

TÜRKİYE'DEKİ İSLAMCI HAREKETLER ÜZERİNDE İRAN, MISIR, PAKİSTAN VE AVRUPA ETKİSİ (1950 SONRASI)

63844

Uğur ELEMEN

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin
Tarih Anabilim Dalı için Öngördüğü
YÜKSEK LİSANS TEZİ
olarak hazırlanmıştır.

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Ankara
Haziran, 1997

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan-----

Prof. Dr. Ahmet Yaşar ÖCAK (Danışman)

Üye-----

Prof. Dr. Bahaeddin YEDİYILDIZ

Üye-----

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZDEN

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../1997


Prof. Dr. Füsuni ARICI
Enstitü Müdürü

TEŞEKKÜR

Herkesin bildiğini iddia ettiği konularda çalışmak zordur . Bugün Türkiye'de kurumsal ve kişisel bazda insanların en rahat konuşabildikleri alanlardan birisi de din alanıdır . Bu durum insanların toplumla , tarihle , dinle , evrenle ilişkilerini belirleyen önemli tavır alış biçimlerinin de anahtarıdır . Bunun içindir ki , Türkiye'lilerin dine bakış açısının akademik metodlarla ortaya konulabilmesi , dinle ilişkisinin tesbit edilmesi ve oluşturduğu dini amaçlı yapıların tahlil edilmesi , Türkiye gibi dinin içkin ve informal bir değer arzettiği toplumların yarınlarının betimlenmesinde çok önemli bir yer arzetmektedir .

Böyle bir çalışmanın yapılması fikri bir yönlendirmenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır . Beni böyle bir çalışmaya sevkeden Prof. Dr . Ahmet Yaşar Ocak'a , ilgi ve desteklerini esirgemeyen Tarih Bilim Dalı Başkanı Bahaeddin Yediyıldız'a , Tarih Bölümü'nün bütün değerli akademisyen ve hocalarına , özellikle tecrübe ve fikirlerini benimle paylaşan Yrd. Doç . Dr . Mürüvvet Kurhan , Dr . Mehmet Özden , Arş . Gör . Hulusi Lekesiz ve Rüya Kılıç'a teşekkür ederim .

Bu çalışma , yazımı esnasında beraber olduğum sokağın çocuklarına , adlarına okuma fırsatı bulduğum bütün gariblere adanmıştır . Hayra vesile olması dileğiyle...

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın amacı , 1950 sonrası Türkiye'de İslâmcı hareketler ve düşünürler üzerinde İran , Mısır ve Pakistan İslâmcı hareketleri ve düşünürleri ile Avrupa'daki İslâmcı gelişimlerin ve İslâm etrafında meydana gelen tartışmaların etkisini tesbit etmek , bu etkinin gelişimine sebebiyet verdiği reaksiyonların yönünü ve şeklini belirlemektir .

Çok partili hayata geçiş süreci ile Türkiye'de gündeme gelen dinsel faaliyetlerdeki canlanış çağdaş tarihle ilgilenen çok sayıda araştırmacı ve sosyal bilimcinin dikkatini çekmiştir . İslâmcı Hareketlerin , yapı ve eylem şeması hakkında çok değişik teoriler ortaya atılmıştır . Bu teoriler bağlamında , İran İslâm Devrimi köklü metodolojik değişikliklere sebebiyet vermiştir . Herşeyden önce bu çağdaş İslâmî hareket geleneklerine bağlı müslüman toplumların modernleşmesinin kaçınılmaz olarak onların Batılılaşma'sıyla laikleşmesini de beraberinde getireceği , gerek dinin gerekse dinden kaynaklanan kültürel değerlerin siyasi ve sosyal hayatta ikinci planda kalacağı yönündeki teorileri çürütmüştür . Bu durumdan doğan teorik boşluk çağdaş İslâmcı hareketlerin açıklanmasıyla ve tanımlanmasıyla ilgili pek çok teorinin ortaya çıkmasına fırsat tanır .

