ın bu yönleriyle de Müslümanlar tarafından hakkıyla anlaşılmaması kaygısı yüksektir. Şura Gazetesinde konuyla ilgili kaleme aldığı seri yazı dizisinde bu sorunun cevabını arayan Mehmed Kerim (Ali Bulaç) Türkiye’de Müslümanların çoğunun İslam’ı doğru bir şekilde anlamaması ve yaşamamasından dolayı duyduğu endişeyi ifade eder.³⁹⁷ Kerim’e göre Müslümanların içinde bulunduğu bu sorunların kaynağı vahye dayalı İslami düşünce sisteminin Müslümanlar tarafından tam olarak algılanamamasıdır.³⁹⁸ Halbuki gerçek anlamıyla İslam’ın anlaşılabilmesi için Müslümanların tekrardan vahye dönmeleri ve sosyal, siyasi, iktisadi meselelerde kendi düşünce sistemlerini kurmaları gerekmektedir. Bunun yolu ise “*İslami kaynaklara vukufiyetten*” geçmektedir.³⁹⁹ Bu durumun olmaması halinde Müslümanlar “*ödünç kavramlarla*” yol almakta ve kendi düşünce dünyaları içinde “*ödünç sistemler*” ortaya çıkarmaktadırlar.⁴⁰⁰ *İslam Demokrasisi, İslam Kapitalizmi, İslam Sosyalizmi, İslam Milliyetçiliği, İslam Hümanizmi* gibi kavramlar bu bağlamda Müslümanlara cazip gelebilmekte ve bunları İslami olarak görebilmektedirler, halbuki bu benzetmeler ve izlenen usul İslam’ın hakikatinden sapma sonucu ortaya çıkmaktadırlar.⁴⁰¹ Bu aşamada ödünç kavramlar, ödünç sistemler gibi

³⁹⁵ Bulaç, “İslam’a Hazırlanmak”, s. 7.

³⁹⁶ Ali Bulaç, “Pratiği İslamlaştırmak”, **Hicret**, Sy 7, Ekim 1979, s. 7.

³⁹⁷ Mehmed Kerim, “İslam Nasıl Anlaşılmalı 1”, **Şura**, Sy 28, Temmuz 1978, s. 4. Bu endişelere mahal veren şeyi yazar Müslümanların gündemlerinden örneklemeye çalışır. Ona göre kimi Müslümanların Yunan’a karşı vatani savunmayı bir vazife olarak görmesi ve bunu tartışması, kimisinin farklı İslam ülkelerindeki kalkınma modellerinin İslam’la ilişkilendirmesi hatta güncel ekonomik gelişmeler karşısında birtakım Müslümanların bazı endişeler içine düşmeleri bu bağlamda yazarın dikkat çektiği hususlardan bazılarıdır.

³⁹⁸ Mehmed Kerim, “İslam Nasıl Anlaşılmalı 2”, **Şura**, Sy 29, Temmuz 1978, s. 4.

³⁹⁹ Kerim, “İslam Nasıl Anlaşılmalı 3”, s. 4.

⁴⁰⁰ Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, s. 75-85.

⁴⁰¹ Kerim, “İslam Nasıl Anlaşılmalı 3”, s. 4.

kavramsallaştırmaların bu dönemde İslamcılık söyleminde önemli bir yer tuttuğu da belirtilmelidir.

Yeniden Müslümanlaşma, Türkiye’yi Yeniden İslamileştirme gibi hususları çalışmalarında sıkça ön plana çıkaran ve bunları genellikle Müslümanların düşünce dünyasındaki değişimlerle birlikte okuma yoluna giden dönemin önemli İslamcılarından Ali Bulaç yazılarında içe dönük, yani Müslümanların kendisine yönelik özeleştirici kanallarını da sonuna kadar açık tutmakta ve bu hususları sıkça işlemektedir. “*Samimiyetle Müslüman olmak istiyorsak Allah’ın Resulüne indirdiği İslam ile kendimizi en kısa zamanda Müslümanlaştırmalıyız*” diyen Bulaç’a göre Dünya üzerinde 21. yüzyılda insanlığın onca olumlu gelişme ve ilerlemesine rağmen genelde Müslümanların ve daha özelde de Türkiye’deki Müslümanların hala birçok probleminin olması ona göre dikkat çekici bir husustur.⁴⁰² Türkiye’deki bu olumsuz durumu Müslümanların hala Batı’daki düşünce ve sistemlerden beklenti içinde olmasından kaynaklı olduğunu düşünen Bulaç’ın dile getirdiği hususlar Türkiye’de Müslümanlara yönelik eleştiri noktalarını göstermesi açısından dikkate değerdir:

“İslam bir Türkiye’ye gelmedi henüz. Bir Türkiye bu yeni çağın dışında yaşıyor. Bilumum aydınlar ve yöneticiler, hala batının o kokuşmuş, eskimiş, pörsümüştü ve kirli çamaşırları çoktan pazara çıkmış sistemlerine, felsefelerine tutkun, kendisinden hiçbir şey sadır olmayacak diye iman eden bir mukallit gibi bağlı. Müslümanlar da 19. Yüzyılın o bozuk Osmanlı din anlayışından kurtulamayan, hala ‘cevhlerden gerdanlıklar’ ve ‘aşkın’ efsaneleri okuyan süper gerici, ultra dünya dışı üstatlarının ağzlarından çıkacak hikmet (!) dolu incilerin kulu kölesi. Hala o çok dinlediğimiz “Çok süründün ayağa kalk Sakarya” türkülerini okumakta, hala “Ayasofya açılısın, patrikhane dışarı, yeniden Büyük Türkiye, milli ve ahlaki değerlerimiz, o muhteşem bin yıllık tarihimiz, Allah’ın seçtiği- bunun delili neyse- kurtulmuş aziz milletimiz

⁴⁰²Bulaç, “Tepkici Müslümandan Üfürükçü Müslümana”, s. 4. Ali Bulaç bu bağlamda Türkiye’yi zihninde farklı bir yere konumlandırmaktadır. Ona göre Türkiye İslam Dünyası içinde bu olumlu gelişmeleri de artı noktaya çevirebilecek manevra kabiliyetinden yoksundur. Her ne kadar 1960’lı yıllardan itibaren bunun kırılmaya başladığını düşünse de öncesinde yaşanan gelişmelerin ve baskıların bu derece etki bırakması ve Müslümanların buna karşı tepki vermemiş olması onun için tam olarak anlaşılır değildir. 1960 dönemine kadar Türkiye’de Müslümanların sokulmak istedikleri birtakım kalıpları ve hacı-hoca gibi adlandırmaları ve onların sarıkla-cübbeyle özdeşleştirmelerini doğru bulmayan ve bunların faillerini eleştiren Ali Bulaç Müslümanlara da dönerek onların da hiç suçu yok muydu diye sormaktadır. Bulaç’a göre Müslümanların şu ana kadar bu algıyı kıramamış olmaları ve kendilerine yakıştırılan bu prototipleri aşamamış olmaları biraz da onların kendi suçu ve hatasıdır. Humeyni’yi örnek getirerek argümantasyonunu kuvvetlendirmek isteyen Bulaç Humeyni’nin de sarıklı, sakallı, cüppeli ve hoca olduğunu ancak Türkiye’deki aynı prototiplere karşı yapılan suçlamaların Humeyni’ye yapılamadığını iddia eder. Bulaç’a göre bunun ortaya çıkmasındaki temel sebep Türkiye’deki Müslümanların İslam’dan kopuk olmaları ve onların temsil ettiği İslam anlayışdır.

sloganlarını tekrarlayıp durmaktalar. Ve hala ehven-i şer diye CHP'ye karşı AP, Rusya'ya karşı ABD ve NATO, komünizme karşı sağcı curcuna..."⁴⁰³

Bir anlamda gerçek ve doğru bir İslami tavır alınması için Türkiye'deki Müslümanları geleneksel ve tarihi unsurlardan kurtulmaya çağıran Bulaç'a göre "bu temelden sakat anlayışlar terkedilmedikçe, Kuranın ve Sünnetin ortaya koyduğu hakiki İslam'la toplum genel bir tebliğ ile eğitilmedikçe ne Müslümanlar Allah'a karşı vazifelerini yerine getirmiş olacaklar ne de ülkenin sosyal, iktisadi ve ahlaki hayatı gerçek İslam'la değişebilecektir."⁴⁰⁴

İslam'ın pratikte bu şekilde gerçek ve gerçek olmayan ayrımıyla yorumlanması beraberinde Müslüman kimliğinin tekrar sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda İslamcılar *gerçek İslam*'ı temsil eden Müslüman'ın kim olduğunu ve bu Müslüman'ı arayış yolunda birtakım kimlikler üzerinden Müslümanlık eleştirileri getirmişlerdir. Bu anlayışa göre Türkiye'de pratikte yaşanan İslam '*folk İslamıdır*' ve dolayısıyla Müslümanların çoğu da "nüfus cüzdanı Müslümanıdır":

"Ülkemizde yaşayan insanların nüfus kütüklerinde yazılı olduğuna göre hemen hepsi Müslümandır. Sosyolojik araştırmalar yapan bazı ilim adamlarına göre Türkiye'deki gerçek İslam değil, yabancı tabiriyle 'folk İslam' yani, gelenekle gelen ve nesillerden nesillere aktarılan bir İslami anlayış hakimdir. Bu bidat ve hurafelerin içinde kaybolmuş, ayrıca siyasi rejimlerin istedikleri şekilde yaşatılmış bir sakat din anlayışıdır. (...) Ülkemizde halkın genel çoğunluğu İslam'ı Hristiyanlık gibi doğrudan doğruya kişiyi ilgilendiren bir inanç sistemi olarak görmektedir. (...) Öyle Müslümanlar tanırırsınız ki beş vakit namazını cemaatle kılar -elhamdülillah- görünüşte tam bir takva sahibidir. Amma bu Müslüman, "din afyondur" diyen düşünce sahiplerinin görüşünden yanadır. Yine öylelerini tanırırsınız ki "falanca masonudur, onun peşinden gitmeyiniz..." dediğinizde 'camiye imam seçmiyoruz' diye cevapla höykürmüştür. Adama İslam nedir, mensubu bulunduğu dinin mahiyeti nedir,

⁴⁰³ Ali Bulaç, "Yeniden Müslümanlaşmak", **Tevhid**, Sayı 13, Mart 1979, s. 5.

⁴⁰⁴ **A.g.e.**, s. 6. Ali Bulaç'ın benzer bir eleştiri ve yaklaşımı için Hicret'te kaleme aldığı şu satırlar da dikkat çekicidir: "Eğer Müslümanca yaşamayı bilseydik, bugünlerde Allah'ın bize emrettiği istikameti takip ederek gelseydik, elbette değil bizim cemaatimizin, Türkiye'nin hatta bölgenin de tablosu bu kadar feci olmayacaktı. Yine böyle olsaydı bu, Allah'ın sünnetine aykırı düşerdi. Ama belli ki biz olaylar, gelişmeler karşısında Müslümanca davranmadık, yabancı dinlerden, düşünce sistemlerinden, sanat ve medeniyet akımlarından alabildiğine ödünç fikirler, çözümler aldık; bunlara İslami kılıflar giydirerek kendimize ve insanlara takdim ettik. Sunduğumuz şeyin özü, asıl kendisi İslam değildi ki insanlar ona inansın, bekleneni versin. Küfür ve irtidat bilimlerinin özde çelişmediklerini, pozitivist bilimlerin neredeyse olduğu gibi Kuranda bulunduğunu öne sürdük ve dedik ki işte şu ayet petrol kuyularına delalettir, şu ayeteler şimendifere ve televizyona. İslam kılıklı liberal akımlar türedir. Batı kalkınması karşısında komplekse düşen sözde bazı alimler, batı kalkınmasının özde sermaye birikimine, sermaye birikiminin de faizle gerçekleştiğine bakarak "şu ve bu şartlar altında olursa faiz caizdir" diye fetvalar bastılar." Ali Bulaç, "Öz Eleştiri", **Hicret**, Sy 2, Eylül 1979, s. 4. Yazı Müslümanların kendilerine yönelik özeleştirisinin mahiyetini ve vasfını göstermesi açısından dikkate değerdir.

*öğretilmemiş, öğretilmek istenmemiş. İslam diye düzenin kendine zararsız telakki ettiği ve hatta işine geleceğini hesapladığı hususlar anlatılmış...”*⁴⁰⁵

Bu alıntıda da görüldüğü gibi Türkiye’deki Müslümanların gerçek İslam’dan uzaklaştıran ve saptıran kıstaslar dönemin aktüel tartışmaları üzerinden ortaya konulmaktadır. “*Din afyondur*” söylemi ile dönemin sol fikirlerinin Müslümanlar üzerindeki etkisine göndermede bulunulmakta, “mason” söylemi ile de yine ayrıca o dönem Adalet Partisi lideri Süleyman Demirel’in Türkiye’de dindar, milliyetçi, muhafazakâr camialardan aldığı siyasi destek gerçek İslam’ı bilmeme kıstası olarak tartışma konusu edilmektedir. Burada dikkat çekilen temel problemlerden bir tanesi de Türkiye’deki Müslümanların bu şekilde düşüncelerine yol açan etmenlerin yaşadıkları toplumdan kaynaklandığıdır. Bu sadece Türkiye’de değil İslam ülkelerinin çoğunda aynı şekildedir. Buna göre bu tür toplumlarda “*İslâmî saf bilgileri edinmiş seçkin bir zümrenin dışında Müslümanım diyen veya denilen kalabalık yığınların*” var olduğundan söz etmek hemen hemen imkânsız gibidir. Ali Bulaç’a göre bu görüş ve anlayışlar, içinde yaşadıkları toplumun bağlı olduğu medeniyet ve sosyal sistemin yerleşik dünya görüşünün din konusundaki değer yargılarından felsefî telakkilerinden etkilenererek oluşmaktadır ve Allah’ın murat ettiği İslam’la uzaktan yakından alakası yoktur.⁴⁰⁶ Modern dönemde olan bitenlerden ve Müslümanların bu duruma düşmesinin sebebi olarak Müslümanları da sorumlu tutan bu yaklaşım dönemin İslamcı söyleminde önemli bir vurgudur. Bu yaklaşıma göre Müslümanlar içinde bulundukları durumları doğru bir şekilde okuyamamakta ve karşılaşılan sorunlara karşı yine İslami olmayan çözümler ortaya atılmaktadır. Böylece Gerçek İslam’ı idrak edememiş Müslümanlar kısır bir döngü içine girmektedirler. Bu duruma dikkat çeken önemli isimlerden birisi de Selahaddin Eş’dir. Selahaddin Eş de yazılarında dünyada yaşanan onca sıkıntı ve probleme dikkat çeker ve bir yazısında bütün bu menfî vakaların sebebi nedir diye sorar ve sebep olarak Müslümanların *gerçek İslam’a* olan mesafesini gösterir:

“Dünyada Müslüman halk yığınlarının büyük kesimi inançlarını yaşamak gibi bir kaygudan uzak bulundukları halde, yine de İslami istilahlarla ve maksatlarla harekete geçirilebilirler. Sözgelimi, Rusya’da kendi inançlarına göre bir dünya nizamı içinde

⁴⁰⁵ “Beyanname 1398 Üzerine...”, s. 9.

⁴⁰⁶ Ali Bulaç, “Tevhid’in Manası”, **Tevhid**, Sy 1, Aralık 1978, s. 7; Ahmed Selami, “Şer’i Dava ve Şura”, **Şura**, Sy 2, Ocak 1978, s. 7.

*yaşamak imkanına kesinlikle sahip olmayan, isim ve musalla taşı Müslümanlarını bir gün bir tecavüze uğradığında, Sovyet Rusya “kalkın ey ehl-i vatan! Vatan sevgisi imandandır gibi nidalarla komünist bir düzenin vatanını kurtarmak yolunda şahlandırılabilir! Bu hali hemen bütün dünya Müslümanlarına teşmil edebilirsiniz”*⁴⁰⁷

Görüldüğü üzere Müslümanların içinde bulundukları zorlu durumlardan Müslümanlar da sorumlu tutulmakta ve bu zorlu şartları aşmak için ortaya koyulan çözüm önerileri veya söylemler de yine gerçek İslam’dan sapma olarak görülmekte, dolayısıyla doğru çözüm önerileri olarak görülmemektedir. Dönemin İslamcılarının bu yaklaşımlarıyla Müslümanlar kısır bir döngü içine girmiş gibi durmaktadırlar.

Bu kısımda son olarak dikkat çekmek istediğim bir husus da şu ana kadar yapılan alıntılarda da dikkat çektiği üzere “*nüfus cüzdanı Müslümanı*”, *musalla taşı Müslümanı*, *kimlik Müslümanı* vb. gibi kavramlarla ifade edilen Müslüman kimlikleridir. Bu ve buna benzer kavramlar haliyle idealize edilen *Gerçek Müslüman* tanımlamalarının karşısına bir yerlere konumlanmaktadır ve büyük oranda olumsuz anlamlar yükler. İslamcılar tarafından Müslümanlara karşı yakıştırılan bu kimlikler bir süre sonra onlara karşı yaklaşımda da kendini göstermekte ve ona göre şekillenmektedir. Bu durum o dönem için İslamcılar içinde davet, tebliğ gibi hususlarda takınılacak yaklaşımları belirlemede önemli bir unsur olacaktır.⁴⁰⁸

3.4 SONUÇ

Çalışmanın bu üçüncü bölümüyle birlikte Türkiye’de tercümeleri alımlayan bir grup olarak yeni İslamcıların belirli meseleleri ele alış ve tartışma biçimlerine odaklanılmaya ve onların bu tartışmalarda ortaya koyduğu fikirler ele alınmaya başlanmıştır. Öncelikle dikkat çeken hususlardan bir tanesi İslamcılarının din ve ideoloji meselelerini nasıl ele aldıkları ve bu meselelerin İslamcılarının düşünce dünyası

⁴⁰⁷ Selahaddin Eş Çakırgil, “Müslüman Ne Anarşisttir, Ne de Kuvvetperest! O Ancak Hak’tan yanadır!”, **Tevhid**, Sy 3, Ocak 1979, s. 4.

⁴⁰⁸ Bu aşamada o dönem Şura Gazetesini çıkarttığı için tutuklanan ve hapse konulan Ömer Yorulmaz’ın hapisanede yaşadığı tanıklıklar resmin bir boyutunu göstermesi açısından kıymetli ve önemlidir. Bilindiği üzere Şura Gazetesi o dönem İslamcı çevrelerde bu yeni İslamcı söylemin üretildiği en önemli mecralardan biridir. Gazetenin yayın politikasından dolayı hapse çarptırılan Ömer Yorulmaz hapisanede yaşadığı tecrübeleri Tevhid Gazetesinden Selahaddin Eş’e anlatır. Yorulmaz hapisanede biz de Müslümanız diyen insanlarla yaşadıkları diyalogları anlatır ve bir anlamda bu insanları ötekileştirmenin doğruluğunu da sorgular. “İçerisi Biz de Müslümanız Diyenle Dolu!”, **Tevhid**, Sy 12, Mart 1979, s. 17-18.

açısından kaynaklık ve zemin teşkil etmesi bağlamında nasıl bir önem taşıdıklarıdır. Türkiye’de yeni İslamcılarının modern dönemde İslam’a bir din ve ideoloji sarmalında yaklaşımları dikkat çekicidir. İslam’ı bir din olarak ele alırken onu ideolojilerden arındırma çabası da yine dikkat çekilmesi gereken hususların başında gelmektedir. Zorlu bir çaba olan bu uğraşı diğer taraftan yeni İslamcı söylemin belirgin kodlarını taşımakta ve bir anlamda İslamcı söylemin hususiyetlerini anlamak için anahtar vazifesi de görmektedir. Bu bölümde ayrıca İslamcılarının çağdaş ideolojilere ve beşerî sistemlere bakışları ve onları tartışmalarına da yer verilmiştir. Böylece İslamcılarının İslam’ın kendi başına yeterli, özgün ve diğerlerine benzemeyen yönlerini vurgulama çabaları da bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu vurguların bu bölümde şiiilik-sünnilik, kapitalizm, komünizm ve Türkiye siyasetinde İslamcılarının sağ-sol siyasete bakışlarında kendini nasıl gösterdiği aktarılmıştır. İslamcılarının bu arayışı içinde çağdaş ideolojileri birer destekleyici ve reddedici unsurlar olarak kullanmaları ise dikkat çekicidir. Bu durum haliyle siyasi vurguları da beraberinde getirmekte ve başka türlü tartışmalara da zemin hazırlamaktadır. Tüm bu tartışmaların temelinde ortaya çıkan bir diğer temel husus İslam’ın ve Müslüman olmanın kimliksel anlamları ve gerçekliği üzerine yapılan tartışmalardır. Bu tartışmalarla birlikte yeni İslamcılarının Müslüman olmanın anlam ve önemine dair, yine ayrıca onun gerçek ve olması gerektiği şekillerine yönelik önemli bir çaba içinde olduklarını söylemek mümkündür. Yukarıdaki satırlarda da ifade edildiği gibi bu bölümdeki tartışmalar aslında bundan sonraki bölümde yapılacak olan ve daha çok siyasi meseleleri önceleyen birtakım tartışmalara da projeksiyon tutacak ve sonraki tartışmalarda satır aralarında kendini gösterecektir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde yeni İslamcı söylemin siyasete yüklediği anlam ve özellikle bunu hakimiyet meselesi üzerinden nasıl konumlandıracağı sorunsalı üzerinde durulacaktır. Nitekim siyasette hakimiyet meselesinin irdelenmesi de aslında din ve ideoloji ile yakın ilişkileri olan bir konu olma özelliğini de içinde barındırmaktadır. Siyaset ve hakimiyet üzerine yapılan tartışmalar dördüncü bölümde İslam Devleti ve demokrasi tartışmaları ile birlikte ele alınıp işlenecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMCI SÖYLEM VE SİYASET: YENİ İSLAMCILARDA SİYASİ HAKİMİYET SORUNU VE İSLAM DEVLETİ

4.1 BİR ZORUNLULUK VE MESULİYET OLARAK SİYASET

Türkiye’de İslamcı camiaların bir kısmında görülen siyasete mesafeli tavır bu dönemde İslamcıların üstesinden gelmek ve değiştirmek istediği konulardan bir tanesidir. Buna göre birtakım kişiler ve toplum içindeki yanlış düşünceler Türkiye’de Müslümanları siyasetten uzak tutmaya çalışmaktadır.⁴⁰⁹ Müslümanlar arasında siyasete mesafeli duruşun önemli amillerinden bir tanesi farklı şekillerde dile getirilen ve siyasete uzak durulmasını tavsiye eden yorumlardır. Bediüzzaman Said Nursi’nin Müslümanların siyasetten uzak durmasını salık veren “*Euzubillahiminessiyase*” sözü bu anlamda önemlidir.⁴¹⁰ Türkiye İslamcılığında önemli bir yere sahip Nurculuk Hareketi’nin siyasal tavır alışında bu sözün önemli etkisi olacaktır. Diğer taraftan Türkiye’de Müslüman camia arasında *politika* ve *siyaset* kavramlarının birbirinden farklı oluşu üzerine bir süreden beri devam eden bir tartışma mevcuttur. Bu tartışmaya göre kavramların ilki olumsuz ve uzak durulması gereken bir anlama işaret ederken ikinci kavram olan *siyaset* olumlu ve Müslümanlar tarafından sahip çıkılıp içselleştirilebilecek bir muhtevaya sahiptir. Yeni İslamcılık bu anlayışı sorgulayacak ve bu kavramların aynı anlamda olduğuna dikkat çekilerek Müslümanların bir şekilde siyasette yer almasının önemi vurgulanacaktır.⁴¹¹

Türkiye İslamcılığında siyasetin bu yönüne vurgu yapıp onun gerekliliğine vurgu yapan ilk isimlerden birisi M. Said Çekmegil olmuştur. 1968 yılında kaleme

⁴⁰⁹ Ercümen Özkan, “Siyaset 2”, *İktibas*, Sayı 74, Ocak 1984, ss. 5-6.

⁴¹⁰ Bu sözün anlam karşılığı “*Siyasetten Allah’a sığınırım*” demektir ve meşhur bir duaya (*Şeytan’dan Allah’a sığınırım*) göndermede bulunarak ifade edilmiştir. Bediüzzaman’ın hayatının bir bölümünde aktif siyasetle meşgul olmasına karşı bir pişmanlık olarak söylediği ve kendi takipçilerine de tavsiye ettiği bu tutum Türkiye’de Müslümanların siyasete karşı tavır alışlarında önemli bir amil olacaktır. Bunun dışında Türkiye’de bazı tasavvuf merkezli İslami oluşumlar da sık sık söylemsel olarak kendilerinin siyasetten uzak olduklarını ve siyasetin kendi işleri olmadıklarını ifade edeceklerdir. Her iki farklı alanda devam eden bu tartışmalar için bakınız: Erdal Aydın, “Bediüzzaman Said Nursi’nin Siyasete Yaklaşımının Değerlendirilmesi”, *EVEV Akademi Dergisi*, C. 22, Sy 74, Bahar 2018, ss. 57-82; İsmail Mutlu, *Bediüzzaman’ın Görüşleri Işığında Parti ve Siyaset*, İstanbul, Mutlu Yayıncılık, 1994.

⁴¹¹ Yaşar Kaplan, *Siyaset Bilinci*, İstanbul, Denge, 1994, s. 17-20; Ercümen Özkan, “Siyaset 1”, *İktibas*, Sy 73, Ocak 1984, s. 6.

aldığı *Siyaset Anlayışımız* başlıklı kitabında Müslümanların siyaseti niçin önemsemesi ve nasıl bir siyaset izlemeleri gerektiğini detaylı bir şekilde ele alan Çekmegil bu kitabı yazma gerekçesini şöyle açıklamaktadır:

*“Yıllar yılı kulaklarımızı tırmalayan, kontrolü yapılmamış bir söz vardır: ‘Dindarlar siyasete karışmazlar’. Bu Avrupalı, daha doğrusu havai görüş bir hayli de taraftar bulmuş gibidir; Şeytandan sakınırcasına siyasetten kaçmak, eğer bir siyaset icabı değilse, çilekeş ademoğullarının bir kısmını ya melekleştirmek ya da koyunlaştırarak kolay sömürülecek hale getirmek kastına dayanır belki...Ama olacak iş değil... İnsanların hakları olan adilane bir idare sistemini getirmeye yegane vasıta bildiğimiz politikayla meşgul olmak için illa da dinsiz olmak şartını, siyasetin dindarlara kapalı olduğu kanaatini kim ortaya atmıştır; aslında Dünya’da böyle bir müeyyide olup olmadığını da bilmiyoruz. Bu gayri ahlaki düşünceyi sakın siyaseti dinsizliğe alet etmek isteyen materyalistler yaymış olmasın?”*⁴¹²

Siyaset ve politika kavramları arasında bir fark görmeyen Çekmegil siyaseti insanları idare işi olarak tanımlamakta ve siyasetle uğraşmayı insanlığın icaplarından biri olarak görmektedir.⁴¹³ Çekmegil, *“mademki politika yalnız insana hastır ve insani bir haslettir; o halde bir kısım insanlar tarafından nasıl ihmal edilir? Onu kötü ellere tetkik ettikten sonra kötü görmek, büyük bir düşünce hatası olmaz mı?”* diye de sorar.⁴¹⁴ Siyaseti kötülükle mücadele etmenin bir aracı olarak gören Çekmegil bundan dolayı onu kötülerin elinde olmaması gereken bir araç olarak yorumlar. Nitekim ona göre siyasetin kötü şekilde işletilmesinin acılarını tüm insanlık çekmekte ve dünyada yaşanan bu kadar kötülüğün ana sebebi de siyaset olmaktadır:

*“Demek ki dünya siyaseti iyi ellere geçse ve yahut iyi görünen eller siyasete uzanabilse dünyamızın veçhesi değişebilecektir. Bunun böyle olduğunu anladığımız andan itibaren siyaset, yani politika karışımızda gaye ve hedef olarak değil de bir vasıta olarak masumlaşır. İyinin de kötünün de elinde çok tesirli bir silah olarak gerçek niteliği görünür. Aslında realitede olan ve olmakta olan da işte budur.”*⁴¹⁵

Siyasetin bu şekilde bir amaç olarak değil de araç olarak ele alınması Çekmegil’in üzerinde durduğu önemli hususlardandır. Ona göre siyaset geçici menfaatler adına kullanılırsa sıkıntılar doğuracak fakat doğru usul üzerine kullanılırsa

⁴¹² M. Said Çekmegil, *Siyaset Anlayışımız*, Malatya, Sanih Kütüphanesi, 1968, s. 5. Said Çekmegil’in kitabının baskısının 1968 tarihi tercümelerin Türkiye’deki İslamcı düşünürlerle etkileri bağlamında erken bir tarihtir aslında. Diğer taraftan gelen bu tercüme dalgasının ilk etkilerini göstermesi bağlamında da dikkat çekicidir. Nitekim M. Said Çekmegil’in bu çalışmasında Seyyid Kutub, Mevdudi, Muhammed Hamidullah, Muhammed Esed, Ebul-Hasen El-Nedvi ve Harun Han Şirvani’nin konu ile ilgili çalışmaları dipnotlarda sıkça karşımıza çıkan isimlerdir.

⁴¹³ A.g.e., s. 25-26.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 27.

⁴¹⁵ A.g.e., s. 15.

insanlık için faydalar hasıl olacaktır. Kendi deyişiyile “*idare etme ve edilme sanatı olan siyaset vasıta olarak masumdur, suçsuzdur. O Hakkın emrinde olunca izzete, batılın emrinde olunca zillete hizmet eder.*”⁴¹⁶

Çekmegil’den daha sonraki dönemde İslamcılar içinde *siyasallığın* önemini tartışan bir diğer isim Ercüment Özkan olmuştur. Bu dönemde İslamcılar arasında siyasetle ilgilenmenin ve iktidar olmanın önemini detaylıca tartışan isimlerden biri olan Özkan da siyaseti Çekmegil’de olduğu gibi *insanların idaresiyle uğraşmak* olarak tanımlamakta ve bundan dolayı da siyasetle meşgul olmayı *insanlar için elzem, Müslümanlar için de farz* olarak görmektedir.⁴¹⁷ Özkan siyaset kavramını geniş bir çerçeve içinde yorumlamaktadır. Ona göre “*İslam’ı tebliğ etmek siyasettir. Emr-i Bil Mar’uf ve Nehy’i Anil Munker siyasettir. Sizden bir ümmet (topluluk bulunsun ve insanlara iyi ile emretsin kötülükten nehyetsin hitabı siyasetin nasıl yapılacağını gösteren yöntemlerdendir. Ve yine Hac ile namaz gibi ibadetler ile yer yüzünü ifsattan alıkoymaya çalışmak*” da Özkan’a göre siyasettir.⁴¹⁸

İbadetlerin siyasi birer eylem olarak okunması ve ibadetlerin birtakım muhtevalarının siyasi içeriklerle ve özdeşliklerle yorumlanması bu dönemde yeni İslamcı söylemin belirgin bir yönünü de oluşturmaktadır. Bu bağlamda Ali Şeriatî’nin Türkçeye de çevrilen ve Türk okuyucusunun en çok ilgi gösterdiği çalışmalarından biri olan *Hacc* başlıklı kitabı bu yaklaşıma önemli bir örnektir. Şeriatî bu kitabında Hac ibadetini şart ve rükunları itibarıyla başlı başına nasıl siyasi bir eylem olduğunu detaylı bir şekilde inceler.⁴¹⁹

Yeni İslamcıların İslam’ı ideolojik argümanlarla yorumlamaları doğal olarak onun iktidara önemli anlamlar yükleyen ve onu talep eden yönlerine de vurguyu

⁴¹⁶ A.g.e., s. 40.

⁴¹⁷ Özkan, “Siyaset 2”, s. 5.

⁴¹⁸ Ercüment Özkan, “Siyaset 3”, *İktibas*, Sayı 75, Şubat 1984, s. 4.

⁴¹⁹ Şeriatî, *Hac*. Kitap Ali Şeriatî’nin Türkçeye çevrilen ilk kitaplarından. Kitabın o dönem Ali Şeriatî başta olmak üzere küresel İslamcı düşünürlerin eserlerini çeviren Düşünce Yayınları tarafından çevrilmesi ve müterciminin de burada da bazı düşüncelerine yer vereceğimiz Fatih Selim müstear ismiyle Ali Ünal olması ayrıca dikkate değerdir. Yine burada Yaşar Kaplan’ın *Siyaset Bilinci* kitabı da dikkat çekicidir. Kaplan da kitabında Ali Şeriatî’ye benzer bir yaklaşım gösterir. Kaplan kitabında Hac ve Namazın siyasi boyutunu ayrı bir başlık altında ele alır ve inceler. Kaplan bu şekildeki yaklaşımını da Humeyni’nin bir sözüne referans vererek açıklar: “*İslam, ibadeti siyaset, siyaseti ibadet olan bir dindir.*” Kaplan, *Siyaset Bilinci*, s. 79-85.

beraberinde getirir. Ercüment Özkan da her ideolojinin düşünce ve yöntemden meydana geldiğini belirterek, İslami ideolojinin de diğerleri gibi, bağluları aracılığıyla iktidara gelmeyi istediğini, bunun tek yolunun da örgütlenmek olduğunu vurgular:

*“İktidar olmak dinlerin gıdasıdır. İktidarsız din gıdasızlıktan, besinsizlikten ölür. Ercüment Özkan bu aşamada iktidara talip olma konusunda dönemin İslamcıları ile aşağı yukarı benzer fikriyata sahiptir, o da iktidarı elde etmenin gerekliliğini net bir şekilde vurgular, ancak burada metotlar konusunda özel dikkat çeker.”*⁴²⁰

Görüldüğü gibi Ercüment Özkan’ın düşünce dünyasında da siyasallığa ve iktidar olmaya önemli anlamlar yüklenmektedir. Bu yaklaşıma göre siyaset bir anlamda kaçılmaması gereken bir sorumluluktur. Bu sorumluluk elbette kolay değildir ve belirli handikapları da beraberinde taşımaktadır. Aynı dönemlerde bu konuları ele almış olan Yaşar Kaplan da yazılarında buna dikkat çekmekte, bu sorumluluktan kaçılmadığı durumda Türkiye’de Müslümanların siyaset yoluyla güzel çığırlar açabileceğini düşünmektedir:

*“Siyaseti her zaman ateşten gömlek gibi düşünmemeliyiz. Siyaset, her insanın hem kendisinin hem de ülkesinin ve bütün insanlığın kurtuluşu için kullanacağı en güzel vasıta olarak görmelidir. Bu vasıtayı kullanmasını bilen insan, kendisi için de bütün insanlar için de çok yararlı işler yapabilir. Özellikle toplumda yönetici olma imkanına kavuşmuş insanlar, siyaset etme imkanını kullanarak, çok yararlı işler yapabilirler. Daha önceki yöneticilerden kalma kötü çığırları kapatmak ve kötü adetleri devam ettirmemek için gayret sarf etmek küçük bir iş olarak görülmemelidir. Siyaset; güzel çığırlar açmak ve insanların hayrına olacak güzel adetler başlatmak için gereklidir.”*⁴²¹

Siyasetin bir şekilde gerekli ve kaçınılmaz olduğunu düşünen Yaşar Kaplan siyasetle uğraşmanın iki temel saik üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünür. Bunlardan ilki toplumda *adaletin tesisi*, ikincisi de *zalimleri dost ve veli edinmemek* için siyasetin gerekliliğidir.⁴²² Nitekim dönemin İslamcıları siyasetin niçin yapılması gerektiği konusunda aşağı yukarı bu iki husus üzerinde uzlaşacaklardır.

Bu tartışmalarda görüldüğü gibi o dönem Türkiye’deki İslamcılar siyasetin ve siyasallığın önemi ve gerekliliği üzerine benzer görüşler dile getirmişlerdir. Siyasal

⁴²⁰ Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 198-99.

⁴²¹ Kaplan, **Siyaset Bilinci**, s. 64.

⁴²² **A.g.e.**, s. 42-44. M. Said Çekmegil de siyasetin bu amaçlarla yapılması gerektiğini düşünür. Çekmegil de bunlara ilave olarak kötülüklerle mücadele ile hak ve hukukun ikmali ve korunması için de siyaset yapılması gerekir. Çekmegil, **Siyaset Anlayışımız**, s. 56-60.

alanın önemine ve gerekliliğine yapılan bu vurgu, İslamcı düşünce içinde benzer tonlarla hala devam etmektedir. Yakın zamanda kaleme aldığı bir yazısında, Türkiye’de siyasallaşma kültüründen en fazla yararlanan düşünce dünyasının İslamcılık olduğunu ifade eden Yasin Aktay’a göre “*siyasallık bir davranış tarzıdır ve belli bir topluluk ufkunda iyi olarak görülenlerin gerçekleştirilmesi doğrultusunda sonuç alıcı ve öngörülebilir sonuçlar almaya yönelik gayret, bu gayretler doğrultusunda ittifaklar ve mücadelelere girmek de siyasalın özüdür.*”⁴²³ Siyasallaşmayı insanların kaderlerini tayin etme iradesini çağrıştıran ve insanların kendilerini ilgilendiren konularda karar alma süreçlerine katılmayı ifade eden son derece olumlu bir kavram olarak gören Aktay’a göre “*siyasallaşmanın alternatifi zannedildiğinin aksine radikalleşme ve toplumdan kopma, belki de militanlaşmadır. Toplumdan kopmak veya eline silah almak, siyasette gözü olmamayı ifade etmenin en kestirme yoludur.*”⁴²⁴ Görüldüğü gibi Aktay da siyaseti toplumda iyiliğin gerçekleştirilmesi için uğraşılan bir çaba olarak tanımlamaktadır.

Tüm bu tartışmalardan hareketle bu dönemde Türkiye İslamcılığının siyasete ve siyasal olana ilgisiz kalmadığını bilakis bu alanın Müslümanlar tarafından doldurulması ve kullanılmasının teşvik edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla siyaset İslamcılık için varoluşsal bir mesele ve kendi ideolojisini hâkim kılmak için önemli bir araç olarak görülecektir. İktidar da bu bağlamda yeni İslamcılar tarafından bütüncül olarak talep edilen ve ele geçirilmek istenen bir alan olarak telakki edilmiştir. Böylece Müslümana düşen görev iktidarı talep etmektir. İktidar talebi doğal olarak bir diğer önemli tartışmaya, siyasette hakimiyet meselesine İslamcıları götürecektir. Dünyevi tüm alanlarda olduğu gibi siyasette de hakimiyet ve otoritenin kime, nasıl ait olacağı sorunsalı bu dönemde İslamcılarının üzerinde yoğun bir şekilde duracağı konuların başında gelmektedir. Aşağıdaki satırlarda siyasetin ve hakimiyet meselesinin nasıl birlikte yürütüldüğü farklı yönleri ile ele alınacaktır.

⁴²³ Yasin Aktay, “İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri”, **Tezkire**, Sy 48, Mayıs 2014, s. 62.

⁴²⁴ **A.g.e.**, s. 61.

4.2 KÜRESEL İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNDE SİYASET VE HAKİMİYET

Hakimiyet tartışması İslamcılık düşüncesinin temel tartışma konularından biri olacak, Türkiye’de İslamcılar da dönemin bu tartışmasını benzer konu başlıkları ve vurgular üzerinden Türkiye’de yürüteceklerdir. Türkiye’de tartışmalara geçmeden önce küresel İslamcılık düşüncesinde bu meselelerin nasıl ele alındığına bakmak önem arz etmektedir. Hakimiyet konusunda o dönem küresel İslamcılık düşüncesindeki tartışmaların seyrini belirleyen en önemli isimlerden ikisi Mevdudi ve Seyyid Kutub’tur. Mevdudi ve Kutub’un bu mesele etrafındaki tartışmaları o dönem çeviriler yoluyla Türkiye’deki İslamcıların da gündemine girecektir. İkinci bölümde de belirtildiği gibi Mevdudi’nin *İslam’da Hükümet* başlıklı hacimli kitabı o dönem Türkçeye çevrilen eserler arasında dikkat çekmekte ve Türkiye’deki İslamcıların bu konularla ilgili kaleme aldıkları yazıların kaynakçalarında sıkça yer almaktadır.

Mevdudi “*yeryüzündeki hayatları tanzim etmek üzere insanlara emretmek salahiyetine haiz tek makam ve otorite olarak Allah’ı görmekte ve ondan başka hiçbir güç ve kuvvetin kendi başına müstakil hüküm verme kabiliyetinin olmadığını*” söylemektedir.⁴²⁵ Buna göre hakimiyet sadece “*Allah’a ait olacak ve bu hakimiyet karşısında herhangi bir kişinin, ailenin, ulusun veya bir bütün olarak kitlelerin hakimiyet iddia etmesi, Allah’ın gerçek hakimiyeti karşısında bir hayal ve yanılgıdan başkası*” olmayacaktır.⁴²⁶ Mevdudi Allah’ın hakimiyeti ilkesini İslam’ın siyasi nazariyesinin de ilk esası ve temeli olarak görecektir: “*İslam’a göre hüküm vermek ve kanun vazetmek ihtiyaratı ve selahiyeti tamamen insanlardan selbedilmiş ve insanların elinden çıkmıştır. Bütün insanlar, ister toplu halde olsunlar, isterse tek başına olsunlar, kanun yapmak ve hüküm vermek İslam’da yalnız Allah’a aittir. Bu salahiyyet ancak ve kat’i olarak Hak Teala’nın elindedir.*”⁴²⁷

Görüldüğü gibi hakimiyetin Allah’a mahsus kılınması Mevdudi’de tartışmasız kabul edilmekte, bundan dolayı hakimiyet herhangi bir güçle paylaşılmamaktadır.

⁴²⁵ Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yayınları, 2003, s. 20; Mevdudi, *İslam’da Hükümet*, s. 423-24.

⁴²⁶ Mevdudi, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, 4. bs, İstanbul, İnkılab Yayınları, 1986, s. 101; Mevdudi, *İslam’da Hükümet*, s. 424-27.

⁴²⁷ Mevdudi, *İslam’da Hükümet*, s. 169.

Ancak bu mutlak hakimiyetin yanında yer yüzünde insana verilmiş bir hakimiyet de Mevdudi'nin sık sık dillendirdiği bir husustur. Buna göre insan, “*durumu ve vaziyeti bakımından bu mutlak hâkimin halifesi, mümessili ve bir nevi vazifeli memurudur. Asıl işlevi ve görevi ise Allah'ın kanunlarını asıl kaynağına uygun bir şekilde yürütmek ve infaz etmektir.*”⁴²⁸ İnsana verilen bu cüzi rol Mevdudi'nin hakimiyet teorisi anlayışı içinde önemli yer tutacak ve onun İslami yönetim anlayışında *Hilafet* yaklaşımına götürecektir. Bu hilafet yaklaşımına göre yeryüzündeki yönetim otoritesinin Mutlak hâkimin yeryüzündeki bir yansıması yani halifesi olduğu vurgulanır: “*Hükümet nizamının esas temelini, hakimiyet hakkının mutlak surette Allah'a ait olması keyfiyeti teşkil eder. Gerçi hükümeti idare eden ehli imandır. Ancak bu, hakiki bir hükümlanlık değil, asıl hâkimin bir nevi vekilliği, naibliği demektir ki hukuk dilinde böyle bir idare tarzının ismi Hilafet'tir.*”⁴²⁹

Yeryüzünde bir otoriteye tanınan sınırlı ve mutlak olana bağımlı olan bu hakimiyet anlayışı Mevdudi'nin öne sürdüğü ve tartıştığı yönetim modellerinin belirlenmesinde de önemli bir işlev görür. Buna göre Mevdudi yönetim anlayışı açısından iki model önermektedir: *Teo-demokrasi (İlahi Cumhuri Hükümet)* ve *Cumhuri Hilafet*. Büyük oranda birbiriyle benzer içeriğe sahip olan bu yönetim anlayışlarında hakimiyet ve kanun yapma yetkisi yine mutlak olarak Allah'a ait olmakla beraber insana da kısıtlı yetki hakkı verilmektedir: “*Böyle bir hükümette böyle bir idare sisteminde hakimiyet yalnız Hak Teâlâ'nın elindedir. Allah'ın iktidarı alasının (Paramouncy) sayesinde, Müslümanlara mahdud ve sınırlı bir şekilde, umumi hakimiyet: (Limited Populer Soveicignity) ata kılınmıştır.*”⁴³⁰ Mevdudi bu aşamada önerdiği yönetim anlayışlarının batıdaki benzerlerinden farklı olduğunu önemle vurgular. Yani onun kafasındaki ne demokrasi ne de teokrasi anlayışı Batıdaki muadillerine benzemektedir. Bu farklılığı belirleyen en önemli husus ise Batı'da bu

⁴²⁸ A.g.e., s. 222.