Evrensel anlamda İslâmcı hareketlerin yapısında meydana gelen gelişmeler belirli etkenlerin ışığında açıklanmalıdır . Bu konuda öncelikle şu söylenilebilir , müslüman ülkelerin mevcut politik ve ekonomik sistemlerinin kalkınmış olan ülkelerle boy ölçüşemeyecek durumda bulunması , ülke içindeki muhalefet girişimlerini alternatif förmüller üretmek için İslâmcı kaynaklara ve hareketlere ilgi duymaya sevk eder . Batı karşısında alınan başarısız sonuçlar ve bunun sebep olduğu tatminsizlik , Batı müdahalesinden ve belirsizliklerden ızdırap çeken halkı ve İslâmcı yapıları geleneksel ve dini değerlere sarılmaya yöneltir . Bu durum İslâmcı hareketlerin toplumu , tarihi ve dini yorumlama süreçlerinde ve İslâmcı siyasal söylemin oluşumunda etkin olur .

Çağdaş İslâmcı oluşumların yapıları ve bu alandaki canlanış hakkında çalışma yapan pekçok araştırmacı İslâmcı yapılar üzerindeki dış etkiler konusunda güçlü vurgular yapmaktadırlar . Çağdaş İslâmcı hareketlerin gerekli şartı olarak da "Modernleşme" olgusunu görmektedirler. Müslüman ülkelerde

yaşanan çağdaş ve modernleşmecî süreç, halk ve müslüman aydınlar bazında farklı arayışlara sebebiyet vermiştir . Modern anlamdaki idareci ve seçkinler zümresi ile aralarındaki korkunç farkı müşahede eden bu kesimler kendilerini daha rahat ifade edebileceklerini ve yönetimde daha etkin rol alabileceklerini düşündükleri geleneksel tarzdaki davranış kurallarına yönelirler .

Bu etkenler ışığında açıklanabilecek İslâmcı yapılanmalardaki canlanış , İran Devrimi ile en popüler noktasına ulaşır . (1979) Birçok araştırmacıya göre bu devrim , çağdaş İslâmcı gelişmelerin kaynağı ve ilhamıdır . Türkiye içinde bu doğruluğu tartışamayacak sosyal bir olgudur Türkiye bağlamında çağdaş İran İslâmcı hareketinin etkisi Pakistan ve Mısır'daki canlanışlarla birarada ele alınırsa daha reel sonuçlara ulaşılması mümkün olacaktır . Yukarıda saydığımız ülkelerde İslâmcı gelişme ve yapılanmaların özellikle İslâmcı basın-yayın ve tercüme faaliyetlerinde meydana gelen patlama ile Türkiye'ye ulaşıp Türkçe'ye kazandırılması yerel İslâmcı yapılanmaları yakından etkilemiştir . Bu çalışma da bu etkilerin tesbiti noktasında yapılmıştır .

Çalışmamızın birinci bölümünde , Türkiye'deki İslâmcı oluşum ve yapılanmalar , Türkiye Cumhuriyeti tarihi içinde incelenmeye çalışılmıştır . Bu süreç içinde İslâmcıların düşünsel ve eylemsel bir portrelerinin , tarihsel süreklilik esprisi dikkate alınarak çizilmesine gayret gösterilmiştir . İslâmcı hareketler üzerindeki evrensel İslâmcı etkiler incelenirken ilk planda , Pakistan , Mısır ve İran İslâmcı Hareketleri kendi kuşakları içinde ele alınmış , bu hareketlerin içinde bulunduğu özel durumlar incelenmeye çalışılmıştır . Her hareket için belirleyici olduğuna inandığımız İslâmcı düşünür ve pratisyenlerin çalışmaları bu bağlamda değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Pakistan örneğinde Mevdûdi , Mısır'da Seyyid Kutub , İran'da Ali Şeriati bu anlamda değerlendirilen İslâmcı fikir adamlarıdır . Her bölüm için genel değerlendirmelerin yapıldığı son bölümden önce , bu hareketlerin ve fikir adamlarının Türkiye'li İslâmcı Hareketler üzerindeki etkileri sosyal , siyasi ve kültürel açıdan tahlil edilmeye çalışılmıştır . Çalışmanın son bölümünde ise Avrupa'daki İslâmcı gelişmelerin , oluşumların ve İslâm etrafında cereyan eden tartışmaların Türkiye'deki etkileri üzerinde durulmuştur .

Alan ve zaman bakımından sınırlı olan bu çalışmanın içerdiği bazı güçlükler , bizi yapacağımız yorumlarda ihtiyatlı davranmaya itmiştir . Yine de

Türkiye'de bu konuda yapılacak çalışmalar , Türkiye'li İslâmcı yapılanmaların yapısının ve ufkunun tesbit edilmesinde önemli bir yere sahip olacak ve böylece bu çalışmanın da çözümlemeye çalıştığı Türkiye'deki İslâmcı Hareketlerin yapısı ve bu yapının oluşumunda evrensel İslâmcı etkilerin tesbiti , Türkiye'li İslâmcıların içinde yetiştikleri sosyal , ekonomik ve kültürel ortamın tahlili , modern İslâmcı oluşumların sosyal ve siyasal yapılarının tanımlanması , İslâm dünyası dışındaki entellektüel ve siyasi gelişme ile değişimlerin İslâmcı örgütlenmelerin teorik ve pratik yapıları üzerindeki etkileri gibi temel problematikler daha berrak ortamlarda incelenecektir.

Çalışma alanımıza giren ve sıklıkla kullanılan İslâmcı , İslâmcı Hareket , Evrensel İslâmi Hareket , Köktencilik , Fundemantalizm gibi nitelendirmeler bilinen en yaygın anlamıyla kullanılmış olup , alan ve zaman bakımından kaynaklanan zorlayıcı etkenler sebebiyle bu nitelendirmelerin kavramsal açıdan tahlili yapılmamıştır .

ÖZET

Bu tezin amacı , “ 1950 sonrası Türkiye’deki İslâmcı Hareketler üzerinde İran , Mısır , Pakistan ve Avrupa’daki İslâm hareketlerinin ve İslâmcı fikir adamlarının etkisinin tesbit edilmesidir . Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde ,1950 yılına kadar Türkiye’deki siyasal ve kültürel oluşumlar İslâmcı hareketler açısından incelenmiştir .

Birinci bölümde 1950 sonrası Türkiye’deki İslâm ve İslâmcı hareketler , fikri ve siyasi nitelikli oluşumlar bağlamında 1950 - 60, 1960 - 1980 ve 1980 sonrası olmak üzere üç aşamada ele alınmıştır . İkinci bölümde Pakistan İslâm hareketleri , Mevdûdi ve Cemaat-ı İslâmi konuları işlenmiş olup bu hareketlerin Türkiye’deki etkileri tesbit edilmeye çalışılmıştır .

Üçüncü bölümde Mısır’daki İslâmcı hareketlerin Türkiye’deki etkileri , Seyyid Kutub ve İhvânü’l Müslimin Hareketi bağlamında incelenmiştir . Dördüncü bölümde ise İran İslâm Devrimi ve İslâm hareketlerinin Türkiye’deki İslâmcı hareketler üzerindeki etkileri üzerinde durulmuş , İran Devrimi’nin ideologlarından Ali Şeriatî’nin fikirleri incelenmeye çalışılmıştır .

Son bölümde Avrupa’daki İslâmcı gelişmelerin Türkiye İslâmcı hareketleri üzerindeki etkileri incelenmiş, Avrupa’lı İslâmcı fikir adamlarının fikirleri tahlil edilmiştir. Sonuç bölümünde de çalışmanın bulguları değerlendirmeye tutulmuştur .

SUMMARY

The aim of this thesis is to fix the effect of the muslim brain-workers and the Islamic movements which has taken place in Iran, Egypt, Pakistan and in Europe after 1950, on Turkey. In the introduction part, the cultural and political developments until 1950 in Turkey from the point of view of Islamic movements, are analysed.

In the first part, Islam and Islamic movements in Turkey after 1950 are analysed, in the context of intellectual and political developments, in three stages which are after 1950-60, after 1960-80 and after 1980.

In the second part, the subjects of Islamic movements, Mawdudi and Community of Islam (Cemaat-ı İslami) are dwelled upon and the effects of these movements on Turkey are tried to be fixed.

In the third part, the effects of Islamic movements in Egypt are analysed in the context of the movement of Seyyid Qutb and Ihvanü'l Müslimin.

In the fourth part, the effects of Iran Islamic Revolution and Islamic movements on Turkish Islamic movements are dwelled upon and the ideas of Ali Şeriati, one of the ideologists of Iran Revolution, are tried to be analysed.

In the last part, the effects of the Islamic developments in Europe on the Islamic movements in Turkey and the ideas of the European Islamist brain-workers are analysed.