⁴²⁹ Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, s. 66.

⁴³⁰ Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, s. 173. Mevdudi teokrasi kavramına İslam'da ruhban sınıfı olmadığı anlayışından hareketle karşı çıkar ve tekrasinin İslam'da olmadığını belirtir. Demokrasi fikri ise Batı menşeli bir kavram olmasından dolayı dikkatli yaklaşılmayı gerektirir. Mevdudi'nin teokrasi üzerine tartışması için bakınız: Mevdudi, *İslam'da Siyaset Nizamı*, s. 32-33. Mevdudi'nin önerdiği teo-demokrasi kavramının önemli bir eleştirisi için bakınız: Abdulvahhab El Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, İstanbul, İlke Yayınları, 1994, s. 111. El Efendi Mevdudid'nin bu kavramı Bolşevik modelden etkilenecek kullandığını söyler.

tür yönetim anlayışlarında hakimiyetin belirli sınıflara ve zümrelere verilmiş olmasıdır (demokraside halk, teokraside belirli bir ruhban sınıfı gibi).⁴³¹ Halbuki bu yönüyle İslam'da hakimiyet mutlak olarak Allah'ın olup, onu kullanma ve yürütme yetkisi ise İslam'ı iyi bir şekilde bilen, onu tatbik eden bir otoriteye verilmiştir.⁴³² Mevdudi farklı yönleriyle, karşılaştırmalı olarak geniş bir hakimiyet teorisi ortaya koysa da tüm bu tartışmalarının temelinde Allah'ın her konuda mutlak hakimiyeti ve özellikle de bizim bu kısımda tartışmalarımız cihetinden siyasi yönetimde de bu mutlak hakimiyetin Allah'a verilmesi vurgusu vardır.⁴³³

Mevdudi'nin hakimiyet teorisinden büyük oranda etkilenen ve hakimiyet tartışmalarını benzer düzlemde ele alan dönemin bir diğer önemli İslamcı düşünürü Seyyid Kutub'dur. Seyyid Kutub da hakimiyetin mutlak olarak Allah'a ait olduğunu net çizgilerle vurgulamaktadır. Hakimiyetin Allah'a ait oluşunu Seyyid Kutub Kuran'ın birçok ayetinden örnek vererek detaylı bir şekilde vurgular.⁴³⁴ Ona göre sadece dini hayatın yaşanmasında değil hayatın her alanında hakimiyet yalnız Allah'a aittir. Böylece Kutub'da hakimiyet anlayışı mutlak egemenlikle eş anlamlı olarak ilahiliği tanımlamaktadır. Ona göre Müslümanların Allaha başka ilah yoktur diyerek inançlarını ortaya koymaları bilinçli bir biçimde geleneğe, sermayeye ya da hukuka ilişkin konularda hangi şekilde olursa olsun her türlü insani egemenlik karşısında bir devrimdir.⁴³⁵ Başka bir yazısında Kutub burada kastettiği devrimi daha detaylı olarak açıklar. Ona göre bu devrim: *"...Kulların kullara karşı bürüldüğü Rabliğe karşı bir devrimdir. Bu zulmün dayandığı dikta rejimlere, kanunlara ve sistemlere karşı bir devrimdir. Emperyalist yollarla bir devletin diğer bir devlet üzerindeki hegemonyasını veya proleterya diktatörlüğü ve kapitalizm şeklinde tezahür eden bir sınıfın diğer bir*

⁴³¹ Ebu'l-Ala Mevdudi, **İslam'da Siyasi Sistem**, çev. A. Seçkin, 4. bs, İstanbul, Özgün, 1994, s. 34; Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 171.

⁴³² Mevdudi, **Hilafet ve Saltanat**, s. 31-35.

⁴³³ Mevdudi'nin bu hakimiyet anlayışını *İlah, Rab, Din, İbadet* gibi kavramlar üzerinden daha dini ve üst kapsamlı tartıştığı en önemli metin İslam'da Dört Terim kitabıdır. Mevdudi, **Kuran'ın Dört Temel Terimi**. Ayrıca Kutub'un hakimiyet anlayışı konusunda Mevdudi'den etkilendiği önemli bir gerçektir Seyyid Kutub da hakimiyet meselesi *Uluhiyet, Rububiyet* gibi kavramları aynı düzlemde tartışacaktır. Seyyid Kutub, **İslam Düşüncesi 2**, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 1989.

⁴³⁴ Bu ayetlerden bazıları şunlardır: Nisa Suresi, 59. Ayet; Maide Suresi 44., 45. ve 49. Ayetler; Yusuf Suresi, 40. Ayet; Zuhuf Suresi 84. Ayet.

⁴³⁵ Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", s. 90.

sınıfı kullanması, yönetimi altına alması veya bir tek kişinin bir toplumu yönetmesine dayalı zulmün her çeşidine karşı bir devrimdir.”⁴³⁶

Kutub açısından tek çözüm, Allah’ın egemenliğini ve yasalarının üstünlüğünü kabul etmektir. Allah’ın egemenliğini ilan etmenin anlamı, her görünümü, biçimi, sistemi ve koşullarıyla insanın hükmediciliğine karşı kapsamlı bir devrim; yer yüzünde insanların egemen olduğu, kudret kaynağının insanda bulunduğu her duruma karşı topyekûn bir meydan okumadır.⁴³⁷ Hakimiyeti bu şekilde Allah’a mahsus kılmayanlar ve onu sadece dini anlamda değil hayatın tüm alanlarına şamil kılmayanlar ise Seyyid Kutub’a göre kafirdirler:

“İnsan hayatında hâkimiyet yalnız Allah’ındır, insanların tapındığı sulta yine sadece Allah’a aittir, Allah’ın kitabı ve sadece Onun dini kanundur diyenler Müslümanlardır. Ama bu zikredilenlerin bazıları Allah’a değil insanlara aittir, Allah semanın ve ahiretin sahibidir ve malikidir. Allah’ın dini yeryüzü sistemlerine hâkim olamaz, toplum düzenine, insan hayatına hâkim olamaz. Bizim kendi sistemlerimizi Allah’ın diniyle kayıtlı olmaksızın kendimizin yapması ve O’nun kitabına müracaat etmememiz hakkımızdır diyenler ise kâfirlerdir. Çünkü bu tutum Allah’ın ilahlığını, rab oluşunu ve yeryüzündeki hâkimiyetini reddetmektir.”⁴³⁸

Kutub’da hakimiyetin sadece Allah’a verilmesi bir yönüyle insanlar üzerinde hakimiyet kuran farklı egemenliklere ve güçlere karşı da bir başkaldırı niteliğindedir. Kutub böylece çağdaş düzen ve ideolojilerdeki hakimiyet anlayışına karşı geliştirdiği duruşu da buradan hareketle temellendirmektedir. Kutub’a göre gerek dini gerekse dünyevi alanda Allah’tan başka yol gösteren yoktur ve O’nun koyduğu yasalar dışında hiçbir yasa benimsenemez. Egemenlik bütünüyle ona aittir. Bu nedenle hiçbir insanın diğerine üstünlüğü de kabul edilemez.⁴³⁹ Dönemin İslamcı düşünürlerinde genellikle benimsendiği gibi Kutub’un da hakimiyet otoritesini farklı egemen unsurlardan alarak Allah’a vermiş olması kendi düşünce dünyası içinde insanı da özgürleştiren bir unsurdur. Kutub’a göre tek egemen ve yasa koyma iradesinin Allah’a verilmiş olması sayesinde bütün insanlık, yöneten ve yönetilenler O’nun karşısında eşit ve birbirleriyle

⁴³⁶ Salih El Verdani, **Mısır’da İslami Akımlar**, çev. H. Acar ve Ş. Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 1988, s. 78.

⁴³⁷ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1977, s. 122.

⁴³⁸ Kutub, **Beşerî Sulh ve İslam**, s. 120; Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, s. 92; Kutub, **İslam Düşüncesi 2**, s. 176.

⁴³⁹ Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, s. 94.

aynı sorumluluklara sahip olacağından birbirleri arasında herhangi bir çekişme ve baskı unsuru olmayacaktır:

“Bu biçimiyle dinsel yasalara dayalı bir devlet, yer yüzünde tam bir özgürlük ortamı da sunacaktır. Böylece hiçbir kimseyi iltizam etmeyen; hiçbir ferde veya zümreye hususi imtiyaz tanımayan ister hâkim isterse mahkûm olsun ister zengin olsun isterse fakir, nazarında eşit olan ilahi kanun, bütün insanlar arasında sulhu temin etmeye muktedir. Çünkü bütün insanların maslahatını gözeten Halik tarafından insanlar için tayin edilen düsturlardır.”⁴⁴⁰

Seyyid Kutub’un *hakimiyet teorisi* bir yönüyle onun fikir dünyası ile özdeşleşen *cahiliye teorisi* ile birbirlerine çok yakınlaşır.⁴⁴¹ Nitekim Kutub *cahiliye* ve *hakimiyet* anlayışını birbirlerine zıt ama birbirlerini tamamlayan iki karşıt anlayış olarak kurgular: “Allah’ın bir hükmünün olduğu yerde (*hakimiyet*) insanın bu hükmü uygulamaması veya karşı çıkması *cahiliyedir*.”⁴⁴² Seyyid Kutub’ta *cahiliye* kavramının modern yorumu Allah’ın hâkim olmadığı tüm alanları kapsayan önemli bir araca dönüşür. Böylece Allah’ın hakimiyetinin ortadan kalktığı durumlarda *cahiliye* başlamaktadır.⁴⁴³ Ona göre yapılacak şey çok nettir. O tüm bu *cahiliye* adetlerinden kaçılması ve Allah’ın hakimiyetine yani gerçekten İslam’a dönülmesi gerektiğini söyler.⁴⁴⁴ Bunun yolu ise cihaddan geçmektedir.⁴⁴⁵ Ancak Kutub’a göre, bu cihad aynı zamanda İslam’ı tam olarak içselleştirmeyen Müslümanlarla onu tam olarak içselleştiren Müslümanlar arasında da devam etmektedir. Yani İslam’ın İslam’la mücadelesidir.⁴⁴⁶ Kutub’un *cahiliye* kavramına yüklediği bu yeni yorum onun tüm diğer ideoloji ve düşünce sistemlerine karşı duruşuna da hareket noktası oluşturur. Ona göre modern dünyada milliyetçilik, kapitalizm, sosyalizm gibi tüm

⁴⁴⁰ Kutub, **Beşerî Sulh ve İslam**, s. 65; 120.

⁴⁴¹ Seyyid Kutub’un *cahiliye teorisi* onun tüm düşünce dünyasını çevreleyen ve saran bir düşünme biçimidir. Kutub’un *Cahiliye Teorisi* için şu çalışmalara bakılabilir. Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, s. 67-98; Sayed Khatab, **The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, Routledge Studies in Political Islam 3, London ; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2006; S. Khatab, “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”, **Middle Eastern Studies**, C. 38, Sy 3, Temmuz 2002, s. 145-70 doi:10.1080/714004475; Lee, “Ahmad S. Moussalli, Radical Islamic Fundamentalism”; Shepard, “Sayyid Qutb’s Doctrine Of Jahiliyyah”, s. 521-45; Charles Tripp, “Sayyid Qutb: Political Vision”, içinde **Pioneers of Islamic Revival**, ed. Ali Rahnama, London, Zed Books, 1994, s. 154-83; Burhanettin Tatar, “Seyyid Kutub’ta Cahiliye Kavramı”, içinde **Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik**, ed. Yasin Aktay, İstanbul, Pınar Yayınları, 2018, ss. 245-59.

⁴⁴² Tatar, “Seyyid Kutub’ta Cahiliye Kavramı”, s. 254.

⁴⁴³ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 144.

⁴⁴⁴ **A.g.e.**, s. 146.

⁴⁴⁵ **A.g.e.**, s. 42.

⁴⁴⁶ Tatar, “Seyyid Kutub’ta Cahiliye Kavramı”, s. 255.

beşerî ideolojiler cahiliye sisteminin birer parçasıdır ve tüm bu sistemlerin *cahiliye* olması Allah'ın hakimiyetini yok saymalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁴⁷ Kutub'un anlayışında *cahiliye* suçlamaları sadece Batılı düşünce ve sistemleri kapsamaz. Ona göre Allah'ın hakimiyetinin yaşanmadığı ve yaşatılmadığı toplumlar ve siyasi düşünceler de *cahiliye* üzerinedir.⁴⁴⁸

Kutub bu noktada Batılı siyasi düşünce ve ideolojilere eğilir. Demokrasi meselesine yaklaşımı da bu aşamada önem kazanır. Kutub'un hakimiyet teorisinde demokrasi konusuna yaklaşımı ise çift yönlüdür. Öncelikle bir yönetme biçimi olarak Kutub hükümete gelmenin yolu olarak seçimleri adres gösterir ve yöneticilerin uyması gereken temel kuralın meşveret olduğunu ifade eder.⁴⁴⁹ Yöneticilerin seçimle iş başına gelmesi ve bireylerin siyasi süreçlere politik katılımları Kutub'un önemsedığı hususlardandır.⁴⁵⁰ Diğer taraftan İslami siyasetin bir ilkesi olarak yönetici yaptığı işlerde ilgili kişilere danışmalı ve onlarla fikir alışverişinde bulunmalıdır. Halk ise yöneticiye tabi olmakla ve ona uymakla mükelleftir. Yöneticinin de halka karşı sorumlulukları vardır. En önemlisi de yönetici meşruiyetini halkın kendisini seçmesinden almaktadır.⁴⁵¹ Ancak yöneticinin hakimiyet ve otoritesi Allah'ın hakimiyet alanı ile çatışmamalı ve ona ters düşmemelidir. Böyle bir durumda yöneticinin sınırları yine Allah'ın hakimiyeti ve otoritesinin çerçevesi ile kayıtlı bir durumdadır.⁴⁵² Bununla beraber Kutub'da yöneticilerin yönetenlere karşı bir üst ve otorite olması onlara sınırsız yetkiler vermemektedir. Allah'ın emirleriyle sınırlanan yöneticinin yetkileri aynı zamanda yönetilenlere karşı sorumlulukların kısıtlanması ile de sınırlandırılmaktadır. Buna göre yöneticinin, “*emrine uyulmasını bekleme, nasihat etme ve şeriatı uygulama bakımından yardım görme dışında başka hakkı yoktur. Yöneticiyi ve ailesini sıradan insanlardan-yönetilenlerden- ayıran ekstra bir tasarruf ve yetki hakkı da yoktur.*”⁴⁵³ Diğer taraftan bakıldığında Seyyid Kutup bir ideoloji ve düşünme biçimi olarak demokrasi kavramının kendisinin bir aldatmaca olduğunu

⁴⁴⁷ Khatab, **The Power of Sovereignty**, s. 16.

⁴⁴⁸ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 123-24.

⁴⁴⁹ Kutub, **Beşerî Sulh ve İslam**, s. 118-19.

⁴⁵⁰ Kutub, **İslam'da Sosyal Adalet**, s. 42.

⁴⁵¹ Seyyid Kutub, **İslam ve Kapitalizm Çatışması**, çev. Mustafa Uysal, Konya, Dini Neşriyat, 1967, s. 101.

⁴⁵² Kutub, **Beşerî Sulh ve İslam**, s. 121.

⁴⁵³ Kutub, **İslam'da Sosyal Adalet**, s. 285.

düşünmektedir. Demokrasiyi formundan öte içerik ve muhtevası yönüyle ele almayı tercih eden Seyyid Kutub demokrasiye dönemin etkin Batı merkezli çağdaş ideolojilerinden olan sosyalizm ve kapitalizme karşı çıktığı gibi karşı çıkmaktadır.⁴⁵⁴ Çünkü Kutub'a göre demokrasi de beşerî bir sistemdir ve özünde Allah'ın hakimiyetine karşı bir başkaldırıdır, ayrıca insan fıtratına da uygun değildir.⁴⁵⁵

Yukarıdaki satırlarda ifade edildiği gibi hakimiyet yetkisini yalnızca Allah'a veren Kutub demokrasi sayesinde bu yetkinin Allah'tan alınarak insanlara verildiğini düşünmekte ve bunun da doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre insanlar demokrasiyi tatbik ederek Allah'ın *uluhiyet* makamına göz dikmektedirler.⁴⁵⁶ Dönemin İslamcı tartışmalarının önemli bir gündemi olarak Batılı fikir ve ideolojilerin İslam nazarıyla yorumlanması perspektifinden hareketle Seyyid Kutub da demokrasi ile İslam'ı uyuşturmaya çalışanları eleştirecek ve böyle bir birlikteliğin en başta dini gerekçelerle mümkün olamayacağını beyan edecektir:

*“... Bu kesin ayrılığı, diğer semavi din erbabı ile yakınlaşma ve müsamahanın gerçek manasını anlamamışlar veya yanlış anlamışlardır. Allah nezdinde de din sadece bu son dindir. Müsamaha ancak şahsi muamelelerde olur. İtikadi tasavvurda ve içtimai nizamda müsamaha olmaz... Bu insanlar Allah'ın dini olarak İslam'dan başkasının kabul etmeyeceği ve asıl şahsiyetini sadece İslam'da bulan Allah'ın nizamını gerçekleştirmek için gayret göstermek mecburiyetinde olduğu, bu nizamın tebdil ve tadilinin asla mümkün olmadığı hususunda Müslümanın ruhuna yerleşen kat'i ve kesin inancı bulandırmak ve değiştirmek gayretindedirler. Halbuki bu dinden başkasının kabul edilmeyeceği Kuran'ı Kerim'de sarahatle belirtilmiştir.”*⁴⁵⁷

Her ne kadar demokrasi ve İslam'ın siyasi yönetim ilkeleri arasında bazı benzerlikler olduğunu Seyyid Kutub kabul etse de bunlar nihai kertede şekilden öteye gitmeyen ve yanıltıcı unsurlardır. Kutub bu tür benzerlikleri aramaktan öte demokrasinin çağdaş Batılı ideolojilerdeki konumuna ve mevcut siyasi hayatın içinde uygulanışına daha fazla yoğunlaşır. Mısır toplumundan ve siyasetinden hareketle

⁴⁵⁴ Seyyid Kutub zaman zaman bu farklı ideolojileri birbirleriyle eşitlemektedir. Ona göre bu ideolojilerin hepsi aynı menşee ve kaynağa sahiptir. Nitekim Kutub yazılarında çoğu zaman demokrasi kavramını ya Batı kavramı ya da kapitalizm kavramı içinde değerlendirir. Onun için Batı ve Doğu ya da Demokrasi veya Komünizm aynı şeydir. Mümin bu iki dünya görüşünden de akide ve nizam olarak uzaklaşmadıkça kurtuluşa eremez.

⁴⁵⁵ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s. 8-10; Kutub, **İslam'da Sosyal Adalet**, s. 6-8; Kutub, **İslam ve Kapitalizm Çatışması**, s. 96.

⁴⁵⁶ Seyyid Kutub, **İslami Etütler**, çev. Hasan Beşer, Ankara, Hilal Yayınları, 1967, s. 154.

⁴⁵⁷ Süleyman Arslantaş, “Seyyid Kutub'un Demokrasiye Bakış Açısı”, **Haksöz**, Sayı 70, Ocak 1997, s. 42.

demokrasiyi kapitalizmle eşdeğer tutan Seyyid Kutub kapitalist düzenin hâkim olduğu bir sistemde demokrasinin vaat ettiği eşitlik, özgürlük gibi unsurların da gerçekleşemeyeceğini düşünür.⁴⁵⁸ Demokrasilerin vazgeçilmez, belirgin unsurlarından olan parlamentolar ve seçimler ona göre millet iradesinin temsil mecraları değil kapitalist düzenin araçlarıdır. Seçilmiş olan parlamenterler ise kapitalist düzenin bireyleridir.⁴⁵⁹ Kutub bu durumu mevcut siyasi işleyişlerden örneklendirir ve zengin olmayan birinin seçilme şansını sorgular.⁴⁶⁰ Böylece demokratik sistemlerdeki seçme, seçilme, parlamentolar ve parlamenterler gibi daha teknik konulara da dikkat çeken Kutub demokrasiler ile kapitalist modernleşme arasında yakın ilişkiler kurar.

Gerek Mevdudi'nin gerek Kutub'un bir kısmını yukarıda aktarmaya çalıştığımız fikirleri incelendiğinde, her ikisinin de hakimiyet tezini çalışmalarında yoğun bir şekilde ve birbirlerine benzer argümanlarla işlediği görülür. Bu hakimiyet tezi diğer taraftan her iki düşünürün dönemin önemli meselelerinden demokrasi konusunda da fikir üretmelerine yol açacaktır. Demokrasiyi bir hakimiyet unsuru olarak ele alacak olan Kutub ve Mevdudi'nin bu görüşleri onlara çağdaş İslamcı siyasi düşünce içinde önemli bir itibar kazandırırken, İslam dünyasındaki yönelişlerin çoğuna da temel esas teşkil edeceklerdir.

4.2.1 “Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Allah’ındır!”

Türkiye’deki İslamcıların hakimiyet vurgusu ve anlayışı küresel İslamcılık anlayışına paralel ilerleyecektir. “*Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Allah’ındır*” sloganı ve benzer sloganlar İslamcılar için birer parola olacak ve İslamcı neşriyatta bu ifadelerle sıkça karşılaşılacaktır. Yeni İslamcılara göre *hakimiyet* Allah’ın hakimiyeti ve cahiliyenin hakimiyeti olmak üzere ikiye ayrılır. Allah’ın hakimiyeti ise tektir ve bölünemez. Bundan dolayı İslamcılara göre dünyada şu anda var olan mevcut hakimiyet çeşitleri Allah’ın hakimiyetini tanımadığı ve farklı hakimiyetlere bel bağladığı için cahili hakimiyetin birer parçasıdır.⁴⁶¹ Beşir Eryarsoy’daki hakimiyet

⁴⁵⁸ Kutub, *İslam ve Kapitalizm Çatışması*, s. 64.

⁴⁵⁹ A.g.e., s. 165.

⁴⁶⁰ A.g.e., s. 164.

⁴⁶¹ Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, s. 62.

kavramına yüklenen bu anlam ve “*cahiliyenin hakimiyeti*” söylemi aslında bir yönüyle Seyyid Kutub’taki cahiliye teorisine göndermede bulunmaktadır. Yukarıda da kısaca değinildiği gibi Seyyid Kutub da Allah’ın hakimiyetinin olmadığı tüm toplumları cahiliye toplumu olarak görmüş ve Allah’ın hakimiyetini olmadığı her yeri ister Müslüman olsun ister olmasın cahiliye toplumu olarak nitelendirmiştir.⁴⁶² Bu anlamda İslamcılar hakimiyet tartışmalarında sistemlerin adına, sıfatına veya işlevlerine bakmazlar. Şayet herhangi bir yönetim, kişi, düşünce Allah’ın dışında bir otoriteye hakimiyet hakkı tanıyorsa şirke girmektedir:

*“Demek ki, İslam’ın hükümlerine aykırı olan, İslam hükümlerinin dışında kalan her hüküm Cahiliye hükmüdür. Böyle bir hakimiyete de İslam’da Cahili Hakimiyet adı verilir. Ama Müslüman olmayanların bu hakimiyet şeklini ifade etmek üzere kullandıkları terim hiçbir değer ifade etmez, İslam açısından adı ne ...okrasi olursa olsun değişen bir şey olmaz”.*⁴⁶³

Bu anlayışa göre cahiliye her dönem için söz konusu olabilir. Kutub’un da belirttiği gibi cahiliye sadece “*belirli bir zaman dilimi için söz konusu değildir.*”⁴⁶⁴ Cahiliyeyi bir tavır alış olarak okuyan ve simgelerle sembolize eden bu yoruma göre geçmiş dönemlerde Firavun ve Nemrut gibi isimlere Allah’ın hakimiyeti bağlamında ne tür değerler ve anlamlar yükleniyorsa modern dönemde de kişiler ve olaylar değişse de aynı tavırları takip edenlere bu semboller üzerinden anlamlar yüklenebilir.⁴⁶⁵ Eryarsoy burada üç farklı hakimiyet türüne dikkat çekmektedir: “*Allah’ın insan üzerindeki hakimiyeti, Allah’ın Kâinat üzerindeki hakimiyeti, Allah’ın kıyamet günündeki hakimiyeti.*”⁴⁶⁶ Bunun gibi İslamcılar hakimiyet meselesinin farklı yönlerine dikkat çekmektedirler.⁴⁶⁷ Ancak bu farklı kategoriler arasında İslamcıların bu dönemde dikkatle üzerinde durduğu konulardan birisi de siyasi hakimiyet meselesidir.⁴⁶⁸ İslamcılar Müslümanların Allah’ın hakimiyeti konusunda literal anlamda bir sorun yaşamadığını ancak bu hakimiyeti özellikle siyasi alandan

⁴⁶² Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 120-30.

⁴⁶³ M. Beşir Eryarsoy, “İslam’ın Hakimiyet Anlayışı -1-”, **Tevhid**, Sayı 26, Haziran 1979, s. 9.

⁴⁶⁴ Seyyid Kutub, **Fi Zılalil Kur’an**, c. 3, İstanbul, Emir, 2001, s. 374.

⁴⁶⁵ M. Beşir Eryarsoy, “İslam’ın Hakimiyet Anlayışı -2-”, **Tevhid**, Sayı 27, t.y., s. 9.

⁴⁶⁶ **A.g.e.**, s. 8-9.

⁴⁶⁷ Mevdudi de *İslam’da Hükümet* kitabında siyasi hakimiyet ve kanuni hakimiyet meselelerine dikkat çekmektedir. Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, s. 424-30.

⁴⁶⁸ Bu husus Mevdudi’nin de dikkat çektiği bir husus olacaktır. O da İslam Devleti perspektifini ortaya koyarken İslam’ın politik hakimiyeti konusunda ne vazettiği sorunsalından hareket etmektedir. Ebu’l-Ala Mevdudi, “İslam’da Hakimiyet Kavramı”, çev. Rasim Özdenören, **Diriliş**, Sayı 9, t.y., s. 20-21.

uzaklaştırmak istediklerini düşünmektedirler.⁴⁶⁹ Bu anlayışa göre İslam siyasallıktan arındırılmakta ve böylece İslam'ın siyasi alandaki kuşatıcılığı göz ardı edilmektedir.⁴⁷⁰

Halbuki yukarıdaki satırlarda da ifade edildiği gibi İslamcılara göre İslam bir bütündür ve bundan dolayı siyasal alanda da söz sahibi olması gerekir. Bu tartışmanın Türkiye İslamcılığında kendini gösterdiği alanlardan bir tanesi “*Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Milletindir*” söylemi üzerinden yaşanan gerilimlerdir. Türkiye’de İslamcılar demokrasinin şiarı olarak ön plana çıkarılan bu söylemi eleştirecekler ve kanun yapma yetkisinin ve siyasi alanda da mutlak otoritenin sadece Allah’a ait olması gerektiğini vurgulayacaklardır.⁴⁷¹ Bu sloganın mahiyetinin bir gerçeklik olmaktan çok ideolojik bir yönü de olduğunu vurgulayan Ercüment Özkan “*Hakimiyet Kayıtsız Şartsız Milletindir*” denilirken aslında bir tasvir yapılmadığını bir normun ortaya koyulduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Özkan’a göre bu sloganı tartışırken kulların yönetim alanındaki cüzi iradelerini sorgulamanın isabetli olmadığı bilakis bu tartışmaların Allah’ın hakimiyetini nasıl zarara uğrattığı göz önüne alınmalıdır.⁴⁷² Konuya bir başka açıdan, halkın hakimiyeti meselesinin izafî olduğu vurgusuyla dikkat çeken Selahaddin Eş ise halkın hakimiyeti anlayışının bir kandırmaca ve göz boyamaca olduğunu düşünür.⁴⁷³ Türkiye siyaseti bu bağlamda yeni İslamcılar için bu iddianın test edildiği bir turnusol kağıdı işlevi de görür. Milletin hakimiyetinin temsil ettiği kişi ve makamların darbelerle akamete uğratılması bu anlamda milletin gerçek hakimiyeti sorunsalını da beraberinde getirmektedir.⁴⁷⁴ Nitekim Türkiye’de İslamcılar hakimiyetin millette olduğu iddiasına bu çekincelerle tereddütlü yaklaşacaklardır. Siyasi hakimiyet tartışmalarında hakimiyetin Allah’a mı yoksa millete mi ait olduğu sorunsalı bir adım sonra İslamcılık içinde meşhur bir diğer tartışmaya zemin hazırlar.

⁴⁶⁹ M. Beşir Eryarsoy, “İslam’ın Hakimiyet Anlayışı -3-”, **Tevhid**, Sayı 28, Temmuz 1979, s. 9.

⁴⁷⁰ Mehmed Durmuş, “Hakimiyet Allah’a Aittir”, **Misak**, Sayı 249, Ağustos 2011, s. 14-15.

⁴⁷¹ Hüsnü Aktaş, “Hakimiyet ve İktidar”, **Misak**, Sayı 11, Ekim 1991, s. 24; Durmuş, “Hakimiyet Allah’a Aittir”, s. 15.

⁴⁷² Ercüment Özkan, “Hakimiyet”, **İktibas**, Sayı 355, Temmuz 2008, s. 13.

⁴⁷³ Selahaddin Eş Çakırgil, “Hakimiyet Kayıtsız-Şartsız Hakkındır”, **Sebil**, Sayı 18, Nisan 1976, s. 11.

⁴⁷⁴ Selahaddin Eş, **Kavşak Noktasında Türkiye’nin Siyasi Görünüşü**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977, s. 188-89.

Bu tartışma yönetmenin kime ait olduğu sorunsalı üzerinden ortaya çıkan demokrasi tartışmasıdır.

4.3 SİYASİ HAKİMİYET SORUNU OLARAK DEMOKRASİ

Demokrasi kavramı Türkiye’de İslamcı düşüncenin ilk dönemlerinde şura, meşveret gibi kavramsallaştırmalar üzerinden büyük oranda olumlanan, onaylanan ve desteklenen bir kavram olmuştur.⁴⁷⁵ Çalışmada ele aldığım dönemde ise yeni İslamcı söylem demokrasi konusunda büyük oranda eleştirel bir tutum geliştirecek ve bu eleştiriler belli vurgular üzerinden şekillenecektir. Bu vurgular içinde öne çıkanlardan birisi Müslümanlar arasında yaygın olarak da görülen demokrasi kavramına meşruiyet arama çabasıdır.⁴⁷⁶

İslamcılık düşüncesinde önceki dönemlerde demokrasi meselesi yöneticinin yetkilerinin kısıtlanması, yönetim sorumluluğunun paylaşılması, yöneticinin seçilmesi ve ortaklaşa bir yönetim anlayışı gibi daha teknik ve siyasi vurguları ön planda olan bir tartışma olarak ilerlemişken çalışmada odaklandığım dönemde demokrasi meselesi bu tartışmaların ötesinde mevcut demokrasi anlayışlarını ve pratiklerini tenkit eden, onun mutlaklığını ve zorunlu kılınmasını eleştiren en önemlisi de hakimiyetin kimin uhdesinde olacağı sorunsalı üzerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle demokrasi kavramına mevcut bazı yaklaşımlar ve onu İslam ile özdeşleştirme çabaları eleştirilecektir. Bu eleştiriler ise geçmişe yapılacak bazı kıyaslamalarla ortaya

⁴⁷⁵ İsmail Kara, **İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001.

⁴⁷⁶ Rasim Özdenören’in çalışmaları bu bağlamda dikkat çekicidir. Özdenören diğer bazı tutumlarda da olduğu gibi demokrasi kavramına da İslam dünyası içinde son 150 yıldır aranan bu meşruiyet çabasını ve özür dileyici tavrı eleştirir: “...eğer soruyu ikinci olduğu gibi ortaya koyuyorsak yani İslam nezdinde demokrasiye meşruiyet arıyorsak, bu konu, son 150 yıldır Müslümanlara musallat olmuş ve Batı medeniyeti karşısında yaşadıkları aşağılık duygusunun (özür dileyici tavrın bir dışa vurumu olarak görünmektedir. Son yüz elli yıl boyunca Müslüman düşünürler, Batı medeniyetinde mevcut bulunan siyasi, idari, içtimai, iktisadi vb. kurumların İslam’da da mevcut bulunduğunu ispat sadedinde abes bir çabanın içinde yaşıyorlar. Batı medeniyetine ait kurumların İslamiyet’te de mevcut bulunduğu yolunda yakıştırmalara tevessül edilmesi, her defasında dinin hayata geçirilmesi hususunun bizzat bu kurumlar tarafından ertelendiğine ve engellendiğine dair iddiamıza yol açan bir müşahededir. Mesela faizin helal, fakat ribanın haram olduğu yolundaki kelime oyunu bu cümleden olarak geçen yüzyılın buluşları arasında anılabilir. Rasim Özdenören, **Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, s. 49. Demokrasi meselesini ele alan bu yazının ilk hali için bakınız: Rasim Özdenören, “Türkiye Demokrasi Neresinde, Demokrasi İslam’ın Neresinde”, **Bilgi ve Hikmet**, Sy 1, K 1993, ss. 82-95. Faiz/Riba örneği üzerinden meseleye benzer bir yaklaşımı Ali Bulaç’ta da görmek mümkündür. 19. yüzyıl modernist İslamcı düşüncenin olumsuz bir mirası olarak görülen bu durumda Bulaç’a göre Batı’nın kavramları “ödünc” alınıp bilinçsizce kullanılmaktadır. Bu tartışmaların ayrıntısı için bakınız: Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, s. 75-81.

konulmaya çalışılacaktır. Bu anlayışa göre “*demokrasi gibi birtakım kavramların İslam ile bir takım şekli ve zahiri benzerliklerinin olması onların birbirleriyle imtizaç veya bazı çevrelerin ileri sürdüğü gibi izdivaç edebilecekleri anlamına gelmeyeceği*” ileri sürülecektir.⁴⁷⁷ Bu yaklaşım dönemin İslamcı düşünürlerinin kavramlara odaklanan ve sorgulayan yaklaşımları ile doğru orantılı gelişecek, sadece demokrasi kavramının kendisi değil sistem olarak demokrasinin diğer bileşenleri de aynı bakış açısı ile tenkit edilecektir. Bu anlamda o dönem İslamcılarının önemli yayın organlarından biri olan Şura Dergisinde demokrasiyi İslam’daki meşveret ile eş anlamlı gören, onu İslam siyaset düşüncesindeki *biat* kavramı ile eşleştiren ve yine modern anlamıyla *devlet başkanlığı* gibi kavram ve siyasi makamları İslam siyasi düşünce terminolojisindeki emirlik gibi kavramlar ile özdeşleştiren yaklaşımlar eleştiriye tabi tutulur.⁴⁷⁸ Bu duruma birçok İslamcı da olduğu gibi Beşir Eryarsoy tarafından da dikkat çekilir ve bu anolojiyi kuran kimseler onun tarafından “*İslam’da ulul-emr diye adlandırılan devlet yöneticilerinin seçimle belirlenmesi gereğinden hareket ederek İslam ile demokrasi arasında bağlantı kurmaya çalışmakla*” suçlanır. Ancak ona göre bu gereksiz ve tutarsız bir iddiadır.⁴⁷⁹ Demokrasinin batı siyasi tarihinde özel bir geçmişi vardır ve bu kavram batının tarihi birikiminin bir sonucudur.⁴⁸⁰

Demokrasinin sadece bir form olmadığı aynı zamanda onun tarihsel ve felsefi bir içeriğinin de olduğu vurgusu dönemin İslamcılarının çokça dillendirdiği diğer bir husus olarak ön plana çıkmaktadır. Buna göre demokrasi nötr bir kavram değildir ve bu hususa özellikle dikkat edilmelidir.⁴⁸¹ Demokrasinin nötr bir kavram olup

⁴⁷⁷ Ahmet Seçkin, “İslam ile Demokrasi Arasında Köprü Olmak”, **Girişim**, Sayı 5, Şubat 1986, ss. 36-38.

⁴⁷⁸ “Hiç Kimse Şariatımızdan Kaynaklanmayan Bir Salahiyeti Kullanamaz”, **Şura**, Sayı 39, Ekim 1978, s. 8. Bu eleştiriler dönemin İslamcılarının kendilerine yönelik olarak da işletilmiştir. 1979 yılında Said Havva’nın Türkçeye *Cihad Yolunda Bir Adım Daha İleri* başlığıyla çevrilen kitabı üzerinden Said Havva’nın bazı tutumları eleştirilir. Havva’nın “*gerçek demokrasi İslam’dadır, gerçek demokrasi için İslami şuralar biricik ölçüdür*” ifadesi bu bakış açısıyla tenkit edilerek her ne kadar bu isimlerin İslami Hareketler içinde çok önemli yerler işgal etseler de fikirlerindeki bazı sorunlara dikkat çekilmek istenir. “İslami Kitab” diye piyasaya sürülen Kitaplarda Neler var Neler! Hayır İslam Bu Değil!”, **Hicret**, Sayı 21, Nisan 1980, s. 7.

⁴⁷⁹ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 72.

⁴⁸⁰ **A.g.e.**, s. 74.

⁴⁸¹ Serap Yavuz, “Demokratik Rejimler Tek Siyasal Seçenek mi?”, **Girişim**, Sayı 14, Kasım 1986, s. 13.

olmaması İslamcılık düşüncesi içinde batıdan alınan birçok diğer farklı kavramın mahiyeti tartışılırken de göz önünde bulundurulacak bir yaklaşım tarzıdır. Buna göre *teknoloji, bilim, medeniyet* gibi tartışmalarda da kavramların nötr olup olmadıkları ve daha da önemlisi hangi bağlamlarda ve şartlarda ortaya çıktıkları hususu göz önünde bulundurulmaya çalışılacaktır.⁴⁸² Dönemin önde gelen İslamcı düşünürleri arasında bu vurguyu dikkatle ön plana çıkaran isimlerden ikisi Rasim Özdenören ve Ali Bulaç'tır. Rasim Özdenören *Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti* başlıklı kitabında demokrasi meselesini detaylıca tartışmış, demokrasinin Batı'nın kendi içinde din dışı bir mantıkla oluşmaya başlamış ve toplumun belirli kısımlarının kendi aralarında bir uzlaşması ile ortaya çıkmış tarihsel ve fikişsel bir sürecin ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Bu yönüyle Özdenören'e göre demokrasi sadece bir yönetme biçimi değil aynı zamanda bir düşünme biçimidir.⁴⁸³ Bu düşünme biçimi de demokrasinin ortaya çıkış şartları ve muhtevası gereği "*profane*"⁴⁸⁴ bir zihniyete sahip olmasını gerektirmektedir: "*Oysa Müslümanlar, Müslüman olmanın getirdiği tabii hasıla olarak egemenliğin kaynağını vahye dayandırırılar. Bu iki farklı zihniyet örtüşmez. Yani bir Müslüman, kendi tanımı icabı, aynı zamanda demokrat olamaz.*"⁴⁸⁵

Dönemin bir diğer önemli İslamcılarından Ali Bulaç da demokrasi konusunu eserlerinde farklı dönemlerde İslamcı yaklaşım çerçevesinde ele almış ve ona belirli

⁴⁸² Bu bağlamda demokrasiyi 19. yüzyıl İslamcı düşüncesi içinde bu hususiyetleri ile tartışan önemli isimlerden birisi de Said Halim Paşa'dır. Said Halim Paşa yabancılara karşı gösterilen bu tür hayranlıkları doğru bulmamakta o dönem Osmanlı'da tatbik edilmek istenen demokrasi anlayışını "Batı'nın kendi tecrübesi içinde *aristokratik uzun bir mazi ile, eşitlik taraftarı bazı cereyanlar arasında ortaya çıkmış bir inkılab hali*" olarak görmektedir. Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, s. 88-89. Bu konuyu daha yakın dönemde aynı perspektiften ele alan önemli bir metin için bakınız: İsmet Özel, **Üç Mesele- Teknik Medeniyet Yabancılaşma**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978.

⁴⁸³ Özdenören, **Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti**, s. 44.

⁴⁸⁴ Bu kavram Rasim Özdenören'in çok sık kullandığı kavramlardan bir tanesidir. Özdenören'in *Kafa Karıştırıcı Kelimeler, Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı, Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler, Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti* başlıklı kitaplarında bu kelime sıkça karşımıza çıkar. Özdenören bu kelimeyi modernite ile ortaya çıkan ve kutsal olandan ayrılmış bir düşünce biçimi olarak ele almakta ve genellikle de İslami düşünme biçiminin karşısına konumlandırmaktadır.

⁴⁸⁵ Özdenören, **Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti**, s. 46. "*Müslüman Demokrat Olamaz*" yargısı dönemin İslamcı düşüncesinin önemli bir yönünü de göstermektedir. Rasim Özdenören'in aynı kitabının ilerleyen sayfalarında liberalizm meselesini incelerken attığı üst başlık "*Müslüman, liberal olur mu?*" şeklindedir. Cevapları genellikle olumsuz olacak olan bu tarz sorular ile aslında o dönem İslamcı öznenin kuruluşu ve inşasının nasıl oluştuğunu ve hangi kanallar üzerinden aktığını göstermesi açısından önemlidir.

anlamlar yüklemiş bir isimdir.⁴⁸⁶ Bulaç yazılarında demokrasi meselesine genellikle daha fikri, siyasi ve tarihsel kökenleri üzerine odaklanarak meseleyi bu düzlemlerde tartışmayı tercih eder. Bu açıdan bakıldığında Rasim Özdenören ile benzer yaklaşımlara sahip olduğu söylenebilir.⁴⁸⁷ Bulaç bu tartışmalarında öncelikle demokrasi kavramının etimolojik ve siyasi kullanımındaki belirsizliklerine vurgu yapar. Ona göre demokrasinin üç ana ilkesi vardır: “*bireycilik, temsil ve çoğunluk.*”⁴⁸⁸ Bulaç bu üç ilkeyi anlam ve muhtevaları açısından özellikle Batılı düşünürler ve onların fikir dünyası çerçevesinde detaylıca tartışır.⁴⁸⁹ Diğer taraftan o da diğer İslamcılar gibi demokrasi tartışmasının Yunan düşünce geleneği ve Yunan şehir tecrübesinde ortaya çıkış hikayesine detaylı bir şekilde odaklanır.⁴⁹⁰ Bu tartışmalarla ulaşmak istenen nokta, demokrasi kavramının hem tarihsel hem de mevcut dönem içinde İslam ile olan tezatlarını göstermektir.⁴⁹¹ Tüm bu tartışmalar sonucunda Ali Bulaç’ın varacağı sonuç, İslam ile demokrasinin tarihsel ve düşünsel gerekçelerle uyuşamayacağı, İslam’ın ilkeler olarak demokrasinin daha üstünde bir modeli vaaz ettiği yönündeki çözümdür. Bu çözüm aynı zamanda Ali Bulaç’ı sonraki dönemde yine kendisinin ortaya attığı ve önemli tartışmaları beraberinde getirecek olan *Medine Vesikası* projesine götürecektir.

Demokrasinin kavramsal, felsefi ve tarihsel olarak İslam’la uyuşmadığı söyleminin farklı tartışmalar eşliğinde dönemin İslamcı düşünürleri tarafından nasıl ele alındığını ve kurgulandığını görmüş olduk. Demokrasi konusunda aynı dönemde bu tartışmalara paralel olarak ilerleyen ve zaman zaman bunlarla kesişen daha keskin bir söylem damarı da mevcuttur. Buna göre demokrasi zorla dayatılan ve İslam’ın hakimiyet anlayışının karşısında konumlanmış bir anlayıştır. Böylece demokrasi

⁴⁸⁶ Michelangelo Guida, “The New Islamists’ Understanding of Democracy in Turkey: The Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman”, *Turkish Studies*, C. 11, Sayı 3, Eylül 2010, ss. 347-70 doi:10.1080/14683849.2010.506728.

⁴⁸⁷ Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, s. 75-84.

⁴⁸⁸ Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1993, s. 18.

⁴⁸⁹ Ali Bulaç’ı bu aşamada o dönem biraz farklı kılan sadece döneminin İslamcı düşünürlerinin fikirlerinden hareketle demokrasi meselesini tartışmamasıdır. Mevdudi, Seyyid Kutub, Malik bin Nebi, Gannuşi ve Maverdi gibi isimlerin konu ile ilgili görüşlerine de yer veren Bulaç meselenin Batı düşüncesine bakan kısımları için Rousseau, Hobbes, Locke, Weber, Pareto, Mill gibi isimleri de referans olarak kullanır.