In the conclusion part, the general content and the obtained results of the thesis are criticised.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	:	i
ÖNSÖZ	:	ii-iv
ÖZET	:	v
SUMMARY	:	vi
İÇİNDEKİLER	:	vii-viii

GİRİŞ : TÜRKİYE, YENİ REJİM (CUMHURİYET) VE İSLÂM

A- ATATÜRK DÖNEMİ (1923 - 1938)	1 - 5
B- İNÖNÜ DÖNEMİ	5 - 6
C- ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ DÖNEMİ	6 - 11

BİRİNCİ BÖLÜM: TÜRKİYE'DE ÇOK PARTİLİ DÖNEMDE İSLÂM VE İSLÂMCI HAREKETLER

A- 1950-60 ARASI	12 - 16
B- 1960-80 ARASI	17 - 19
1- Fikri Nitelikli İslâmcı Hareketler	
a) Nurettin Topçu ve " <i>Hareket</i> " akımı	19 - 21
b) " <i>Yeniden Milli Mücadele</i> " Akımı	21 - 23
2- Siyasal Nitelikli İslâmcı Hareketler	
a) Milliyetçi Hareket Partisi ve İslâmcı Eğilimler	23 - 27
b) Milli Nizam Partisi Hareketi	27 - 33
C- 12 EYLÜL SONRASI	33 - 36

İKİNCİ BÖLÜM :PAKİSTAN İSLÂMCI HAREKETLERİ VE TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- EVRENSEL İSLÂMÎ HAREKET VE TÜRKİYE	37 - 38
B- PAKİSTAN'DA İSLÂMCI HAREKETLER	38 - 40
C- MEVDÜDİ VE İSLÂMCI HAREKETLER	40 - 45
D- PAKİSTAN'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLERİN TÜRKİYE ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	45 - 53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MISIR'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLERİN TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- MISIR : PİRAMİTLER VE <i>Fİ ZİLÂL</i> 'İN ÜLKESİ	54 - 60
B- MÜSLÜMAN KARDEŞLER HAREKETİ (İHVÂNÜ'L MÜSLİMİN) VE SEYYİD KUTUB	60 - 65

C- MÜSLÜMAN KARDEŞLER HAREKETİ'NİN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ	65 - 80
---	---------

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: İRAN İSLÂMÎ HAREKETİ VE TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- 20. YÜZYILDA İSLÂMCI BİR DEVRİM : İRAN İSLÂM İHTİLALİ	81 - 84
B- ALİ ŞERİATİ VE ÇAĞDAŞ İSLÂMCI HAREKETLER	84 - 87
C- İRAN İSLÂM DEVRİMİ VE TÜRKİYE	88 - 98

BEŞİNCİ BÖLÜM : AVRUPA'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLER VE TÜRKİYE

A- MODERNİZM , BATILILAŞMA VE İSLÂMCI HAREKETLER	99 - 109
B - BATI ETKİSİ ALTINDA TÜRKİYE'DEKİ İSLÂMCIILIK	109 - 113
C- 1980 SONRASI İSLÂMCI KUŞAK VE BATI ETKİSİ	113 - 115
1- Yurtdışına İşçi Göçü Olgusu ve İslâmcı Hareketler	115 - 116
2- Batı'daki İslâmcı Akademisyenleri Türkiye'deki İslâmcılar Üzerindeki Etkileri	116 - 119
D- TÜRKİYE'DE YENİ İSLAMCILAR VE BATI	119 - 123

SONUÇ	124 - 131
KAYNAKÇA	132 - 143

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ : TÜRKİYE, YENİ REJİM (CUMHURİYET) VE İSLÂM

A- ATATÜRK DÖNEMİ (1923 - 1938)	1 - 5
B- İNÖNÜ DÖNEMİ	5 - 6
C- ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ DÖNEMİ	6 - 11

BİRİNCİ BÖLÜM: TÜRKİYE'DE ÇOK PARTİLİ DÖNEMDE İSLÂM VE İSLÂMCI HAREKETLER

A- 1950-60 ARASI	12 - 16
B- 1960-80 ARASI	17 - 19
1- Fikri Nitelikli İslâmcı Hareketler	
a) Nurettin Topçu ve " <i>Hareket</i> " akımı	19 - 21
b) " <i>Yeniden Milli Mücadele</i> " Akımı	21 - 23
2- Siyasal Nitelikli İslâmcı Hareketler	
a) Milliyetçi Hareket Partisi ve İslâmcı Eğilimler	23 - 27
b) Milli Nizam Partisi Hareketi	27 - 33
C- 12 EYLÜL SONRASI	33 - 36

İKİNCİ BÖLÜM :PAKİSTAN İSLÂMCI HAREKETLERİ VE TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- EVRENSEL İSLÂMÎ HAREKET VE TÜRKİYE	37 - 38
B- PAKİSTAN'DA İSLÂMCI HAREKETLER	38 - 40
C- MEVDÜDÎ VE İSLÂMCI HAREKETLER	40 - 45
D- PAKİSTAN'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLERİN TÜRKİYE ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	45 - 53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MİSİR'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLERİN TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- MİSİR : PİRAMİTLER VE <i>Fİ ZİLÂL</i> 'İN ÜLKESİ	54 - 60
B- MÜSLÜMAN KARDEŞLER HAREKETİ (İHVÂNÜ'L MÜSLİMİN) VE SEYYİD KUTUB	60 - 65
C- MÜSLÜMAN KARDEŞLER HAREKETİ'NİN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ	65 - 80

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: İRAN İSLÂMÎ HAREKETİ VE TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- 20. YÜZYILDA İSLÂMCİ BİR DEVRİM :	81 - 84
İRAN İSLÂM İHTİLALİ	
B- ALİ ŞERİATİ VE ÇAĞDAŞ İSLÂMCİ HAREKETLER	84 - 87
C- İRAN İSLÂM DEVRİMİ VE TÜRKİYE	88 - 98

BEŞİNCİ BÖLÜM : AVRUPA'DAKİ İSLÂMCİ HAREKETLER VE TÜRKİYE

A- MODERNİZM , BATILILAŞMA VE İSLÂMCİ HAREKETLER	99 - 109
B - BATI ETKİSİ ALTINDA TÜRKİYE'DEKİ İSLÂMCILIK	109 - 113
C- 1980 SONRASI İSLÂMCİ KUŞAK VE BATI ETKİSİ	113 - 115
1- Yurtdışına İşçi Göçü Olgusu ve İslâmcı Hareketler	115 - 116
2- Batı'daki İslâmcı Akademisyenleri Türkiye'deki İslâmcılar Üzerindeki Etkileri	116 - 119
D- TÜRKİYE'DE YENİ İSLAMCILAR VE BATI	119 - 123
SONUÇ	124 - 131
KAYNAKÇA	132 - 143

GİRİŞ

TÜRKİYE , YENİ REJİM VE İSLÂM

A) ATATÜRK DÖNEMİ (1923-1938)

20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu girdiği 1. Dünya Savaşından mağlup olarak ayrılır ve yabancı devletlerin işgali altına girer. Hızlanan milliyetçilik akımları sebebiyle, Osmanlı İmparatorluğunun siyasi birliği bozulmuş, böyle bir ortamda girişilen savaşın neticesinde imparatorluk galip devletlerin hegemonyası altına girmişti. Bu galip devletlerin siyasi, ekonomik beklenti ve çıkarları devletin yapısını büsbütün çökertmişti. İçinde bulunulan siyasi şartlar Anadolu'daki milli mücadeleyi çok daha manidar kılmıştı. Milli mücadelenin neticesinde ortaya çıkan "Türk Devrimi", imparatorluğun istiklalini değil, bağımsız bir devlet kurmayı amaçlamıştı. Ve bu anlamıyla "Uluslaşma Süreci"nin başlangıcını oluşturmuştu. Türk Devrimi uluslaşmanın gerçekleşebilmesi için gerekli olan kurum, kavram ve değer sistemlerini beraberinde getirmiş, geleneksel toplumunkileri tasfiyeye yönelmiştir. Bu yeni devrimin amacı Atatürk tarafından şöyle belirtilmekteydi "... Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen çağdaş ve bütün mana ve eşkali ile medeni bir cemaat haline getirmek; devrimlerin asli umdesi budur !" (Tunaya 1993:93)

Mustafa Kemal Anadolu'ya ilk geçtiği zamanlar geniş cephe fikriyle Halife-Sultanı ve geleneksel güç odaklarını karşısına almayı istememiştir. Geniş cephe fikri doğrultusunda her türlü gücü ulusal dava uğrunda seferber etmiştir. (Timur 1994:108)