⁴⁹⁰ Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, s. 80-84.

⁴⁹¹ A.g.e., s. 90-106.

kavramı İslam'ın kendisi ile zıt bir noktaya konumlandırılacak ve dönemin İslamcı söyleminin kavram dünyası ve söylem dili ile sert bir şekilde eleştirilecektir. O dönem Hüsnü Aktaş, Yaşar Kaplan ve Selahattin Eş gibi bazı İslamcılar bu düşüncüyü belirginleştiren ve ileriye taşıyan isimlerin başında gelmektedir. Selahattin Eş tarihsel olarak bakıldığında demokrasinin temelinde Yunan ideolojisinin “*şehvetperestliğinin ve maddeperestliğinin (afrodisiyakslığı ve prometheusçuluğu) yattığını düşünmekte ve bir Müslümanın kendisine kapitalistliği, marksistliği nasyonalistliği veya daha başka gayri meşru sıfatları izafe edemeyeceği gibi demokratlığı da izafe edemeyeceğini*” belirtmektedir. Hicretteki bir yazısında Eş'e göre bir Müslüman: “*ben demokrat müslümanım diyemez ve “müslümanlığı hayata ikame edeceğim, hâkim kılacağım” diye bir iddiayla şu veya bu tarz demokrasinin taraftarı bir hale imkanlarını biricik çare imiş gibi görmek gafletine düşemez.*”⁴⁹²

Eş aynı dergide daha sonra kaleme alacağı bir diğer yazısında söylemini biraz daha keskinleştirerek demokrasi sayesinde hâkimiyetin Allah'tan alınıp kula verildiğini ve bunun da şirk olduğunu belirtir:

*“Biline ki İslam'da hâkimiyet ve kanun yapma sadece Allah'a aittir. Bunu böyle kabul etmeyip de herhangi bir şahsın, herhangi bir kavmin veya herhangi bir grubun, idarenin kanunlarına boyun eğmek, Allah'tan başka ilahlar edinmenin, tağuta tapmanın, kısaca şirk koşmanın ta kendisidir... Müslümanlar İslam'a göre idare edilmedikçe esir durumundadırlar, esareti gönül rızasıyla kabullenemezler ve demokrasinin kandırmaca usulleriyle insanlarımızın fikrinin çelinmesine daha fazla seyirci kalamayız! Müslümanlar dünyanın her yanında, Allah'ın hükmünden başka, hiçbir hükmü kabul etmemeli ve şüyuun (komünizm) ve demokrasi diktatörlüklerinin oyunlarına gelmemelidirler”*⁴⁹³

⁴⁹² Selahaddin Eş Çakırgil, “‘Consensus’umuz Demokrasi mi, İslam mı?”, **Hicret**, Sy 2, Eylül 1979, s. 2.

⁴⁹³ Selahaddin Eş Çakırgil, “Mücadele ve Niyetler, Metodlar, Şartlar.”, **Hicret**, Sy 16,ubat 1980, s. 16. Demokrasilerde halkın bu şekilde yetkinleştirilmesi Ali Bulaç tarafından da eleştirilir. Her ne kadar yukarıda ifade edildiği gibi Ali Bulaç demokrasi meselesi konusunda bu keskin söylem grubunda yer almasa da zaman zaman onun söylemleri de bu gruptaki İslamcıların söylemleri ile örtüşmektedir. Tevhid'de kaleme aldığı bir yazısında o da demokrasiyi şirk olarak görmektedir: “...O halde halkın muhtariyetini esas alan ve halk kendini yönetir ilkesini savunan demokratik felsefe şirk ve küfürden başkası değildir. Zulüm ve adaletsizlik olması şundan ki, halk kendisi yaratılmışken kendini yaratanın yetki ve imtiyazlarına nankörlük ederek isyan etmektedir. Bu ise adalet değil, zulümdür. Ama bu zulme düşülürken, öne sürülen masum gerekçelerin arkasında daima aşağılık istek ve arzular yatar.” Ali Bulaç, “Halk Nasıl İlahlaşır?”, **Tevhid**, Sayı 9, Şubat 1979, s. 5. Buradaki aşağılık istek ve arzular vurgusunun Eş'de ki *şehvetperestlik* ve yine diğer İslamcılarda dillendirilen *hevaya düşkünlük* vurguları ile benzerlikleri dikkat çekicidir.

4.3.1 İslamcılar ve Demokrasi Eleştirisi

Bu satırlarda da görüleceği gibi demokrasi o dönem İslamcılar tarafından ekseriyetle İslam’a karşıt bir sistem ve ideoloji olarak da algılanmakta ve buradan hareketle de sert ve keskin bir üslupla eleştirilmektedir. Demokrasi konusunda karşı çıkılan diğer bir unsur ise demokrasinin bir sistem ve rejim olarak Müslümanlara, hatta tüm insanlara zorla dayatıldığı ve kabullendirilmek istendiğidir. Eş yukarıda alıntıladığımız “*Consensusumuz Demokrasi mi İslam mı?*” başlıklı yazısında bu hususa da dikkat çekmiş ve sadece demokrasinin değil *İstiklal Marşı* gibi bazı unsurların da yeni konsensuslar olarak icad edildiğini ve Müslümanlara zorla dayatıldığını ileri sürmüştür:

“Şimdilerde yeni bir ‘consensus’ unsurları daha piyasaya sürülmeye başlandı: İstiklal Marşı gibi. Kapitalist demokratlar komünist demokratların karşısında güçlerini, bir bir yitirdikçe, çok daha yeni ‘consensus’lar icad edecek ve halk yığınlarını bu sun’i mukaddesler ardında koşturmaya yelteneceklerdir. Ama unutmayalım ki, onların arasındaki bu mücadelenin temelinde demokrasi ortak değer, asgari müşterek, (consensus) olarak kabul edilmiştir; onların her türlü çıkar çatışmaları esnasında vazgeçemeyecekleri ‘consensus’ları demokrasidir.”⁴⁹⁴

Eş demokrasinin köken itibarıyla da Müslümanlara yabancı bir mefhum olduğunu ve bundan dolayı da bizzat reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Tevhid Gazetesinde bu konudaki kanaatlerini aktardığı bir yazısında referans olarak o dönem henüz gerçekleşmiş İran Devrimi’nin lideri Humeyni’yi örnek gösteren Eş şöyle der:

“Böyle bir durumda, kapitalist ve komünist bütün ideolojilerin ortak silahı olan demokrasinin de artık iyice laçkalaştığı, sadece İran’da Humeyni’nin sesiyle anlaşılıyor değil... Veyahut da Humeyni demokrasi için ‘İslam’a kesinlikle yamanmaması gereken bir vasıf! Reddi gerekir... Ona taraftar gözüken, ona sahip çıkanlar ya cahildirler ya gafil ve hain. Müslümanlar Batı’nın sistem ve mefhumlarıyla düşünemezler’ dedikten sonra, Türkiye’de de bazı zihinlerde birtakım istifhamlar belirmiş olmalıdır. Şimdi Türkiye’de zoraki ayakta tutulmaya çalışılan demokrasi sistemi aslında haklıları değil, kalabalıkları, çok kandırılanların reyleriyle, kandırılanların daha çok tahakkümünü temsil eden bir sistem olarak görülmeye başlanmıştır.”⁴⁹⁵

Demokrasi’nin zorunlu bir şekilde Müslümanlara dayatıldığı ve her tarafta zorunlu olarak onun öğretildiği düşüncesi Tevhid Gazetesinde Fatih Selim tarafından da eleştirilecektir. Fatih Selim bu eleştirisini “*Kitleleri, çağdaşlık ve ilericilik gibi*

⁴⁹⁴ Eş Çakırgil, “‘Consensus’umuz Demokrasi mi, İslam mı?”, s. 2.

⁴⁹⁵ Selahaddin Eş Çakırgil, “Beşerî Sistemler Çöküyor”, **Tevhid**, Sayı 13, Mart 1979, s. 2.

*kolay etiketler misali büyüleyen Demokrasi, taa ilkokul kitaplarında, körpe dimağlara “en iyi idare şekli” olarak okutturulmaktadır. Yunanca “demos-halk” ve “kratos-idare” kelimelerinden geldiğini herhalde mevcut düzenin mekteplerinden geçmiş bir kimsenin bilmemesine imkân yok” cümleleri ile dile getirmektedir.*⁴⁹⁶ Demokrasi meselesinin insanlara icbari kılınmasını bu şekilde eleştiren Selim demokrasiyi ayrıca Batı’da ortaya çıkan bir put olarak görmektedir. Selim’e göre *“Bu çağda bir puthane kuruldu; kafir yontar, Mümin tapar”* diyen şairin çarpıcı bir tarzda ifade ettiği şekilde, *“Demokrasi” de kafiristanda yontulmuş ve müminlerin büyük bir iştiaqla taptığı putlardan biridir.*⁴⁹⁷ Fatih Selim aynı yazısında Mevdudi’den atıfla demokrasilerde halkın kayıtsız şartsız hâkim olmasının teknik olarak mümkün olmadığını, olması durumunda da bu sefer bu durumun İslam’ın ruhu ile uyuşamayacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre kâinatta Hâkim-i mutlak Allah’tır ve insan bu mülkün sahibi olmayıp onda sadece bir memur ve idareciden başka bir şey değildir. İnsana yakışan ise bu mülke kendi iradesine göre değil, mutlak hâkim olanın iradesine göre hareket etmelidir.⁴⁹⁸ Böylece dönemin İslamcılarının demokrasi konusunda getirdikleri diğer eleştiri başlıkları da ortaya çıkmış olur. Buna göre demokrasi kendisinde yüklü özellikleri pratiğe dökme konusunda birtakım zorluklara ve engellere sahiptir. Teknik anlamıyla demokrasinin işleyişi birtakım sorunları da bünyesinde taşımaktadır. Bu bağlamda vurgulanan temel hususlardan bir tanesi demokrasilerin gerçekten halkın egemenliğine dayanmadığıdır. Sistem bir şekilde güçlü olanın kazandığı çeşitli entrikaların yaşandığı ve halkın gözünün boyatıldığı bir sistemdir. Buna göre demokrasi sistemi oligarşik bir çember içerisindedir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Fatih Selim, “İslam ve Demokrasi”, **Tevhid**, Sayı 25, Haziran 1979, s. 8.

⁴⁹⁷ Selim, “İslam ve Demokrasi -2-”. Put söyleminin farklı şekillerde diğer ideolojiler için de işletildiğine dair başka örnekler de vardır. Put isimlendirmesi ve yakıştırması dönemin İslamcılarının Batılı ve yabancı olan sistem ve düşünceler için sık sık başvuracağı bir kavramdır. Kavramın kullanımı ve anlamlandırılması büyük oradan Seyyid Kutub’un söylemlerine dayandırılmaktadır. Bu anlamda o dönem bu kavrama dair yapılan bazı tartışmalar için şunlara bakılabilir: Hüsnü Aktaş, “Çarşı Putları veya Aydınların Karanlığı”, **Hicret**, Sy 10, Kasım 1979, ss. 4; Hüsnü Aktaş, “Modern Puthanelerdeki Adsız Cengaverler”, **Tevhid**, Sy 23, Mayıs 1979, ss. 5; Hayreddin Çetin, “Put”, **Tevhid**, Sy 18, Nisan 1979, ss. 16; Tebliğ, “Ey Putçuluk Adetlerinden Vazgeçmeyenler! Ey Bize Saltanat, Mülk ve Hükümdarlık Teklif Edenler”, **Tebliğ**, Sayı 7, Ağustos 1979, ss. 3; Seyyid Kutub, “Put ve Putçular”, **Mektep**, Sy 14, Mayıs 1987, ss. 57-58; “İslam Putçu Düzenleri Yıkma İçin Gelmiştir”, **Vahdet**, Sy 46, Kasım 1989, ss. 1.

⁴⁹⁸ Mevdudi İslam’da Hükümet kitabından aktaran; Selim, “İslam ve Demokrasi -2-”, s. 8.

⁴⁹⁹ Hüsnü Aktaş, “Resmi İdeoloji ve Ücretli Köleler -2-”, **Şura**, Sayı 41, Ekim 1978, s. 2.

Demokrasi konusunda dönemin İslamcıları tarafından getirilen diğer bir eleştiri seçimler meselesidir. Buna göre demokrasilerde halk kendi yönetimini belirleme hakkına ancak belirli periyotlarda seçimler yoluyla söz sahibi olabilmektedir ki bu anlayışa göre “demokrasilerdeki bu seçimler de sandık oyunlarına ve yalancılardan vaatlerine göre şekillenmektedir.” Bu yönüyle de demokratik rejimler bir “dikta rejimidir.”⁵⁰⁰ Demokratik rejimleri işleyiş mantığı itibarıyla bir çeşit “dikta rejimi” olarak gören Hüsnü Aktaş demokrasilerin bağlı olduğu belirli üst normlar ve kurallar olduğunu ve bunların dışında çıkmanın mümkün olmadığını ileri sürmekte ve bundan dolayı da aslında özgürlüklerin yine sözde kaldığını ve sistemin belirli bir dar kadro ve düşünce sistematığı içinde yürüdüğünü düşünmektedir. Aktaş bu durumdan dolayı da demokrasileri “modern aşiret despotizmi” olarak da tanımlamaktadır.⁵⁰¹ Aktaş’a göre sınırlandırılmış bu imkanlar demokrasilerde halka gösterilmemekte ve bunun ortaya çıkmasını engellemek için suni toplumlar oluşturulmaktadır. Böylece bu suni toplumlar da demokratik rejimlerin asla vazgeçemediği müesseselerdir.⁵⁰² Demokratik düzenlerde halkın gerçek hâkim olmadığına dikkat çeken bir diğer isim de Fatih Selim’dir. Fatih Selim demokrasilerde halkın gerçekten hâkim olup olmadığını tartışmakta ve Batılı yazarlardan referansla demokrasi üzerinde Batı’da da bu konuda yaşanan belirsizliği aktarmaktadır:

“Halk gerçekten demokrasilerde hakim midir? Bugün ateşli demokrasi taraftarları dahi, bu hususta fikir birliğinde değildirler. Öyle ki demokrasiyi, “Hürriyet, ekseriyet adını taşıyan mahiyeti meçhul politikacılar zümresinin keyfine ve menfaatine kurban etmek”le suçlayanlar bile vardır. Hatta Montesquieu “demokratik memleketler kendi tabiatlarında hür değildirler. Hürriyet yalnız, iktidar fenaya kullanılmadığı zaman vardır. Halbuki devamlı tecrübeler, iktidar sahiplerinin bu iktidarı kötüye kullanmak ve otoritesini sonuna kadar götürmek temayülünde olduklarını bize göstermektedir” der. “Riyakar entrikacıların, zalim şövalyelerin ve yolu üzerinden kendini teemmüle sevk edecek hiçbir engel tanımayan vicdansız tüccarların da vazife aldığı ve politikanın hizmetine girdiği” demokratik ülkeler ne dereceye kadar demokratiktir ve halk, hakimiyeti ne dereceye kadar elinde bulundurmaktadır. Demokrasilerde her

⁵⁰⁰ Hüsnü Aktaş, “Zencirlerini Şakırdatan Köleler”, **Tevhid**, Sayı 11, Mart 1979, s. 7.

⁵⁰¹ Hüsnü Aktaş, “Modern Aşiret Despotizmi veya Sömürden Pay Alma Savaşı”, **Şura**, Sy 39, Ekim 1978, s. 2. Hüsnü Aktaş “aşiret despotizmi” kavramını Libya’da Kaddafi’nin 1977 yılında kurmuş olduğu Libya Arap Halk Sosyalist Cemahiriyesi’nin tanıtım broşüründen referansla kullanmaktadır. Aktaş demokrasi konusunda diğer bazı fikirlerini de belirttiği aynı yazısında Libya Büyükelçiliği adına bastırılan takvim ile Libya Radyosunda Halk Kongreleri adına yapılan konuşmalardan tutabildiği özetleri de referans olarak kullanmaktadır.

⁵⁰² Hüsnü Aktaş, “Hür Dünya Kızı ve Sun’i Toplumlar”, **Tevhid**, Sayı 5, Ocak 1979, s. 7.

şeyden önce serbestçe hareket ettiğini sanan yığınlar, propaganda tarafından şartlanarak, gerçekte dayanılmaz bir baskı altındadırlar."⁵⁰³

Demokrasi rejimlerinde halkın hâkimiyetinin ve özgürlüğünün sınırları konusundaki belirsizliğin yanında dönemin İslamcılar tarafından eleştirilen bir diğer konu da seçme ve seçilme meselesindeki birtakım problemlere yöneliktir. Konu ile ilgili bir başka yazısında demokrasilerde seçilenler arasında hiçbir ayırım yapılmadığına dikkat çeken Fatih Selim Türkiye'yi örnek göstererek belirlenen seçme-seçilme kriterlerinin İslami olmadığını ileri sürmüştür. Selim'e göre "*demokratik rejimlerde aranan yaş şartı, herhangi bir kavimden olma gibi ırk şartı vs. İslam'da söz konusu olmayıp, İslam'ın aradığı adalet, bilgi, erkek olma, Müslüman olma, takva sahibi olma gibi şartlar da demokratik sistemler de aranmamaktadır.*"⁵⁰⁴ Demokrasilerde seçme ve seçilme hakkının herkese verilmesini ve özellikle de bu minvalde kadınların da erkekler gibi seçme-seçilme hakkında sahip olmasını da eleştiren Selim İslam'da kadınların yerinin genellikle evleri olduğunu, idari mekanizmalarda kendilerine görev tevdi edilmesinin uygun olmadığını da belirtmektedir.⁵⁰⁵

Bu tartışmalarda da görüldüğü gibi demokrasi meselesi İslamcılık içinde sadece anlamı ve mahiyeti üzerinden değil pratikteki uygulanmasına ve işleyişindeki bir takım problemleri alanlara yönelik de ele alınmakta ve noktalardan hareketle demokrasiye karşı olumsuz bir yaklaşım geliştirilmektedir. Nitekim demokrasilerde halkın hâkim olma unsuru, seçimlerin yapılması, seçme ve seçilme kriterlerinin söz konusu edildiği bu tartışmalar dönemin İslamcılar açısından detaylıca ele alınacaktır.

4.3.2 Demokratik Rejimlerde Partiyi Konumlandırmak! Partiler İslami Yapılar mıdır?

Demokrasi tartışmaları yapılırken gündeme gelen bir diğer önemli konu da parti meselesidir. Eski tabirle fırka (parti) 2. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının da tartıştığı önemli konulardan birisi olmuştur. O dönemde İslamcılar siyasi meseleler olarak *meşrutiyet, meclis, Kanun-i Esasi, meşveret* gibi konuların yanında fırka (parti)

⁵⁰³ Fatih Selim, "İslam ve Demokrasi -1-", **Tevhid**, Sayı 24, Mayıs 1979, s. 8.

⁵⁰⁴ Selim, "İslam ve Demokrasi -2-", s. 8.

⁵⁰⁵ **A.g.e.**, s. 9.

meselesine de odaklanmışlardır. İsmail Kara o dönem İslamcılarının bu konular üzerine yürüttükleri tartışmaların çok nitelikli olmadığını düşünmekte, kaleme alınan metinlerin; *“bir bütünlük içinde temel problemlerle uğraşan metinlerden daha çok aktüel ve pratik meseleleri öne alan ve bu yüzden de yoğunluğu ve derinliği olmayan metinler”* olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁶ Tartışmayı yürüten isimlere ve bu çerçevede öne çıkan tartışmaların akış istikametlerine bakıldığında dönemin İslamcılarından Mehmet Akif Ersoy, Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım Efendi gibi bazı isimler fırka meselesine Müslümanlar arasında yaratacağı tefrika, taraflar arasında yaratacağı düşmanlık ve meclisin işleminde çıkaracağı sorunlar için karşı çıkarken Said Halim Paşa ve Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi gibi diğer bazı İslamcı isimler de firkaları meşruti rejim için zorunlu görmekte, böylece parti fikrini desteklemektedirler.⁵⁰⁷

Demokrasi, demokratik düzen ve bu düzenin önemli bir parçası olan siyasi partiler benim bu çalışmada odaklandığım dönemin İslamcılarının da tartıştığı önemli konulardandır. Tıpkı diğer dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de İslamcılar arasında mezkûr konular üzerine ortak bir uzlaşma zemini yoktur. Demokrasi fikriyatının kendisine yaklaşım konusunda ortak olup partiler konusunda farklılaşan düşünceler olduğu gibi her iki alanda da birbirleriyle mutabık veya tenakuz oluşturan farklı yorumlar da söz konusudur.

Bu dönemde İslamcılar içinde demokrasi fikrine şiddetle karşı çıkan, bununla beraber değişik bir perspektifle yaklaşarak partiyi ve parti mücadelesini gerekli gören önemli bir isim Ercüment Özkan’dır. Ercüment Özkan dönemin ana akım İslamcı düşüncesine paralel düşecek şekilde demokrasi fikrine; onun geçirdiği tarihsel tecrübe ve İslam ile uyumsuzluğu noktalarından hareketle karşıdır. Bu anlamda İslamcılar ile benzer görüşlere sahiptir. Özkan’a göre demokrasi *“hevaya uyma rejimidir”*; ideolojik kökenleri itibarıyla da İslam’la taban tabana çelişir.⁵⁰⁸ Özkan da diğer İslamcı düşünürler gibi demokrasinin İslam’la uyuşamayacağını düşünmektedir. Ona göre: *“ne laikliğin ne de demokrasinin İslam ile uzaktan yakından ilişkisi bulunmamaktadır.”*

⁵⁰⁶ Kara, **İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet**, s. 212.

⁵⁰⁷ **A.g.e.**, s. 211-16.

⁵⁰⁸ Ercüment Özkan, **Laiklik-Demokrasi ve İslam**, İstanbul, Anlam Yayınları, 2016, s. 34-35.

Hatta daha da öteye giderek söylemek mümkündür ki gerek laiklik gerekse demokrasi İslam'ın zıddı olduğu gibi İslam da bunların zıddıdır."⁵⁰⁹ Ercüment Özkan demokrasi konusunda bu tutumuna rağmen parti konusuna yeşil ışık yakmaktadır. Partiyi tebliğin en önemli aracı olarak görmekte ve Kuran'a başvurarak Kuran'da geçen "Hizbullah" ve "Hizbuşşeytan" kavramlarına referans vermektedir:

*"Tebliğin ne olduğunu açıkladıktan sonra Parti konusuna değinmek istiyoruz. Parti, bilindiği gibi Latince kökenli bir kelimedir. Arabça karşılığı ise Hizb'dir. Kuran'da Hizbullah ve Hizbuşşeytan olarak kullanılmakta ve Allah'ın Partisi ve Şeytanın Partisi manalarına gelmektedir. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki parti, yani Hizb Kuran'da geçmektedir. Parti yani Siyasi Parti demek ise bir dünya görüşüne göre toplumun daha iyi düzeye çıkarılacağı kanaatini taşıyan insanların örgütlenmesi sonucu meydana gelen organizmadır."*⁵¹⁰

Dönemin İslamcı düşüncesi içinde birtakım kavramların bu şekilde literal karşılıklarının Kuran'da aranması çok kabul edilen bir yöntem değildir. Parti kavramına ise bu bağlamda yaklaşarak farklılaşan Ercüment Özkan partileri önce legal ve illegal partiler olarak tasnif eder.⁵¹¹ Daha sonra laik-demokratik partiler, Marksist partiler ve İslami partiler olmak üzere üçlü bir tasnif daha yapar.⁵¹² Ona göre bir partiyi İslami yapan unsurlar o partinin tüzük ve programının İslami esaslardan oluşması⁵¹³ ve insanları İslam'a çağırıp karşılaşılan meselelere karşı İslami çözümler üretmesidir.⁵¹⁴ Tüm bunlara rağmen Özkan mevcut Türkiye sisteminin laik-demokratik bir rejim olduğunu düşünmekte ve *bu mevcut laik-demokratik rejimin işletilmesine alet olmayacaklarını* bundan dolayı da kuracakları partinin ne mahalli ne de genel herhangi bir seçime girmeyeceğini belirtir ve şöyle der: *"Bizim İslami parti olarak hedefimiz hakimiyeti Allah'a hasretmektir. Bunun tevhid akidesinin gereği olduğu bir vakıdır. Zira gerçekten hakimiyet Allah'a münhasırdır."*⁵¹⁵ Görüldüğü

⁵⁰⁹ Ercüment Özkan, "Laiklik ve Demokrasi", **İktibas**, Sayı 139, Temmuz 1990, s. 13. Ercüment Özkan aynı yazısında Prof. Dr. Münci Kapani'nin 18 Ocak 1990 tarihli Cumhuriyet Gazetesinde bir yazısını alıntılıyarak yazısındaki fikri desteklemektedir. Münci Kapani yazısında *"din temeline dayanan bir devlet düzeninin demokrasi ile bağdaşmasının mümkün olamayacağını belirtmekte"* Ercüment Özkan da bu iktibasın hemen altında bu satırlara katıldığını ifade ederek *gerçekten ne laikliğin ne de demokrasinin İslam ile uzaktan yakından ilişkisi bulunmadığını* ifade etmektedir.

⁵¹⁰ Ercüment Özkan, "Tebliğ ve Parti", **İktibas**, Sayı 136, Nisan 1990, s. 9.

⁵¹¹ **A.g.e.**, s. 8-9.

⁵¹² Ercüment Özkan, "Parti ve Niçin Parti Kuruyoruz", **İktibas**, Sayı 151, Temmuz 1991, s. 10.

⁵¹³ Özkan, "Laiklik ve Demokrasi", s. 10.

⁵¹⁴ Özkan, "Parti ve Niçin Parti Kuruyoruz", s. 10.

⁵¹⁵ **A.g.e.** Nitekim Özkan o dönem Türkiye siyasetinde ivme yakalayan Refah Partisi'ni de bu gerekçelerle eleştirmektedir. Refah Partisini ve öncülleri olan partileri doğuşları itibarıyla milliyetçi-mukaddesatçı-muhafazakâr bir kafa yapısının ürünü olduklarını düşünen Ercüment Özkan bu partilerin

gibi Ercüment Özkan'ın zihnindeki “İslami parti” siyaset bilimindeki parti tartışmaları ve tasniflerinden farklı bir yere konumlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Özkan her ne kadar parti fikrine sahiplenmiş gözükse de onun kafasındaki parti ve ona yüklediği anlam dönemin İslamcılarındaki hâkim parti anlayışına uyumlu gibi durmaktadır. O da diğer İslamcılar gibi hakimiyet hakkını Allah'tan başka kimseye tanımamakta ve mevcut demokrasilerdeki partilerin bu egemenlik hakkını zedelediğini düşünmektedir. Ancak buna rağmen onun somut parti kurma girişimi ve İslami Parti olması gerektiği konusundaki ısrarı dönemin İslamcıları tarafından farklı yaklaşımlarla eleştirilecektir.⁵¹⁶

4.3.3 “Tağuti Düzenlerin Devamı İçin Oy Yok”

Bu dönemde İslamcıların parti tartışmalarının seyrini ve tonunu belirleyecek en önemli unsurlardan birisi de Millî Görüş partilerinin varlığı ve siyasal hayatta aktif olarak yer almasıdır. Kendisini üst çatıda Millî Görüş olarak isimlendirecek bu hareket Türkiye’de İslami mücadelede parti yöntemini benimseyecek ve siyasi alanın boş bırakılmaması ve partiler ile bu alanda da İslami bir mücadele yürütülmesi gerektiğini savunacaktır. İlk olarak 1970 yılında Milli Nizam Partisi (MNP) ile başlayan bu siyasi süreç MNP’nin kapatılmasından sonra 1972’de kurulan Milli Selamet Partisi (MSP) ile yoluna devam edecek, MSP de kapatılınca 1983 yılında aynı kadrolar bu sefer Refah Partisini kuracaklardır. Millî Görüş Partileri Türkiye’de siyasi parti yoluyla İslami mücadele yürüten fikriyatın ve hareketin ana gövdesini teşkil de etmiş olacaktır.

tabanlarının İslami talepleri olsa daha İslami bir yol tutturamayacaklarını düşünür. Mülakat için bakınız: Ercüment Özkan, “Yüzyıl Dergisi’nin Ercüment Özkan ile Yaptığı Röportaj”, **İktibas**, Sayı 142, Ekim 1990, s. 7-8. Özkan’ın demokrasi ve partiler konusundaki bu eleştirileri sadece Türkiye’deki partilere de yönelmez. 1990 yılında Cezayir’de gerçekleşen seçimlerde zafer kazanan İslamcı bir parti olan Selamet Cephesi’nin durumu da Özkan tarafından kritik edilir ve seçimlerdeki bu galibiyete temkinli yaklaşıp. Bu tartışmalar için bakınız: Ercüment Özkan, “Cezayir’deki Seçimler ve Ötesi”, **İktibas**, Sayı 139, Temmuz 1990, s. 5-9.

⁵¹⁶ Bu itirazların hangi nokta-ı nazarlar itibarıyla yapıldığını göstermesi açısından şu iki metin önemlidir. Misak dergisinde Yavuz Karataşlı imzasıyla yayınlanan yazıda İslami bir parti kurmanın Türkiye’deki mevcut yasalar çerçevesinde mümkün olup olmadığı tartışılır ve birtakım yasaların buna müsaade etmeyeceği belirtilir. Yavuz Karataşlı, “İslami Parti Kurulabilir mi?”, **Misak**, Sayı 10, Eylül 1991, s. 10. Aynı vakitlerde Hamza Türkmen tarafından çıkarılan Dünya ve İslam Dergisi de o dönem bu konuda fikrini okuyucusuyla paylaşır. Yazıda parti kurma fikrine birtakım eleştiriler getirilerek parti kurma konusunda Ercüment Özkan’ın girişimi *yanlış, zamansız ve yetersiz* olarak görülür. Dünya ve İslam, “İslami Parti Tartışmalarına İlişkin Açıklama”, **Dünya ve İslam**, Sayı 7, Yaz 1991, s. 10.

Millî Görüş hareketine yakın olan isimler o dönem yazılarında ve konuşmalarında sık sık parti mücadelesinin gerekliliği ve önemi üzerinde duracaklardır. Bu bağlamda İslamcı camianın önemli isimlerinden olan ve Milli Selamet Partisinde de aktif siyaset yapan Kadir Mısıroğlu siyasi partilerin Türkiye’de İslami mücadele için olmazsa olmaz bir gereklilik olduğunu ileri sürecektir. İslam’ın toplumsal ve siyasal bir nizam önerdiği konusunda dönemin İslamcıları ile ortak zeminde buluşan Mısıroğlu bu işin nasıl yapılacağı ve metodunun belirlenmesi konusunda ise diğer İslamcı kanattan farklılaşmaktadır. Mısıroğlu, siyaseti en etkili hizmet alanlarından biri olarak görür ve *“bu alanı akılsızca bir lakaydi ile tamamen İslam düşmanlarının at oynatacakları boş bir saha haline getirmek caiz midir”* diye sorar.⁵¹⁷ Müslümanların Türkiye’de şu ana kadar siyasete ilgisiz kalmalarını eleştiren Kadir Mısıroğlu, diğer taraftan o dönem için parti mücadelesini tenkit eden ve mesafeli duran İslamcıları da eleştirerek Türkiye’deki siyasi gelişmeleri yanlış okuduklarını ileri sürer:

“Hal böyleyken şimdi, bir kısım adamlar İslami mücadeleyi hala eski mahalli ve iptidai üslup ve hedeflere irca (geri çevirme) için “İslami Mücadelede Siyasi partilerin yeri yoktur” safsatasını yaymaya çalışmaktadırlar...Bilhassa, Humeyni hareketinden sonra revaç bulan bu yanlış telakki, İslam hesabına pek tehlikeli neticeler doğurmak istidadındadır. Yukarıda belirtmiş olduğumuz, İslam’ın kuvveden fiile çıkması için, daima mümkün olandan mesul bulunduğumuz gerçeği göz önüne getirilir ve bir de Türkiye ile İran arasındaki farklılıklar hesaba katılırsa, bu düşüncenin bizi nasıl bir vahamete sürükleyeceği kendiliğinden ortaya çıkar. Şu anda Müslümanlar siyaset yoluyla elde edebileceklerinin henüz, pek azına nail olmuşlardır. Ancak önlerindeki yol açıktır. Aksine bir hareketin muhataraları ise, saymakla bitmez...Parti, en yaygın bir teşkilat demektir. Teşkilatlar için emredilmiş bir İslami kaide mevcut değildir. Bugünkü en iyi teşkilatsa, “Siyasi Partilerdir.” Üstelik Müslümanlar “Düşmanın silahı ile silahlanmak” yolunda hepimize vebal yükleyen bir emr-i peygamberi ile de daima karşı karşıyadırlar”⁵¹⁸

Kadir Mısıroğlu’nun bu satırları siyasi parti mücadelesini savunan düşünce dünyasının ön plana çıkardığı bazı temel vurguları göstermesi açısından önemlidir. Bu vurgular; Türkiye’deki parti karşıtı görüşlerin yurtdışındaki bazı fikirlerden etkilendiği, bu fikrin Türkiye’deki siyasal hayat tecrübesine uymadığı, siyasi alanda

⁵¹⁷ Kadir Mısıroğlu, “İslami Mücadelede ‘Siyasi Parti’nin Yeri”, **Sebil**, Sayı 166, Mart 1979, s. 3.

⁵¹⁸ **A.g.e.**, s. 15. Bu yazının ilk ve daha kısa hali yine Sebil Dergisinin önceki sayılarında *İslam ve Siyaset* başlığı ile yayınlanmıştır. Kadir Mısıroğlu, “İslam ve Siyaset”, **Sebil**, Sayı 11, Mart 1976, s. 3. Aynı yazı aynı başlıkla derginin 224. Sayısında da yer alacaktır. Yazının tekrar tekrar yayınlanması konunun önemsendiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

bir boşluk olduğundan hareketle bu alanın Müslümanlar tarafından İslami bir şekilde doldurulması ve son olarak da İslamcılık düşüncesinde her dönem süreklilik kazanan bir düşünme biçimi olarak “*düşmanın silahıyla silahlanma*” nosyonuna sahip çıkılmasıdır.⁵¹⁹ Bu son husus çağdaş dönem İslamcılık düşüncesinde mevcut değişim ve şartlara adapte olabilmek ve onları İslam’ın yararına sunmak için önemli bir anahtar işlevi görecektir. Nitekim Turgut Özal’ın kardeşi olan ve MSP’de aktif siyaset yapmış Korkut Özal bir yazısında siyasi partileri bir savaş aracı olarak görmüş ve doğru yol için bu araçları kullanmanın öneminden bahsetmiştir.⁵²⁰ Düşmanın silahıyla silahlanması şiarından hareketle üretilen ve sahiplenilen bu değerlere yüklenen araçsallık durumu beraberinde bu metotla sahiplenilen yeni kurumları (partiler gibi) İslami amaçlar için birer hizmet aracı olarak da görecektir.⁵²¹

Kadir Mısıroğlu’nun çıkarttığı Sebil Dergisinde İslami mücadelede siyasi partilerin önemini vurgulayan başka yazılar da yer almaktadır. Derginin iki farklı sayısında Hatipzade müstear ismiyle yer alacak olan ardıl yazılarda Suriye İhvanı Müslimin Hareketinin önemli isimlerden Said Havva’nın *Allah Erinin Ahlak ve Kültürü* başlıklı kitabı geniş bir şekilde hulusa edilerek kullanılacaktır. Yazının ana odağında İslami mücadelede siyasi partilerin önemi, bu partilerin vasıf ve özellikleri ile İslami parti fikrine karşı çıkanların eleştirisi mevcuttur. Bu yazıda “...*müellif siyasi cihad yollarının üçüncüsü olarak İslami bir hükümet için çalışılmasını zikrediyor. Ve bu noktada bizde hala münakaşası yapılan ‘İslami bir parti kurup İslami hüviyetle ortaya çıkmanın ve devlete talip olmanın doğru olup olmadığı’ münakaşasına da büyük bir açıklık getiriyor ki bu hususta evvela yabancısı olmadığımız bazı itirazları reddederek siyasete talip olma zarureti ortaya koyuyor.*”⁵²²

⁵¹⁹ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler 1**, 4. bs, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011, s. 15-37; Kara, **İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet**.

⁵²⁰ Korkut Özal, “Siyasi Parti Bir Savaş Aracıdır”, **İslam**, Sy 118, Haziran 1993, s. 10.

⁵²¹ Bu konuda bir yazı için bakınız: “... *zira, zaten parti bir amaç bir amaç değil, sadece bir araçtır... Amaç Allah (cc)’tır. (c.c) Onun rızasına ve rıdvanına ulaşmaktır... Ne var ki böylesi mukaddes amaçlara hizmet eden araçların da elbette mühim ve mübarek olduğu unutulmamalıdır.*” Ahmet Akgül, “Amaç Allah (cc)’dır, Parti Araçtır”, Sayı 169, Mart 1994, s. 15.

⁵²² Kadir Mısıroğlu, “İslam’da Siyaset Yoluyla Cihad”, **Sebil**, Sy 196-197, Ekim 1979, s. 10. Büyük oranda Said Havva’nın Allah Erinin Ahlak ve Kültürü’ başlıklı kitabından alıntılan bu yazıdaki yaklaşım İslamcılık içinde önemli bir kısma tekabül etmektedir. Siyaseti yalın haliyle bir meslek ve uğraşı olarak görmeyen bu yaklaşım Mevdudî’nin bir konferansını İslam’ın İstikbalinde Talebeler başlığı ile kitaplaştıran IFFSO’nun kitaba yazdığı takdimde de kendini şu satırlarda göstermektedir:

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi siyasal parti mücadelesini savunan görüş ve isimlere karşı muhalefet yine İslamcıların kendi içinde gelir. İslamcılar arasında MSP üzerinden başlayan parti eleştirisi 1970’li yılların sonlarında tedirgin bir tonda kendini göstermeye başlayacak, zaman geçtikçe dozunu attırarak 1990’larda zirve yapacaktır.⁵²³ Parti karşıtı söylemin odaklandığı birkaç temel çıkış noktası vardır. Bunlardan en önemlisi partiler sayesinde tağut olarak görülen sistemin işletileceği ve onun tahkim edileceğidir. Diğer taraftan İslamcılarda partiler yoluyla Müslümanların sisteme entegre edileceği endişesi hakimdir. Bu anlayışa göre; *“Müslümanca iddialarla ortaya çıkan bazı partiler ister istemez kısa bir süre sonra onların istediği ve çizdiği yolda yürüme zorunluluğu duyacak, pasifize olacak, eriyecek, sönecek veya kimlik değiştirerek millileşecektir... Hem demokratik laik rejimlerde kurulan partiler ister nasyonalist ister liberalist, ister sosyalist isterse dinci (!) olsunlar yapacakları*

*“Siyaset bazıları için bir ilmi merak meselesidir. Bazılarına göre de bir meslek ve heyecandır. Fakat Mevdudi için sadece bir vazifedir. Dava için bütün gücüyle ve her türlü vasıtayı kullanarak mücadele eder. Bu mevzuda kendine hakaret edenlere bağrını açarak onlarla teşriki mesai eder ve onları kurtarmayı biz vazife bilirdi. Sade ve alıcnap Mevdudi, açık fikirli bir mütefekkir, soğukkanlı bir nazariyeci, sevilen bir edip, kuvvetli bir hatip, dinamik bir teşkilatçı ve şerefli bir politikacı karakterini şahsında toplayan nadir şahsiyetlerden biridir. Ebu’l-Ala Mevdudi, **İslamın İstikbalinde Talebeler**, I.I.F.S.O., 1980, s. 16-17.*

⁵²³1970’lerin ikinci yarısından MSP ile İslamcılar arasındaki ilişki dikkate değer bir konudur. İslamcıların MSP ve parti çizgisine eleştirileri başlangıçta çok keskin değildir. Bunda en önemli etmen bu kadroların farklı ortam ve şekillerde birlikteliklerinde yatmaktadır. Şura, Tevhid, Hicret, Sebil, Vesika gibi dönemin İslamcı dergilerinde yeni İslamcılar ve Milli Görüş hareketine mensup bu kadrolar zaman zaman birlikte yer almaktadır. Aynı şekilde MTTB, Akıncılar gibi İslamcı oluşumlarda da bu gruplar arasındaki ayrılıklar başlangıçta çok belirgin değildir. MSP o dönem Türkiye’de İslamcılarının kuşatıcı bir teşkilatı olarak görülmekte Erbakan da siyasi bir liderden öte İslami hareket lideri olarak algılanmaktadır. Bu konuya iyi bir örnek olarak Temmuz 1978’de MSP konusundaki tutumlarını sayfalarında aktaran Şura Gazetesi şunları söylemektedir: *“MSP’ye gelince...Açıkça davasını ‘Şeriat davası’ olarak ortaya koyamamış olmakla birlikte MSP’nin Türkiye’de Müslümanların fikriyatını temsil ettiği muhakkaktır. MSP elbette Şeriatçı tavır ortaya koyamazdı (...) Onun için MSP’yi bulunduğu şartlarda daha müşkül vaziyete sokmamayı kararlaştırdık. MSP’yi ilzam edici bir neşriyattan şiddetle kaçındık. Teşekküre şayandır ki MSP de neşriyatımıza karşı menfi bir tavır ortaya koymadı.”* Şura, *“Seneler Sonra Türkiye’de İlk Defa ‘‘Şeriat İstiyoruz’’ Dedik!’’*, **Şura**, Sayı 26, Temmuz 1978, s. 10. Bununla beraber 90’larda bu tartışmalar ve ayrışmalar daha belirgindir. Tarafların birbirlerine yönelttikleri karşılıklı suçlamalar vardır. Örnek olarak 90’larda Refah Partisi’nin üst düzey yöneticiliğini yapan isimlerden Bahri Zengin parti yöntemi dışındaki ‘inkılabi mücadele yöntemini bir iç savaş yolu olarak’ nitelendirmiştir. Buna karşılık dönemin önemli İslamcı dergilerinden Tevhid bu eleştiriye karşı İran Devrimini örnek göstererek İran’da İslam inkılabının gerçekleşmesi için bir iç savaş olmadığı ileri sürülerek parti dışı İslami Mücadele verilebileceği İran Devrimi üzerinden örnek gösterilmiştir. Tartışma için bakınız: Tevhid, *“İslami Direniş ve Parti”*, **Tevhid**, Sayı 22, Ekim 1991, s. 3.

*şey eninde sonunda mevcut rejimi güçlendirmek olacaktır. Çünkü demokrasinin yasası bunu gerektirir.”*⁵²⁴

Selahaddin Eş bu konudaki yazılarıyla İslamcılık içinde parti karşıtı görüşlerin istikametini ve çerçevesini belirleyen önemli bir isimdir. Eş Türkiye’de 1979 yılı Ekim ayında gerçekleştirilecek ara seçimlerden hemen önce yöneticisi olduğu Hicret Dergisinde kaleme aldığı bir yazısında Müslümanları seçimlerde oy vermemeye çağırır ve gazete bu yazıyı kapağa taşıyarak *“Tağuti Düzenlerin Devamı İçin Oy Yok”* başlığı ile çıkar. Eş, aynı gazetede bu minvaldeki yazılarını gazetenin sonraki sayılarında da devam ettirir. Bu yazılarda bu çıkışa gelen eleştiriler cevaplandırılır ve konu ile ilgili önceki yazılar sarahate kavuşturulur.⁵²⁵ Eş bu yazılarında demokratik düzenlerin önüne geçmek ve Müslümanların partilere oy vermelerini engellemek için çözüm yolları olarak *“demokratik düzen ve sistemi tıkamak”*⁵²⁶ ile *“batılla açıkça mücadele edeceğine dair Müslümanlara söz verenlerin bayrağı altında toplanmak”*⁵²⁷ gibi öneriler sunar. Eş’in demokratik düzenlere ve parti sistemlerine bu yaklaşımı görüldüğü gibi Seyyid Kutub’un yaklaşımları ile büyük benzerlikler arz eder. Kutub’da olduğu gibi Eş’de de *demokratik düzenlerin işleyiş ve kuralları egemen güçlerce tespit edilmiş kaidelerle belirlenmekte* ve bu düzenin dışına çıkılmasına müsaade edilmemektedir. Böylece bu durum Müslümanları girdiği her seçimde onları *ister istemez, demokratik usullere, demokratik mekanizmanın çengeline daha bir*

⁵²⁴ Yavuz, “Demokratik Rejimler Tek Siyasal Seçenek mi?”, s. 14.