Milli Mücadele'nin başlangıcında ve devamında işbirliği yapılmak istenen kurumlar , Yeni Türk Devrimi ile muhalif bir pozisyona düşmüştür. Atatürk'ün söylemi ile "Yeni Türkiye Devleti , cihana hakim o büyük ve kadim fikrin Türkiye'de tecellisi ve tahakkuku ..." idi . (Tunaya 1993 :110)

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin takip edeceği yol Atatürk'ün 5 Kasım 1925'de Ankara Hukuk Fakültesini açarken söylemiş olduğu şu sözlerde ortaya çıkmaktadır:

Biz artık Garplıyız, eski dünyaya hakim eski medeniyetimizle sadece övünerek değil bütün zincirleri kırarak, son asır medeniyetinin gittiği yollardan giderek değil, bu seviyenin de üstüne çıkmaya çalışacağız. Hurafeleri atacacağız...(Atatürk Söylev ve Demeçler 1945:240)

Yeni Türk Devleti, bir çok açıdan Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı ve takipçisi olmadığını her fırsatta vurgulamaktaydı. Kurulan yeni devlet "Ulus Devlet"i olma gayretinde idi. Herhangi bir devlet gibi beynelmilel anlaşmalar muvacehesinde kendi ulusal haklarının muhafazasını istemekteydi. Bu, imparatorluk mirasının reddi demektir. Bu red'le aynı zamanda, yönetimin gerek şartlarını temsil eden sınıf, soy ve mensubu bulunulan kurumlardan kaynaklanan her türlü eski mansıb ve rütbe reddediliyordu. Bu, hükümetin eski usul ile İmparatorluk ve şahsi iktidar ilişkilerinin dışında kurulmak istendiğinin delili idi. Böylece yeni devlet Batılı anlamda demokratik bir yapıya sahip olmak ödevini de yükleniyordu. Yeni Türkiye Cumhuriyeti teokratik değildi.

Yeni Türk Devleti'nin oluşumu ve kurumsallaşması bir çok açıdan incelemeyi gerektiren bir yapı arz etmekle beraber, bizim için önemli olan yeni kurulan devletin dine bakış açısı, dinsel kurum ve oluşumların bu dönemdeki durumları ve İslâmcıların içinde bulunduğu fikri ve psikolojik pozisyonlarıdır. Yeni devletin din politikası "Laiklik"ti. Lewis (1988:408)'e göre bu anlayış dinsizlik olarak algılanmamalıydı. Amaç dini yıkmak değil, onu devletten ayırmak idi. Böylece islâmlığı, çağdaş, Batılı ve bir ulus devletteki dinin rolüne indirgemekti. Yine Lewis (1988:412) "İslâmlığın Mesleki temsilcilerini modern ve milli bir devletin işleyişinden uzaklaştırmak ile bizzat islâmlığı modernleştirmek ve millileştirmek birbirinden farklı şeylerdir." demektedir.(Lewis 1988:413)

Yeni Devletin takip ettiği resmi din politikasının kendi açısından bir takım haklı gerekçeleri vardı. Her şeyden önce; bu din politikası ile islâmcı ideoloji karşısında milliyetçi ideolojinin desteklendiğini görüyoruz. Dini kurum ve müesseselerin ilgasında da amaçlanan hedef, belki de ulusalcı zihniyete rakip olan islâmcı zihniyetin toplumsal tabanından koparılmasıydı. Yeni devletin vatandaşlarına biçeceği sosyal rol ve sosyal kimlikler bu zihniyet doğrultusunda geliştirilecekti.