⁵²⁵ Hicret’in 3., 4., 5. ve 6.sayılarında yazılar devam eder. Yazılara gelen eleştirilere cevap verilir. Derginin 3. sayısında gelen eleştirileri Selahaddin Eş şu şekilde aktarır: *“T.C. vatandaşları olan bazı Müslümanlar, sansürü uyguladılar bile...Bazı AP’liler “biz de Müslümanız ya hu, ne demek istiyorsun yani...Tağuti düzen diye bugünkü düzeni kastediyorsun anlaşılan...Bize rey verilmesin de Komünistlere mi?” diye söylendiler. Kavmiyetçiler ise “siz zaten bizim ölülerimize şehid dememize bile karşı çıkıyorsunuz, biz bu düzeni koruyacağız, tağuti düzen deseniz de demesiniz de” (...) dediler ve haklı olarak atalarının düzenlerini savunmak gereği duydular. Ama bir de bazı kardeşlerimiz çıktı ortaya ki “yahu siz bununla şunu mu demek istiyorsunuz?” diye öküz altında buzağı arayan cinsten sualler sormaya başladılar. Halbuki sarahat varken delalete itibar olunmaz... Biz demişiz ki Tağuti Düzenlerin Devamı İçin Oy Yok!”* Selahaddin Eş Çakırıl, “Evet, Tağuti Düzenler İçin Oy Yok!”, Hicret, Sayı 3, Ekim 1979, s. 2. Yazılarda açıkçası MSP ismi hiç geçmemektedir. Muhtemelen yazının sonunda bahsedilen “bazı kardeşlerimiz” vurgusu MSP hareketi içindir. Aynı dergide kendisi ile yapılan mülakatta Ali Bulaç seçim boykotunun doğru olmadığını ve geçmiş sayılarda çıkan mezkûr manşet ile MSP’nin kastedilmediğini düşünmektedir. Ali Bulaç bu konuda Selahaddin Eş’den farklı düşünmekte ve o esnada MSP’den daha İslami, daha örgütlü ve programlı bir eylem planı ortaya konulmadan Müslümanların yerlerinden oynatılmaması gerektiğini söylemektedir. Ali Bulaç, “Demokrasi Savaşı”, **Hicret**, Sayı 4, t.y., s. 4.

⁵²⁶ Eş Çakırıl, “‘Consensus’umuz Demokrasi mi, İslam mı?”, s. 2.

⁵²⁷ Eş Çakırıl, “Evet, “Tağuti Düzenler İçin Oy Yok!”, s. 2.

tutundurmaktadır.⁵²⁸ Partilerin manevra alanlarını bu şekilde mahdut gören anlayış dönemin İslamcı düşüncesinde sık sık vurgulanacaktır.

Beşir Eryarsoy İslami bir devlette partilerin rolünü incelediği yazısında mevcut haliyle partilerin ancak mevcut anayasal düzene bağlı kalmak şartı ile ve kendi tüzük ile programlarını düzenin isteklerine göre ayarlayarak var olabileceğine dikkat çeker. Bundan dolayı da Eryarsoy İslami bir devlette partileri gereksiz görür.⁵²⁹ Bu anlayışa göre demokratik kanallarla partiler üzerinden yürüyen siyasi işleyiş (hem Türkiye hem de diğer İslam ülkeleri için) İslami bir mücadeleye ve hizmete imkân tanımayacaktır:

“Müslümanların parti ile hangi noktalara kadar hizmet edebileceğinin muhakemesi ve muhasebesini yapmaları; İslami hareketin stratejisi için önemli bir karar merhalesidir. Böylelikle meseleleri daha net bir şekilde değerlendirme imkânı ortaya çıkacak ve olmayacak duaya âmin denmeyecektir!... Batıcı bir organizasyon olan Parti’den İslami karakterde ve saf hizmet bekleyen Müslümanlar; hareket imkânı sınırlı partilerden halledilemeyecek işleri beklemekten vazgeçmelidirler. Aksi takdirde hem bu organizasyonda rol alan temsilcilerini tavizkar ve yanlış tavırlara düşürmüş olacaklar veya umduklarını bulamamanın hüsrانىyla mücadele azimleri gevşeyebilecektir. Yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız husus; ferdi ve içtimai problemlerimizin halledilmesi, hususiyetle İslami bir hayatı yaşayabilme mücadelemizde Parti vs. gibi, İslam’dan kaynaklanmayan ve üstelik ona her yönüyle ters olan müesseselerle gerçekleştirme imkanının bulunmayışıdır.”⁵³⁰

Dönemin İslamcılarının partilere karşı duruşunu ortaya çıkaran sebeplerden bir tanesi de partilerin toplum içinde birtakım ayrılıkları ve düşmanlıkları besleyeceğine dair olan inançtır. Partiler doğaları gereği belirli düşünceler etrafında kurulacak ve bu düşüncelere sahip insanlar farklı partiler etrafında bir araya geleceklerdir. Bu durum Eryarsoy’a göre *açıkça tefrikadır*. Tefrika ise *bölünme, parçalanma* demektir ve *bu durum İslam’ın ruhuna aykırıdır*.⁵³¹ Eryarsoy aynı yıllarda kaleme aldığı bir başka yazısında bu bölünmelerin toplumun gücünü yok edeceğini ileri sürmüş ve bu

⁵²⁸ Selahaddin Eş Çakırgil, “Demokrasi Karşısında Kemikleştik mi?”, **Hicret**, Sayı 6, Ekim 1979, s. 4.

⁵²⁹ M. Beşir Eryarsoy, “İslami Devlet’te Partiler”, **Tevhid**, Sy 12, Mart 1979, s. 8. Eryarsoy’un benzer görüşleri için yine bakınız: Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 192. Mevdudi de aynı şekilde İslami devlette birden fazla partiyi gereksiz görmektedir. Ona göre birden fazla parti olma durumunda neyin doğru neyin yanlış olduğu karışmakta, ayrıca neyin doğru neyin yanlış olduğu da milletin oyları ile değil Allah’ın hükümleri ile tespit edilebilir. Demokrasiyi vurgulayan Mevdudi’nin bu yaklaşımında demokrasinin nasıl işleyeceği ise belirsiz kalmaktadır. Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 196.

⁵³⁰ Sami Adil, “İslami Hareket ve Parti”, **İslami Hareket**, Sayı 17, Temmuz 1979, s. 3.

⁵³¹ Eryarsoy, “İslami Devlet’te Partiler”, s. 9.

durumun Kuran tarafından da uygun görülmediğini ifade etmiştir. Buna göre Eryarsoy İslam'ın farklı düzen tekliflerine sahip grupların toplum için oldukça tehlikeli ve zararlı olacağını özellikle vurguladığını, Müslümanları yalnızca İlahi emirlere bağlı olmaya çağırdığını ifade etmiştir.⁵³² Bu argümantasyon 19. yüzyılda İslamcıların parti meselesini tartışırken kullandıkları temel argümantasyonlarla toplumsal ve siyasi perspektif yaklaşımları itibarıyla büyük benzerlikler göstermektedir.⁵³³ Türkiye'de toplumsal yapının partiler için müsait olmadığı tekrar vurgulanır ve partiler sayesinde farklı ırk, din ve mezheplerin ayrılık alanları ön plana çıkarılarak toplumda bir bölünmeye yol açılması endişesi dile getirilir.⁵³⁴ Bu endişenin özellikle Türk-Kürt, Alevi-Sünni gibi ayrımlar üzerinden vurgulanması da dönemin toplumsal fay hatlarını ve İslamcılığın bunlara karşı ilgisini göstermesi açısından dikkate değerdir.

4.4 SİYASİ VE DİNİ BİR İKTİDAR ARACI OLARAK İSLAM DEVLETİ

Türkiye'de yeni İslamcıların *İslam Devleti* kavramını nasıl tartıştıklarına geçmeden önce bu meselenin önemli referanslarını ve zeminini oluşturacak olan küresel İslamcı düşüncede içinde yürütülen *İslam Devleti* tartışmalarına kısaca bakmak faydalı olacaktır. *İslam Devleti* tartışmaları Küresel İslamcı düşüncede iktidar arayışlarının bir çabası ve sonucu olarak kendini gösterecektir. Özellikle 2. Dünya Savaşının ardından sömürge sonrası dönemde bu problemlerle yüzleşen Müslümanların bir arayışı olarak kendini gösterecek olan bu tartışmalar İslam Dünyasının farklı bölgelerini etkileyecek ve bu etkileşimler İslamcılık düşüncesi içinde bu alana dair geniş bir tartışma ve düşünce zeminini doğuracaktır.

Bu tartışmaların ilk olarak ve yoğun yapıldığı bölgelerin başında Hint alt kıtası gelmekte ve Mevdudi'nin ismi de bu anlamda bir adım öne çıkmaktadır.⁵³⁵ Siyasetin

⁵³² Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, s. 69.

⁵³³ Kara, *İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet*, s. 211-22.

⁵³⁴ Adil, "İslami Hareket ve Parti", s. 3; Tevhid, "İslami Direniş ve Parti", s. 3; Değişim, "Siyasal Parti Değil İslami Hareket", *Değişim*, Sy 4, Haziran 1993, s. 5.

⁵³⁵ Pakistan'ın kuruluşu ve bir İslami Devlet hüviyetine bürünmesi sürecinde başta Mevdudi olmak üzere diğer ulema ve aktörlerin 1930'lardan itibaren nasıl bir süreç yürüttükleri ilginç ve bir o kadar da önemli bir konudur. Özellikle İslami Devlet modeli açısından bu sürecin tarihsel ve anayasalar üzerinden okuyan bir okuma için: Adams, "Mawdudi and the Islamic State", s. 120-32.

merkezliğı ve dolayısıyla devlete duyulan ihtiyaç Mevdudi’de hayati bir konumdur. Mevdudi’deki bütüncül İslam vurgusu burada da kendini göstermektedir. O İslam’da manevi olan ile maddi olan arasında ayırım yapmadığı gibi inanca dayalı hususlar ile siyasete dayanan hususlar arasında da bir fark gözetmemektedir.⁵³⁶ Mevdudi’ye göre İslam Devletinin varlığı zaruridir. Çünkü İslam ona göre “*iktidar merkezlerini kontrol etmedikçe tam manasıyla hayata geçirilemeyecektir.*”⁵³⁷ Böylece Mevdudi’de İslam’ın diriliş i onun bir devlet yoluyla siyaseti kontrol edip etmemesine bağlıdır. Müslümanların yaşadıkları problemlere karşı yapması gereken İslami kurallara göre işleyen bir devlet kurmaktır.⁵³⁸ Mevdudi bu devletin gerekliliğini iyiliklerin “*terakki ve tenfizi*” kötülüklerin de engellenmesi için zaruri görmektedir. Ona göre *İslam Devleti’nin* ayırıcı vasfı ve en büyük gayesi de budur.⁵³⁹ Öyle ki İslami bir hükümetin sınırları içinde zina, fuhuş, içki, kadın ticareti, müstehcen neşriyat, kumar ve bunun gibi kötülükleri engellenmezse ve bunları teşvik eden unsurlar yasaklanmazsa bu hükümet İslami bir hükümet bile sayılmaz.⁵⁴⁰ Görüldüğü gibi Mevdudi’de devlet anlayışı İslam’ın ve Müslümanların yeryüzünde hâkimiyet kurabilmeleri açısından önemli bir araçtır.

Mevdudi’de siyasi hakimiyete sahip olmanın temel unsurlarından biri de iktidar ve devlet yönetimidir. Ona göre İslami bir düzen var olacaksa bu ancak devlet ve hükümet eliyle mümkün olabilecektir.⁵⁴¹ Bu bağlamda Meryem Cemile bir defasında Mevdudi’ye “*Cemaati İslami’nin siyasi faaliyete niçin bu kadar yoğun bir şekilde katıldığını sormuş ve Mevdudi cevaben İslam, fili olarak safkan bir İslam devletinde hayata geçirilmediği müddetçe vaaz, neşriyat ve hata eğitim bile pek fazla faydalı olmuyor*” demiştir.⁵⁴² Mevdudi *İslam Devletine* olan inancı beyan etmekle kalmamış, çalışmalarında İslami bir devletin nasıl olması gerektiği, devletin farklı unsurları, işlevleri ve organizasyonel yapısı hakkında da birçok fikir beyan etmiştir.

⁵³⁶ Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, s. 53. Bu husus Mevdudi’nin siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel tüm meselelere yaklaşımında kullanacağı ve çalışmalarında kuvvetle işlediği bir husustur. Buna göre din bütüncül bir proje ve birbirlerinden ayrılmaz parçalarla iç içe geçmiş organik bir süreçtir.

⁵³⁷ Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 175.

⁵³⁸ Mevdudi, **İslam’da İhya Hareketleri**, çev. Ali Genç, 4. bs, İstanbul, Pınar Yayınları, 1995, s. 44.

⁵³⁹ Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, s. 183-183.

⁵⁴⁰ A.g.e., s. 495.

⁵⁴¹ A.g.e., s. 122.

⁵⁴² Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 177.

Onun konu ile ilgili çok sayıdaki yazı ve konuşmaları *İslam Devleti'nin* anayasa ve hukuki veçhelerinin ayrıntılarıyla ilgilidir. Bu yönüyle Mevdudi çağdaş İslamcı düşünürler arasında İslami devlet savunusu ve teorisini en kapsamlı tartışan ve onu savunan isim olmuştur.⁵⁴³ Müslümanların modern dünyada maruz kaldıkları sorunların çözümü için *İslam Devletini* gerekli gören Mevdudi'nin *İslam Devleti* anlayışında hakimiyet ve hilafet teorisi merkezi bir yere sahip olacaktır.⁵⁴⁴ Bundan dolayı Mevdudi yazısında *İslam Devleti'ni* hakimiyet ve hilafet teorileri kapsamında ele alır ve inceler.⁵⁴⁵ Hilafet Teorisine göre devleti halife yönetir ve Halife şeriatı hem uygulamak hem de uygulatmakla yükümlüdür.⁵⁴⁶ Mevdudi İslami Devlet yönetiminde ulemaya pek bir alan tanımamıştır. Batı'daki teokratik düzenle kıyasladığı bu durum Mevdudi'de egemenlik ve şura ilkeleri ile çelişmektedir. Bununla beraber dinin yorumlanması konusunda bir zümrenin ön plana çıkmasını ve bunun devlet yönetiminde de olması Mevdudi'ye göre doğru değildir.⁵⁴⁷

Mevdudi ile aynı bölgeden olup aynı dönemlerde yaşayan ve Pakistan Devleti'nin kuruluş süreci ve sonrasında fikri katkıları olan Muhammed Esed de İslami bir yönetimin nasıl olması gerektiği konusunda o dönem Türkiye İslamcılarını yoğun biçimde etkileyecek bir diğer önemli isim olacaktır. Muhammed Esed *İslam'da Yönetim Biçimi* başlıklı kitabında İslam'ın öngördüğü yönetim biçimini niçin ve nasıllarıyla detaylı olarak ele alır. Kitap Türkçeye ilk olarak Beşir Eryarsoy tarafından çevrilir ve 1977 yılında Düşünce Dergisi bünyesinde faaliyet gösteren aynı ismi taşıyan Düşünce Yayınları tarafından basılır. Beşir Eryarsoy'un bu kitabı Türkiye'deki İslamcılar içinde bu konular üzerinde çalışan tebarüz etmiş bir isim olarak Türkçeye

⁵⁴³ Hamid İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, çev. Yusuf Ziya, İstanbul, Yöneliş Yayınları, t.y., s. 197. Bu etkiyi Türkiye'deki İslamcıların İslam Devleti ile ilgili yaptıkları çalışmalarda da görmek mümkündür.

⁵⁴⁴ Nasr, **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, s. 23.

⁵⁴⁵ Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 257-62.; Mevdudi, **Hilafet ve Saltanat**.

⁵⁴⁶ Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 149.; İslam Düşüncesi içinde İslam Devleti tartışmalarında Hilafet Teorisini merkeze oturtan ve meseleyi bu bağlamda ele alan ilk isim Maverdi olmuştur. *Ahkamussultaniye* adlı kitabı bu bağlamda kendisinden sonra yürütülen İslam Devleti, İslami Hükümet, İslami Yönetim vb. tartışmalarda belirgin bir etkiye sahip olacaktır. Maverdi'nin Hilafet Teorisi için bakınız: Cengiz Kallek, "Mâverdi'nin ahlâkî, içtimâî, siyasî ve iktisadî görüşleri", **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sayı 17, Aralık 2004, ss. 219-65; Mustafa Özkan, "Mâverdi'nin Hilafet Nazariyesinin Siyaset Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, Sayı 17, Ağustos 2017, ss. 85-99.

⁵⁴⁷ Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 151.

çevirmiş olması, o dönemdeki etkileşimleri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Muhammed Esed de Mevdudi'de olduğu gibi din ile siyaset arasında ayrılmaz ortak bir bağ olduğunu vurgular. Bu konuya gereken önemin verilmemesi durumunda kişinin İslam'ı doğru bir şekilde bilemeyeceğini ifade eder.⁵⁴⁸ İslamcıların siyaseti ön plana çıkarmaları ve onu dinin ayrılmaz bir cüzü olarak görmeleri burada da kendini göstermiş olur. Muhammed Esed'de de siyasete olan vurgu İslami bir devlete olan vurgu ve ihtiyaç çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre Muhammed Esed İslami bir devletin gerekliliğine şu satırlarla dikkat çeker:

*“Toplumun fertlerinden herhangi birisi tarafından İslam Şeriatine karşı yapılacak herhangi bir karşı çıkışı engelleyecek -bu engelleme en azından içtimai karakter taşıyan olaylarda olacak- ve İslam Şeriatının uygulanmasından sorumlu olacak bir güç olmadıkça; İslam'ın gayelerini gerçekleştirmek için var olan toplumun dayanışma gücü, nazari (teorik) bir güç olarak kalmakta devam edecektir. Buna göre böyle bir görevin, toplumsal konularda bir takım emir ve yasaklar koyabilecek gücü olan bir merci verilmesi zorunludur. Sözü edilen bu merci ise, yalnızca devlettir. Bundan anlaşılıyor ki, bir veya birkaç İslami devletin kurulması, tam anlamıyla İslami bir yaşayış için son derece zorunludur.”*⁵⁴⁹

Esed İslami bir devletin nasıl olması gerektiğini tartışırken Mevdudi'den bir miktar farklılaşır ve belirli bir yönetim formu öngörmez. Ancak dikkat çektiği bir husus vardır; o da demokrasi, teokrasi, sosyalizm gibi kavramlarla İslami bir yönetim anlayışına yaklaşılmaması gerektiğidir. Esed'e göre insanların İslam'la ilgisi olmayan kavramları, İslami düzen ve düşünceye uygulamaya çalışmaları yanlıştır. İslam düşüncesinin, batıda kabul gören düzenlerden çeşitli yönlerden ayrılan kendine has toplumsal bir düzeni vardır ve bu düzenin etüt edilmesi ve anlaşılması, ancak özel kavramları çerçevesinde mümkün olabilir.⁵⁵⁰ *İslam Devletinin* hâkim olmasının ana gayesini “*İslam Ümmetinin birliğinin ve bu Ümmet'in bireylerinin dayanışmasını gerçekleştirecek siyasi organların varlığını sağlamak*”⁵⁵¹ olarak açıklayan Esed *İslam Devletindeki* hakimiyetin gerçek kaynağı olarak da *İlahi İrade*'ye dikkat çeker. Topluma ve insanlara verilmiş olan hakimiyet ise aynı Mevdudi'de olduğu gibi *vekaleten* bir otorite paylaşımı yani hakimiyettir. Bu *hakimiyet ipinin ucu da*

⁵⁴⁸ Muhammed Esed, **İslam'da Yönetim Biçimi**, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977, s. 14.

⁵⁴⁹ A.g.e., s. 16-17.

⁵⁵⁰ A.g.e., s. 43-44.

⁵⁵¹ A.g.e., s. 56.

*Allah'tadır.*⁵⁵² Türkiye'deki İslamcıların bu konudaki çalışmalarında da göreceğimiz gibi Muhammed Esed de bu konuda yaptığı çalışmalarda İslami bir devlette hükümetin iş başına gelme şekilleri, yasama-yürütme ilişkileri, devletin organlarının işleyişi ve aralarındaki ilişkiler ile halk ve hükümet arasında kurulacak bağlılıklara varana kadar ayrıntılı incelemelerde bulunacak ve bunları eserlerinde aktaracaktır.⁵⁵³

İslam Devleti fikrini bu dönemlerde farklı bir düzlemde tartışan önemli İslamcı isimlerden birisi de Seyyid Kutub'tur. Kutub çalışmalarında İslami bir devletin zorunlu olup olmadığını, niçin olması gerektiğini veya nasıl bir *İslam Devleti* olması gerektiğine dair tartışmalar yürütmez. Kutub bunun yerine klasik İslam siyasi düşüncesinde önemli kavramlar olarak var olan ve modern İslamcılar tarafından *İslam Devleti/İslami Olmayan Devlet* olarak yorumlanacak olan *Dar'ul İslam /Dar'ul Harb* meselesine yoğunlaşmayı tercih eder. Bu tartışmalar onu Müslümanların vatanı neresi olması gerekir sorusuna cevap aramaya götürür.

Kutub'a göre Müslüman için tek yurt vardır: “*o da İslam yurdu, İslam Devletinin hâkim olduğu yurt... Allah'ın şeriatının hükümran olduğu, O'nun koyduğu ceza sisteminin uygulandığı ve Müslümanların birbirlerini dost edindikleri Dar'ul İslam... Bunun dışında kalan yerler ise Dar'ul Harb'tir (savaş yurdudur). Müslümanın buralarla ilişkisi, ya savaş veya ateşkes sözleşmesine dayanan barıştır. Fakat oralar İslam yurdu değildir. Oraların halkı ile Müslümanlar arasında da bir dostluk söz konusu değildir.*”⁵⁵⁴ Kutub Müslümanın ilişkisini sadece *Dar'ul Harbde* yaşayanlarla kesmesi gerektiğini söylemez. Bu tartışmayı daha ileri taşır ve ona göre bir Müslüman'ın *akide birliği* olmayan herkesle ilişkisini kesmesi gerekir. Böylece Müslümanın milliyeti de teşekkül etmiş olur; Müslümanın milliyeti sadece ve sadece akidesidir. Müslümanın akrabalığı da yalnız ve yalnız Allah yolunda akide esassından doğmaktadır. Kutub'a göre “*Allah'a ulaştıran birinci derecedeki bağlantı kurulup, bu*

⁵⁵² A.g.e., s. 57.

⁵⁵³ Muhammed Esed'in bu çalışmasının önemli bir değerlendirmesi Hamid İnayet tarafından yapılır. Hamid İnayet, Esed'in çalışmasının ayırıcı bir özelliğinin prensiplerin belirlenmesinde yalnızca; gerçek, ölümsüz İslam şeriatını oluşturan açık Kuran ve sünnet naslarına dayanması olduğunu belirtir. “*Bu yüzden o Şari'nin naslarda hükmünü açıkça bildirmediği oldukça geniş bir alanın şeri açıdan mübah görülebileceğini ileri sürerek fıkhi dışlamaktadır. Bu İslam'ın özgürlükçü bir yorumu için oldukça geniş bir saha açmaktadır.*” İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 368.

⁵⁵⁴ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 165.

yoldan kan yakınlığı inanç ilişkisi ile pekişmedikçe Müslümanın babası, anası kardeşi, eşi ve aşireti ile akrabalığı söz konusu değildir.”⁵⁵⁵ İslam akidesini bu şekilde merkezi bir konuma koyan Kutub’a göre: “bu akidesinden dolayı Müslüman’a savaş açan ve onu dininden alıkoyan, şeriatın uygulanmasına engel olan her yer Dar’ul Harb’dir. İsterse ailesi, aşireti, kavmi, malı ve ticareti orada bulunsun da durum fark etmez. Akidesinin hâkim olduğu, şeriatının yürürlükte olduğu her yer ise Dar’ul İslam’dır. İsterse orada Müslüman ailesi, aşireti, kavmi ve ticareti bulunmasın.”⁵⁵⁶ Dar’ul Harb’de yaşamak Kutub tarafından iyi görülmemiştir ve Kutub Müslümanların Dar’ul Harb’den Dar’ul İslam’a hicret etmesinin vacip olduğunu düşünmektedir: “Müslümanlar bu tür bölgelerden hicret ederek küfür bayraklarına boyun eğmekten kurtulurlar.”⁵⁵⁷

Kutub’a göre İslam Müslümanlar arasında emperyalizmin belirlediği coğrafi sınırları, bölgecilik ve kavmiyetçilik düşüncelerini kaldırırken vatan düşüncesini de bütünüyle yasaklamıştır. İslam Müslümanlardan bu değerlere göre bir vatandaşlık bağı değil, ilahi otoriteyi gözetmek bakımından tam bir vatanseverlik istemektedir.⁵⁵⁸ Kutub’ta devlet/vatan kavramı modern devletlerde olduğu gibi herhangi bir toprak parçasına veya egemenlik ilişkisine bağlı değildir. Modern ulus devletlerin bağlayıcı ilkeleri de Seyyid Kutub’ta eleştiri konusu yapılacaktır:

Müslümanın hasretini çektiği, savunduğu vatan, bir toprak parçası değildir. Müslümanı tanıtan milliyet, herhangi bir egemenliğin milliyeti değildir. Müslümanın bağrına sığındığı ve dışarıya karşı savunduğu aşiret, kan akrabalığı değildir. Müslüman ıftihar duyup altında şehid olmak istediği bayrak, bir kavmin bayrağı değildir. Müslümanın arzulayıp, karşılığında Allah’a şükredeceği zafer herhangi, bir ordu galibiyeti değildir. Onun zaferi Allah’ın buyurduğu zaferdir.”⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ A.g.e., s. 166.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 174.

⁵⁵⁷ Seyyid Kutub, **Fi Zılalil Kur’an**, c. 9, İstanbul, Emir, 2001, s. 173-74.

⁵⁵⁸ İbrahim Sarmış, **Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1992, s. 132.

⁵⁵⁹ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 173. Kutub’taki bu vatan anlayışını çok benzer şekilde Mevdudi de görmek mümkündür. Mevdudi de vatan kavramına karşı mesafeli yaklaşır. Ülke ve memleket birliğini mevhum bir şey olarak görür. İnsanın doğduğu yere atıfla, *acaba insan bir metrelik yeri mi kendisine vatan ve yurt bellemesi lazım* diye sorar. İnsanların akıllarınca hudutlar çizerek oraları vatan diye isimlendirmesini eleştiren Mevdudi bunu bir dar görüşlülük olarak görür. Halbuki ona göre bütün yeryüzünün bir vatan olmasına engel bir şey yoktur. Mevdudi’ye göre her ülke yeryüzünün birer parçasından başka bir şey değildir ve bunları ayırmaya gerek yoktur. Bu tartışmalar için bakınız: Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, s. 284-85.

Kutub'un bu yorumları İslam Devleti kavramına ve özellikle vatan kavramı tartışmalarına yeni bir yorum getirmiştir. İnanç birliğini tüm birliklerden üstün gören Kutub'un Allah'ın otoritesinin geçerli olmadığı tüm yerleri *Dar'ul Harb* olarak görmekte ve Müslümanların buralarda yaşamamalarını söyleyerek hicret kavramını ve tartışmalarına çağdaş İslamcılık tartışmalarında yeni bir boyut kazandırmaktadır.

Tüm bu tartışmalar ilerleyen sayfalarda bazen aynı bazen benzer ifade ve kavramlarla Türkiye'deki İslamcıların aynı meseleleri ele alırken öne sürdüğü argümanlarda da karşımıza çıkacaktır. Türkiye İslamcılığında *İslam Devleti* tartışmalarına etki eden isimler elbette sadece bunlarla sınırlı değildir. Mevdudi, Muhammed Esed, Seyyid Kutub İslam Devleti tartışmalarında meseleyi farklı yönleri ile ele alan ve Türkiye'de bu anlamdaki tartışmaları besleyen önemli isimlerdir. Bununla beraber Abdulkadir Udeh⁵⁶⁰, Harun Han Şirvani⁵⁶¹, Abdulkerim Zeydan⁵⁶², Muhammed Ebu Zehra⁵⁶³, Süleyman Ed-Demici⁵⁶⁴, Muhammed Hamidullah⁵⁶⁵ gibi isimlerin bu meseleyi ele alan çalışmaları da Türkiye'deki bu tartışmaları benzer şekilde besleyecek eserler olacaktır. Diğer taraftan İslam Devleti meselesine bu türden yaklaşımları kritik eden ve belli yönleriyle eleştiren diğer bazı çalışmalar da aşağı yukarı aynı yıllarda yayınlanıp Türkiye'deki okuyucu ile buluşacaktır..⁵⁶⁶

4.5 YENİ İSLAMCILAR VE İSLAM DEVLETİ YAKLAŞIMI

Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içinde bu dönem önemli bir tartışma konusu olan *İslam Devleti* fikri Türkiye'deki İslamcılar tarafından da ilgi ile takip edilmiş ve benzer argümanlarla Türkiye'de de yürütülmüştür. Türkiye İslamcılığında yürütülen İslam Devleti tartışmalarında klasik dönem İslam düşünürlerinden Maverdi, Ebu Yala

⁵⁶⁰ Abdulkadir Udeh, *İslam'da Mal ve İdare*, çev. Durmuş Ali Kayapınar, Konya, 1977.

⁵⁶¹ Harun Han Şirvani, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1965.

⁵⁶² Abdulkerim Zeydan, *İslamda Ferd ve Devlet*, çev. Cemal Arzu, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978.

⁵⁶³ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Savaş Kavramı*, çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul, Fikir Yayınları, 1976.

⁵⁶⁴ Süleyman ed-Demici, *İslam'da Devlet Başkanlığı Hilafet Beyat Şura*, 2. Baskı, İstanbul, Ravza Yayınları, 1996.

⁵⁶⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, Çantay, 1963.

⁵⁶⁶ Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa ve Salih Barlak, İstanbul, Endülüs, 1991. Fethi Osman, *İdeoloji Devleti*, çev. Cemaleddin Saylık, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977.

El-Ferra, İbni Teymiyye gibi isimlere sık sık başvurulurken, bu tartışmaların beslendiği çağdaş dönem İslamcı düşünürler olarak yukarıdaki satırlarda da aktarıldığı gibi Mevdudi, Muhammed Hamidullah, Muhammed Esed, Said Havva, Harun Han Şirvani, Abdulkerim Zeydan'ın isimleri ön plana çıkmıştır. Türkiye'de *İslam Devleti*, *İslami Hükümet* ve *İslami Yönetim* gibi meseleler etrafında şekillenen bu tartışmalar o dönem konuyla ilgili müstakil eserlerin yanında önemli oranda *Düşünce*, *Şura*, *Tevhid*, *Hicret*, *İslami Hareket* gibi dergiler etrafında şekillenmiştir. 1970'lerin ortasından itibaren belirli formlara kavuşan bu tartışmalar 1990'lı yıllara kadar çeşitlenerek devam etmiş bu yıllardan sonra ise farklı sebeplerden ötürü yerini farklı bir söylem mecrasına bırakmıştır.⁵⁶⁷

Bu dönemdeki tartışmalarda öne çıkan konulardan birisi *İslam Devleti* kavramından ne anlaşılması gerektiği hususudur. Yeni İslamcılar bu kavrama anlam yüklerken genellikle Batı düşüncesindeki devlet tartışmalarını tarihsel ve mevcut örnekleriyle ele alıp bunları olumsuzladıktan sonra bir alternatif olarak *İslam Devleti* fikrini ve modelini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Diğer bir deyişle *İslam Devleti* fikrini ortaya koymak ve tanımlamak için mefhumu muhalifinden hareketle bir tanımlama yoluna gidilmiştir. İslamcılar bunu yaparken öncelikle devlet kavramı ve anlayışı konusunda Batılı düşünürler arasında bir uzlaşma olmadığı fikrini vurgularlar. Dönemin İslamcı düşünürlerinden Beşir Eryarsoy'da bunu görebiliriz. Eryarsoy *İslam Devletini* tarif ederken Batı Dünyası içinde ilkçağ filozofu Eflatun'dan başlayarak tarihsel süreçte ön plana çıkan ve devlet meselesi üzerine açıklamalar getiren bazı Batılı sosyal teorisyenlerin konu hakkındaki düşüncelerini aktarır. Bu bağlamda Aristo, Saint Augustin, Machiavelli, Bodin ve Hegel gibi isimlerin devlet konusundaki görüşlerini satırlarında tartışan Eryarsoy bu tartışmaların muhteva olarak okuru sıkmış olabileceğinden endişe eder ve bunları niçin aktardığını yazar: "*Bazı okuyucular bu satırları okurken sıkılmış olabilirler. Ancak bunu yukarıda söylediğimiz devlet tanımında anlaşmaya varılmış değildir sözümüzün bir delili olsunlar diye aktardık.*

⁵⁶⁷ Nazım Maviş, **İslamcılığın Değişim Dili**, İstanbul, PınarYayınları, 2018; Burak Özçetin, "Making of New Islamism in Turkey Transformation of The Islamist Discourse From Opposition to Compliance", PhD, Ortadoğu Üniversitesi, 2011; Mücahit Bilici, "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri", içinde **Modern Türkiyede Siyasal Düşünce İslamcılık**, kitap editörü Tanıl Bora ve Murat Gültekin, İstanbul, İletişim, 2005, ss. 799-812; Dursun Çiçek, **Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi**, Rey Yayıncılık, 1997.

*Zaten pür heva ve heves olan Yunan felsefesi ve onun uzantısı olan tüm Batı felsefesinden ve düşünürlerinden kendi kendileriyle çelişkiye düşmekten başka bir şey de beklenemez.”*⁵⁶⁸ Görüldüğü gibi Eryarsoy burada Batılı sosyal teorisinin devlet konusunda ne söylediğini çok önemsememektedir. Yapmak istediği daha çok Batı düşüncesinin devlet meselesini ele almadaki problemleri alanlarına dikkat çekmek ve bu tartışmalardan hareketle İslam’ın ortaya koyacağı *İslam Devleti* fikrini meşrulaştırmaktır. Aynı bakış açısını devlet tartışmalarının sadece tarihsel süreç içinde ele alınırken değil, aynı zamanda mevcut devlet düzenleri ve sistemlerini tartışırken de görmek mümkündür.⁵⁶⁹ Düşünce Dergisi kadrosunda yer alan dönemin İslamcılarında Ahmet Ağırakça’nın yaklaşımında bunun izlerini görmek mümkündür. Ağırakça İslam’ın devlet fikri hakkındaki görüşlerini aktarmadan önce dönemin Batı’da hâkim olan *Faşist* ve *Marksist* devlet modellerini eleştirel bir yaklaşımla ele almakta ve İslam’ın devlet modeline meşruluk kapısı aralamaktadır. Ağırakça bu yaklaşımını Prof. Dr. M.A. Mennan’a referansla şu şekilde ortaya koyar:

*“Çağdaş toplumlarda ve düzenlerde devlet anlayışına gelince: Kontrolsüz bir kazanma eleştirisi, yoldan çıkmış kötü fırsatlar ve israf edilen bir hayat karışımından ibaret olan kapitalizme göre devlet, toplumsal varoluşun kaçınılmaz olarak ortaya çıkardığı zıtlıklar arasını bulma ve uzlaştırma amacıyla toplumun tümünün çıkarları doğrultusunda kurulmuş bir kurumdur. Faşizme ve Komünizme göre devlet ise: bunların her ikisi bir tek hastalığın iki belirtisidir. Her ikisi de totaliter bir rejim oluşturur; her ikisinde de parti yönetimi ve diktatörlüğü vardır. Fakat buna rağmen devlet kavramları birbirinden farklıdır. Faşizme göre devlet yüce bir varlıktır ve ulaşılabilen son noktadır. Komünistlere göre devlet sınıfsal zulmün bir kurumudur, yavaş yavaş gücünü yitirecek ve ortadan kalkacaktır.”*⁵⁷⁰

Mevcut devlet sistemlerinin yanlışlıklarını ortaya koyma çabası o dönem İslamcılarının önemle vurguladığı bir husustur. Konu farklı dergilerde de dönemin İslamcıları tarafından tartışılmaya devam eder. Dünyada değişik devlet sistemlerinin var olduğunu ifade eden Şura Dergisi, bu devletlerin kaynağını ve otoritesini bağlı olduğu hukuktan ve beşerî ideolojilerden aldığını ifade eder. Buna göre devletler de bu hukuklara ve beşerî ideolojilere dayanarak teşekkül ederler ve halihazırda dünyada

⁵⁶⁸ Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, s. 42-43.

⁵⁶⁹ M. Said Çekmegil, *Dünya İslam Devleti ve Prensipleri*, İstanbul, Nabi-Nida Yayınları, 1992, s. 11-17.

⁵⁷⁰ Ahmed Ağırakça, *İslami Devlet Düzeni*, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978, s. 34-35; Ahmet Ağırakça, “Kuranda Devlet Kavramı”, *Düşünce*, Sayı 3, Haziran 1976, s. 22-24.

kapitalist, komünist ve faşist devletler mevcuttur.⁵⁷¹ Bu tür devletler nihayetinde hepsi birden “*beşerî hukuka yani müşrik hukukuna göre teşkilatlandığı için müşrik devletlerdir.*”⁵⁷²

Dünya’daki devlet sistemlerinin dayandığı düşünce temelleri itibarıyla ortak bir zemine oturtulması beraberinde bu devlet sistemlerinin hepsinin yer aldığı madalyonun bir yüzünü oluşturacak ve böylece *İslam Devleti* mefkuresi de *tek, gerçek ve hak* bir unsur olarak bu madalyonun diğer yüzünü teşkil edecektir. Buna göre ister faşist ister sosyalist ister milliyetçi veya kapitalist olsun bu tür devletler ortak bir potada buluşmaktadır ve Batı’da ortaya çıkmış bu devletlerin hepsi İslam dışıdır.⁵⁷³ Hüsnü Aktaş bu bakışını başka bir yazısında “*İslam’ın insanları kapitalist, komünist, milliyetçi, muhafazakâr ve hümanist gibi sınıflara ayırmadığını*” onları sadece *Mümin* ve *Kafir* ayrımına tabi tuttuğunu ifade ederek gerekçelendirir. Ona göre bu *çift kutupluluk* ve *zıtlık* sadece dini düşünce ve otorite alanında aranmamalı, aynı zamanda siyasi otoritenin mevcudiyeti için de göz önünde bulundurulmalıdır: *Şayet bir siyasi otorite Allah’ın çizdiği hudutları muhafaza ve müdafaa için gayret sarf ederse İslami Devlet diye isimlendirilir. Bunun dışındaki her türlü siyasi otorite ise küfrü temsil eder.*⁵⁷⁴ Görüldüğü gibi Türkiye’de dönemin İslamcılar devlet meselesini ele alırken İslam dışı fikir ve görüşlere (burada daha çok Batı) bir bütünlük perspektifinde yaklaşmakta ve çoğu zaman Batı düşüncesi içindeki farklı ideolojileri birbiriyle eşitleyerek, aynılaştırarak tek bir kutupta değerlendirmektedir.

Bu dönem İslamcılık düşüncesinde *İslam Devleti* anlayışını Batılı ideolojilerden tefrik etmeye yönelik bu genel çabanın yanında *İslam Devleti* modelini özellikle demokrasi ve teokrasi arasında bir yere konumlandırmaya yönelik özel bir

⁵⁷¹ Şura, “Efendiler, Hakimiyet Allah’ındır!..”, *Şura*, Sayı 1, Ocak 1978, s. 9.

⁵⁷² “Bu Toprakların Adı Konacaktır”, *Şura*, Sayı 26, Temmuz 1978, ss. 8-9.

⁵⁷³ Hüsnü Aktaş, “Uyuşturulmuş Beyinler veya Süper Güçler Efsanesi”, *Tevhid*, Sayı 21, Mayıs 1979, s. 7.

⁵⁷⁴ Hüsnü Aktaş, “Devlet Risalesine Giriş”, *İslami Hareket*, Sayı 29, Temmuz 1980, s. 14.; Hüsnü Aktaş’ın benzer bir yaklaşımını Hicret Dergisinde *Devlet Nedir, Ne Değildir* başlıklı yazısında da görmek mümkündür. İslam’da ilk devletin vahiyle ortaya çıktığını belirten Aktaş, ilk müşrik devletin ise Habil ile Kabil’in mücadelesi sonrası ortaya çıktığını ifade eder. Aktaş’a göre “*bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanlar, kendi kafalarından çıkardıkları hükümlerle, kendi aralarındaki meseleleri çözümlüyorsa, buna Laik Devlet denir. Laik Devletin aksi ise, insanların Allah’ın indirdiği hükümlere boyun eğmeleri ve Tevhid akidesine göre teşkilatlanmalarıdır ki, buna da İslami Devlet denir.*” Hüsnü Aktaş, “Devlet Nedir, Ne Değildir?”, *Hicret*, Sayı 3, Ekim 1979, s. 5.

yönelim de dikkat çekmektedir. Mevdudi'nin *İslam Devleti* projeksiyonunda vurgulu bir şekilde dikkat çektiği bu husus, dönemin İslamcılığında etkili olmuş gibi durmaktadır. Mevdudi İslami bir devletin demokratik özelliklere sahip olamayacağını savunmaktadır. Diğer taraftan Mevdudi'ye göre bu devletin Batılı anlamda teokratik bir devlet olması da mümkün değildir.⁵⁷⁵ Tartışmanın Türkiye ayağında da *İslam Devleti'nin* teokrasi ve demokrasi karşısında konumunun sorgulanması ve ona göre bir yerlere konumlandırılması yaklaşımları mevcuttur. Bu bağlamda Ahmet Ağırakça dünyadan ilişkilerini kesmiş ruhban sınıfın idare ettiği teokratik devlet düzenini İslam'a taban tabana zıt görür ve *İslam Devlet* denilince insanların aklına direk olarak teokratik devlet fikrinin gelmesinden duyduğu rahatsızlığı ifade eder.⁵⁷⁶ Halbuki Ağırakça'ya göre teokratik bir yönü olmayan *İslam Devleti'nin* hakimiyet anlayışından ötürü demokratik de olması mümkün değildir. Buna göre "*İslam Devleti'nin şekli sadece İslam'dır, bu devlet ne demokratik ve ne de teokratiktir. Bu terimleri diğer devlet şekilleri ile karşılaştırmak için kullanmamalıyız* diyen Ağırakça *Yoksa İslami kavram ve müesseselerinin sınırlarını zorlayarak Batı'daki devlet şekillerine uydurmaya çalışmak İslam'dan sağma değil de nedir?*"⁵⁷⁷ diye de sormaktadır.

Dönemin önemli isimlerinden Ali Bulaç'da da *İslam Devleti'nin* teokratik olmadığı vurgusu kendini kuvvetli bir şekilde göstermektedir. Teokrasiyi bir çeşit *Katolisizm* olarak gören ve İslam'da buna yer olmadığını belirten Ali Bulaç, İslami bir devlet yönetiminde ve siyasette de dini kendi tekelinde bulunduran bir ruhban veya din adamları sınıfına yönetim yetkisinin verilemeyeceğini düşünmektedir.⁵⁷⁸ Bulaç'a

⁵⁷⁵ Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 171-73. Burada ilginç olan tartışmalarda bir tanesi Mevdudi'nin teokrasiyi ikiye ayırmasıdır. Buna göre Batı'da tecrübe edilen *Avrupavari* teokrasi ile İslami teokrasi arasında fark vardır: "*Avrupa teokrasisinde malum bir zümre, bir ruhani sınıf, hususi bir mezhebi topluluk (Priest Class) Hak Teala'nın ismini kullanarak, kendilerine alet ederek, bu isim arkasına sığınarak, kendileri hakimiyeti ele geçirirler. (...) İslami teokrasi ise bambaşka bir mahiyet arz eder. İslami teokraside hakimiyet herhangi bir ruhani zümrenin yahut da mezhebi ve dini bir sınıfın elinde değildir. Bu hakimiyet umum Müslümanların, hatta tek tek her Müslümanın elindedir.*" **A.g.e.**, s. 173.

⁵⁷⁶ Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 15.

⁵⁷⁷ Ahmet Ağırakça, "İslamda Devlet Başkanı Halife ve Hilafet", **Düşünce**, C. 1, Sayı 10, Ocak 1977, s. 48.

⁵⁷⁸ Ali Bulaç, **İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1993, s. 40-64. Ali Bulaç bu durumu Ahmet Ağırakça'nın kitabına yazdığı önsözde de vurgular. Bulaç'a göre: *İslam Devleti ne hâkim bir sınıfın ne mutlakiyetçi bir monarkın, ne oligarşik bir zümrenin, ne aile bağlarına dayalı bir hanedanın ve ne de demokratik bir halkın devletidir. İslam devleti yasama gücünü ve*

göre İslam dininde ruhbanlık veya din adamları sınıfı yoktur: “Müslüman olan herkes, belli bir yöntem ve (usül) izlemek ve yeterli bilgi donanımına sahip olmak suretiyle İslam’ı açıklar ve hükümler çıkarabilir.”⁵⁷⁹ Bu dönem İslamcı düşünce içinde devlet tartışmalarında *İslam Devletinin* teokratik olmadığı ve onun yönetiminin herhangi bir ulema sınıfına (ruhban sınıfının karşılığı olarak) verilemeyeceği vurgusu dikkat çekici ve önemlidir. Aynı zamanda bu tartışma çağdaş dönem İslam siyasi düşüncesindeki devlet anlayışının bir kırılmasına ve dönüşümüne de işaret etmektedir.⁵⁸⁰ Yukarıdaki satırlarda da gösterilmeye çalışıldığı gibi Türkiye’de İslamcılar bu dönemde yürütmüş oldukları *İslam Devleti* tartışmalarını öncelikle kavramın kendisini açıklamak ve bu kavramdan tam olarak neyi anladıklarını ifade ederek başlamak istemişlerdir. Ancak bunu yaparken de çoğunlukla Batı Siyasi düşüncesi ve tecrübesi içinden *İslam Devleti*

kaynağını evrenin insanın ve hayatın mutlak yaratıcısı Allah’ın hakimiyetini belgeleyen ve söz konusu hakimiyet hakkını pratiğe geçiren Şer’i naslardan alır. Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 5.

⁵⁷⁹ Ali Bulaç, **Modern Ulus Devlet**, 4. Baskı, İstanbul, Çıra, 2012, s. 85. Ali Bulaç’ın buradan hareketle İslam’da laikliğin baskın yönüne dikkat çeken hususları ve siyasette kendini laik veya dindışı tanımlayan herkesin siyasete katılabileceğini ve bunun İslami perspektiften mümkün olabileceğini tartıştığı satırlar için bakınız: **A.g.e.**, s. 82-92.

⁵⁸⁰ Ulemanın klasik dönem İslamcılık açısından bu konuda siyasetteki konumu ve siyasetle ilişkileri üzerine İsmail Kara’nın şu çalışmalarını dikkate değerdir: İsmail Kara, “‘İslam’da Ruhbanlık yok mudur?’ Çağdaş İslam düşüncesinde dini otorite ve ulema karşıtlığı üzerine birkaç not”, içinde **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak Çağdaş Türk Düşüncesinde Din, Siyaset, Tarih, Medeniyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007, ss. 76-113. İsmail Kara, “Ulema-siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak”, **Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sy 4, 16 Nisan 2020, (Çevrimiçi) <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/4/31>, 16.04.2020; İsmail Kara, “Ulema-siyaset ilişkilerine dair metinler-II Ey Ulema! Bizim gibi konuş!” **Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sayı 7, 16 Nisan 2020, (Çevrimiçi) <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/7/59>, 16.04.2020. Daha yakın dönemde küresel İslamcılar içinde bu tartışmayı takip edebileceğimiz önemli bir çalışma için Noah Feldman’a bakılabilir: Noah Feldman, **Doğumu Ölümü ve Dirilişi İslam Devleti**, 2. bs, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2013. Feldman genel anlamda İslam devleti fikrini ulema ve siyasetteki konumu üzerinden okuyor. Bununiçine hukuki süreçleri de dahil ediyor. Bu dönemdeki kırılmaya ise dikkat çektiği şu satırlar önemlidir: *İslamcılar, geleneksel olarak devletin İslami vasfına hayat vermiş olan ilmiye sınıfına, merkezi veya hatta özel bir rol oynatmaya niyetli değildirler. Görmüş olduğumuz üzere İslamcılık, modernliğe ve eşitlikçiliğe meyilli olmasından dolayı adaletin tesisi hususunda ulemanın oynadığı başat rolü reddeder. İslamcılara göre, ulema, İslam’ın muhafızları ve İslami değerlerin nihai belirleyicileri değillerdir (...) Tarihsel açıdan konuşacak olursak, İslam hukuku ilmiye sınıfının bir ürünü olduğuna göre, bu hukukun muhafızları olan ulema tarafından şekillendirilmemesi ve denetlenmemesi durumunda ne tür bir İslam hukukunun uygulandığı iddia edilecektir. Verilebilecek cevap bir paradoks teşkil eder: Ulemasız şeriat. Kısacası İslamcıların tasarladığı bir İslam devleti, klasik anayasal düzene sahip İslam Devletinden anca bu kadar farklı olabilirdi. Eski İslam Devleti ancak ulema sınıfının onu öyle takdir etmesi sonucunda İslami olabilmekteydi. Yeni İslam Devleti ise, kurumlarında ulemadan eser olmasına rağmen İslami olduğu iddiasındadır.”* **A.g.e.**, s. 170. Yine ayrıca Feldman’ın bahsettiği eşitlik vurgusunun bir örneği ve İslam Devletinde eşitlik prensibinin uygulanması için Ahmet Ağırakça’nın şu çalışmasında ilgili yerlere bakılabilir: Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 173-75; 184-94. Ağırakça burada Feldman’ın argümanın haklı çıkaracak şekilde Batı siyasi ve hukuki normlarını idealize etmekte ve idealize ettiği *İslam Devletine* tatbik etmeye çalışmaktadır.

meselesine bir çıkış yolu aramışlardır. Birinci adım olarak İslam'ın devlet anlayışının Batı'daki tecrübeden farklı olduğu ortaya koyulmaya çalışılmış, tam olarak nerede konumlandırıldığı ise kimi zaman İslam'ın kendi tecrübesi içinde özgün bir yere konumlandırılarak kimi zaman da yine Batı'daki devlet-sistem tartışmalarının ilgili bir uzantısı olarak konumlandırılmıştır.

4.5.1 Niçin ve Nasıl Bir İslam Devleti?

İslam Devleti ile ilgili yürütülen tartışmalarda onun konumlandırılması meselesi İslam'ın kendisinin devleti nasıl tanımladığı sorusunu haliyle biraz daha geri plana itmiştir. Dönemin İslamcıları *İslam Devleti* kavramından ne anlaşılması gerektiği konusunda daha geri planda kalmışlardır. Bunun yerine *İslam Devleti'nin* niçin olması gerektiği ve onun nasıl kurgulanması gerektiği üzerine daha fazla durulmuştur. Bu durumun dönemin İslamcılığında hâkim unsurlar olan “arayışlar” ve ortaya konulan “pratik çözümler” perspektifleriyle doğru orantılı geliştiğini söyleyebiliriz. Dönemin İslamcılarında baskın olan *İslam Devleti* anlayışı bu devletin bir fikir, düşünce ve ideoloji devleti olduğu yönündedir.⁵⁸¹ *İslam Devleti'nin* ayırıcı vasfının bu temellere dayalı olduğunu söyleyen Ahmet Ağırakça bu hususa şu satırlarla dikkat çekmiştir:

*“İslam Devleti, temeli düşünce üzerine kurulan fikri bir devlettir. Şu hâlde böyle bir devlet coğrafyalar üstü bir devlet olacaktır. Batı emperyalistlerinin haritalar üzerinde cetvelle çizip, baba malı gibi taksim ettikleri coğrafi sınırların içinde bir devlet olmayacaktır. O ideal devlet evrensel bir devlet olma niteliğini taşımaktadır. Renk, cins ve kavim sınırlandırmalarına mahkûm ırkçı bir devlet olamaz. İslam inancının vahiy düzeninin ulaşabildiği en son noktalara kadar uzanıp dayanan bir DÜŞÜNCE devletidir. Her haliyle kendine has özellikler taşır. Böyle bir devletin faaliyetlerinin genişliği ve insanlık için yüklendiği mukaddes emaneti gerçekleştirmek için oluşturacağı Düşünceyi hiçbir kuvvet kısıtlayamaz.”*⁵⁸²

Burada önemli olan konulardan bir tanesi *İslam Devleti'ne* niçin ihtiyaç duyulduğu hususudur. Öncelikle dönemin İslamcıları bir *İslam Devleti'nin* gerekliliği

⁵⁸¹ Zeydan, *İslamda Ferd ve Devlet*; Şirvani, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*; Osman, *İdeoloji Devleti*. Hasan el Benna'da devlet aynı şekilde ideolojik olarak kodlanmaktadır. İbrahim El-Beyumi Ganim, *Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi*, İstanbul, Ekin, 2012, s. 255-73. Mevdudi'de de durum aynıdır. Mevdudi İslam Devletini insanları farklı hususlarıyla ayıran değil onları bir arada tutan bir ideolojinin devleti olarak görür. Mevdudi'ye göre devlet bu ideolojisi sayesinde ayakta durmaktadır. Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, s. 50.

⁵⁸² Ağırakça, *İslami Devlet Düzeni*, s. 13-14.

konusunda mutabıktırlar. *İslam Devleti'nin* gerekliliği fikri Ali Bulaç tarafından o dönemde sıkça işlenen konuların başında gelmektedir. Bulaç'a göre İslami yaşayışın devlet kurumu olmaksızın da olabileceğini öne sürmek, şer'i dayanaktan yoksun ve basit bir varsayımdan öte değer taşımaz. Yani devletsiz yaşamak bir Müslüman için mümkün değildir. Bu konuda aksini düşünenleri Bulaç sert bir şekilde eleştirir:

*“Sağlıklı bir İslami kavrayışı olanlar bilirler ki, Cahili düzenlerde İslam bütün rükunlarıyla yaşanılmaz. Onun tam olarak yaşanabilmesi kendi devletinin gölgesinde mümkündür. Ancak İslami bir devletin olmayışını bahane ederek teoride reddettikleri düzenin kirli makam ve müesseselerine kendileri için sağlam bir yer kapabilmenin aşağılık mücadelesini verenler, düzenin nimetlerinden yararlanmak ihtirasıyla sömürüden aldıkları paylar karşılığında İslami hareketi satanlar, elbette yaptıklarının hesabını verecek ve cezasını çekeceklerdir. Çünkü İslam'ın bir bütün olarak yaşanılması için gerekli olan devletin yokluğu, insanları birtakım yükümlülüklerden kurtarmaz, bilakis insanın gücünü ve yükümlülüklerini sonuna kadar bir İslam devleti kurmak noktasında odaklaştırır.”*⁵⁸³

Yine bu bağlamda benzer bir zorunluluğu Beşir Eryarsoy'da da görmek mümkündür. Beşir Eryarsoy Batı'da yapılan devletin ne zaman ortaya çıktığı tartışmalarına referansla bu tartışmaları gereksiz görür. Ona göre devletin insanlık tarihinde ne zamandan beri görülmeye başlanmış olursa olsun, bunun insan fitratının bir gereği olduğu açıktır.⁵⁸⁴

Devletin gerekliliğine bu mecburiliğin yüklenmesi dolayısıyla Batı'daki devletin bir süre sonra ortadan kalkacağını düşünen sosyalist yorumlara da eleştirileri beraberinde getirecektir. Devlet sadece İslam'ın yaşanması için değil modern anlamda bir yönetim mekanizmasının tesisi için de gereklidir. Buna göre Bulaç *“İslami yaşayış için gerekli olan İslam Devleti'nin askeri, mali, toplumsal ve hukuki bir yapının kurulması ve devamı için de”* gerekli olduğunu savunur.⁵⁸⁵ Burada aslında *İslam Devleti'nin* modern devletin işlev ve fonksiyonlarıyla özdeşleştirilip yorumlanması da söz konusudur. Dönemin İslamcıları modern devlet olgusunu eleştirirken kimi zaman *İslam Devleti* projeksiyonu ile modern bir devlet formu ortaya koymuşlardır. Bu

⁵⁸³ Ali Bulaç, “İslami Hareketin Kaynağı”, **Düşünce**, C. 2, Sayı 7, Ekim 1977, s. 21. Yine aynı bağlamda bir diğer yazı için bakınız: Ali Bulaç, “Çağın Zulmüne Susalım mı?”, **Tevhid**, Sayı 28, Temmuz 1979, s. 4.

⁵⁸⁴ Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 41. Benzer bir yaklaşım için bakınız: Şirvani, **İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare**, s. 102.

⁵⁸⁵ Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 6.

durum bir süre sonra İslamcılarının kendilerinin de dikkat çekeceği bir husus olacaktır.⁵⁸⁶

Dönemin İslamcıları *İslam Devleti*’nin gerekliliği konusunda üç temel hususa dikkat çekmektedirler. Bunlardan ilki Peygamberin vefatından hemen sonra daha cenazesi kaldırılmamışken onun yerine Hz. Ebubekir’in halife olarak seçilmesidir.⁵⁸⁷ Bu durum halifelüğün dolayısıyla İslami bir devletin/yönetimin ne kadar gerekli olduğu şeklinde yorumlanacaktır. Yine bağlantılı bir konu olarak *Halifeye ‘biat etmeden ölenin cahiliye üzerine öleceği’* hadisi de *İslam Devleti*’ni gerekli ve mecbur kılan bir durum olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸⁸ İkinci husus ise kelam kitaplarında yer alan *imam nasbı* meselesiyle ilgilidir.⁵⁸⁹ Bu bahsin temel İslam düşüncesi metinlerinde ve özellikle de inanca yönelik olanlarında yer alması da İslami bir devletin gerekliliğine önemli bir işaret olarak yorumlanmıştır. Bu iki husus İslam tarihinden farklı dönemlerle ve tecrübelerle örnekleriyle birlikte desteklenir. Son husus ise çağdaş dönemde yaşayan Müslümanların içinde bulunduğu sıkıntılı durumdur. İslamcılar tarafından Müslümanların modern dünyada ve sistemde içinde bulundukları durum

⁵⁸⁶ İslam Devletinin bu anlamda modern bir olgu olduğu yorumu için şu çalışma önemlidir: Wael B. Hallaq, **The impossible state: Islam, politics, and modernity’s moral predicament**, New York [N.Y.], Columbia University Press, 2013. Türkiye’de İslam Devleti’ni modern bir olgu olarak ve benzer gerekçelerle okuyan önemli bir isim Ali Bulaç’tır. Bulaç’ın fikirleri başından beri böyle değil zamanla bu noktaya gelmiştir. Bulaç’ın yazılarında da görüldüğü gibi onun İslami Devletin gerekliliğine dair inancı tamdır. Ancak kendisi daha sonra bu düşüncelerinden vazgeçmiş gibi durmaktadır. İslam Devletini modern devlet yapılarıyla özdeşleştiren Bulaç İslam devleti fikrini gereksiz olarak görmektedir. Bulaç İslam ve Demokrasi Teokrasi-Totalitarizm başlıklı kitabında modern devlet anlayışının felsefi arka planını Hegel’e dayandıracak ve buna göre modern devletin basit bir araç olmadığını bilakis onun amaç olduğunu ve gelişmedeki akılcı ideal ile uygarlığın özündeki manevi unsuru temsil ettiğini belirtir. Bulaç, **İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm**, s. 140-55. Buradan hareketle Ali Bulaç modern devletin tarihteki benzerlerine kıyasla çok daha baskıcı ve totaliter bir kimliği olduğunu belirterek ulusal yanının zayıflasa da ruhunun değişmediğini ve hatta daha evrensel ve homojen bir kimliğe doğru evrilerek çok daha güçlü bir hal aldığını belirtir. Ali Bulaç’ın modern devleti bu kadar ötekileştirmesi ve onu bir anlamda totaliter bir sistem olarak görmesi biraz da bu yönüyle bir İslami devlet olamayacağını vurgulamak içindir. Bu temellendirmeden sonra İslam ve Devlet kavramı Ali Bulaç’a göre daha işin başında paradoksal bir durum arz etmektedir ve İslam Devleti kavramını “*Hilafet kavramıyla Reşit Rıza’nın başımıza musallat ettiğini*” belirtir. **A.g.e.**, s. 161. Bulaç’ın bu argümantasyonu 1990’lı yıllardan itibaren İslamcılık düşüncesi içinde önemli bir vurgu olacaktır. İslam Devleti’ni modern devletin bir uzantısı ve benzeri olarak gören bundan dolayı onu eleştiren bu dönem İslamcılarının tartışmaları için bakınız: Nazım Maviş, **İslamcılığın Değişim Dili**, İstanbul, PınarYayınları, 2018, s. 149-84.

⁵⁸⁷ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 27.

⁵⁸⁸ Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 6. Söz edilen hadis ise şudur: “Her kim bîr eli itaatten çıkarırsa, kıyamet günü (kendini savunacak) hiçbir hücceti/delili olmadığı hâlde Allah’ın huzuruna çıkar. Ve her kim kim boynunda bir biat olmadığı hâlde (bir halifeye biat etmeden) ölürse, câhiliyye ölümü (gibi bir ölüm) ile ölür.” (**Müslim, İmare, 58**)

⁵⁸⁹ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 35; Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 32.

İslami bir devlete niçin gerek olduğunun bir gerekçesi olarak yorumlanır.⁵⁹⁰ Bu son madde haliyle İslamcıların daha yakından şahit oldukları ve tecrübe ettikleri meseleler olduğu için *İslam Devleti* arayışını daha canlı ve etkin bir unsur olarak onların gündeminde tutmaktadır.

Toparlamak gerekirse dönemin İslamcıları *İslam Devleti*'ni en temelde “*şeri emirlerin yerine getirilmesi, iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerin engellenmesi*” için istemektedirler.⁵⁹¹ Bu yönüyle bakıldığında *İslam Devleti* ve din birbirlerini besleyen ve birbirleriyle örtüşen unsurlardır. Öyle ki çoğu zaman bu kavramları açıklamaya yönelik tanımlamalarda devlete yüklenen anlam sonucu devlet dinin yerini tutan bir kavrama dönüşebilmektedir.⁵⁹² Ahmed Ağırakça'nın *devletin gayesinin en mühim özelliklerinden birisi insanlığa mutluluğun en gerçeğini tattırmaktır*.⁵⁹³ ifadesi ile Eryarsoy'un “*İslam Devleti'nin amaçlarının başında insanları kullara kulluktan kurtarıp Allah'a kul olmaya ulaştırmak gelmektedir*”⁵⁹⁴ cümlesinde din ve devletin nasıl birbirlerinin yerine ikame edildikleri açık bir şekilde gözükmektedir.⁵⁹⁵ Bu durumda İslamcılar için din ve devlet birbirleriyle özdeşleşen unsurlardır. Böylece yer yüzünde İslam dini niçin ve ne amaçlar ile varsa *İslam Devleti* de aşağı yukarı aynı gerekçelerle var olmalı, diğer taraftan dini koruyan bir yapı olarak talep edilmeli ve önemsenmelidir.

⁵⁹⁰ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 29; Ahmet Ağırakça, “İslam Hukukunda Devlet Kavramı-1-”, **Düşünce**, C. 1, Sayı 1, Nisan 1976, ss. 28-32.

⁵⁹¹ Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 33; Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 39; Bulaç, **İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm**, s. 6; Ercümen Özkan, “Tebliğ ve Parti”, **İktibas**, Sayı 136, Nisan 1990, s. 9; Muhammed Beşir, “İslam Devlet Yapısı”, **Düşünce**, C. 2, Sayı 11, Şubat 1978, ss. 31-43. Bu aşamada *Emri bil Maruf Nehyi Anil Münker* meselesine özel bir önem verilmektedir. Buna göre *İslam Devletinden* kötülükleri kaldırmak, İslam'ın yaşama ve yayılmasını temin etmek, İslam ve Müslümanların iyi gördükleri şeyleri emretmek ve uygulamak, kötülükleri yasaklamak, Allah'ın emirlerini yer yüzünde uygulamak gibi hususlar beklenmektedir. Ahmet Ağırakça, “İslam Devletinde İdari Yapı”, **Düşünce**, Sayı 8, Kasım 1976, ss. 33-38.

⁵⁹² İslam Devleti'nin şeri yönü ve din ile bu kadar geçişkenliği Mevdudi'nin yazılarında da karşımıza çıkmaktadır. Mevdudi'de de İslam Devleti şeri emir ve yasaklara göre şekillenen bir yapıdır ve sonraki tüm aşamalarında bu şeri yönü baskın bir karakter olarak devam etmektedir. Mevdudi, **İslamın Çağrısı**, 2. bs, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1990, s. 58-62.

⁵⁹³ Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 15.

⁵⁹⁴ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 45.

⁵⁹⁵ Burada bu misyonu İslam Devleti üzerinden değil de İslam üzerinden ele alan yorumlar için Seyyid Kutub'un çalışmaları önemlidir. Seyyid Kutub doğrudan bir İslam Devleti tanımı ve önerisi yapmamıştır. Ancak o dönem İslamcıların İslam Devletine yükledikleri anlam ve misyonlar Kutub'ta doğrudan İslam'ın anlam ve misyonları üzerinden ele alınmıştır. Bu tartışmalardan bazıları için bakınız: Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 40, 72-75; Kutub, **İslam Düşüncesi**, s. 43-56.

4.6 İSLAMCILIK'TA VATAN ARAYIŞI: *DAR'UL HARB/DAR'UL İSLAM* VE HİCRET

Türkiye İslamcılığında *Dar'ul Harb/Dar'ul İslam*- tartışmaları *İslam Devleti* tartışmalarının bir uzantısı olarak ortaya çıkmış ve bu bağlamda sürdürülmüştür. Özellikle klasik dönemde İslam Devleti kavramının kullanılmamasına yönelik getirilen açıklamalardan hareket eden dönemin İslamcıları bu bağlamda *Dar'ul İslam* ve *Dar'ul Harb* kavramlarına başvuracaklardır.⁵⁹⁶ *Dar'ul İslam* kavramı ile İslam şeriatını hükümlerinin uygulandığı ve Müslümanların İslami hükümleri tatbik imkanını bulduğu yerler kastedilmektedir.⁵⁹⁷ İslamcıların bazıları *Dar'ul İslam*'ın şartı olarak orada yaşayanların çoğunluğunu Müslümanların oluşturmalarını öngördüğü gibi⁵⁹⁸ bu şartı aramayan ve gayrimüslimlerin sayıca çoğunlukta olacağı bir beldenin de *Dar'ul İslam* olabileceğini düşünen İslamcılar⁵⁹⁹ da mevcuttur. İslamcılar *Dar'ul Harb* kavramını ise en genel anlamıyla İslam'ın hükümlerinin uygulanmadığı ve Müslümanların hâkim olamadıkları yerler için kullanmaktadırlar. Bu dönemde Türkiye'de de İslamcılar *İslami Devlet* taleplerini tartışırken bu ayrımları önemli ölçüde kullanmışlar ve İslam'ın devlet anlayışını *Dar'ul İslam* ve *Dar'ul Harb* perspektifinden ele almışlardır. Bir anlamda modern *İslam Devleti* tartışmaları kavramsal olarak klasik İslam düşüncesindeki bu kavramlar üzerine bina edilmek istenmiştir. Beşir Eryarsoy bir yazısında bu konuya Abdulkadir Zeydan'dan referans vererek dikkat çekmektedir:

“Bir defa İslam bilginlerinin devleti tarif etmediklerini kesinlikle söylemek mümkün değildir. Onlar devleti çeşitli yönleriyle tanıtıcı pek çok şey söylemiş ve yazmışlardır. Ancak bazen bu tanıtımlara devlet ismini vermemiş olabilirler. Çünkü biz özellikle İslam hukukçularının eserlerinde çokça kullandıkları Darul İslam terimiyle, bütünüyle günümüz hukukçularının devlet terimiyle anlatmak istediklerinin ifade edildiğini görüyoruz. Prof. A. Kerim Zeydan bunu açık bir şekilde şöyle ifade ediyor: İslam

⁵⁹⁶ “Hiç Kimse Şeriatımızdan Kaynaklanmayan Bir Salahiyeti Kullanamaz”, s. 8; Ercümen Özkan, **İnanmak ve Yaşamak**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 185-200; Ali Bulaç, “Demokrasinin Temcid Pilavı”, **Hicret**, Sy 3, Ekim 1979, s. 15; Ağırakça, **İslami Devlet Düzeni**, s. 167-69; Fatih Selim, “Vatan Mefhumi Etrafında Düşünceler ve Müslümanın Vatanı”, **Tevhid**, Sy 22, Mayıs 1979, s. 8. Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 41-45.

⁵⁹⁷ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 56; Ahmet Ağırakça, “Niçin İslami Hükümet”, **Düşünce**, C. 2, Sayı 3, Haziran 1977, s. 23.

⁵⁹⁸ Ebu Zehra, **İslam'da Savaş Kavramı**, s. 55.

⁵⁹⁹ Abdulkadir Udeh, **İslam Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk**, çev. Akif Nuri, İstanbul, İhya, 1976, s. 502.

hukukçuları İslam Devletini Darul İslam diye adlandırmışlardır. Bu isim modern hukuk lügatlarındaki Devlet teriminin taşıdığı anlamı tamamen kapsar."⁶⁰⁰

Eryarsoy bu kavramsallaştırmaların sadece hukuki boyutlarının olmadığını aynı zamanda İslam Hukukundaki İslam Devleti toprakları (*Dar'ul İslam*) ve İslam dışı devletlerin toprakları (*Dar'ul Harb*) ayrımının siyasi ve ideolojik bir amaç taşıdığını da söylemektedir.⁶⁰¹ Eryarsoy'da karşımıza çıkan bu ayrım aynı dönemde bu meseleler üzerine yazan Ahmet Ağırakça tarafından da hemen hemen aynı vurgularla gündeme getirilir. Ağırakça da yeryüzünü siyasi olarak iki bölüme ayırmaktadır. Buna göre birinci bölümde *İslam Devleti* yer almaktadır ki buna *Dar'ul İslam* demektedir. *Dar'ul İslam*'ın dışında kalan kısımlar ise *Dar'ul Harb* bölgesidir. Ağırakça bu iki tasnife ilaveten İslam hukukçularının üçüncü bir kategoriye daha başvurduklarını belirtir: *Dar'ul Ridde*. Bu kategorideki ülkeler *Dar'ul İslam* iken İslami ahkama sırt çevirmeleri ve İslam nizamını terk etmeleri sebebiyle *Dar'ul Ridde* olarak isimlendirilmektedirler.⁶⁰²

İslamcılar tarafından klasik İslam düşüncesinin kavramlarını kullanarak vurgulanan bu tasniflemeler Eryarsoy'un yukarıda da belirttiği gibi sadece hukuki alanın bir konusunu oluşturmamaktadır. Belki daha da önemlisi bu tartışmaların bazı dini pratikler ve siyasi boyutlarıyla ilgili kısımlarıdır. Meselenin dini pratiklerle ilgili boyutlarından biri olarak o dönem İslamcıların Türkiye'de Cuma namazının kılınıp kılınmayacağı tartışması örnek olarak gösterilebilir. İslam fıkhi içinde *Dar'ul Harb* olan bölgede Cuma namazının geçerliliğinin sakıt olması bu dönem İslamcıların Türkiye'yi de *Dar'ul Harb* olarak görmelerinden kaynaklı Cuma Namazına gidilmemesi gerektiği yönünde bir anlayışa itecektir. Nitekim bu tartışma o dönem İslamcılarının kendi içinde sadece tartışılmakla kalmayacak; yaygın bir uygulama imkânı da elde edecektir.⁶⁰³ Diğer taraftan *Dar'ul Harb/Dar'ul İslam* taksimi belirli

⁶⁰⁰ M. Beşir Eryarsoy, "İlk Anayasa Işığında Peygamber (S.A.) in Kurduğu Devlet -2-", **Düşünce**, C. 1, Sy 3, Haziran 1976, s. 32. Eryarsoy yine başka bir yazısında İslam'ın iki türlü devlet ve toprak tanıdığını bunların birinin Darul İslam diğerinin de Darul Harb (İslam dışı devlet) olduğunu ifade eder. Bu tasnifleme için bakınız: M. Beşir Eryarsoy, "İnceleme: Hicret", **Hicret**, Sy 1, Eylül 1979, s. 6.

⁶⁰¹ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 56.

⁶⁰² Ağırakça, "Niçin İslami Hükümet", s. 22-23.

⁶⁰³ Cuma Namazının Türkiye'nin Darul Harb olmasından dolayı geçerli olmadığını bazı gerekçelerle ve örneklerle aktarımı için şu yazılara bakılabilir: Hüsnü Aktaş, "Hicret Olayı ve İlk Cuma Namazı (1)", **Hicret**, Sayı 1, Eylül 1979, s. 5; Hüsnü Aktaş, "Hicret Olayı ve İlk Cuma Namazı (2)", **Hicret**, Sayı 2, Eylül 1979, s. 5.

siyasi ve ideolojik bagajlarla birlikte Türkiye’de toplum ve siyasetin kurgulanması ve anlamlandırılmasında da önemli dayanakları oluşturacaktır. Ahmet Ağırakça meselenin İslamcılar açısından daha önemli olan bu ayağına şu satırlarda dikkat çekmektedir:

*“İslam hukukuna göre devletleri ve dünyayı bu şekilde Dar’ul İslam ve Dar’ul Harb olarak ikiye ayırmaktan elde edilen fayda, birincisinde yani Dar’ul İslam’da Müslümanların emniyette olduklarını Darul Harb’te ise Müslümanların korku içinde ve düşman ülkesinde olduklarını ifade etmek ve Müslümanlar için neresinin kendi yurtları ve neresinin düşman yurdu olduğunu anlatmak içindir. İslami Devlet yani İslami sisteme bağlı, İslam hukukunu tam ve açıkça uygulayan Dar’ul İslam olduğunu, İslam hukuku ile hükmetmeyen ülkelerin Dar’ul harb olduğunu Müslümanların bilmesi gerekmektedir. Bir beldenin halkının doksan dokuzu Müslüman oldukları halde namaz ve oruçlarını ifa edebildikleri halde, idare ve hukuki sistemi İslam olmadıkça Dar’ul Harb olmaktan çıkamaz. Demek ki İslam Hukukunun bütün müesseselerinde uyguladığı halkının uymak zorunda olduğu ve İslamı kendisine bir rejim olarak kabul eden bir devlet Dar’ul İslam sayılabilir. Bugünkü mevcut İslam devletleri içerisinde, İslam’ı en mükemmel şekliyle uygulayan, devletin iktisadi, siyasi hukuki alanlarında İslami hükümleri ölçü ve yegâne geçerli sistem kabul eden hiçbir ülkeye rastlayamıyoruz. İslam hukukunun bir bölümünü alıp başka yönlerini uygulamayan devletlerin darul İslam ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bu tür bir devlette, serbestçe namazlarımızı kılıyoruz, camilerimiz açık, bizi İslami yaşamaktan alıkoyan hiçbir faktör mevcut değildir demek hem safdillik hem de İslam ahlakını bilmemektir.”*⁶⁰⁴

Dar’ul Harb ve Dar’ul İslam tartışmaları İslami bir devletin gerçek anlamda İslami olup olmaması, başka bir deyişle Müslüman ülkelerin gerçekten Müslüman olup olmadıklarını belirleme aşamasında da dönemin İslamcıları açısından önemli bir gerekçelendirme aracı olarak devreye sokulacaktır. Buna göre bir devletin *İslam Devleti* veya bir toprak parçasının İslam toprakları olup olmadığını belirleyen en önemli özellik, orada İslam düzeninin yaşanıp yaşanmadığıdır. Müslümanlar bu durumu gözeterek *Dar’ul Harb* veya *Dar’ul İslam*’da olup olmadıklarını tespit ederek siyasal ve toplumsal olanla ilişki ve tavırlarını ona göre belirlemeleri gerekmektedir. Eryarsoy bu tavrın nasıl belirlenmesi gerektiğini Said Havva’ya atıfla şu şekilde ifade etmektedir:

“Devlet kafir olursa Müslümanın onunla cihad etmesi vacibdir. Salih, Müslüman olursa maruf zor olsun kolay olsun hoşla gitsin veya gitmesin itaat etmesi gerekir. Ancak devlette İslami hükümler yürürlükte bulunmakla beraber, yöneticiler İslam dışı

⁶⁰⁴ Ağırakça, “Niçin İslami Hükümet”, s. 4.

uygulamalarda bulunacak olsalar, Müslüman yöneticilerin fışkında en azından onlara yardımcı olmamalı gücü yetiyorsa bu fışka uygun bir şekilde karşı çıkılmalıdır.”⁶⁰⁵

İslam dünyasında mevcut iktidarlara karşı mücadele etmenin ve onlara başkaldırmanın meşruiyet zeminleri bazı yönleriyle bu tartışmalarla gerekçelendirilmiştir diyebiliriz. Bu türden temellendirmeler ile dönemin İslam ülkeleri halkları Müslüman olsa da yönetim ve idarecileri bakımından ele alındığında İslami ülkeler olarak görülmemekte ve dolayısıyla orada yaşayan Müslümanların bu devletlerle ve yönetimlere mücadele etmesi meşru hale gelmektedir.⁶⁰⁶ Diğer taraftan *Dar’ul İslam/Dar’ul Harb* tartışmalarında bir toprağın bir kere İslam toprağı olduktan sonra tekrar *Dar’ul Harb* olamayacağı fikri o dönemde İslamcılar İslam ülkelerinin birtakım yöneticiler tarafından işgal edildiği ve buraları tekrar aslına döndürülmesi gerektiği fikrine de götürecektir:

“...İslam topraklarını gayrimüslimlere terk etmek, bu topraklar üzerinde artık Müslümanların hak sahibi olmadıklarını söyleyebilmek nasıl mümkün olabilir? Bir parçası ki Müslümanların eline geçmiştir, artık o yer üzerindeki hak, bütün Müslümanların hakkıdır ve Allah İslam’ın hâkim olduğu toprağın gayrimüslimler eline geçse dahi, istirdadı mutlaka geri alınması için mücadele edilmesini; o topraklar üzerinde Müslümanların inançlarını yeniden hayata hâkim kılma emretmektedir. Hiçbir İslam toprağı olamaz ki, Müslümanların topraklar üzerindeki İslam damgasının sökülüp atılmasına seyirci kalsınlar ve hele haklarından feragat etsinler! Bu düşünülemez! (...) Şu anda İslam toprakları üzerinde herhangi bir haklarının olmadığını söyleyenler Müslüman mıdır? Evet. Mısır halkının ekseriyeti Müslümandır ama bu idare edilenler açısından böyle...İdare edenler ve idare sistemi açısından, devlet açısından? Mısır’da bir İslam Devleti mi var ki, Müslümanlar adına hareket edebiliyor? Ve Mısır’da bir İslam Devleti olsa dahi gerek bu devletin gerekse Müslümanların bir defa İslam toprağı olmuş bir arz parçası üzerinde Müslümanların artık haklarının olmadığını söylemeye hakları var mıdır?”⁶⁰⁷

Benzer bir yaklaşım Ercüment Özkan’da da karşımıza çıkmaktadır. Özkan’a göre, bir devletin adına veya anayasasında yazılı ifadelerle bakarak onun nasıl bir

⁶⁰⁵ Eryarsoy, “İnceleme: Hicret”, s. 6. Said Havva’dan yapılan alıntı için bakınız: Said Havva, **İslam**, çev. Said Şimşek, c. 2, İstanbul, İktbal Yayınları, 1989, s. 122.

⁶⁰⁶ Bu temellendirmeyi ve bilinci bir var olma mücadelesi olarak değerlendiren bir okuma için şu satırlar dikkat çekicidir: “*Darul İslamın ne olduğunu iyi ama çok iyi adam akıllı bileceğiz... Ömrü tekaütlik beklemekle geçmiş; böylece de senelerdir kokladığı ufunet, artık burnuna ve dimağına misk gibi gelmeye başlamış, isimleri ve etiketleri ise şefokratik telakki ölçülerine göre reis, müftü, vaiz, imam, müezzin, hoca, müdür, muallim vs. olmuş bazı şeri hassasiyet pörsüğü muharriflere rağmen bileceğiz. Bileceğiz ki Müslümanlar materyalist felsefe lokomatifi arkasına takılıp semti meşhule giden vagonlar olmasın! Veya raydan çıkmasın!*” Ahmed Selami, “Darüislam Darülharb”, **Şura**, Sayı 37, Ekim 1978, s. 3.

⁶⁰⁷ Selahaddin Eş Çakırgil, “Kimsenin İslam Toprağından Feragat Hakkı Yoktur”, **Tevhid**, Sy 15, Nisan 1979, s. 2.

devlet olduğu hakkında karar verilemez. Bugün kendilerine İslam Devleti diyen birçok devlette, örneğin Suudi Arabistan'da egemenlik yabancıların elindedir. Yabancıların egemenliğinde olan bir devlet ise İslam Devleti olamaz.⁶⁰⁸ Bu durum hem tarihsel olarak hem de mevcut şartlar altında dönemin İslamcılarının geniş bir vatan tahayyülü imkanını da sunmuş olacaktır.

Dar'ul Harb ve Dar'ul İslam'a dair yapılan bu tartışmalar dönemin İslamcılık düşüncesi içinde birkaç hususun ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan ilki bu dönemde İslamcılarının temel gündemlerinden olan *İslam Devleti* taleplerinin tartışılmasına klasik İslam Hukuk düşüncesi üzerinden bir zemin oluşturmuştur. İkinci husus bu tartışmalarla beraber dönemin İslam ülkelerinin gerçek anlamda İslami olup olmadıkları tartışılmış ve varılan hükümler sonucunda bir sonraki aksiyonlar temellendirilmiştir. Son olarak da -belki de en önemlisi- bu tartışmalarla birlikte mevcut İslam ülkeleri içinde yöneticiler ile yönetilenlerin (halkın) ilişkilerine dair birtakım saptamalara zemin oluşturulmuştur. Bu son husus bu çalışmada incelediğimiz dönemde sadece Türkiye'de değil İslam dünyasında da genel olarak birtakım tartışmalarla birlikte bu ülkelerdeki mevcut hükümetlere karşı mücadele meşruluğunu da sağlayacaktır.

4.6.1 Müslümanın Vatanı Neresidir?

Dar'ul Harb ve Dar'ul İslam kavramlarıyla birlikte yürüyen tartışmaların önemli bir boyutunu da vatan kavramının sorgulanması ve Müslüman'ın vatanının neresi olması gerektiği sorunsalı oluşturacaktır. Türkiye'nin vatan olup olmaması meselesini o dönem yeni İslamcılar içinde tartışıldığı en önemli platform *Şura, Tevhid ve Hicret* dergileri olmuştur. 2 senelik süre zarfında birbirlerinin devamı olarak yayınlanan bu dergilerde Selahaddin Eş, Hüsnü Aktaş, Fatih Selim, Beşir Eryarsoy ve Ali Bulaç gibi isimler bu meseleler etrafında görüşlerini ileri sürmüşler ve dönemin İslamcılığında yeni tartışma başlıklarını belirlemeyi başarmışlardır.

Yeni İslamcılar vatan kavramını tartışırken Türkiye'de tarihsel süreç içinde ortaya çıkışını ve gelişimini ele alıp bu noktadaki yanlışlıklara vurgu yaparlar. Bir

⁶⁰⁸ Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, s. 205.

anlamda vatan kavramının Türk Düşünce tarihindeki serüveniyle yüzleşilir. Buna göre Türkiye’de vatan kavramını ilk tartışan isimlerden olan Namık Kemal günümüz Türkiye’inde vatan ve millet anlayışının oluşmasında önemli rolü olan bir isim olarak görülür. Onun vatani “*millet, hürriyet, menfaat, kardeşlik, hakimiyet, ecdada saygı, aileye sevgi, gençliğin anıları gibi birçok yüce duygulardan meydana gelmiş kutsal bir fikir olarak görmesi*” ise eleştirilir.⁶⁰⁹ Eleştirilerin odağında sadece Namık Kemal yoktur. Tevfik Fikret, Baha Tevfik, Hüseyin Hilmi ve Ziya Gökalp gibi isimler de vatan kavramını ele alışları bakımından tenkit edilirler. Özellikle Tevfik Fikret’e ait olan “*milletim nev’i beşer, vatanım ru-yi zemin*” sözü Osmanlı son dönemi düşünürlerinin sahip olduğu bir fikir olarak eleştirilir ve yeni İslamcılar bu anlayışa muhalefet ederler.⁶¹⁰ Aynı kavram üzerinden getirilen bir eleştiri Hüsnü Aktaş’da da dikkat çekmektedir. Vatan kavramının yozlaştığını ileri süren Aktaş: “*Vatani Ruy-u Zemin*” olan Jön-Türklerin Hürriyet, Adalet, Müsavat çılgınlıkları, zimmilerin ihanetleri ile birleşince korkunç sonun ilk adımları atılmaya başlanılmıştı. Vatan anlayışını toprakla değil, inançla izah eden ve Allah’ın Şeriatı’nın hâkim olduğu her yeri vatan bilen Osmanlı kulağına yabancı gelen kavramlarla çalkalanmaya başlamıştı.” der.⁶¹¹

Diğer taraftan Ziya Gökalp’ın vatan anlayışında ırk meselesinin daha merkezi bir konuma çekildiğine dikkat çekilir. Gökalp’ın bu çabalarının Cumhuriyeti kuran kadrolar tarafından da benimsendiği, böylece “*Türk ırk ve Türklük dininin hâkim olduğu bir ülke meydana getirildiği*” ileri sürülür.⁶¹² Bununla beraber dönemin İslamcılarının vatan kavramını meşrulaştırmak için başvurduğu isimlerden biri de Osmanlı’nın son döneminde yaşamış olan Said Halim Paşa’dır. Said Halim Paşa’nın “*Müslümanın vatani şeriatın hâkim olduğu yerdir*” sözü bu anlamda İslamcıların kendi vatan tanımlarını açıklarlarken başvuracakları bir referans olacaktır.⁶¹³ Vatan kavramına yüklenen anlamları reddetmek için sadece Türkiye’deki düşünce serüveni değil çağdaş İslam düşüncesindeki bazı hususlara da dikkat çekilir. Bu bağlamda

⁶⁰⁹ Fatih Selim, “Vatan Mefhumu Etrafında Düşünceler ve Müslümanın Vatani”, **Tevhid**, Sayı 22, Mayıs 1979, s. 8.

⁶¹⁰ Fatih Selim, “Vatan Mefhumu Etrafında Düşünceler ve Müslümanın Vatani”, **Tevhid**, Sayı 22, Mayıs 1979, s. 9.

⁶¹¹ Hüsnü Aktaş, “Tağutların Zulmü veya Şirkin Gövde Gösterisi -1-”, **Tevhid**, Sy 13, Mart 1979, s. 7.

⁶¹² Selim, “Vatan Mefhumu Etrafında Düşünceler ve Müslümanın Vatani”, s. 8.

⁶¹³ “Bu Toprakların Adı Konacaktır”, s. 9.

özellikle “vatan sevgisi imandandır” hadisi eleştiri konusu edilir. Bu hadis “bugün halkı Müslüman olan ülkelerdeki yeni rejimlerin, özellikle İslam Dünyasını parçalamada birinci derecede rol oynayan Kavmiyetçiliğin temel dayanaklarından biri olarak” görülür.⁶¹⁴

Bütün bunlara karşılık Türkiye’deki yeni İslamcılar İslam toplumu için - bugünkü anlayışla çeşitli milletler için söz konusu edildiği gibi- yeryüzünün belirli bir parçasını vatan olarak görmemektedirler. Çünkü onlara göre vatan, Müslümanların inançlarını açıkça yaşadıkları ve tüm gereklerini kolaylıkla yerine getirebildikleri toprak parçasıdır.⁶¹⁵ Müslümanlar bu anlayışı hâkim kılmak ve kendilerine dayatılan diğer vatan tanımlamalarından uzak durmalıdır:

“Küfür düzenlerinin parça parça bölüp bize bize de bir nebze hayat hakkı tanıdığı coğrafi sınırların ötesine taşıp, dünyaya yeni baştan İslam’ın bize öğrettiği manada bakarak. İslam’ın hâkim olduğu yerlere “Darul İslam” diyelim, orayı vatanımız bilelim, diğer yerleri de yine Müslümanca değerlendirelim. Müslüman Allah’ın ayırdığını birleştiremez, birleştirdiğini ayıramaz. Biz arzın bazı bölgelerine bir takım jeopolitik ve stratejik ehemmiyetleri dışında bir azınlık izafe ederek “burası bizim yurdumuz şurası değil” diyemeyiz. Bir zamanlar Müslümanlar tarafından alınmış ve Allahın kanunlarının hakimiyetine teslim edilmiş her toprak Müslümanın vatanıdır, değilse olmalıdır. Müslüman bu anlayışa sahip olarak her toprak hakkındaki hükmünü ortaya koymalıdır.”⁶¹⁶

Bu dönemde İslamcılara göre aynı devlet gibi vatan da ideolojik bir hüviyettir. O her türlü maddi bağın üstünde fikri bir mahiyete sahiptir. Yani İslam inancının hakimiyeti veya mahkumiyeti bir toprağın İslam vatanı olup olmadığını veya bir devletin *İslam Devleti* olup olmadığını belirler.⁶¹⁷ Bu yaklaşım o dönemde bu konuyla ilgili çok sayıda kitabı Türkçeye tercüme edilen Said Havva’nın *İslam Vatanı* kavramsallaştırması ile de uyumlu gözükmektedir. Said Havva şeriatın geçerlilik kazandığı tüm yerleri *İslam Vatanı* olarak görmekte orada kişinin malı, ticareti veya

⁶¹⁴ Şeriatî, **Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri**, s. 8. Bu hadis üzerine yapılan tartışmalar ilginç ve önemlidir... Aynı tartışma Mısır İslamcılığında Hasan El Benna ve Seyyid Kutub’un fikirleri üzerinden de cereyan edecektir. Fethi Osman, **İdeoloji Devleti**, çev. Cemaleddin Saylık, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977; Salih El Verdani, **Mısır’da İslami Akımlar**, çev. H. Acar ve Ş. Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 1988. Bu tartışmalar için bakınız: Paul Brykczynski, **Hasan el Benna ve Seyyid Kutub’un Siyasal Düşüncesinde Din ve Milliyetçilik İlişkisi**, ed. Yasin Aktay, Pınar Yayınları, 2018; El Verdani, **Mısır’da İslami Akımlar**.

⁶¹⁵ Eryarsoy, **İslam Devlet Yapısı**, s. 58.

⁶¹⁶ Selahaddin Eş Çakırgil, “Yeni Bir Asrın, 15. Asrın Eşiğinde”, **Tevhid**, Sayı 2, Aralık 1978, s. 6.

⁶¹⁷ Eryarsoy, “İnceleme: Hicret”, s. 6; “Beyanname 1398 Üzerine...”, **Şura**, Sayı 2, Ocak 1978, s. 9.

akrabalarının olup olmamasına bakılmaması gerektiğini söylemektedir.⁶¹⁸ Yine bu tartışmalar yukarıda da değinildiği gibi Seyyid Kutub'un vatan tanımı ile de paralel bir akış izlemektedir. Seyyid Kutub da Müslümanın vatanını modern devletlerde olduğu gibi belirli sınırlar içinde görmemekte ve Müslümanın vatanını Allah'ın otoritesinin geçerli olduğu yer olarak görmektedir.⁶¹⁹

4.6.2 Türkiyeli Müslümanlar mı Türkiye Müslümanları mı?

Vatan kavramına yüklenen bu anlam Türkiye'de İslamcılar bir adım ötesinde daha aktif bir tavır alışı doğru da götürür. Bunlardan en önemlisi Türkiye'nin bu tartışmalar içinde nasıl konumlandırılacağı ve isimlendirileceği hususudur. Doğulan ve yaşanan bir toprak parçasının, vatanın kendisi başlı başına kutsal değilse ve Müslümanlar için vatan kavramı İslam'ın hâkim olduğu yerler olarak tanımlanırsa Türkiye'yi bu durumda nasıl konumlandırmak gerekecektir? Bu yönüyle Türkiye uğruna savaşılacak, askere gidilecek, kutsalına saygı duyulacak ve sahip çıkılacak, korunacak ve gözetilecek bir ülke midir? Yeni İslamcılar için bu soru devlet ve toplumla ilişkilerini belirlemeleri bağlamında hayatiyet arz etmektedir? Hüsnü Aktaş'ın bu aşamada söyledikleri o dönem İslamcılarının genel bakışını gerekçeleri ile aktarması bağlamında önemli gibi durmaktadır:

*"... Şurası muhakkaktır ki, devlet mukaddes bir varlık değildir. Esasen bu anlayış, insanları kafataslarına göre sınıflandıran ırkçı felsefenin getirdiği bir zulümdür. Bir Müslüman, Laik Devletin, İslam devleti olmadığını ve olamayacağını çok iyi bilir. Dolayısıyla laik hiçbir devlete Benim Devletim diyemez. Türkiyeli Müslümanların bu noktayı çok iyi kavramaları ve davranışlarını ona göre düzenlemeleri zaruri değil midir? Türkiye Cumhuriyeti'nin temel karakteri, 1924 Anayasası ile ortaya konuşmuştur. 1961 Anayasası da Türkiye Cumhuriyeti'nin, demokratik, laik, milliyetçi ve sosyal adalete dayanan bir devlet olduğunu, Atatürk devrimlerinin ve ilkelerinin ışığının altında düzenlendiğini, bu devrimlerin anayasaya aykırılığının iddia edilemeyeceği ve asla değiştirilemeyeceği belirtilmiştir."*⁶²⁰

Görüldüğü üzere Türkiye bir vatan parçası olarak görülmemektedir. Bunun en temel sebebi, Türkiye'de İslam'ın siyasi düzlemde yaşanmıyor oluşu ve devletin İslami ilke ve değerlere göre kurulmamış olmasıdır. Halbuki bir yerin vatan olması için orada İslami otoritenin geçerli olması gerekir ve "Türkiyeli müminlerin (adı ne

⁶¹⁸ Havva, **İslam**, 2: s. 94.

⁶¹⁹ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, 1997, s. 173-74.

⁶²⁰ Aktaş, "Devlet Nedir, Ne Değildir?", s. 5.

olursa olsun) bütün ideolojileri bırakıp Allah'ın yeryüzündeki tasarruf hakkını hiçbir kayıt ve şart ileri sürmeksizin kabul eden sabırlı ve azimli mücadeleleri, bu coğrafyanın vatanlaşmasını sağlayacaktır.”⁶²¹ Bu bakış açısı doğal olarak dönemin dindar-milliyetçi-muhafazakâr çevreleri tarafından da tepkiyle karşılanacak ve bu kesimler İslamcılarını fikir dünyaları yönünden bu topraklara yabancı ve yerli olmamakla itham edeceklerdir.⁶²²

Bu dönemde İslamcılarının tüm bu tartışmalardan hareketle Türkiye İslamcılığına getirdikleri birtakım yeni kavramlar da mevcuttur. Bunlardan bazıları “Türkiyeli Müslümanlar”, “Türkiye Müslümanları”, ve “Halkları Müslüman Olan Ülkeler” ifadeleridir. Bu ifadeler 1970’lerle birlikte İslamcılar tarafından yazılarında sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Çeşitli İslamcı neşriyatlarda karşılaşılan bu kavramların o dönemdeki İslamcı söylemin teşekkülünde de önemli etkileri olmuştur. Bunlardan “Türkiyeli Müslümanlar” kavramı ilk olarak Atıf Hüseyin tarafından Düşünce Dergisinde kullanılır.⁶²³ Hüsnü Aktaş yönetiminde çıkan Yeni Ölçü Dergisi ise bu kavramın yaygınlaşması için önemli çabalar gösterir.⁶²⁴ Kavramın ortaya

⁶²¹ Hüsnü Aktaş, “Tevhid Mücadelesinin Tarihi Temelleri 2”, **Tevhid**, Sayı 3, Ocak 1979, s. 7.

⁶²² Bu tartışmalara bir örnek olarak o dönem Yeniden Mili Mücadeleciler ile İslamcılar arasında dergiler üzerinden yaşanan bir yazışma bu tartışmanın mahiyetini göstermesi açısından önemlidir. Yeniden Millî Mücadele Dergisi 477. sayısında Şura Dergisi üzerinden yürütülen bazı tartışmaları eleştirir ve dergide yazan İslamcılarını “İslam adına İslam’a ihanet eden bir grup olarak görür ve niçin Müslümanlardan farklı bir yolda olduklarını sorar. Şura Dergisi’nin 37. Sayıdan bu eleştirilere karşı yönelttiği cevaplar yeni İslamcılarının bu meseleleri savunma gerekçelerini göstermesi açısından önemlidir: Davet metodumuz başka ülkelerden gelmemiş...Evet, bir de bu iddiada bulunuyorsunuz? Ülke deyince hangi manada bir ülkeden bahsediyorsunuz? Önce onu anlayalım... İslam vatanını birtakım coğrafi sınırlara ayırıp bölen kefare güçlerin oyunlarına gelip de “Şurası dışarı, şurası içerisi” diye bir ayırım yapmak hakkını biz kendimizde nasıl bulabiliriz? Ne demek başka ülke... Biz Müslüman olarak iki ülke biliyoruz, dünyada...birisini Müslümanların üzerinde yaşadığı yerler, diğeri de diyarı küffar. Hakkari’deki kardeşlerimizin üzerinde yaşadığı toprak kadar Endonezya’daki kardeşimizin üzerinde yaşadığı toprak da nazarımızda İslam Ülkesidir ve biz de o ülkenin içindeyiz. Dünya’nın neresinde olursa olsun mülk Allah’ın ve Allah’ın nizamını bir Müslüman secde ettiği toprağa hâkim kıldıysa biz oraya İslam Ülkesi nazarıyla bakmayı imanımızın vazgeçilmez bir gereği olarak görüyoruz. Binaenaleyh hangi ülke dışından bahsediyorsunuz, söyler misiniz? Gerçi bugün İslam dışı güçlerin tertipleriyle parçalanmış ve aralarına coğrafi sınırlar konulmuş olan ve başka ülke addolunan İslam topraklarında yaşamış bazı Müslümanları ve o ülkelerde yaşamış bazı isimleri zikrettiğinize göre ülke anlayışınız da ortaya çıkmaktadır ama sizi bu anlayıştan sakındırmak isteriz. Zira asıl Müslümanı İslam-dışı güçlerin ortaya çıkardığı birtakım anlayışlarla belli coğrafi sınırların arasında bölünmüş vaziyette tutmak oyunu başka ülkelerden kısaca İslam dışı ülkelerden gelmedir ve Müslümanların içinden bir takım hain ve gafillerle atılan bu çengellerle bu anlayış maalesef yerleştirilmiştir.” “Müslümanım Diyene Yakışan Küfre Yakışan Küfre Karşı Allah’ın Son Şeriatı İçin Dövüşenlere Yardımcı Olmaktır Karalamak Değil...”, **Şura**, Sayı 37, Ekim 1978, s. 9-10.

⁶²³ Hüseyin Besli, “Düşünce Gözüyle Dergiler Ya da dergilerden Düşüncemize Takılanlar”, **Düşünce**, C. 2, Sayı 2, Mayıs 1977, s. 63.

⁶²⁴ İbrahim Taha Emre, “İslami Mücadele ve Kavram Kargaşası”, **Şura**, Sayı 30, Ağustos 1978, s. 2.

çıkışının dönemin vatan ve millet zemininde yürüyen tartışmalarla yakından ilişkisi vardır. *Türkiyeli Müslümanlar* kavramı ortaya atıldıktan sonra İslamcı camialarda ciddi yankılar uyandırır ve birtakım tartışmaları da beraberinde getirir.⁶²⁵ Diğer taraftan özellikle bu kavramsallaştırmaya o dönem Türkiye’de solcular tarafından da belli isimlendirmelerde kullanıldığı ileri sürülerek karşı çıkılır. Bu kavrama alternatif olarak öne sürülen bir diğer kavram Selahaddin Eş tarafından önerilen *Türkiye Müslümanları* kavramıdır. Kavrama ilk olarak Sebil Dergisi’nin 134. sayısında yer verilir. Selahaddin Eş kavramın Türkiye’de Müslümanları azınlık olarak gösterdiğini ve ayrıca farklı ideolojilere mensup kişiler tarafından zaten kullanıldığını ifade ederek bu kavramın yerine *Türkiye Müslümanları* kavramını önerir.⁶²⁶ Son olarak o dönem İslamcı söylemin önemli kavramlarından biri olacak olan *Halkları Müslüman Olan Ülkeler* ifadesi ise Ali Bulaç tarafından gündeme getirilir.⁶²⁷ Yukarıda da değindiğimiz üzere dönemin İslamcılarının İslam ülkelerini İslami görmemelerinden dolayı bu ülkeleri adlandırma arayışı olarak böyle bir kavrama başvurmuşlardır. Etnik unsura ve devlete vurgu yapmayıp İslam ve Müslüman kimliklerini ön plana çıkarmayı

⁶²⁵ Kavram dönemin İslamcılığında sıcak tartışma konuları olan devlet, vatan, millet gibi meselelere değindiği için yankı uyandırmıştır. Kavramın bu anlamda bir tartışması için şu satırlar önemlidir: “*Milletimiz Türkiye’deki Müslümanlardan ibaret değildir! Dünyanın neresinde olursa olsun, her Müslüman dili ve ırkı, esareti altına düştüğü idare, yaşadığı coğrafya ne olursa olsun her Müslüman, bizim milletimizin bir uzvudur. Yani, İslam Milleti hudud tanımaz. O halde, Türkiye’de yaşayan Müslümanlardan nasıl bahsedileceği meselesi önümüze çıkmaktaydı. Buna şöyle cevap verdik: Türkiyeli Müslümanlar... Ve milletimizin mensubu başka coğrafyalarda yaşayan kardeşlerimizi de benzeri şekilde adlandırdık: Eritre’li Müslümanlar, Filipin’li Müslümanlar, Çad’lı Müslümanlar gibi...*” “Bu Toprakların Adı Konacaktır”, s. 9. Bir diğer eleştiri konusu ise özellikle o dönem bu kavramsallaştırmalara Türkiye’de solcular tarafından da belli isimlendirmelerde kullanıldığı ileri sürülerek karşı çıkılır: Taha Emre, “İslami Mücadele ve Kavram Kargaşası”, s. 2. Solcuların Türkiyeli şairler için bu kavramı kullandığının ileri sürülmesi önemli sol düşünce içindeki *enternasyonalizm* ve İslamcılık düşüncesindeki *ümmeçilik* anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alınması için önemli bir göstergedir.

⁶²⁶ Selahaddin Eş Çakırgil, “İslami Mücadelede Terimler Tartışması”, *Sebil*, Sayı 134, Temmuz 1978, s. 7. Başkaları kullandı diye kullanmayalım diyenlere bir eleştiri için şu ifadeler tartışmaların mahiyetini ve istikametlerini göstermesi açısından önemlidir: “*Başkaları, yani Müminlerin dışında herhangi bir grup kullandı diye her şeyi reddetmek mümkün değildir. Kaldı ki Türkiye Müslümanları ifadesini savunanlar özellikle Türkiye üzerinde yoğunlaşmakta. Her mevcut devletin Müslümanları farkı özelliklerini koruma istidadını gösterirse Müminlerin tek bir ümmet oluşu nasıl sağlanacaktır. Bütün bunları Türkiyeli Müslümanlar tabirini korumak için yazmıyorum, ancak reddedilişini ve bu reddin kaynaklarının hiçbir işe yaramayacağını ortaya koymak için yazıyorum. Türkiyeli Müslümanlar tabirinde ise ağırlık “Müslümanlar” üzerinedir. Her coğrafyadaki müminleri azınlık kabul etme bu kavramda var olabilir. Bu varoluş bir kötülüğü değil, bir iyiliği çağırıştırır. Müminlerin devlete kavuşmasını istemek, coğrafyadan bir vatana geçişlerini sağlamak iyi bir durumdur. Türkiyeli Müslümanlar kavramı bunu sağlıyorsa inatla korunmalıdır.*” Taha Emre, “İslami Mücadele ve Kavram Kargaşası”, s. 2.

⁶²⁷ Bulaç, “İslami Hareketin Kaynağı”, s. 20-25.

amaçlayan tüm bu kavramsallaştırmalar *Dar 'ul Harb/Dar 'ul İslam* tartışmalarının bir uzantısı olarak yürütülmüştür. Ayrıca devam eden bu tartışmalarla coğrafi sınırların yok sayıldığı bir ümmet tasavvuru da şekillendirilmek istenmiştir.

4.6.3 Vatani Doğru Konumlandırmak ve Hicret Arayışı

Dar 'ul İslam ve *Dar 'ul Harb* tartışmalarıyla birlikte yer yüzünde İslam olan topraklar ile İslam olmayan topraklar ayrımı bir adım sonrasında İslam olmayan topraklarda yaşamının hükmünü ve buralardan İslam'ın yaşandığı ülkelere göç etmeyi (hicret) İslamcılarının ciddi bir gündemi olarak ortaya çıkaracaktır. Bu bağlamda *Hicret* meselesi yeni İslamcı söylemin önemli unsurlarından birini teşkil edecektir.⁶²⁸ İslamcılar bu dönemde *Hicret etmeyi* Müslümanlar için zaruri ve icbar edici bir husus olarak görmüşlerdir: “*Şayet yeryüzünde “Müslümanım” diyenlerden büyük bir çoğunluk, İslam'ı gerçek hüviyetleriyle tanıyamıyor, bidat ve hurafelerle karıştırıyor, İslam'ı ve İslami kavramları gereği gibi algılayamıyorsa (...) İslam, bunu sağlayabileceği ve dinini hür bir atmosfer içinde yaşayabilmesi için oraya “Hicret” etmeyi emreder.*”⁶²⁹ Bu açıdan bakıldığında *Hicret* aslında sadece işkence, kısıtlamalar ve engeller gibi bir takım fiziki zorluklardan kaçış olarak değil, bunun ötesinde daha genel çerçevelerle İslam'ı iyi bir şekilde ve bir nizam içinde yaşamının kaçınılmaz formülü olarak sunulmaktadır.⁶³⁰ Nitekim Eryarsoy bir başka yazısında *Hicret*'in ana sebebini: “*Şeytan'ın ve uşaklarının hakimiyetini gerçekleştiren sistemlere kesinlikle son vermek*” olduğunu söyler.

Dönemin İslamcıları hicreti sadece bir toprak parçasından (*Dar 'ul Harb*) diğer bir toprak parçasına (*Dar 'ul İslam*) yapılan bir yolculuk olarak değerlendirmemişlerdir. Bunun yerine hicret çok daha boyutlu ve değişik katmanlarda gerçekleşen bir hareketlilik olarak görülür:

⁶²⁸ Hicret Kavramı dönemin İslamcı dergilerinde isim olarak da kullanılacaktır. O dönem İslamcılar tarafından çıkarılan 3 tane derginin adının Hicret olması tesadüf değil bilakis bu kavrama verilen önemi göstermektedir. Yine sadece yayınlar da değil dükkân, şirket, kurumlar vs. gibi birçok yerde de Hicret isminin kullanımı ön plana çıkacaktır. Hicret kelimesinin bu şekilde ön plana çıkmasının aynı yıllara denk gelen Hicri 1400. Yıl kutlamaları ile de yakından ilişkisi vardır. Hicri 1400. Yıl kutlamaları dönemin İslamcıları tarafından çok önemsenmiş; birçok yazı, makale kaleme alınmış ayrıca farklı etkinlikler gerçekleştirilmiştir.

⁶²⁹ M. Beşir Eryarsoy, “Hicret”, **Düşünce**, C. 1, Sayı 5, Ağustos 1976, ss. 16-31.

⁶³⁰ M. Beşir Eryarsoy, “İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri”, **Hicret**, Sayı 7, Ekim 1979, s. 6.

*“Batılardan Hakka, yanlışlardan doğruya, zulümattan nura, zulümlerden adalete, eğriliklerden istikamete, kesretten vahdete, isyandan itaate, tuğyandan ibadete, şekavetten saadete, vahşetten ünsiyete ve ülfete, sükuttan tealiye, inhitattan terakkiye, İzmihlalden kurtuluşa, fena ve zevalden bekaya, felaketten huzura ve sükuna, inkardan imana, darul harbden darul İslama ve emana, mevtten hayata, maraz ve illetten sıhhat ve selamete geçiş, kalb oluş, tahavvül ve intikal ediş ameliyesine, yani İslam İnkılabının gerçekleşmesi ameliyesine, yani İslam İnkılabının gerçekleşmesi esnasındaki bu geçiş-oluş-ediş istihalelerinin tümüne hicret denir...”*⁶³¹

Bu yönüyle hicretin bedeni, lisani, kavli, fıkri, farklı boyutları ile şahsi, ailevi, siyasi/içtimai ile dahili ve harici olmak üzere birbirlerini kesen ve örtüşen katmanları mevcuttur.⁶³² Ancak çalışmada incelediğimiz dönemde İslamcılar hicretin bu çok katmanlı anlam dünyasından öte onun daha çok siyasi/içtimai yönleri ve yaşanan ülkelerin İslamilik durumları ile buna göre takınılması gereken tavırlarla daha fazla ilgili gözükmektedirler. Bu yüzden meselenin vatan boyutuna yönelik vurgular kuvvetlidir. Nitekim o dönem İslamcılar Allah’ın geniş arzının herhangi bir bölgesinde gerçek şekliyle İslam Medeniyetinin kurulabildiği toprakları Müslümanlarca üstün görülen vatanın kendisi olarak görmektedirler. Buna göre Müslümanların bütün gayretlerine rağmen İslam Medeniyetini kuramadıkları bütün topraklardan -İnançlarını yaşayabilmek açısından- daha hayırlısını buldukları takdirde oradan hicret etmeleri gerekmektedir: *“Çünkü Müslümanın gerçek vatani, İslam’ın bütün esaslarını uygulayabildiği ve İslam Medeniyetini gerçekleştirebildiği yerdir.”*⁶³³ Bu açıdan bakıldığında hicretin temel gayesinin İslam’ın daha iyi yaşandığı topraklara göç etmek olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan İslamcılar hicretin belli bir döneme mahsus olmadığını, onun halen geçerli olduğu yönünde bir sürekliliğe de vurgu yaparlar. Bunu yapmaktaki temel maksat hicretin Peygamberin Mekke’den Medine’ye yaptığı yolculuk ile son bulduğu ve bundan sonra daha hicret olmayacağına yönelik anlayışı kırmaktır.⁶³⁴ Dönemin İslamcıları da bu anlayışa karşı çıkmakta, hicretin sürekliliğine

⁶³¹ Hilmi Kocaaslan, “Fertten Cemaate, Cemaatten Devlete Geçişin İlk Adımı: Hicret”, **Davet**, Sayı 7.-8., Ağustos 1990, s. 57.

⁶³² M. Beşir Eryarsoy, “İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri (2)”, **Hicret**, Sayı 8, Kasım 1979, ss. 6. Eryarsoy, “İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri”. M. Beşir Eryarsoy, “İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri (3)”, **Hicret**, Sy 9, Kasım 1979, s. 6-7; Sami Adil, “Hicretin Mahiyetini Kavramak”, **İslami Hareket**, Sayı 21, Kasım 1979, s. 10.

⁶³³ Eryarsoy, “İnceleme: Hicret”, s. 7.

⁶³⁴ Bu anlayış Peygamber Efendimizin bir sözüne dayandırılır. Buna göre babasının Hicret sevabı almak istediğini söyleyen bir sahabiye karşı Peygamber Efendimiz’in *“Artık Hicret yoktur”* sözü bu bağlamda temel gerekçe gösterilir. Kimi ulema bu sözü tasdik ederler ancak bunun o dönem için geçerli olduğunu ifade ederler. Çünkü bu yoruma göre halkı İslam egemenliğine girmiş bir yer zaten *Dar’ul İslam’dır* ve Dar’ul İslam’dan başka bir yere hicret edilmesine zaten gerek yoktur. Yine hicretin sürekliliğini

gönderme yaparak, bu meselenin sadece İslam'ın gelişme devirlerine sıkıştırılıp bırakılamayacağını vurgulamaktadırlar.⁶³⁵

Hicretin siyasi/içtimai tarafına vurgu ve onun güncel geçerliliğine olan inanç dönemin İslamcılarını hicret konusunda daha somut ve pratik çözümler geliştirmelerini de beraberinde getirmiştir. “*Peki şu anda Müslümanların durumu nedir ve hicret etmeli midir?*” sorusuna karşı Beşir Eryarsoy’un ortaya koyduğu cevap tartışmanın İslamcılık söylemindeki akışını göstermesi açısından önemlidir:

“Bu soruya kesin cevabı vermek iddiasına sahip olacak durumda kendimizi görememekteyiz. Ancak ashabı kiram hicretin hangi şartlar altında farz kılınmış olduğunu ve bunun özelliklerini göz önünde bulunduracak olursak bazı ipuçları elde etme imkânımız olur kanaatindeyiz. Şöyle ki: 1. Bilindiği gibi bugün İran, Afganistan ve Pakistan’da “İslam Devleti” olma yolunda çok önemli adımlar atılmaktadır. 2. Bu devletlerin İslam’a göre ilk derecedeki sorumlu yöneticileri olmak durumundaki kişilerin, diğer Müslümanlara hicret için çağrı yapıp yapmadıkları da durumu belirleyicidir. 3. İslam Devletinin yöneticilerinin kesin olarak hicreti emretmeleri halinde, dünyanın neresinde bulunurlarsa bulunsunlar tüm Müslümanların bu emre uyup hicret etmeleri vaciptir.”⁶³⁶

4.7 SONUÇ

Bu kısımda ilk etapta dikkat çeken hususlardan bir tanesi İslamcılık düşüncesinde siyasetin nasıl önemli bir gündem olduğu ve merkezi bir tartışmaya işaret ettiği. Bu durum aslında İslamcılık düşüncesinin sadece modern dönemde ön plana çıkarttığı bir durum değildir. Ortaya çıktığı andan itibaren siyaset İslamcılarının önemseydiği, tartıştığı ve içinde yer aldığı bir kurum bir düşünme biçimi olmuştur. Siyasetin belirli yönleriyle bir yönetim sanatı olduğu düşünüldüğünde onun kadim meselelerinden birinin de hakimiyet ve otorite arayışı olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İslamcılar da siyasetin gerekliliğini ve önemini vurgulamanın yanında siyasette otoritenin ve yönetme erkinin kimde olması gerektiği sorunsalına da dönemin hâkim İslamcı söylemi perspektifinden yaklaşmışlar ve bu meseleyi detaylıca ele almışlardır.

delillendirmek için “*kafirlerle savaşıldıkça hicretin sonu gelmeyecektir*”, “tevbe kapıları kapanmadıkça Hicret devam edecektir.” gibi diğer bazı hadisler de ulema tarafından gündeme getirilmiş ve bu şekilde Hicretin sürekliliği vurgulanmak istenmiştir.

⁶³⁵ Adil, “Hicretin Mahiyetini Kavramak”, s. 10.

⁶³⁶ Eryarsoy, “İnceleme: Hicret”, s. 7.

Bu noktada ön plana çıkan önemli tartışma konularından bir tanesi bir hakimiyet aracı ve yönetme biçimi olarak demokrasi meselesi olmuştur. Bu bölümde demokrasi meselesi de ilgili taraflarıyla hem küresel İslamcı düşünürler hem de Türkiye'deki yeni İslamcılar tarafından nasıl ele alınıp tartışıldığı bazı konu başlıkları etrafında ele alınmıştır. Bu tartışmalar eşliğinde İslamcılar içinde demokrasi ve hakimiyetin mahiyeti konusunda tamamıyla ortak bir uzlaşının olmadığını, ancak bununla birlikte bu meselesinin yeni İslamcı söylemin bir takım ideolojik ve siyasi önemli kodlarını barındırdığını söylemek mümkündür. Özellikle bu tartışmaların sadece siyasi gündemlerle değil de aynı zamanda inanç meselesi olarak ele alınıp tartışılması dikkat çekmektedir. Bu bölümde yine siyaset üst başlığında bir başka mesele olarak siyasi yönetim ve bunun önemli bir aracı olarak devlet tartışmalarına ve yeni İslamcılarının çalışmada incelenen dönemde siyasi bir yönetme aracı ve amacı olarak İslam Devleti meselesini nasıl ele aldıklarına odaklanılmıştır. *İslam Devleti* arayışı İslamcılık düşüncesi içinde özellikle halife sonrası dönemde Müslümanların zihninde daha fazla yer edinen bir problem olarak kendini göstermiştir. Sömürgeleştirme tecrübeleri ile birlikte İslam dünyası içinde hâkim bir güç ve bir arada tutma ve toparlama aracı olarak İslam Devletine duyulan ihtiyaç daha fazla görünür ve talep edilir olmuştur. Yine aynı şekilde 20. Yüzyıl yeni konjunktür içinde İslam Dünyasınının genelinde bu arayış ve taleplerde artan bir ivmeden bahsetmek mümkündür. Küresel İslamcı söylem ve ona eklemelenme çabası içinde olan Türkiye'deki yeni İslamcılarının bu aşamada İslam Devletinden ne algıladıkları ve onu nasıl konumlandıkları önem kazanmaktadır. İslamcılar açısından siyasi düzlemde ortaya çıkmış olan modern ulus devlet modeli gibi yeni devlet modelleri *İslam Devleti* arayışlarında etkili olmuş gözükmektedir. Bu arayışlar doğal olarak beraberinde niçin bir İslam devletine ihtiyaç duyulduğu ve nasıl bir İslam Devletinin talep edildiği sorunsalını da beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan İslam Devleti tartışmaları etrafında ve onunla ilişkili olarak ortaya çıkan birtakım başka meseleler daha vardır. *Dar'ul Harb-Dar'ul İslam* üzerinden Müslümanlar için bir vatan arayışı; yine Müslümanların bir devlete veya vatana olan aidiyetleri gibi hususlar bu anlamda dikkat çekmektedir. Özellikle belirli bir ülkeye ve toprak parçasına aidiyet üzerinden yürüyen bu tartışmalarda Yeni

İslamcılar geleneksel İslam anlayışını modern dönem ortaya çıkan bakış açılarıyla birlikte yorumlamışlardır.



SONUÇ

Bu çalışmada zaman dilimi olarak 1960'lardan 1990'lara kadar olan süreç ele alınmış, bu dönemde tercüme etkisinde yeni İslamcı söylemin oluşumu ve bazı tartışmalarına bakılmıştır. Şayet çalışma tarihsel olarak daha ileri bir sürece uzatılmış olsaydı bu sefer yeni bir tercüme hareketliliğinden ve İslamcı söylemde ortaya çıkan birtakım yeni değişimlerden söz etmemiz gerekecekti. Nitekim İslamcılığın Türkiye'deki serüvenine odaklanan çalışmaların ekseriyetinde 90'larla başlayan bu yeni aşamanın İslamcı söylem içinde bir kırılmaya işaret ettiğine yukarıdaki satırlarda kısaca değinmiştik. Bu tespit yaşanan sürecin anlaşılması açısından belirli yönleriyle doğrudur ancak İslamcılığın ve İslamcı söylemin bir takım temel hususlarını anlama ve açıklama konusunda bazı eksiklere de işaret etmektedir. Burada vurgulanması gereken hususlardan bir tanesi İslamcılık söyleminin 90'lı yıllarla birlikte yeni bir sürece girdiğidir. Bu sürecin çalışmada ele alınan dönemde de olduğu gibi iç ve dış bazı gelişmeler sonucu ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Soğuk Savaş döneminin sona eriyor oluşu, kapitalist-liberal ekonomi modelinin sadece iktisadi olarak değil kültürel anlamda da küresel düzeyde hâkimiyeti bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. Bunlarla bağlantılı olarak aynı yıllarda düşünce hayatında modernitenin daha keskin ve normatif söylemleri yerini postmodernizm tartışmalarına bırakmıştır. Düşünce dünyasını önemli ölçüde etkileyecek bu gelişmelerle birlikte ideolojilere yüklenen anlamlarda ciddi değişimler yaşanmış ve doğal olarak İslamcılık düşüncesi de bu durumdan etkilenmiştir. İç gelişmelere bakıldığında çok partili hayatla birlikte dini alanda yaşanan serbestleşme ve bunun birtakım izlekleri Türkiye'de benzer şekillerde devam etmiş; iç siyaseti küresel konjonktür ile uyumlu hale getiren Turgut Özal iktidarı dış gelişmelerin içeride takibi ve uygulanması konusunda birtakım önemli adımlar atmıştır.

Aynı sürece çalışmamızın odak noktasını oluşturan tercüme hareketliliği bağlamında baktığımızda ise dönemin İslamcı düşüncesi içinde -her ne kadar ivme kaybeden bir hızla olsa da Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî vd. küresel İslamcı düşünürlerin tercüme edilmeye devam ettiğini, ancak bununla beraber daha önemli bir husus olarak Rene Guenon, Seyyid Hüseyin Nasr, Raşid Gannuşi, Hüseyin Fadlallah, Abdulkerim Suruş, Muhammed Ammara, Fazlurrahman gibi isimlerin de tercüme

edilmeye başlandığını ve bu tercümelere olan ihtiyaçların da belirli oranlarda arttığını söylemek mümkündür. Böylece 90'larla birlikte İslamcı söylemin dilini belirleyecek yeni malzemeyi neo-geleneksel, sufi ve yenilikçi İslam'ın unsurları oluşturmuş olacaktır. Sadece bunlarla sınırlı kalmayarak, İran Devrimi'nin istikameti, Afganistan Savaşının İslamcılar arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden geldiği nokta, Cezayir, Tunus ve Sudan'da İslamcıları heyecanlandıran gelişmelerin bir süre sonra aksi istikametlerde sonuçlanması gibi aktüel gelişmelerin de etkileriyle İslamcı söylem yeni bir sürece evrilmiştir. Bu tür gelişmelerin etkisinde oluşmaya başlayan yeni İslamcı söylem bir anlamda bu çalışmada odaklanılan birtakım gündem başlıkları ve tartışmalarla hesaplaşmış, onları yanlışlamış, zaman zaman reddetmiş ve böylece kendi yeni söylemini inşa etmeye çalışmıştır. Örnelemek gerekirse bu yıllarda kuvvet kazanan yeni İslamcı söylemle birlikte *İslam Devleti* talebi büyük oranda gereksiz olarak görülmeye başlanmış, demokrasi konusunda daha esnek yaklaşımlar ve demokrasiye sahip çıkan yorumlar geliştirilmiştir. Bunların bir uzantısı olarak bir arada yaşama, çoğulculuk, insan hakları gibi vurgular ön plana çıkarılmış soğuk savaş sonrası küresel siyasi sistemde etkisi artan özgürlükçü ve eşitlikçi unsurlar İslamcı söylemin siyasi projeksiyonunda daha belirgin hale gelmiştir. Aynı şekilde bu çalışmada üçüncü bölümde ele alınan yeni İslamcılarının bir din olarak İslam'ı yorumlama biçimleri, onu tek, mutlak ve alternatif bir yapı olarak görmeleri ve bunları besleyecek unsurları ön plana çıkarmaları da 90'larla beraber farklılaşmaya, belki muhtevaları aynı olsa bile farklı şekillerde zikredilmeye başlanmıştır.

İslamcılığın çalışmanın odaklandığı dönemin ardılı olan 90'larla beraber yeni bir söyleme ve sürece girmesinin çalışmanın bu sonuç kısmında vurgulanması farklı dönemlerde İslamcılığın benzer bir süreci yaşadığını ifade etmek ve böylece İslamcılığın ve İslamcı söylemin birtakım etmenlerle birlikte nasıl değiştiğini ortaya koymak içindir. Nitekim bu çalışmada birinci bölümde ortaya konan önemli hususlardan bir tanesi İslamcılık düşüncesinin ve İslamcı söyleminin farklı dönemlerde farklı gelişmeler ışığında ortaya çıktığı, şekillendiği ve temel tartışma gündemlerinin de bu bağlamda belirlendiğini göstermektir. Bu husus özellikle İslamcılık düşüncesinin diğer tüm ideoloji ve fikir akımlarında olduğu gibi zamanın gelişmelerine ve gerekliliklerine göre şekillendiği, donuk bir şey olmadığı ve bir

anlamda etkileşimler üzerinden ilerlediğini de ortaya koymaktadır. Bu durum doğal olarak tek bir İslamcılıktan veya İslamcı söylemden bahsedilmesini mümkün kılmamakta, farklı İslamcılıkların ve İslamcı söylemlerin var olduğunu ve olacağını göstermektedir. Aynı şekilde *İslami uyanış* ve *İslami canlanma* fikrinin bir taraftan İslam'ın kendini yenilemeye açık içsel dinamikleri ile diğer taraftan belirli dönemlerde karşılaşılan kriz ve zorlukları aşmak için nasıl ortaya çıktığı ve işlevselleştiği de böylece daha anlaşılır olmaktadır. Nitekim çalışmanın odaklandığı dönemdeki *İslami uyanış* da İslam Dünyası'nın içinde bulunduğu ve en geniş anlamıyla siyasi, iktisadi ve kültürel kimlik krizlerine karşı bir çıkış yolu arayışının hikayesi ve sonucu olarak da okumak mümkündür.

Çalışmada odaklanılan dönemde İslami uyanışı tetikleyen ve bu uyanışla birlikte kendini belirli temeller üzerine inşa eden İslamcı söylemin önemli bir müsebbibi olarak tercüme hareketliliğine odaklanılmıştır. Tercümeler, sadece kendi başına teknik bir süreç olarak ele alınmamış, bu dönemde İslam dünyasının birbiriyle kurduğu ve geliştirdiği karşılıklı etkileşim ve iletişimlerin bir parçası ve bir aracısı olarak da konumlandırılmıştır. Bunun dışında bu dönemde İslam Dünyasının kendi içinde resmi ve gayri resmi birçok ilişki ağının kurulması ve var olanların geliştirilmesi için birtakım çabalar dikkat çekmektedir. Dünya İslam Birliği'nin (RABITA) 1962 yılında kurulmuş olması, IIFSO'nun yine aynı yıllarda faaliyete geçmesi, İran Devriminin akabinde İran'ın İslam ülkeleriyle oralarda bulunan elçilik ve konsoloslukları üzerinden birtakım ilişkiler geliştirmesi ve bu kanallar üzerinden devrim fikrini yayma çabası bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Gerek mezkûr kurumlar gerek radyo, gazete, dergi gibi çeşitli basım-yayın hizmetleri ile küresel ölçekli İslamcı düşünürlerin fikirleri de eserleri üzerinden bu vesileyle dolaşıma sokulmuştur. Doğal olarak tercümeler aslında İslam dünyası ile bu dönemde çok yönlü geliştirilen ilişkilerin önemli bir tarafını teşkil etmiş ve düşünce aktarımı rolü oynamıştır.

Türkiye'de yeni İslamcı söylemi özümseyecek ve sahiplenecek kesimlerin tercümelere duydukları ihtiyaç o dönemde gerek küresel ölçekte ve İslam dünyasında gerek Türkiye'deki birtakım gelişmeler sonucu ortaya çıkan arayış ve taleplerle yakından alakalı durmaktadır. Sömürge sonrası dönemde İslam Dünyası'nın içinde

bulunduğu şartlar, seküler ve modernleşmeci yönetimlerin ve söylemlerin başarısızlığı sonrası İslam Dünyasında Müslümanlar tarihte kendilerine yeni bir fırsatın geldiğini, bu yeni şartlar altında bir özne olarak var olmaları gerektiklerini ve bu durumun kendilerine birtakım sorumlulukları yüklediklerine olan inançlarından hareketle kendilerini yeni bir dil, yeni bir söylem arayışı içinde bulmuşlardır. Bu ihtiyaç ve arayışlar bir anlamda dönemin İslamcılar için İslam'ı tekrardan çağın gerektirdiği ve tarihin kendilerini zorladıkları şart ve imkanlar altında yorumlama ve ona göre çözüm üretme sorumluluğunda görmelerini beraberinde getirmiştir. Nitekim küresel İslamcı düşünürler ve Türkiye'deki yeni İslamcılar, bu saiklerden hareketle İslam'ı merkeze koyarak siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel alanlara yoğunlaşıp yol haritaları belirlemeye çalışmışlardır.

Tercümelerin bu ihtiyaçları karşılamak ve yol haritalarını belirlemek için gerekli olacak altyapı ve düşünsel malzemenin teminine ve dolaşıma sokulmasına, ayrıca sadece kendi bulundukları bölgelerden değil, İslam dünyasının farklı alanlarında olan-biten ve bu meseleleri konuşanlardan haberdar olmak için de önemli katkıları olmuştur. Bu yönüyle tercümelerin İslam dünyasının düşünce ve fikir alanında birbirini tanıma ve birbirinden haberdar olma konusunda önemli işlevleri olduğundan bahsetmek mümkündür. Tercümelerin yapılırken yurtdışı ile olan doğal ilişki biçimi ve bu minvalde İslam Dünyasının farklı bölgeleri ile geliştirilen irtibatların tercüme ağları bağlamında birtakım soru işaretlerine yol açtığı da söylenebilir. Türkiye'ye yapılan tercümelerin yurtdışından bazı gizli ve özel ilişkiler aracılığıyla şeffaf olmayan belli fonlarla yapıldığı ve amaç olarak da kapitalizm-sosyalizm kutuplaşmasında Türkiye'nin konumunun belirlenmesinde etken olarak kullanıldığı, yine ayrıca oluşturulmak istenen yeşil kuşak gibi projelerin bir parçası olduğu gibi iddialar ve tespitler buna örnek olarak gösterilebilir. Nitekim yukarıdaki satırlarda bu ilişki biçiminin bir uzantısı olarak İslamcıların kendi içinden öne sürülen ve tercümeleri devletlerin istihbarat birimlerinin bir projesi olarak nasıl işletildiğini gösteren bazı yaklaşımlar da ifade edilmişti. Bu yaklaşımlar her ne kadar belirli doğruluk alanları taşıyor olsa da bu dönemde Türkiye'deki İslamcılığın gelişiminin tercümeler bağlamındaki ilişkisini sadece bunlar üzerinden okumak bazı sorunları da barındırmaktadır. Çalışmanın ilgili yerlerinde de ortaya konulduğu gibi *İslami uyanış*

meselesinin özü ile tercüme hareketlerinin tarihsel tecrübeleri İslam dünyasındaki İslami uyanış meselesinin çok yönlü ve kapsamlı bir süreç olduğunu ve bu ikisi arasındaki bazı ilişkileri göstermektedir. Nitekim bu durumun sadece Türkiye için söz konusu olmaması ve benzer tercüme hareketliliklerinin İslam dünyasının pek çok bölgesinde olması da bu durumu destekleyen bir unsur olarak gösterilebilir.

Bu çalışmada İslamcılık düşüncesi içindeki tercüme hareketi konunun teknik boyutlarıyla ele alınamamıştır. Meselenin karşılaştırmalı edebiyat ve tercüme çalışmaları disiplinleri bağlamında ele alınıp masaya yatırılması da farklı birçok noktayı aydınlığa kavuşturacağı bir gerçektir. Özellikle tercüme teorileri arasında bu dönemde gelişen tercüme hareketliliğini sınır ötesi fikirlerin seyahat etmesi yaklaşımları, postkolonyal teorideki tercümelere yüklenen anlamlar ve skopos teorisi gibi birtakım yaklaşımlarla ele alınabileceği muhakkaktır. Nitekim gerek Türkiye’de gerek Türkiye dışında bu alanda bazı çalışmaların yeni yeni yapılmaya başladığını gözlemlemek de mümkündür. İşin bu kısmı bir tarafa bu dönemde yapılan tercümelerin farklı ideal ve amaçlarla gerçekleşmesinden dolayı teknik olarak ele alınmasını perdeleyen bazı hususlar da vardır. Bu durum, tercüme edilen eserlerin tercüme kalitesini ve doğruluklarını ele alırken de karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde ifade edildiği gibi tercümeleri yapan kişilerin ekseriyeti mütercimlik konusunda ehliyet sahibi olmayan tecrübesiz isimlerdir. Tercümeler çok hızlı bir şekilde, zaman zaman da orijinal dilinden değil aracı farklı dillerden yapılmıştır. Bu husus doğal olarak tercüme edilen eserlerde ciddi sorunları da beraberinde getirmiştir. Ancak bu durum çevrilen eserlerin niteliği konusunda belli problemleri barındırmış olsa da tercüme edilme amacına odaklanıldığında bu eserlerin Türkiye’de oluşturduğu etki ve sonuçlar bağlamında çok önemli problemler oluşturmamış gibi durmaktadır. Tercüme edilen eserler zaten belirli fikir dünyalarının birer parçası olarak seçilip belirlenmiş, bu eserlerin muhtevaları bir anlamda zaten talep edilen ve duyulmak istenen düşünceleri içermiştir. Durum böyle olunca tercümeleri okuyanlar ve onları alımlayanlar için tercümelerin nasıl çevrildiğinin pek bir önemi olmamaktadır. Bu noktada okuyucu zaten okuyacağı şeyi seçerken kendini belirli şeyleri duymaya amaçlamış gibi durmaktadır. Okuyucu tarafından tercüme edilecek eserlerin şartlı tercihi ve okuyucunun kendini buna göre şartlaması yönleriyle bakıldığında

tercümelerin aslında sadece yeni yollar açan bir başlangıç etkisi oluşturmaktan öte süreç içinde oluşan fikir dünyasının besleyicisi ve tahkim edicisi olduğunu söylemek de mümkündür.

Bu tartışmalarla bağlantılı olarak dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da tercümelerin söylem üretme gücüne ilişkindir. Tercümelerin onu alımlayan grup ve düşünce havzalarında bir etkisi olduğu muhakkaktır. Ancak bu etki sadece çevrilen külliyyatın kapsamından kaynaklanıp onunla sınırlı kalmamıştır. Bu söylemi çevirenler ve alımlayanlar çevrilen külliyyatı kendi perspektifleriyle yorumlamakta, ona yeni anlamlar da kazandırabilmektedir. Bu durum kimi zaman bazı söylemleri ve iddiaları bir adım öne taşıyıp ön plana çıkararak, kimi zaman da bazı hususları görmezden gelerek ve yok sayarak gerçekleşebilmektedir. Türkiye’deki tercümeler için de aynı durumun söz konusu olduğundan bahsetmek mümkündür. Yeni İslamcı söylemin dilinin tercümeler eşliğinde oluşumu merhalesinde eserleri çevrilen kişiler ve bunların fikirleri yeni anlamlar ve kimlikler de kazanmışlardır. Bu aşamada tercümeler bazen belirli kapıları aralayan ve tartışma ufukları çizen ana hatları oluşturmuş, Türkiye’de yeni İslamcılar bu kapıları ve çizgileri takip ederek yeni söylemler de inşa edebilmişlerdir.

Tercümeler her ne kadar İslamcı düşünce içinde ortaya çıkan şartlar çerçevesinde yeni şeyler söylemenin önemli bir aracı olsa da oluşan yeni İslamcı söylem tamamıyla nevezuhur bir düşünce hüviyetine de sahip değildir. Tercümelerin etkisiyle oluşan yeni İslamcı söylemin ele aldığı ve tartıştığı birçok konu tarihsel olarak belli yönleriyle İslam düşüncesinin gündeminde zaten olan meselelerdir. Yukarıda da aktarıldığı gibi İslam’ın her şeyi ihata eden; siyasetten iktisada sosyal hayattan kültürel hayata kadar geniş bir alanı kapsayan ve bu alanlarda söyleyeceği sözü olan ve İslam’ın diğer farklı din ve düşünce yapılarına benzemediği, hepsinden farklı ve üstün olduğu yorumu, benim incelediğim dönemde İslamcıların sıfırdan ürettiği ve ortaya koyduğu bir tartışma değildir. İslam’ın bir din ve düşünce olarak bu yönleri en başından gerek kelimacılar gerek felsefeciler gerek fıkıhçılar tarafından belli yönleriyle vurgulanmış, ortaya konulmuştur. Yine diğer taraftan İslam’ın siyasete bakışı, yöneten-yönetilen ilişkileri veya dünya üzerinde siyasi otorite ve hakimiyetin nasıl olması ve işletilmesi gerektiğine dair hususlar İslam siyasi düşüncesinin çok

erken tarihinden itibaren gündeminde olan ve tartıştığı meselelerdir. Nitekim çalışmanın dördüncü bölümünde Müslüman'ın siyasi aidiyeti ve hüviyeti ile yakından alakalı olan bir husus olarak ele alınan *Dar'ul Harb*, *Dar'ul İslam* gibi tartışmalar da çağdaş dönemde dahi ele alınırken bu kavram ve konseptlerin ilk olarak kullanıldığı klasik dönem fıkıh kitaplarına müracaat edilmesi ve bu kitaplara referansla tartışılması bu duruma iyi bir örnektir. Dönemin yeni İslamcıları tarafından ele alınan bu meseleler eski ulemanın eserlerinden ve bu eserlerdeki fetvalardan hareketle o dönemin mevcut tartışmaları ve gündemi ile tekrar yorumlanarak ele alınmıştır. Nitekim bu türden tartışmaların tarihsel kökenlerini ve kaynaklarını bulmak için İslam'ın ilk dönemlerine gitmek gerekirken benzer tartışmaları daha kısa süreli geri gidişlerle yakın dönemlerde tespit etmek de mümkündür. 19. Yüzyılda Genç Osmanlılar döneminde vatan, millet, devlet gibi konularda yürütülen tartışmalar bu yönleri itibarıyla İslamcılık düşüncesinin çağdaş dönemde Türkiye'de ortaya çıkan başlıklarının örnekleri ve kaynakları olarak görülebilir. Böylece bu dönemde Türkiye İslamcılığı bu tartışmalar sayesinde aslında bir şekilde klasik İslam düşüncesi ve gelenek ile de bazı bağlantılarını hatırlamış ve bunlarla arasında yeni köprüler inşa etmiştir. Tüm bu tartışmalar bize yeni İslamcı söylemin İslam düşüncesindeki bir takım kadim mesele ve tartışmaları yeni bir dil, yeni bir üslup ve dönemin atmosferine uygun düşecek şekilde belirli yönlerinin ön plana çıkarılarak, belirli yönlerinin de sönükleştirerek yürütüldüğünü de göstermektedir.

Türkiye'nin Osmanlı bakiyesi bir ülke olması ve düşünce geleneği açısından diğer bölgelere göre biraz daha ön alan ve erken davranan bir konumda olması bu tartışmaların geçmişteki izlerini bulma konusunda bu bölgeyi daha avantajlı kılmaktadır. Diğer taraftan yukarıdaki satırlarda da ifade edildiği gibi bu düşünce sürekliliğinde bir kırılma ve kopma yaşayan Türkiye'deki Müslümanlar tercümeler ile bu bağlantıları tekrar kurmak da istemişler, bir anlamda hafıza tazeleme gerçekleştirmişlerdir. Ancak haliyle hafıza tazeleme uğraşısı sırasında unutilan, yanlış hatırlanan ve bağlamları kaybolan birçok husus da ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle tercümelerle gelen fikir dünyasını bazı yönlerden mutlak bir sürecin devamı veya uzantısı olarak görmek de pek mümkün durmamaktadır. Bu durum özellikle tercümeler üzerinden gelen yeni fikirlerin alıcı havzalardaki yerleşik düşünce ve kültür

pratikleriyle yerlilik-yabancılık bağlamında yaşadığı bazı gerilimlerin de temel sebebini teşkil etmiştir. Bu husus İslam dünyasında benzer tecrübeleri ve süreçleri yaşayan tüm bölgelerde olduğu gibi Türkiye’de de kendini göstermiştir. Tercümeleri alımlayan, onlara sahip çıkan, yaygınlaşması için girişimlerde bulunan ve teşvik eden kişi, kurum ve akımlar olmakla birlikte; bu yeni fikirlere belli gerekçelerle mesaeli yaklaşarak Türkiye’nin mevcut düşünce yapısının ve kültürel kodlarının bunu kaldıramayacağını ifade eden ve bu yeni düşünce gündemi ve söylemi ile arasına mesafe koyanlar da olmuştur. Bu yaklaşım farklılıkları belirli yönleriyle çağdaş İslam düşüncesinin üzerine oturduğu bazı fay hatları ve kanalların oluşumuna ve devamlılığına da işaret etmektedir.

Türkiye’de İslamcı tercümelerin önemli etki ve sonuçlarından bir tanesi de yeni İslamcı söylemin bazı yeni kavramları kullanmaya başlamasına zemin hazırlamasıdır. Çevrilen kitaplarla birlikte Türkiye İslamcılığına sadece yeni kavramlar gelmemiş aynı zamanda çağdaş dönemde birtakım dini, siyasi ve ideolojik kavramların tekrardan ve nasıl ele alınması gerektiği de yeni İslamcılar tarafından öğrenilmiştir. Bundan dolayı yeni İslamcılar, bu dönemde kavram meselesini önemsemişler ve etkili biçimde kullanmışlardır. Çalışmada ilgili bölümlerde pek çok görüşüne yer verdiğimiz yeni İslamcılar isimlerden Hüsnü Aktaş’ın *Kelimeler ve Kavramlar* kitabı bu duruma iyi bir örnektir. Yine bu dönemin önemli isimlerinden Ahmet Ağırakça editörlüğünde hazırlanmaya başlanan *İslam Ansiklopedisi* de bu bağlamda ele alınıp değerlendirilebilir. Hazırlanan bu ansiklopedide kavramlar, olgular ve kişiler tekrar ele alınıp yeni İslamcı söylem ve dilin perspektifine uygun olarak okuyucuya sunulmuştur. Ercüment Özkan’ın İktibas Dergisinde kavramlar kısmını kendi kaleme alması ve bu kısmın dergide çok önemli bir yeri olması yine bu açıdan değerlendirilebilir. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Bu çabalarla birlikte İslami kavramlar üzerinden çağdaş İslami düşünce yapısökümüne uğratılıp tekrar ve yeni araçlarla ele alınıp konumlandırılmak istenmiştir. Bu dönemde yeni İslamcı söylemde ön plana çıkan *tevhid, şirk, cahiliye, küfür, hicret, biat, şura, öncü nesil, metot, menhec, düzen/nizam, otorite, hakimiyet, tağut, mustazaf, müstekbir, İslami hareket, İslami yol, İslami devlet, İslam ekonomisi, İslami devrim, İslami düzen/nizam, Kuran anayasası, fitne, maruf, kavim, milliyetçilik, dava, hizmet, cihad, hakikat, firavun, davet, tebliğ, ümmet, şeriat,*

vatan, ifsad, ideoloji, beşerî sistemler gibi yeni kavram ve konseptleri ilk etapta karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar, aynı zamanda dönemin İslamcılar tarafından çıkarttıkları çeşitli yayın organlarına başlık olmuş, bunlarla da sınırlı kalmayıp daha görünür ve ön plana olması için marka, dükkân, dernek, vakıf vs. gibi kurumların isimlendirilmesinde de sıkça kullanılmıştır. Bu durum yeni İslamcıların İslamcı söylem üzerinden kavramlara yüklediği anlam ve önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Dönemin İslamcı söyleminde ön plana çıkan vurgulardan bir tanesi de İslamcılık düşüncesi içindeki savunmacı, eklektik ve uzlaşmacı duruşa karşı geliştirilen tepkidir. Yeni İslamcılar Türkiye’de ilk dönem İslamcılığının eklektik ve savunmacı olduğunu öne sürerek bu dönemdeki tartışmalarla hesaplaşır. İslam’ın akıl ve bilimle uzlaştırılma çabaları, Batı’daki gelişmelerin takip edilmesi bu anlamda yeni İslamcılar tarafından önemli yanlışlar olarak görülür. Türkiye’deki Osmanlı dönemi İslamcılarının bu minvalde belli çabaları eleştirilirken Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani gibi isimler de bu eleştirilerin hedefi olur. Bu bakış açısıyla Afgani’nin Renan’a cevap niteliğinde yazdığı ve İslam’ın bilim ile olan ilişkisini ele aldığı yazısı da savunmacı bir tavrın uzantısı olarak pek makbul görülmez. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise uzlaşmacılık meselesi yeni İslamcılarının aşmaya çalıştığı önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni İslamcılar, Cumhuriyetin ilk dönemi de dahil olmak üzere ancak özellikle çok partili hayata geçişle birlikte Türkiye’deki İslami düşünür, oluşum ve camaatlerin tavır ve pozisyon alışlarını uzlaşmacı bir tavır olarak görür. İslam’ı saf, katıksız ve bütün haliyle savunulmadığını düşünen yeni İslamcılar sağcılık, muhafazakarlık, milliyetçilik muhaddesatçılık gibi kavramları İslami camialar içinde bu uzlaşmanın birer semptom çıktısı olarak kodlamışlardır.

Dönemin İslamcı düşüncesi içinde siyasete hem düşünsel hem de kurumsal anlamda yapılan vurgular dikkat çekicidir. Bu bağlamda İslami bir devlet ve yönetim arayışı, yönetim araçlarının İslamiliği ve siyasi hakimiyet gibi tartışmalar dikkat çekmektedir. Bu tartışmalar yeni İslamcılar tarafından aslında salt siyasi bir mesele olarak değil, bunun ötesinde İslami ve dini bir mesele olarak ele alınıp tartışılmıştır. Bu yönüyle yeni İslamcı söylem içinde dini söylem her şeyde olduğu gibi siyasi

söylemi de kapsar ve onun üstündedir. Diğer bir deyişle siyasi olan bittabi dinidir ve aynı zamanda siyasi olmayan bir şey yoktur. Her şeyin siyasi olması ve siyasetten muaf bir şeyin olmaması anlayışı dönemin İslamcılık tartışmalarının bir sonucu olarak da ortaya çıkmıştır. Bu aşamada gerek demokrasi tartışmaları gerek İslam Devleti tartışmaları ve İslami bir yönetim arayışı çabası Allah'ın hakimiyeti/otoritesi tartışmaları etrafında önemli anlamlar kazanmaktadır.

İslamcılık düşüncesinin önemli bir projeksiyonu da milliyetçilik, vatan ve aidiyet meselesine yöneliktir. Çalışmada ele alınan dönemde İslamcılık söylemi milliyetçiliğin her türlüüne karşı çıkar. Milliyetçilik bir anlamda faşizm ile eşdeğer olarak görülmüş ve önceki dönemlerde İslamcı düşüncede var olan milliyetçiliğe yakın söylemler eleştirilmiştir. Diğer taraftan Türkiye özelinde Müslümanların milliyetçilik ile olan yakın ve sıkı ilişkisine dikkat çekilerek bundan mutlak şekilde kurtulunması gerektiği ısrarla vurgulanmıştır. Milliyetçilik düşüncesine karşı olan bu duruş dönemin ümmetçilik anlayışını ve İslam Birliği idealini besleyen önemli bir çıkış noktasını oluşturur. Dönemin yeni İslamcılar kendilerini sınırların ve etnik kimliklerin olmadığı bir ümmet idealinin birer parçası ve bireyi olarak konumlandırırlar. Bu ideal içinde modern kullanımlarıyla ulus devlet, vatandaşlık gibi kavramlar anlamlarını kaybeder ve İslam ve Müslüman kimliği hepsini içeren ve toparlayan çok geniş bir üst kimliğe dönüşür. Ortadan kaldırılan sınırlar ve etnik kimlikler dönemin İslamcıları tarafından *Dar'ul Harb* ve *Dar'ul İslam* kavramsallaştırmaları ile aşılmaya çalışılır.

Çalışmayı nihayete erdirirken son olarak bu çalışmada yeni İslamcılar olarak adlandırılan ve tercümelerin de etkisiyle Türkiye'de yeni İslamcı söylemi belirleyen ve tartışan isimlerin demografik bilgilerine ve sosyo-kültürel arka planlarına dair bazı hususlara dikkat çekmek gerekmektedir. Bu isimlerden bazılarının doğum yıllarına baktığımızda; Selahaddin Eş (1948), Sami Şener (1949), Beşir Eryarsoy (1950), Ahmet Ağırakça (1950), Hüsnü Aktaş (1950), Ali Bulaç (1951); karşımıza aşağı yukarı aynı yaşlarda olan bir ekip çıkmaktadır. Buradan hareketle Türkiye'deki yeni İslamcılar bir kuşak olarak 1950'liler olarak adlandırmak mümkündür. Bu aşamada dikkat çekilmesi gereken daha önemli bir nokta ise bu isimlerin tercümelerle küresel İslamcı düşünceden haberdar olup onların da etkisi ile burada yazılarını kaleme almaya başladıklarında 20'li yaşların ortalarında olduğu gerçeğidir. Yukarıdaki bölümlerde

sıkça kullandığımız ve yazarlarının en önemli çalışmalarından görülebilecek bazı eserleri örnek vermek gerekirse; Ali Bulaç en önemli kitaplarından olan *Çağdaş Kavramlar ve Düzenleri* 25 yaşında, Ahmet Ağırakça *İslami Devlet Düzeni* kitabını 28 yaşında, Beşir Eryarsoy *İslam Devlet Yapısı* başlıklı eserini ise 28 yaşında kaleme almıştır. Bunun gibi başka örnekler de mevcuttur. Bu durum bize Türkiye’de yeni İslamcı söylemin gündemini ve dilini oluşturan eserlerin yazarları tarafından genç yaşlarda kaleme alındığını göstermektedir. Bir diğer husus ise mezkûr İslamcılarının eğitim formasyonu olarak ekseriyetle üniversite sisteminden geçmiş olmalarıdır. Anadolu’nun çeşitli yerlerinden İstanbul’a yükseköğretim için gelen bu isimler önceden de bahsedildiği gibi farklı düşünce ve ideolojilerle karşılaşmışlar ve bu karşıt fikirlerden de etkilenererek alternatif İslami bir söylem üretme çabası içinde olmuşlardır. Nitekim bu aşamada tercüme edilecek eserler de onlar için önemli başvuru kaynakları olmuştur. Çoğunlukla seküler kurumlarda eğitim almış olmaları ve klasik anlamda bir İslami eğitimden geçmemiş olmaları yeni İslamcılarının din ve İslam adına konuşma konusunda otoritelerinin sorgulanmasına da yol açmıştır. Bir medrese ve icazet sisteminden geçmiş olmamaları ve din alimi olmak için edinilmesi gereken müktesabatı almamış olmaları Türkiye’deki İslamcılar da olduğu gibi çeşitli İslam ülkelerinde de İslamcı düşünürlere yöneltilecek önemli eleştirilerden birisi olmuştur. Bu eleştiriler benzer şekilde Seyyid Kutub, Mevdudi ve Ali Şeriatî için de geçerli olacaktır. Bu tartışma çalışmada ele alınan dönemde İslam adına kimin konuşma hakkında sahip olduğu sorunsalı etrafında kendini birçok konuda gösterecektir.

KAYNAKÇA

- Abaza, Mona: **Changing images of three generations of Azharites in Indonesia**, Social issues in Southeast Asia / Institute of Southeast Asian Studies, no. 88, Pasir Panjang, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
- Abaza, Mona: “Some Research Notes on Living Conditions and Perceptions among Indonesian Students in Cairo”, **Journal of Southeast Asian Studies**, C. 22, Sy 2, 1991, ss. 347-60.
- Abedi, Mehbi: Abedi, Mehbi, “Ali Shariati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran”, **Iranian Studies**, C. 19, Sy 3-4, Eylül 1986, ss. 229-34 doi:10.1080/00210868608701678.
- Abrahamian, Ervand: Abrahamian, Ervand, **Radical Islam: the Iranian Mojahedin**, Society and culture in the modern Middle East, London, I.B. Tauris, 1989.
- Abrahamian, Ervand: **Shariati: The Ideologue of the Iranian Revolution**, MERIP Reports, 1982.
- Abu Rabi, İbrahim M, Ünal Çağlar, ve Vezir Meydan: **Modernlik ve çağdaş İslam Düşüncesi**, İstanbul, Yöneliş Yayıncılık, 2003.
- Abu-Rabi‘, Ibrahim M.: **Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world**, SUNY series in Near Eastern studies, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Adams, Charles: “Mawdudi and the Islamic State”, İçinde **Voices of Resurgent Islam**, ss. 304, New York ve Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Adil, Sami: “Hicretin Mahiyetini Kavramak”, **İslami Hareket**, Sy 21, Kasım 1979, ss. 10.
- Adil, Sami: “İslamın Yeniden Anlaşılması”, **İslami Hareket**, Sy 23, ubat 1980, ss. 4-5.

- Adil, Sami: “İslami Hareket ve Parti”, **İslami Hareket**, Sy 17, Temmuz 1979, ss. 3.
- Afacan, Serhan: “Komşuyu Anlamak/Anlatmak: 20. Yüzyılda Türkiye’de İran’a Dair Yayınlanan Kitaplara Dair Bir Değerlendirme”, **İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)**, C. 2, Sy 3, Haziran 2012, doi:10.12658/human.society.2.3.R0003, 28.01.2020.
- Ağırakça, Ahmed: **İslami Devlet Düzeni**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978.
- Ağırakça, Ahmet: “İslam Devletinde İdari Yapı”, **Düşünce**, C. 1, Sy 8, Kasım 1976, ss. 33-38.
- Ağırakça, Ahmet: “İslam Hukukunda Devlet Kavramı-1-”, **Düşünce**, C. 1, Sy 1, Nisan 1976, ss. 28-32.
- Ağırakça, Ahmet: “İslamda Devlet Başkanı Halife ve Hilafet”, **Düşünce**, C. 1, Sy 10, Ocak 1977, ss. 44-50.
- Ağırakça, Ahmet: “Kuranda Devlet Kavramı”, **Düşünce**, Sy 3, Haziran 1976, ss. 19-28.
- Ağırakça, Ahmet: "Niçin İslami Hükümet", **Düşünce**, C. 2, Sy 3, Haziran 1977, ss. 20-25.
- Ahmad, Khurshid: “The Nature of Islamic Resurgence”, İçinde **Voices of Resurgent Islam**, editör John L Esposito, ss. 218-30, New York, Oxford University Press, 1983.
- Ahmedi, Hamid: **Dünya’da Ali Şeriatî İslami Uyanışta Ali Şeriatî’nin Rolü**, Çeviren Yasin Demirkıran, Ankara, Fecr Yayınevi, 2019.
- Akçura, Yusuf: **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

- Akgül, Ahmet: “Amaç Allah (cc)’dır, Parti Araçtır”, Sy 169, Mart 1994, ss. 15.
- Akhavi, Shahrough: **Religion and politics in contemporary Iran: clergy-state relations in the Pahlavī period**, Albany, State University of New York Press, 1980.
- Akhavi, Shahrough: “Sayyid Qutb”, İçinde **Key Islamic political thinkers**, editör John L. Esposito ve Emad Eldin Shahin, ss. 67-83, New York, NY, Oxford University Press, 2018.
- Aktaş, Hüsnü: Aktaş, Hüsnü, “Bermuda Şeytan Üçgeni veya Kahrolsun Amerika”, **Tevhid**, Sy 4, Ocak 1979, ss. 7-8.
- Aktaş, Hüsnü: “Beşeri Sistemlerin Kaynağı”, **Hicret**, Sy 9, Kasım 1979, ss. 4.
- Aktaş, Hüsnü: “Çarşı Putları veya Aydınların Karanlığı”, **Hicret**, Sy 10, Kasım 1979, ss. 4.
- Aktaş, Hüsnü: “Devlet Nedir, Ne Değildir?”, **Hicret**, Sy 3, Ekim 1979, ss. 5.
- Aktaş, Hüsnü: “Devlet Risalesine Giriş”, **İslami Hareket**, Sy 29, Temmuz 1980, ss. 14-15.
- Aktaş, Hüsnü: “Hakimiyet ve İktidar”, **Misak**, Sy 11, Ekim 1991, ss. 22-25.
- Aktaş, Hüsnü: “Hicret Olayı ve İlk Cuma Namazı (1)”, **Hicret**, Sy 1, Eylül 1979, ss. 5.
- Aktaş, Hüsnü: “Hicret Olayı ve İlk Cuma Namazı (2)”, **Hicret**, Sy 2, Eylül 1979, ss. 5.
- Aktaş, Hüsnü: “Hür Dünya Kazığı ve Sun’i Toplumlara”, **Tevhid**, Sy 5, Ocak 1979, ss. 7.

- Aktaş, Hüsnü: “İdeolojik Zırhlar veya Sömürüden Pay Alma Savaşı”, **Tevhid**, Sy 27, Haziran 1979, ss. 5.
- Aktaş, Hüsnü: **Medeni Vahşet**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Aktaş, Hüsnü: “Modern Aşiret Despotizmi veya Sömürüden Pay Alma Savaşı”, **Şura**, Sy 39, Ekim 1978, ss. 2.
- Aktaş, Hüsnü: “Modern Puthanelerdeki Adsız Cengaverler”, **Tevhid**, Sy 23, Mayıs 1979, ss. 5.
- Aktaş, Hüsnü: “Rejime Uydurulmuş Kafalar Koleksiyonu”, **Hicret**, Sy 8, Kasım 1979, ss. 4.
- Aktaş, Hüsnü: “Resmi İdeoloji ve Ücretli Köleler -2-”, **Şura**, Sy 41, Ekim 1978, ss. 2.
- Aktaş, Hüsnü: “Şirke ve Zulme Boyun Eğmeyenler”, **Tevhid**, Sy 31, Temmuz 1979, ss. 5-6.
- Aktaş, Hüsnü: “Tağutların Zulmü veya Şirkin Gövde Gösterisi -1-”, **Tevhid**, Sy 13, Mart 1979, ss. 7.
- Aktaş, Hüsnü: “Tevhid Mücadelesinin Tarihi Temelleri 2”, **Tevhid**, Sy 3, Ocak 1979, ss. 7.
- Aktaş, Hüsnü: “Uyuşturulmuş Beyinler veya Süper Güçler Efsanesi”, **Tevhid**, Sy 21, Mayıs 1979, ss. 7.
- Aktaş, Hüsnü: “Zencirlerini Şakırdatan Köleler”, **Tevhid**, Sy 11, Mart 1979, ss. 7.
- Aktaş, Hüsnü: “Zulüm Ehramları veya Mumyalanmış Yalanlar”, **Tevhid**, Sy 25, Haziran 1979, ss. 5.

- Aktaş, Ümit: “İslamcılık ve Sol/Sosyalizm Ekseninde, Türkiye’de Sosyopolitik Değişim Üzerine Bir Analiz”, **Özgün Düşünce**, Sy 2, Haziran 2009, ss. 48-57.
- Aktay, Yasin: “İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri”, **Tezkire**, Sy 48, Mayıs 2014, ss. 50-64.
- Aktay, Yasin: “Siyasal İslam Anlatısının Sonu”, **Tezkire**, Sy 17, 2000, ss. 101-20.
- Aktay, Yasin: “Sunuş”, İçinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, editör Yasin Aktay, 2. bs, ss. 13-25, İstanbul, İletişim, 2005.
- Alagöz, Mahmut: Alagöz, Mahmut, “Dünya İslam Talebe Federasyonu Yöneticisi Kimya Mühendisi sayın Mustafa Tahhan Beyle Mülakat”, **Hilal**, Sy 176, Eylül 1977, ss. 11-12.
- Alagöz, Mahmut: “İslam Aleminin Dirilişi Abdullah İbni El Ensari İle Bir Mülakat”, **Hilal**, Sy 177, Ekim 1977, ss. 41-42.
- Alagöz, Mahmut: "Müslüman Kardeşler Cemiyeti Ürdün Şubesi Reisi Prof. Muhammed Abdurrahman Halife İle Mülakat", **Hilal**, Sy 176, t.y., ss. 38-39.
- Al-Azmeh, Aziz: Al-Azmeh, Aziz, **İslamlar ve Moderniteler**, İstanbul, İletişim, 2003.
- Albayrak, Ahmet: “Türkçe’de Muhammed İkbâl”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sy 14, Haziran 2003, ss. 233-313.
- Amghar, Samir: “The Muslim World League in Europe: An Islamic Organization to serve the Saudi Strategic Interests?”, **Journal of Muslims in Europe**, C. 1, Sy 2, 2012, ss. 127-41 doi:10.1163/22117954-12341234.
- Ammara, Muhammed: **Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti**, Çeviren Ahmet Karababa ve Salih Barlak, İstanbul, Endülüs, 1991.

- Anlayış Dergisi: "Muhalefet Çıldırması Olmalı!" 19 Kasım 2018, (Çevrimiçi) <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?makaleid=2681>, 19.11.2018.
- Armağan, Nihat: "Müslümanca Düşünen ve Hareket Eden Bir Neslin Yetiştirilmesi için Uygun Biriklim Oluşturmak Amacındaydık", **Haksöz**, Sy 31, Ekim 1993, ss. 42-43.
- Arslan, Abdurrahman: "Tercüme Sol'a Cevap Olarak Gelişti", **Yeni Zemin**, Sy 14,ubat 1994, ss. 76-80.
- Arslantaş, Süleyman: "Seyyid Kutub'un Demokrasiye Bakış Açısı", **Haksöz**, Sy 70, Ocak 1997, ss. 36-43.
- Asım Öz: "Malik Bin Nebi çevirmeni, Timetürk Makale Oku" 05 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://www.timeturk.com/tr/makale/asim-oz/malik-bin-nebi-cevirmeni.html>, 05.02.2020.
- Atalar, Kürşad: "Ercümen Özkân: Türkiye'de Radikal İslam'ın Öncüsü", **İçinde Çağdaş Müslüman Düşünce Sembol Şahsiyetler**, ss. 250, İstanbul, Pınar Yayınları, 2015.
- Aydın, Erdal: "Bediüzzaman Said Nursi'nin Siyasete Yaklaşımının Değerlendirilmesi", **EVEV Akademi Dergisi**, C. 22, Sy 74, Bahar 2018, ss. 57-82.
- Ayoob, Mohammed: **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World**, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008.
- Ayubi, Nazîh N. M.: "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", **International Journal of Middle East Studies**, C. 12, Sy 4, Aralık 1980, ss. 481-99 doi:10.1017/S0020743800031263.
- Ayubi, Nazih N.: **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World**, Reprinted. London, Routledge, 1998.
- B.A. Ahmet, Enis: "Biyografya: Ebu'l A'lâ El- Mevdûdî Kimdir?", **Hilal**, Sy 18, Ağustos 1961, ss. 18-19.

- B.A. Ahmet, Enis: “Biyografya: Ebu’l A’lâ El- Mevdûdî Kimdir? -2-”, **Hilal**, Sy 19, Eylül 1961, ss. 19-20.
- B.A. Ahmet, Enis: “Biyografya: Ebu’l A’lâ El- Mevdûdî Kimdir?-3-”, **Hilal**, Sy 20, Ekim 1961, ss. 19-20.
- Benite, Zvi Ben-Dor: “‘Nine years in Egypt’: Al-Azhar University and the Arabization of Chinese Islam”, **HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities**, C. 8, Sy 1, 2008, ss. 1-21.
- Besli, Hüseyin: “Düşünce Gözüyle Dergiler Ya da dergilerden Düşüncemize Takılanlar”, **Düşünce**, C. 2, Sy 2, Mayıs 1977, ss. 62-64.
- Beşir, Muhammed: “İslam Devlet Yapısı”, **Düşünce**, C. 2, Sy 11,ubat 1978, ss. 31-43.
- Bilici, Mücahit: “Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, İçinde **Modern Türkiyede Siyasi Düşünce İslamcılık**, kitap editörü Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 799-812, İstanbul, İletişim, 2005.
- Birişik, Abdulhamit: **Mevdudi / Hayatı, Görüşleri ve Eserleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007.
- Bora, Tanıl: “Sol-Sağ Şemasında İslâmcılık: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ”, İçinde **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi**, editör İsmail Kara ve Asım Öz, ss. 514-36, İstanbul, 2013.
- Bora, Tanıl: **Türk Sağının Üç Hali**, 9. bs, İstanbul, Birikim Yayınları, 2015.
- Boralı, Ülker: “Türkiye’de Radikal İslamcı Hareket”, **Gelenek**, Sy 53, Aralık 1996, ss. 22-28.
- Bozbeyli, Ferruh: **Yalnız Demokrat**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.

- Brown, L. Carl: **Religion and state: the Muslim approach to politics**, New York, Columbia University Press, 2000.
- Brykczynski, Paul: **Hasan el Benna ve Seyyid Kutub'un Siyasal Düşüncesinde Din ve Milliyetçilik İlişkisi**, Editör Yasin Aktay, Pınar Yayınları, 2018.
- Bulaç, Ali: “1960 Sonrası İslami Hareket”, **Hicret**, Sy 4, Ekim 1979, ss. 2.
- Bulaç, Ali: “1960 Sonrası İslami Hareket 2”, **Hicret**, Sy 5, Ekim 1979, ss. 2.
- Bulaç, Ali: **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, 2. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977.
- Bulaç, Ali: “Çağın Zulmüne Susalım mı?”, **Tevhid**, Sy 28, Temmuz 1979, ss. 4.
- Bulaç, Ali: “Demokrasi Savaşı”, **Hicret**, Sy 4, Ekim 1979, ss. 16.
- Bulaç, Ali: “Demokrasinin Temcid Pilavı”, **Hicret**, Sy 3, Ekim 1979, ss. 15.
- Bulaç, Ali: **Din ve Modernizm**, İstanbul, Endülüs, 1990.
- Bulaç, Ali: **Din ve Siyaset**, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2015.
- Bulaç, Ali: “Ehl-i Sünnet ile İmamiye Arasında İtikadi ve Fıkhi Görüşlerin Mukayesesi”, **Tevhid**, Sy 21, Nisan 1979, ss. 8-9, 16.
- Bulaç, Ali: “Ehli Sünnetin Şerefi”, **Tevhid**, Sy 21, Mayıs 1979, ss. 5.

- Bulaç, Ali: “Halk Nasıl İlahlaşır?”, **Tevhid**, Sy 9, ubat 1979, ss. 5.
- Bulaç, Ali: “Herkesin Telaşı”, **Tevhid**, Sy 11, Mart 1979, ss. 5-6.
- Bulaç, Ali: “İran Üzerine”, **İslami Hareket**, Sy 13, ubat 1979, ss. 8.
- Bulaç, Ali: **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul, Burhan Yayınları, 1983.
- Bulaç, Ali: “İslam Düşünce Geleneğinde Ali Şeriatî”, İçinde **Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî**, editör Murat Demirkol, ss. 23-41, Ankara, Fecr, 2013.
- Bulaç, Ali: **İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1993.
- Bulaç, Ali: “İslam’a Hazırlanmak”, **Hicret**, Sy 8, Kasım 1979, ss. 7-8.
- Bulaç, Ali: “İslamcılık Nedir?”, İçinde **İslamcılık Öldü mü?**, editör Kolektif, 2. bs, ss. 16-20, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2012.
- Bulaç, Ali: “İslami Hareketin Kaynağı”, **Düşünce**, C. 2, Sy 7, Ekim 1977, ss. 20-25.
- Bulaç, Ali: **Modern Ulus Devlet**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995.
- Bulaç, Ali: **Modern Ulus Devlet**, 4. Baskı., İstanbul, Çıra, 2012.
- Bulaç, Ali: **Nuh’un Gemisine Binmek**, 2. bs, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992.

- Bulaç, Ali: “Öz Eleştiri”, **Hicret**, Sy 2, Eylül 1979, ss. 4.
- Bulaç, Ali: “Pratiği İslamlaştırmak”, **Hicret**, Sy 7, Ekim 1979, ss. 7.
- Bulaç, Ali: “Tepkici Müslümandan Üfürükçü Müslümana”, **Hicret**, Sy 3, Ekim 1979, ss. 4-5.
- Bulaç, Ali: “Tevhid’in Manası”, **Tevhid**, Sy 1, Aralık 1978, ss. 7.
- Bulaç, Ali: “Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, İçinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, editör Yasin Aktay, 2. bs, ss. 48-67, İstanbul, İletişim, 2005.
- Bulaç, Ali: “Yeniden Müslümanlaşmak”, **Tevhid**, Sy 13, Mart 1979, ss. 5.
- Bulut, Yücel: “Türkiye’de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, İçinde **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi**, editör İsmail Kara ve Asım Öz, ss. 339-68, İstanbul, 2013.
- Burgat, François, ve William Dowell: **The Islamic Movement in North Africa**, 2nd ed., Middle East monograph series, Austin, Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1997.
- Büyükçınar, Ahmet Muhtar: **Hayatım İbret Aynası**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2012.
- Calvert, John: **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Cetinsaya, Gokhan: “Rethinking Nationalism And Islam: Some Preliminary Notes On The Roots Of ‘Turkish-Islamic Synthesis’ In Modern Turkish Political Thought”, **The Muslim World**, C. 89, Sy 3-4, Ekim 1999, ss. 350-76 doi:10.1111/j.1478-1913.1999.tb02753.x.

- Chen, J. T.: “Re-Orientation: The Chinese Azharites between Umma and Third World, 1938-55”, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, C. 34, Sy 1, Ocak 2014, ss. 24-51 doi:10.1215/1089201X-2648560.
- Cizre, Ümit: **Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party**, 1. bs, Routledge, 2008 doi:10.4324/9780203937334, 11.09.2019.
- Çakır, Ruşen: **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis, 1990.
- Çakmak, Seda: “Konfor İslamcılığı bitiriyor”, **Star Gazetesi**, Mayıs 2013.
- Çekmegil, M. Said: **Dünya İslam Devleti ve Prensipleri**, İstanbul, Nabi-Nida Yayınları, 1992.
- Çekmegil, M. Said: **Siyaset Anlayışımız**, Malatya, Sanih Kütüphanesi, 1968.
- Çetin, Hayreddin: “Put”, **Tevhid**, Sy 18, Nisan 1979, ss. 16.
- Çiçek, Dursun: **Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi**, Rey Yayıncılık, 1997.
- Daniel, Norman: **Islam and the West: The Making of an Image**, Oxford, Oneworld, 2009.
- Değişim: “Siyasal Parti Değil İslami Hareket”, **Değişim**, Sy 4, Haziran 1993, ss. 5.
- Dekmejian, R. Hrair: **Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world**, 2nd ed., Contemporary issues in the Middle East, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1995.

- Demant, Peter R.: **İslam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World**, Westport, Conn, Praeger, 2006.
- Demirkol, Murat, ed.: **Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî**, Ankara, Fecr Yayınevi, 2013.
- Dinçer, Nâhid: **1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi**, Düşünce dizisi 13, Çemberlitaş, İstanbul, Şûle Yayınları, 1998.
- Doğan, D. Mehmet: "İslamcılık: Bir Adlandırma Meselesi", İçinde **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum tebliğleri**, editör İsmail Kara ve Asım Öz, 1. baskı., ss. 120-28, Zeytinburnu Belediyesi kültür yayınları, kitap no. 31, Zeytinburnu, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Dökmeciyan, Hrair: **Arap Dünyasında Köktencilik**, İstanbul, İlke Yayınları, 2003.
- Durmuş, Mehmed: "Hakimiyet Allah'a Aittir", **Misak**, Sy 249, Ağustos 2011, ss. 13-19.
- Dünya ve İslam: "İslami Parti Tartışmalarına İlişkin Açıklama", **Dünya ve İslam**, Sy 7, Yaz 1991, ss. 10.
- Düzdağ, M. Ertuğrul: **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 1**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2009.
- Ebu Zehra, Muhammed: **İslam'da Savaş Kavramı**, Çeviren Cemal Karaağaçlı, İstanbul, Fikir Yayınları, 1976.
- ed-Demici, Süleyman: **İslam'da Devlet Başkanlığı Hilafet Beyat Şura**, 2. Baskı., İstanbul, Ravza Yayınları, 1996.
- El Efendi, Abdolvahhab: **Nasıl Bir Devlet**, İstanbul, İlke Yayınları, 1994.
- El Hedaybi, Hasan: **Davetçiyiz Yargılayıcı Değil İslam Dünyasında İnanç Sorunları**, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2013.

- El Verdani, Salih: **Mısır'da İslami Akımlar**, Çeviren H. Acar ve Ş. Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 1988.
- El-Beyumi Ganim, İbrahim: **Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi**, İstanbul, Ekin, 2012.
- Elhan, Nail: "İran Devrimi'nin Türkiye'de Yansımaları: 'İrancılık' ve 'İrancı' İslamcılık", **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 3, Sy 2, Aralık 2016, ss. 28-57 doi:10.26513/tocd.267954.
- en-Nedvi, Ebul Hasen: **İslam'ın Siyasi Yorumu**, İstanbul, Bedir Yayınları, 2007.
- Erkilet, Alev: **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, 3. bs, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000.
- Ertürk, Ahmet: "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", **Dünya ve İslam**, Sy 4, Güz 1990, ss. 119-30.
- Eryarsoy, Beşir: **İslam Devlet Yapısı**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1979.
- Eryarsoy, Beşir: **İslam'a Göre Laiklik Demokrasi ve Hakimiyet**, İstanbul, Buruc Yayınları, 1998.
- Eryarsoy, M. Beşir: "Hicret", **Düşünce**, C. 1, Sy 5, Ağustos 1976, ss. 16-31.
- Eryarsoy, M. Beşir: "İlk Anayasa Işığında Peygamber (S.A.) in Kurduğu Devlet -2-", **Düşünce**, C. 1, Sy 3, Haziran 1976, ss. 29-36.
- Eryarsoy, M. Beşir: "İnceleme: Hicret", **Hicret**, Sy 1, Eylül 1979, ss. 6-7.
- Eryarsoy, M. Beşir: "İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri", **Hicret**, Sy 7, Ekim 1979, ss. 6.

- Eryarsoy, M. Beşir: “İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri (2)”, **Hicret**, Sy 8, Kasım 1979, ss. 6.
- Eryarsoy, M. Beşir: “İnceleme: Hicret Devletinin Rükünleri (3)”, **Hicret**, Sy 9, Kasım 1979, ss. 6-7.
- Eryarsoy, M. Beşir: “İslam’ın Hakimiyet Anlayışı -1-”, **Tevhid**, Sy 26, Haziran 1979, ss. 8-9.
- Eryarsoy, M. Beşir: “İslam’ın Hakimiyet Anlayışı -2-”, **Tevhid**, Sy 27, Haziran 1979, ss. 8-9.
- Eryarsoy, M. Beşir: “İslam’ın Hakimiyet Anlayışı -3-”, **Tevhid**, Sy 28, Temmuz 1979, ss. 8-9.
- Eryarsoy, M. Beşir: “İslami Devlet’te Partiler”, **Tevhid**, Sy 12, Mart 1979, ss. 8-9.
- Eryarsoy, M. Beşir: **İslami Hareket ve Problemleri**, İstanbul, Buruc Yayınları, 1996.
- Erzurumi, Hasan Basri: **Kuranı Kerime Göre Sağcılık ve Solculuğun Manası ve Solcu Yazarlara Cevap**, İstanbul, 1968.
- Esed, Muhammed: **İslam’da Yönetim Biçimi**, Çeviren M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977.
- Esposito, John L: “Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-first Century”, İçinde **Islam and secularism in the Middle East**, editör Azzam Tamimi ve John L. Esposito, ss. 1-12, New York, New York University Press, 2000.
- Esposito, John L: **Islam and Politics**, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1984.
- Esposito, John L: **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çeviren Talip Küçükcan, Ömer Baldık, ve Ali Köse, İstanbul, Ufuk, 2002.

- Esposito, John L: **The Islamic threat: myth or reality?**, 3rd ed., New York, Oxford University Press, 1999.
- Esposito, John L: **The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world**, New York, Oxford University Press, 1995.
- Esposito, John L: **Voices of Resurgent Islam**, 1983.
- Esposito, John L: ed., **Voices of resurgent Islam**, New York, Oxford University Press, 1983.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “Anarşi Büyük Başlar İstiyor”, Sy 10, Kasım 1979, ss. 13.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “Beşeri Sistemler Çöküyor”, **Tevhid**, Sy 13, Mart 1979, ss. 2.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “Biz Solcu veya Sağcı Değil, Müslümanız!”, **Hicret**, Sy 7, Ekim 1979, ss. 17.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: "Consensus'umuz Demokrasi mi, İslam mı?", **Hicret**, Sy 2, Eylül 1979, ss. 2.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “Demokrasi Karşısında Kemikleştik mi?”, **Hicret**, Sy 6, Ekim 1979, ss. 4.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “Evet, “Tağuti Düzenler İçin Oy Yok!””, **Hicret**, Sy 3, Ekim 1979, ss. 2.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “Hakimiyet Kayıtsız-Şartsız Hakkındır”, **Sebil**, Sy 18, Nisan 1976, ss. 11.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “İslami Mücadelede Terimler”, **Şura**, Sy 28, Temmuz 1978, ss. 11.
- Eş Çakırgil, Selahaddin: “İslami Mücadelede Terimler Tartışması”, **Sebil**, Sy 134, Temmuz 1978, ss. 7.

- Eş Çakırgil,
Selahaddin: “Kimsenin İslam Toprağından Feragat Hakkı Yoktur”, **Tevhid**, Sy 15, Nisan 1979, ss. 2.
- Eş Çakırgil,
Selahaddin: “Mücadele ve Niyetler, Metodlar, Şartlar.”, **Hicret**, Sy 16, ubat 1980, ss. 16-17.
- Eş Çakırgil,
Selahaddin: “Müslüman Ne Anarşisttir, Ne de Kuvvetperest! O Ancak Hak’tan yanadır!”, **Tevhid**, Sy 3, Ocak 1979, ss. 3-4.
- Eş Çakırgil,
Selahaddin: “Müslümanla İlgilenmek, Hayata Müslüman Gibi Bakmak “Khumeynicilik” midir?”, **Tevhid**, Sy 9, ubat 1979, ss. 2.
- Eş Çakırgil,
Selahaddin: “Yeni Bir Asrın, 15. Asrın Eşiğinde”, **Tevhid**, Sy 2, Aralık 1978, ss. 5-6.
- Eş, Selahaddin: **Kavşak Noktasında Türkiye’nin Siyasi Görünüşü**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977.
- Euben, Roxanne L.: **Aynadaki Düşman**, Çeviren Orhan Düz, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.
- Faksh, Mahmud A.: **The future of Islam in the Middle East: fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia**, Westport, Conn, Praeger, 1997.
- Feldman, Noah: **Doğumu Ölümü ve Dirilişi İslam Devleti**, 2. bs, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2013.
- Fuller, Graham E.: **Islamic fundamentalism in the Northern Tier countries: an integrative view**, Santa Monica, CA, RAND, 1991.
- Fuller, Graham E.: **The Future of Political Islam**, 1. ed., Political Science, New York, Palgrave MacMillan, 2004.
- Gençosmanoğlu,
Alperen: “Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri”, İçinde **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler - Toparlanma ve Çeşitlenme**, editör Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, ve Yusuf Enes Sezgin, ss. 293-316, 2016.

- Gerçek Hayat: “Güllü Yasin’le başladık İslami uyanışla bitirdik”, 08 Ocak 2019, (Çevrimiçi) <http://www.gercek hayat.com.tr/kapak/gullu-yasinle-basladik-islami-uyanisla-bitirdik/>, 08.01.2019.
- Gerges, Fawaz A.: “The Transformation of Arab Politics”, İçinde **The 1967 Arab-Israeli war: origins and consequences**, editör Avi Shlaim ve William Roger Louis, ss. 285-314, Cambridge Middle East studies 36, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2012.
- Gesink, Indira Falk: **Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam**, Library of Modern Religion 10, London, Tauris Academic Studies, 2010.
- Gökaçtı, Mehmet Ali: **Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler**, İstanbul, İletişim, 2005.
- Göle, Nilüfer: **Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul, Metis Yayınları, 1992.
- Göle, Nilüfer: “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, **Middle East Journal**, C. 51, Sy 1, 1997, ss. 46-58.
- Göle, Nilüfer: “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, **Middle East Journal**, C. 51, Sy 1, 1997, ss. 46-58.
- Guida, Michelangelo: “The New Islamists’ Understanding of Democracy in Turkey: The Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman”, **Turkish Studies**, C. 11, Sy 3, Eylül 2010, ss. 347-70 doi:10.1080/14683849.2010.506728.
- Gülalp, Haldun: “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 33, Sy 3, 2001, ss. 433-48.

- Gülalp, Haldun: “Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey”, İçinde **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, editör Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, ss. 52-63, Publications on the Near East, Seattle, University of Washington Press, 1997.
- Güldal, Mehmet: **Soğuk Savaş Döneminde Türkiye’deki Komünizmle Mücadele Dernekleri**, İstanbul, Libra, 2019.
- Gürpınar, Bulut: “Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı” C. 2, Sy 2, 2017, ss. 17.
- Haddad, Yvonne Y.: Haddad, Yvonne Y., “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, İçinde **Voices of Resurgent Islam**, editör John L. Esposito, ss. 304, New York ve Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Haddad, Yvonne Yazbeck: **Contemporary Islam and the Challenge of History**, Albany, State University of New York Press, 1982.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, John Obert Voll, ve John L. Esposito: **The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography**, Bibliographies and indexes in religious studies, no. 20, New York, Greenwood Press, 1991.
- Haksöz Haber: Erdoğan: Mezhepçilik Fitnedir, Ne Sünniyim Ne Şii, Müslümanım”, Nisan 2016 (Çevrimiçi) <https://www.haksozhaber.net/erdogan-mezhepcilik-fitnedir-ne-sunniyim-ne-sii-muslumanim-75194h.htm>.
- Haksöz: “1960’lı Yıllarda Türkiye’de İslami Uyanış”, **Haksöz**, Sy 14, Mayıs 1992, ss. 4-11.
- Haksöz: **İslamcılık Öldü mü ?**, 2. bs, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2012.
- Halim Paşa, Said: **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

- Halim Paşa, Said: “İslamlaşmak”, İçinde **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, 5. bs, ss. 183-214, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Hallaq, Wael B.: **The impossible state: Islam, politics, and modernity’s moral predicament**, New York [N.Y.], Columbia University Press, 2013.
- Halliday, Fred: “The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism”, İçinde **State and ideology in the Middle East and Pakistan**, editör Fred Halliday ve Hamza Alavi, ss. 31-62, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Macmillan Education, 1988.
- Hamidullah, Muhammed: **İslam’da Devlet İdaresi**, Çeviren Kemal Kuşçu, İstanbul, Çantay, 1963.
- Hashemi, M. Mansur: **İslami Entelektüalizm**, Mana Yayınları, 2016.
- Havva, Said: **Humeynicilik**, 2. bs, İstanbul, Kökler Derneği Yayınları, 2016.
- Havva, Said: **İslam**, Çeviren Said Şimşek, C. 2, İstanbul, İkbal Yayınları, 1989.
- Hicret: “İslami Kitap Diye Piyasaya Sürülen Kitaplarda Neler var Neler! Hayır İslam Bu Değil!”, Sy 21, Nisan 1980, ss. 7.
- Hilal: “Çıkarken”, **Hilal**, Sy 1, Kasım 1958, ss. 1.
- Hilal: “H. Emin-el Hüseyini”, **Hilal**, Sy 31, Eylül 1962, ss. 10.
- Hilal: “Hilal’den Mektup”, **Hilal**, Sy 73, Ağustos 1967, ss. 1.

- Hilal: “II. Sultan Abdülhamid Han Adına Hutbe Okunan Ülke: Kenya- İslam Birliği Lideri Şeyh Ali Seneda İle Röportaj”, **Hilal**, Sy 35, Ocak 1963, ss. 9.
- Hilal: “Muhterem Okuyucu”, **Hilal**, Sy 83, Temmuz 1968, ss. 1.
- Hilal: “Şehid Seyyid Kutubu İdama Götüren Eser Yoldaki İşaretler Basılıyor”, **Hilal**, Sy 62, Eylül 1966, ss. 11.
- Hilāl, ‘Alī al-Dīn: **Islamic Resurgence in the Arab World**, ed., New York, N.Y., Praeger, 1982.
- Hilal, Ali al-Din
Dessouki: **Islamic Resurgence in the Arab World**, New York, N.Y., Praeger, 1982.
- Humeyni, Ayetullah: “Tevhid Çağrısı”, **Hicret**, Ekim 1979.
- Humeyni, Ruhullah: “Humeyni’nin Hac Mevsimi Dolayısıyla Dünya Müslümanlarına Yayınladığı Mesaj”, **İslami Hareket**, Ekim 1979.
- Hunter, Shireen, ve
Center for Strategic
and International
Studies: **The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity**, Indiana series in Arab and Islamic studies, Bloomington, (Washington, D.C.), ed., Indiana University Press, 1988.
- Hüseyin, Asaf: **İslami Uyanış Fikri**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.
- Ibrahim, Saad Eddin: “Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 12, Sy 4, 1980, ss. 423-53.
- Ibrahim, Saad Eddin: “Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt”, İçinde **Islamic Resurgence in the Arab World**, editör Ali al-Din Dessouki Hilal, ss. 117-38, New York, N.Y., Praeger, 1982.

- Ibrahim, Saad Eddin: “The Changing Face of Egypt’s Islamic Activism”, İçinde **Security Challenges in the Mediterranean Region**, editör Roberto Aliboni, ss. 27-40, London, Cass, 1996.
- İnayet, Hamid: **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, Çeviren Yusuf Ziya, İstanbul, Yöneliş Yayınları, t.y.
- Jackson, Roy: **Mawlana Mawdudi and political Islam: authority and the Islamic state**, London ; New York, Routledge, 2011.
- Jameelah, Maryam: **Correspondence between Abi-L-A’la Al-Maudoodi and Maryam Jameelah**, Abul-Qasim Publishing House, 2001.
- Kaçar, Ali: “Yoldaki İşaretlerin Türkiye İslami Hareket Düşüncesine Etkileri”, İçinde **Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu**, ss. 81-94, İstanbul, İrfan Vakfı, t.y.
- Kallek, Cengiz: “Mâverdi’nin ahlâkî, içtimaî, siyasî ve iktisadî görüşleri”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sy 17, Aralık 2004, ss. 219-65.
- Kaplan, Yaşar: **Siyaset Bilinci**, İstanbul, Denge, 1994.
- Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, 9., İstanbul, Dergah Yayınları, 2019.
- Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2**, 3. bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail: “Cumhuriyet Türkiye’sinde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, **Toplum ve Bilim**, Sy 29-30, Bahar-Yaz 1985, ss. 153-77.
- Kara, İsmail: “Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah’ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye’ye İntikali ve Tesirleri”, **Kutadgu Bilig**, Sy 9, 2006, ss. 235-72.

- Kara, İsmail: “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, İçinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, kitap editörü Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 34-48, İstanbul, İletişim, 2005.
- Kara, İsmail: **İslamcılar Siyasi Görüşleri Hilafet ve Meşrutiyet**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail: “İslam’da Ruhbanlık yok mudur!’ Çağdaş İslam düşüncesinde dini otorite ve ulema karşıtlığı üzerine birkaç not”, İçinde **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak Çağdaş Türk Düşüncesinde Din, Siyaset, Tarih, Medeniyet**, ss. 76-113, İstanbul, Dergah Yayınları, 2007.
- Kara, İsmail: **Kutuz Hoca’nın Hatıraları (Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası)**, Dergah, 2000.
- Kara, İsmail: **Sözü Dilde Hayali Gözde**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail: **Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler 1**, 4. bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail: “Ulema-siyaset ilişkilerine dair metinler-II Ey Ulema! Bizim gibi konuş!” **Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sy 7, 16 Nisan 2020, (Çevrimiçi) <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/7/59>, 16.04.2020.
- Kara, İsmail: “Ulema-siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak”, **Dîvân:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Sy 4, 16 Nisan 2020, (Çevrimiçi) <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/4/31>, 16.04.2020.

- Karakoç, Sezai: “Sağ ve Sol” C. 2, Sy 3, Nisan 1966, ss. 6-8.
- Karaman, Hayreddin: **İslami Hareket Öncüleri -1**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- Karataşlı, Yavuz: “İslami Parti Kurulabilir mi?”, **Misak**, Sy 10, Eylül 1991, ss. 9-11.
- Karpal, Kemal: **Kısa Türkiye Tarihi**, 6. bs, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016.
- Kasaba, Reşat: “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, İçinde **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, editör Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, ss. 15-36, Publications on the Near East, Seattle, University of Washington Press, 1997.
- Kazdal, İsmail: “Afgan Elçisiyle Bir Görüşme”, **Hilal**, Sy 57, Nisan 1966, ss. 12.
- Kazdal, İsmail: “Hakiki Müslüman: Profesör Seyyit Kutub”, **Hilal**, Sy 49,ubat 1965, ss. 7,32.
- Kazdal, İsmail: “Hilal Dergisi İslam’ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi”, **Haksöz**, Sy 30, Eylül 1993, ss. 45-46.
- Kazdal, İsmail: “Sağ ve Sağcı”, **Hilal**, Sy 58, Haziran 1966, ss. 6-7.
- Kazdal, İsmail: **Serencam**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2004.
- Kazdal, İsmail: “Siyasi İktidarsızlık”, **Hilal**, Sy 57, Nisan 1966, ss. 8-10.
- Keddie, Nikki R.: “The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism”, **Comparative**

- Studies in Society and History**, C. 36, Sy 3, Temmuz 1994, ss. 463-87 doi:10.1017/S0010417500019204.
- Kemal, Abdulaziz: “‘Sağcılık’ ve ‘Ashab-ı Yemin’ Kavramı Üzerine”, **Tohum**, Sy 84, Mart 1974, ss. 19-24.
- Kentel, Ferhat: “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller”, İçinde **Modern Türkiyede Siyasi Düşünce İslamcılık**, kitap editörü Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 721-76, İstanbul, İletişim, 2005.
- Kepel, Gilles: **Jihad: The Trail of Political Islam**, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2003.
- Kepel, Gilles, ve Jon Rothschild: **Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh**, Berkeley, University of California Press, 2003.
- Kerim, Mehmed: **İran İslam Devrimi**, 2. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Kerim, Mehmed: “İslam Nasıl Anlaşılmalı 1”, **Şura**, Sy 28, Temmuz 1978, ss. 4.
- Kerim, Mehmed: “İslam Nasıl Anlaşılmalı 2”, **Şura**, Sy 29, Temmuz 1978, ss. 4.
- Kerim, Mehmed: “İslam Nasıl Anlaşılmalı 3”, Sy 30, Ağustos 1978, ss. 4.
- Khalidi, Rashid: “The 1967 War and the Demise of Arab Nationalism Chronicle of a Death Foretold”, İçinde **The 1967 Arab-Israeli war: origins and consequences**, editör Avi Shlaim ve William Roger Louis, ss. 264-84, Cambridge Middle East studies 36, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2012.
- Khatab, S.: “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”, **Middle Eastern Studies**, C. 38, Sy 3, Temmuz 2002, ss. 145-70 doi:10.1080/714004475.

- Khatab, Sayed: **The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, Routledge Studies in Political Islam 3, London ; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.
- Kocaaslan, Hilmi: “Fertten Cemaate, Cemaatten Devlete Geçişin İlk Adımı: Hicret”, **Davet**, Sy 7.-8., Ağustos 1990, ss. 57-70.
- Köni, Hakan: “Saudi Influence on Islamic Institutions in Turkey Beginning in the 1970s”, **The Middle East Journal**, C. 66, Sy 1, Ocak 2012, ss. 96-109 doi:10.3751/66.1.15.
- Kramer, Martin: “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, **Middle East Quarterly**, C. 10, Sy 2, 2003, ss. 65-77.
- Kuşçu, Kemal: “Amerikada İslamiyeti Müdafaa Eden Genç Bir Muharrir”, **Hilal**, Sy 18, Ağustos 1961, ss. 11-12.
- Kuşçu, Mehmet: “Hilal Dergisi”, **Haksöz**, Sy 30, Eylül 1993, ss. 42-44.
- Kuşçu, Mehmet: “Hilal Dergisi (II)”, **Haksöz**, Sy 31, Ekim 1993, ss. 39-41.
- Kutub, Muhammed: **Biz Müslüman mıyız?**, Çeviren Mustafa Mutlu, İstanbul, Hilal Yayınları, 1970.
- Kutub, Muhammed: **Tekâmül mü Soysuzlaşma mı**, Çeviren Salih Uçan, İstanbul, 1971.
- Kutub, Seyyid: **Beklenen Lider İçin Yoldaki İşaretler**, İstanbul, Hilal Yayınları, 1966.
- Kutub, Seyyid: **Beşerî Sulh ve İslam**, Çeviren Ali Arslan, İstanbul, Salah Bilici, t.y.
- Kutub, Seyyid: **Fi Zılalil Kur'an**, C. 3, İstanbul, Emir, 2001.

- Kutub, Seyyid: Fi Zılalil Kur'an, C. 9, İstanbul, Emir, 2001.
- Kutub, Seyyid: İslam Düşüncesi, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 2006.
- Kutub, Seyyid: İslam Düşüncesi 2, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 1989.
- Kutub, Seyyid: İslam ve Kapitalizm Çatışması, Çeviren Mustafa Uysal, Konya, Dini Neşriyat, 1967.
- Kutub, Seyyid: İslam'da Sosyal Adalet, İstanbul, Çağaloğlu Yayınları, 1976.
- Kutub, Seyyid: İslami Etütler, Çeviren Hasan Beşer, Ankara, Hilal Yayınları, 1967.
- Kutub, Seyyid: İstikbal İslamındır, İstanbul, Özgün, 2008.
- Kutub, Seyyid: Köyden Bir Çocuk, Çeviren Ümit Dericioğlu, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2013.
- Kutub, Seyyid: "Put ve Putçular", Mektep, Sy 14, Mayıs 1987, ss. 57-58.
- Kutub, Seyyid: Son Sözler Beni Niçin İdam Ettiler, İstanbul, Nehir Yayınları, 1992.
- Kutub, Seyyid: Yoldaki İşaretler, İstanbul, Hicret Yayınları, 1977.
- Kutub, Seyyid: **Yoldaki İşaretler**, Çeviren Salih Karakaş, İstanbul, Dünya Yayınları, 1997.

- Landau, Jacob M.: **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization**, Oxford, England: New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1990.
- Lapidus, Ira: "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, C. 40, Sy 4, 1997, ss. 444-60 doi:10.1163/1568520972601486.
- Lee, Robert D.: "Ahmad S. Moussalli, Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb (Beirut: American University of Beirut, 1992). Pp. 262.", **International Journal of Middle East Studies**, C. 26, Sy 2, Mayıs 1994, ss. 355-56 doi:10.1017/S002074380006061X.
- Lefevere, André: **Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context**, New York, Modern Language Association of America, 1992.
- Levtzion, Nehemia, ve John Obert Voll: **Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam**, 1st ed., Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 1987.
- Lewis, Bernard: **Islam and the West**, New York, Oxford University Press, 1993.
- Lewis, Bernard: **The Political Language of Islam**, Paperback ed., 4. [Nachdr.], Middle Eastern Studies: Political Science, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1991.
- Mandaville, Peter G.: **Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma**, London ; New York, Routledge, 2001.
- Mandaville, Peter: **Global Political Islam**, 1 edition., London, Routledge, 2007.
- Mardin, Şerif: "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", **Daedalus**, C. 102, Sy 1, 1973, ss. 169-90.

- Mardin, Şerif: “Türkiye’de Din ve Siyaset”, ss. 312, İstanbul, İletişim, 1991.
- Marty, Martin E., ve Robert S. Appleby: **Fundamentalisms Comprehended: Fundamentalisms Comprehended**, The Fundamentalism Project 5, Chicago, University Press, 2004.
- Maudūdī, Abu-’l-A‘lā al-: **The Islamic Way of Life**, Repr., Leicester, Islam. Foundation, 2001.
- Maviş, Nazım: **İslamcılığın Değişim Dili**, İstanbul, PınarYayınları, 2018.
- Maviş, Nazım: **İslamcılığın Değişim Dili**, İstanbul, PınarYayınları, 2018.
- Mawdūd, Abú l-Alá, ve Khurram Murad: **Let us be Muslims**, Leicester, Islamic Foundation, 1985.
- Mengüç, Mehmet: “Humeyncilik mi, Yoksa İslam’ın Yeniden Dirilişi mi?”, **İslami Hareket**, Sy 22, Ocak 1980, ss. 3-4.
- Meriç, Cemil: “Cemaleddin Efgani Dosyası”, **Hareket**, Sy 83, Kasım 1972, ss. 6-12.
- Meriç, Cemil: “Göller Bölgesinde Bir Ada”, **Sebil**, Sy 186, Temmuz 1979, ss. 6.
- Meriç, Cemil: “Göller Bölgesinde Bir Ada”, **Pınar**, C. 3, Sy 1,ubat 1980, ss. 3-13.
- Meriç, Cemil: **Kırk Ambar**, 1. bs, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980.
- Meriç, Cemil: **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1977.

- Mert, Nuray: **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, 2. bs, İstanbul, Selis, 2007.
- Mert, Nuray: “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, İçinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, editör Yasin Aktay, 2. bs, ss. 411-19, İstanbul, İletişim, 2005.
- Meşe, Ertuğrul: **Komünizmle Mücadele Dernekleri**, İstanbul, İletişim, 2016.
- Metiner, Mehmet: **Sorunlarımızı Konuşmak**, Ankara, Birleşik, 1990.
- Mevdudi: **Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim**, 4. bs, İstanbul, İnkılab Yayınları, 1986.
- Mevdudi: **Hilafet ve Saltanat**, Çeviren Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yayınları, 2003.
- Mevdudi: **İslam’da Devlet Nizamı**, Çeviren Rasim Özdenören, 1. bs, İstanbul, Hilal Yayınları, 1967.
- Mevdudi: **İslam’da Hükümet**, Ankara, Hilal Yayınları, 1967.
- Mevdudi: **İslam’da İhya Hareketleri**, Çeviren Ali Genç, 4. bs, İstanbul, Pınar Yayınları, 1995.
- Mevdudi: **İslam’da İhya Hareketleri -Tarihçe-**, Çeviren Halil Zafir, 1. bs, İstanbul, Hilal Yayınları, 1967.
- Mevdudi: **İslam’da İktisat Nizamı**, Çeviren Tüzün Demirer, 1. bs, İstanbul, Hilal Yayınları, 1966.
- Mevdudi: **İslamın Anlaşılmasına Doğru**, Çeviren Halil Zafir, 1. bs, Ankara, Hilal Yayınları, 1967.

- Mevdudi: **İslamın Çağrısı**, 2. bs, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1990.
- Mevdudi, Ebul A'la: **İslam İnkılabının Programı**, Çeviren S. Mikail Bayram, İstanbul, Hilal Yayınları, 1969.
- Mevdudi, Ebul A'la: **İslam'da Siyaset Nizamı**, Çeviren Ali Zengin, İstanbul, Hilal Yayınları, t.y.
- Mevdudi, Ebul A'la: **Günümüzde İslam**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2018.
- Mevdudi, Ebul A'la: "İslam'da Hakimiyet Kavramı", Çeviren Rasim Özdenöeren, **Diriliş**, Sy 9, t.y., ss. 15-21.
- Mevdudi, Ebul A'la: **İslam'da Siyasi Sistem**, Çeviren A. Seçkin, 4. bs, İstanbul, Özgün, 1994.
- Mevdudi, Ebul A'la: **İslam'ın Anlaşılmasına Doğru**, İstanbul, Düşün, 2015.
- Mevdudi, Ebul A'la: **İslamın İstikbalinde Talebeler**, I.I.F.S.O., 1980.
- Mevdudi, Seyyid Abul Ala: **Kuran'ın Dört Temel Terimi**, 7. Baskı., İstanbul, Özgün, 1999.
- Mısıroğlu, Kadir: "İslam ve Siyaset", **Sebil**, Sy 11, Mart 1976, ss. 3.
- Mısıroğlu, Kadir: "İslam'da Siyaset Yoluyla Cihad", **Sebil**, Sy 196-197, Ekim 1979, ss. 10.
- Mısıroğlu, Kadir: "İslami Mücadelede 'Siyasi Parti'nin Yeri", **Sebil**, Sy 166, Mart 1979, ss. 3,15.
- Mitchell, Richard P.: **The Society of the Muslim Brothers**, New York, Oxford University Press, 1993.

- Mortimer, Edward: **Faith and power: the politics of Islam**, 1st ed., New York, Random House, 1982.
- Mozaffari, Mehdi: “What Is Islamism? History and Definition of a Concept”, **Totalitarian Movements and Political Religions**, C. 8, Sy 1, Mart 2007, ss. 17-33 doi:10.1080/14690760601121622.
- Muhibbizade: “Abdülkadir Udeh Kimdir?”, **Hilal**, Sy 63, Ekim 1966, ss. 12-13.
- Muhibbizade: “Hasan El Benna Kimdir?”, **Hilal**, Sy 53, Temmuz 1965, ss. 20.
- Muhibbizade: “Seyyid Kutub Kimdir?”, **Hilal**, Sy 54, Ağustos 1965, ss. 20.
- Mumcu, Uğur: **Rabıta**, 31. bs, İstanbul, um:ag Yayınları, 2018.
- Munson, Henry jr: **Islam and revolution in the Middle East**, New Haven u.a, Yale Univ. Pr, 1988.
- Musallam, Adnan: **From secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the foundations of radical Islamism**, Westport, Conn, Praeger, 2005.
- Mutlu, İsmail: **Bediüzzaman’ın Görüşleri Işığında Parti ve Siyaset**, İstanbul, Mutlu Yayıncılık, 1994.
- Narlı, Nilüfer: “The Rise of Islamist Movement in Turkey”, İçinde **Revolutionaries and reformers: contemporary Islamist movements in the Middle East**, editör Barry M. Rubin, ss. 125-40, Albany, NY, State University of New York Press, 2003.
- Nasr, S. Veli Rıza: **Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2000.

- Nazlı, Ramazan: **Hasan El Benna'nın Hayatı ve Risaleleri**, İstanbul, Arslan Yayınları, 1980.
- Onis, Ziya: "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", **Third World Quarterly**, C. 18, Sy 4, Eylül 1997, ss. 743-66 doi:10.1080/01436599714740.
- Osman, Fathi: "Mawdud's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World", **The Muslim World**, C. 93, Sy 3-4, Temmuz 2003, ss. 465-85 doi:10.1111/1478-1913.00032.
- Osman, Fethi: **İdeoloji Devleti**, Çeviren Cemaleddin Saylık, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1977.
- Owen, Roger: **State, power and politics in the making of the modern Middle East**, 3rd ed., London ; New York, Routledge, 2004.
- Öz, Asım: "Etkisi Ortada Kendisi Kenarda Bir Düşünür: Malik Bin Nebi'nin Düşünceleri ve Türkçe Kültür Dünyasındaki Seyri", **İslami Yorum**, Sy 8, K 2011, ss. 85-95.
- Öz, Asım: "İmam-Hatip Okullarının Türkiye'de dini neşriyatın gelişimine katkılarına dair", **Umran**, Sy 231, Kasım 2013, ss. 54-63.
- Özal, Korkut: "Siyasi Parti Bir Savaş Aracıdır", **İslam**, Sy 118, Haziran 1993, ss. 10.
- Özcan, Salih: "Hicaz Notları", **Hilal**, Sy 27, Mayıs 1962, ss. 2.
- Özcan, Salih: "Salih Özcan - YENİ ASYA" 05 Şubat 2020, (Çevrimiçi) https://www.yeniasya.com.tr/kazim-gulecyuz/salih-ozcan_350708, 05.02.2020.
- Özcan, Salih: "'Salih Özcan, İslâm Âlemini Bize Tanıttı' - ESKADER – Edebiyat Sanat ve Kültür Araştırmaları Derneği" 25 Aralık

2018, (Çevrimiçi) <http://www.eskader.net/haberler/salih-ozcan-islam-alemini-bize-tanitti.html>, 25.12.2018.

Özçetin, Burak: “Making of New Islamism in Turkey Transformation of The Islamist Discourse From Opposition to Compliance”, PhD, Ortadoğu Üniversitesi, 2011.

Özdenöeren, Rasim: **Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.

Özdenöeren, Rasim: “Türkiye Demokrasinin Neresinde, Demokrasi İslam’ın Neresinde”, **Bilgi ve Hikmet**, Sy 1, K 1993, ss. 82-95.

Özdenöeren, Rasim: **Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

Özel, İsmet: **Üç Mesele - Teknik Medeniyet Yabancılaşma**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978.

Özer, Ahmed: **Bediüzzaman’ın Hariciye Vekili Seyyid Salih Özcan**, İstanbul, Işık Yayınları, 2011.

Özer, Ahmed: **Seyyid Salih Özcan - Bediüzzaman’ın Hariciye Vekili**, İstanbul, Işık Yayınları, 2014.

Özkan, Ercümen: “Cezayir’deki Seçimler ve Ötesi”, **İktibas**, Sy 139, Temmuz 1990, ss. 5-9.

Özkan, Ercümen: “Hakimiyet”, **İktibas**, Sy 355, Temmuz 2008, ss. 10-14.

Özkan, Ercümen: **İnanmak ve Yaşamak**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988.

Özkan, Ercümen: “Kuran ve Sünnet”, **İktibas**, Sy 129-130, Kasım 1989, ss. 9-11.

- Özkan, Ercümend: “Laiklik ve Demokrasi”, **İktibas**, Sy 139, Temmuz 1990, ss. 10-13.
- Özkan, Ercümend: **Laiklik-Demokrasi ve İslam**, İstanbul, Anlam Yayınları, 2016.
- Özkan, Ercümend: “Parti ve Niçin Parti Kuruyoruz”, **İktibas**, Sy 151, Temmuz 1991, ss. 8-10.
- Özkan, Ercümend: “Siyaset 1”, **İktibas**, Sy 73, Ocak 1984, ss. 5-6.
- Özkan, Ercümend: “Siyaset 2”, **İktibas**, Sy 74, Ocak 1984, ss. 5-6.
- Özkan, Ercümend: “Siyaset 3”, **İktibas**, Sy 75, ubat 1984, ss. 4-6.
- Özkan, Ercümend: **Tasavvuf ve İslam**, İstanbul, Anlam Yayınları, 1996.
- Özkan, Ercümend: “Tebliğ ve Parti”, **İktibas**, Sy 136, Nisan 1990, ss. 8-10.
- Özkan, Ercümend: “Timsah’ın Gözyaşları”, **İktibas**, Sy 147, Mart 1991, ss. 5-8.
- Özkan, Ercümend: “Yüzyıl Dergisi’nin Ercümend Özkan ile Yaptığı Röportaj”, **İktibas**, Sy 142, Ekim 1990, ss. 7-8.
- Özkan, Ercüment: “Tasavvuf; Ayı Bir Din”, **İktibas**, Sy 141, Eylül 1990, ss. 11-14.
- Özkan, Ercüment: “Mâverdî’nin Hilafet Nazariyesinin Siyaset Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, Sy 17, Ağustos 2017, ss. 85-99.

- Öztürk, Ali Haydar: “Beklenen Misafir”, **Hilal**, Sy 61, Ağustos 1966, ss. 8-9.
- Öztürk, Ali Haydar: “Dünya İslam Birliği Genel Sekreteri M. Surur el- Sabban İle Bir Mülakat”, **Hilal**, Sy 63, Ekim 1966, ss. 2-3.
- Öztürk, Ali Haydar: “Gulâm Muhammed Çavdari İle Bir Mülakat”, **Hilal**, Sy 59, Temmuz 1966, ss. 2.
- Pala, Salih Doğan: **Sağ-Sol Meselesi ve İslamın Hükmü**, İstanbul, Cihad Yayınları, 1966.
- Pipes, Daniel: **In the path of God: Islam and political power**, New Brunswick, N.J, Transaction Publishers, 2002.
- Piscatori, James P.: **Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East**, ISIM Papers 1, Leiden, ISIM, 2000.
- Piscatori, James P.: **Islam in a World of Nation States**, Cambridge [Cambridgeshire]; New York, Cambridge University Press, 1986.
- Piscatori, James P.: **Religion and Politics in Modern Turkey**, [London] : Cambridge ; New York, Royal Institute of International Affairs ; Cambridge University Press, 1983.
- Qutb, Sayyid, ve William E. Shepard: **Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam**, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia, v. 54, Leiden ; New York, E.J. Brill, 1996.
- Rahnema, Ali: **An Islamic utopian: a political biography of Ali Shari‘ati**, London, Tauris, 1998.
- Reed, Howard A.: “Turkey’s New Imam-Hatip Schools”, **Die Welt Des Islams**, C. 4, Sy 2, Ocak 1955, ss. 150-63 doi:10.1163/157006055X00047.

- Roy, Olivier: **Siyasal İslamın İflası**, Çeviren Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis, 1994.
- Roy, Olivier, ve Carol Volk: **The Failure of Political Islam**, 2. pr., Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press, 1996.
- Rubin, Barry: **Radikal İslam**, Ankara, ASAM, 2002.
- Sachedina, Abdulaziz: “Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution”, İçinde **Voices of resurgent Islam**, editör John L. Esposito, ss. 191-214, New York, Oxford University Press, 1983.
- Sarıbay, Ali Yaşar: **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası (MSP Örnek Olayı)**, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985.
- Sarmış, İbrahim: **Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1992.
- Saruhan, Emeti: “İslam’ı Tercüme Kitaplarla Kavrıdık”, **Gerçek Hayat**, Sy 794, Ocak 2016, ss. 22-28.
- Seçkin, Ahmet: “İslam ile Demokrasi Arasında Köprü Olmak”, **Girişim**, Sy 5,ubat 1986, ss. 36-38.
- Selami, Ahmed: “Darüislam Darülharb”, **Şura**, Sy 37, Ekim 1978, ss. 3.
- Selami, Ahmed: “Kurtuluş Şeriat’ta”, **Şura**, Sy 40, Ekim 1978, ss. 3.
- Selami, Ahmed: “Şer’i Dava ve Şura”, **Şura**, Sy 2, Ocak 1978, ss. 7.
- Selçuk, Ekin Kadir: **“Mücadeleciler” Mücadele Birliği 1964-1980**, İstanbul, İletişim, 2018.

- Selim, Fatih: “İslam ve Demokrasi -1-”, **Tevhid**, Sy 24, Mayıs 1979, ss. 8.
- Selim, Fatih: “İslam ve Demokrasi -2-”, **Tevhid**, Sy 25, Haziran 1979, ss. 8-9.
- Selim, Fatih: **Medeniyet ve Modernizm**, Çeviren Fatih Selim ve Abdurrahman Arslan, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Selim, Fatih: “Vatan Mefhumu Etrafında Düşünceler ve Müslümanın Vatanı”, **Tevhid**, Sy 22, Mayıs 1979, ss. 8.
- Shahin, Emad Eldin: **Political ascent: contemporary Islamic movements in North Africa**, State, culture, and society in Arab North Africa, Boulder, Colo, Westview Press, 1997.
- Shepard, William E.: “Sayyid Qutb’s Doctrine Of Jahiliyyah”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 35, Sy 4, Kasım 2003, ss. 521-45 doi:10.1017/S0020743803000229.
- Shepard, William: “Fundamentalistic Phenomena: Christian and Muslim”, **Historical Reflections / Réflexions Historiques**, C. 30, Sy 3, 2004, ss. 363-84.
- Shlaim, Avi, ve William Roger Louis: **The 1967 Arab-Israeli war: origins and consequences**, Cambridge Middle East studies 36, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2012.
- Sitembölükbaşı, Şaban: **Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**, Ankara, İSAM, 1995.
- Smith, Wilfred Cantwell: **Islam in Modern History**, 1. Princeton paperback., Princeton, NJ, Princeton Univ. Pr, 1977.
- Subaşı, Necdet: “1960 Öncesi islami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, İçinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, editör Yasin Aktay, 2. bs, 6:ss. 217-35, İstanbul, İletişim, 2005.

- Subaşı, Necdet: **Ara Dönem Din Politikaları**, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.
- Suruş, Abdulkerim: **Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriati**, İstanbul, Kıyam, 1989.
- Şener, S. Adil: “Müslüman, Köle Değilsin!..”, **İslami Hareket**, Sy 6, Temmuz 1978, ss. 4.
- Şentürk, Hulusi: **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyasal İslamcılık**, İstanbul, Çıra, 2015.
- Şeriati, Ali: “Ali Şeriati Nasıl Davranırdı?”, **Haksöz**, Sy 261, Aralık 2012, ss. 44-47.
- Şeriati, Ali: **Aşına Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar**, Çeviren Davut Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 2007.
- Şeriati, Ali: **Dine Karşı Din**, Çeviren Hüseyin Hatemi, 1. bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 1987.
- Şeriati, Ali: **Hac**, Çeviren Fatih Selim, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Şeriati, Ali: **İki Sure İki Yorum**, Çeviren Selim Naci Karaarslan, Ankara, Endişe Yayınları, 1990.
- Şeriati, Ali: **İnsanın Dört Zindanı**, 1984. bs, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984.
- Şeriati, Ali: **İslam Sosyolojisi Üzerine**, Çeviren Kamil Can, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Şeriati, Ali: **Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri**, Çeviren Fatih Selim, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Şeriati, Ali: **Ne Yapmalı**, Çeviren Muhammed Hizbullah, 1. bs, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1981.

- Şimşek, Said M.: “Sağcılık ve Solculuk”, **İslamın İlk Emri Oku**, Sy 185, Ekim 1977, ss. 4-6.
- Şirvani, Harun Han: **İslam’da Siyasi Düşünce ve İdare**, Çeviren Kemal Kuşçu, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1965.
- Şura: “Beyanname 1398 Üzerine...”, **Şura**, Sy 2, Ocak 1978, ss. 8-10.
- Şura: “Bu Toprakların Adı Konacaktır”, **Şura**, Sy 26, Temmuz 1978, ss. 8-9.
- Şura: “Hiç Kimse Şeriatımızdan Kaynaklanmayan Bir Salahiyeti Kullanamaz”, Sy 39, Ekim 1978, ss. 8.
- Şura: “Müslümanım Diyene Yakışan Küfre Yakışan Küfre Karşı Allah’ın Son Şeriatı İçin Dövüşenlere Yardımcı Olmaktır Karalamak Değil...”, **Şura**, Sy 37, Ekim 1978, ss. 8-10.
- Şura: “Efendiler, Hakimiyet Allah’ındır!..”, **Şura**, Sy 1, Ocak 1978, ss. 8-9.
- Şura: “Seneler Sonra Türkiye’de İlk Defa “Şeriat İstiyoruz” Dedik!”, **Şura**, Sy 26, Temmuz 1978, ss. 10.
- T. White, Joshua, ve Niloufer Siddiqui: “Mawlana Mawdudi”, İçinde **Key Islamic political thinkers**, editör John L. Esposito ve Emad Eldin Shahin, ss. 67-83, New York, NY, Oxford University Press, 2018.
- T24: “Prof. Kara: Her Müslüman İslamcı değildir”, **T24**, 15 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/prof-kara-her-musliman-islamci-degildir,210796>, 15.02.2020.
- Taha Emre, İbrahim: “İslami Mücadele ve Kavram Kargaşası”, **Şura**, Sy 30, Ağustos 1978, ss. 2.
- Taha Emre, İbrahim: “Ümmet-i Muhammed’in Bütünlüğüne Kastedenler Ateşe Düşerler”, **Şura**, Sy 36, Eylül 1978, ss. 2.

- Taha Emre, İbrahim: “Yaşasın Kuranın Mucizesi, Kahrolsun İdeolojiler”, **Şura**, Temmuz 1978.
- Taşıyürek, Muzaffer: **İslamın Sisli Yılları**, Erzurum, İhtar, 1995.
- Tatar, Burhanettin: “Seyyid Kutub’ta Cahiliye Kavramı”, İçinde **Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik**, editör Yasin Aktay, ss. 245-59, İstanbul, Pınar Yayınları, 2018.
- Tebliğ: “Ey Putçuluk Adetlerinden Vazgeçmeyenler! Ey Bize Saltanat, Mülk ve Hükümdarlık Teklif Edenler”, **Tebliğ**, Sy 7, Ağustos 1979, ss. 3.
- Tessler, Mark: “The Origins of Popular Support for Islamist Movements: A Political Economy Analysis”, İçinde **Islam, democracy, and the state in North Africa**, editör John P. Entelis, ss. 93-126, Indiana series in Arab and Islamic studies, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Tevhid: “Ehven-i Şer, AP mi olsun, CHP mi? NATO mu olsun, Rusya mı?”, **Tevhid**, Sy 5, Ocak 1979, ss. 14-15.
- Tevhid: “Hoca Görüşünü Aylar Önce Milli Gazete’ye Açıklamıştı: Ahmed Davutoğlu: ‘İran İslam Hareketi Desteklenmelidir’”, Mayıs 1979.
- Tevhid: “İçerisi Biz de Müslümanız Diyenle Dolu!”, Sy 12, Mart 1979, ss. 17-18, 20.
- Tevhid: “İslami İstilahlar Sağcı”, Sy 15, Nisan 1979, ss. 6.
- Tevhid: “Şeriatmedari Yine Gazetemiz Vasıtasıyla Sesleniyor: ‘İslam’a Davette Şii Sünni Tek Ses Olmalıyız!’”, **Tevhid**, Sy 23, Mayıs 1979, ss. 4.
- Tevhid: “İslami Direniş ve Parti”, **Tevhid**, Sy 22, Ekim 1991, ss. 3.

- Tezkire: Tezkire, “İslamcılık Eski ve Yeni Halleri”, **Tezkire**, Sy 33, 2013, ss. 5-14.
- Tripp, Charles: “Sayyid Qutb: Political Vision”, İçinde **Pioneers of Islamic Revival**, editör Ali Rahnema, ss. 154-83, London, Zed Books, 1994.
- Tuğal, Cihan: **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Tunaya, Tarık Zafer: **İslamcılık Akımı**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Türkmen, Hamza: **İslami Uyanış Sürecimizve İslamcılık Söyleşileri**, İstanbul, Ekin, 2015.
- Türkmen, Hamza: “Türkiye İslamcılığı sağıcı, devletçi ve milliyetçi”, İçinde **Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık**, editör Kolektif, ss. 141-56, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Türkmen, Hamza: **Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştir**, 2. bs, İstanbul, Ekin Yayınları, 2008.
- Türköne, Mümtaz’er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim, 1991.
- Udeh, Abdulkadir: **İslam Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk**, Çeviren Akif Nuri, İstanbul, İhya, 1976.
- Udeh, Abdulkadir: **İslam’da Mal ve İdare**, Çeviren Durmuş Ali Kayapınar, Konya, 1977.
- Uğurlu, Fatih: “İslami Mücadelede Dergiler 7”, **Altınoluk**, Sy 8, Ekim 1986, ss. 40-45.
- Ushama, Thameem, ve Noor Mohammad Osmani: “Sayyid Mawdudi’s Contribution towards Islamic Revivalism”, **IIUC Studies**, C. 3, Sy 0, Haziran 2009, doi:10.3329/iiucs.v3i0.2668, 05.11.2018.

- Vahdet: “İslam Putçu Düzenleri Yıkarak İçin Gelmiştir”, Sy 46, Kasım 1989, ss. 1.
- Vatikiotis, P. J.: “Islamic Resurgence: A Critical View”, İçinde **Islam and power**, editör Alexander S. Cudsi ve ‘Alī al-Dīn Hilāl, ss. 169-97, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.
- Voll, John O.: “Renewal and Reform, in Islamic History: Tajdid and Islah”, İçinde **Voices of Resurgent Islam**, editör John L Esposito, ss. 32-47, New York, Oxford University Press, 1983.
- Yavuz, Serap: “Demokratik Rejimler Tek Siyasal Secenek mi?”, **Girişim**, Sy 14, Kasım 1986, ss. 13-14.
- Yıldırım, Ergün: “İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam”, İçinde **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum tebliğleri**, editör İsmail Kara ve Asım Öz, 1. baskı., ss. 99-118, Zeytinburnu Belediyesi kültür yayınları, kitap no. 31, Zeytinburnu, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Yıldırım, Ramazan: **Medrese’den Üniversite’ye Ali Özek**, İstanbul, Çamlıca, 2019.
- Yusuf Ünal: “Sayyid Qutb in Iran: Translating the Islamist Ideologue in the Islamic Republic”, **Journal of Islamic and Muslim Studies**, C. 1, Sy 2, 2016, ss. 35 doi:10.2979/jims.1.2.04.
- Yücekök, Ahmet N.: **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)**, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1971.
- Zeydan, Abdulkerim: **İslamda Ferd ve Devlet**, Çeviren Cemal Arzu, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1978.
- Zubaida, Sami: **Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East**, New 3rd ed., London ; New York, I.B. Tauris, 2009.
- Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, 19. bs, İstanbul, İletişim, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

İstanbul’da doğdum. 2009 yılında Beykent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünden mezun oldum. Yüksek Lisans eğitimimi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında 2012 yılında tamamladım. Yüksek Lisans tez başlığım *1990’lı yıllarda Türkiye’de Siyasal Liberalizm* idi. Doktora çalışmalarına aynı üniversitede Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında başladım. 2010 yılında Kırklareli Üniversitesinde Araştırma görevlisi olarak başladığım çalışma hayatına 2015 yılından itibaren İstanbul Üniversitesinde Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkileri Bölümünde yine araştırma görevlisi olarak devam etmekteyim. Doktora süresi boyunca TÜBİTAK bursu ile Amerika Birleşik Devletleri’nde bulunan Columbia Üniversitesi bünyesinde yer alan Ortadoğu ve Güneydoğu Asya Çalışmaları Merkezinde misafir araştırmacı olarak bulundum. Bu süre zarfında hem tez çalışmalarımı hem de alanımla ilgili çeşitli üniversitelerde dersleri takip ettim. İngilizce ve Arapça bilmekteyim.