Kemalist anlayışın dini kurum ve kuruluşları kendi güdümüne alma ve kontrol etme noktasında gösterdiği gayretin sebebi; dini “Allah” ile “kul” arasındaki bir ilişki biçimine indirgemektir. Böylece, dinin devlet üzerindeki denetleyici ve meşruiyet kazandırıcı rolünün ve işlevinin önüne geçilecekti. Bu ulusallaşma tezinin ve politikasının siyasal olduğu gibi, ilk bakışta fark bile edilemeyecek en az onun kadar önemli sosyal sebepleri de vardı. Türkler, İslâm'dan önceki mazileriyle övünebilmeliydiler. Bu mazi Türkler için bir kuvvetti. Bir taraftan İslâmlığı bozuk düzen yorumlayan hocaların karşısına, bir taraftan da Batı medeniyetini eski Yunan’a bağlayan ve Türklere medeniyetsiz diyen Lloyd George ve Clemenceau’ların karşısına bir üçüncü kuvvet olarak çıkarılmalıydı. Onu anlamak ve anlatmak gerekirdi. Bu mazi aynı zamanda bir kurtuluştur. Dilde, sanatta, edebiyatta, tarihte, ilimde, yeni bir zihniyetin doğuşunda islâmi vesayetin bir reddiyesi idi. Türk inkılâbı olarak adlandırılan gelişmelerin çıkış noktasını bu tarih olayında aramak lazımdır. Bu suretle “İslâmcı Rönesans” fikrine karşılık “Türk Rönesansı” tezi savunulmuştur. Bu anlamıyla, yeni Türk devleti ve rejim Türk’ün unutulmuş hasletlerinin ortaya çıkarılması için bir vesile olmuştur denilmekteydi. (Tunaya 1994 : 116)

Kemalist devrim açısından Laikliğin anlamı, uygulanmasının tasvir edilmesi ile değil, onu Cumhuriyet rejiminin temel hedefleri açısından ele alınması ile daha belirgin olarak anlaşılabilir. Bu hedeflerden birisi, Türk toplumu için sosyal bir pekiştirici bulunabilmesiydi. Böylece, Türkler arasında sosyal şuuru yükseltmenin de bir aracına ulaşılabilecekti.

Kemalist devrimin oluşum safhasında geleneksel kurumlara ve dine karşı takınılacak resmi politika noktasında iki alternatif vardı.

- a) İslâmlığı ve onun temsilcilerini ve temsilcilerinin sahip olduğu sosyal, siyasal ve kültürel konulardaki yetkilerini olduğu gibi lağvetmek,
- b) İslâmlığı devletin kontrolünde bir sosyal pekiştirici olarak, yani bir “yurttaş dini” olarak ve bu görevin ifası için kontrol edilebilir yapılar oluşturmak.

Kemalist devrim bu politikalardan ikincisini uygulama yolunu seçti. Bu politikanın temel amacı hiç şüphesiz yok ki, Türkiye’de İslâm kavramını gittikçe dinin Avrupa’daki kullanım ve tanımlama usulüne göre tavsif edebilmek ve

konuşlandırabilmekti. Böylece, Türkiye'deki dinin kişisel vicdanın mutlak mahremiyetini vurgulayan Hristiyan dini içindeki Protestanlık geleneğine benzer bir içeriğe sahip olmasını öngörüyordu (Kalaycıoğlu 1988:374)

Bu öngörülere ulaşılabilmesi amacıyla yeni bir yapılanma programının kademeli olarak yürürlüğe konulduğunu görüyoruz. İlk olarak 1922'de saltanatın kaldırılmasıyla başlatılabileceğimiz bir zihni teşekkülün, 1924'de hilâfetin lağv edilmesiyle önemli bir adım attığına tanık oluyoruz. 1924 yılında "Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti"nin kaldırılması ve yerine Başbakanlığa bağlı "Diyanet İşleri Reisliği"nin kurulması, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun" yine aynı yıl kabul edilmesi, bir sonraki yıl (1925) "Kılık Kıyafet" devriminin yapılması, tekke, türbe ve zaviyelerin kapatılması, 1928'de Latin Harfleri'nin kabul edilmesi, planlı bir politikanın ürünü idiler. Bu politikanın temel amacı; dinin siyasal hayattan çıkarılarak pasifize edilmesi ve yönetim erkinin kontrolüne alabilmesi idi.

Bu yenileşme hareketleri ile toplum üzerindeki geleneksel dini kurumların fikri ve ideolojik etkisini azaltabilmek amacıyla gerçekleştirilmek istenilen faaliyetlere İslâmcı kesimin verdiği tepki, çalışmamızın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Girişilen bu reform hareketleri ile devlet-din ve toplum arasındaki ilişkilerde ne gibi değişiklikler meydana gelmişti. Bunun sorgulanması gereklilik arz etmektedir. Herşeyden önce din, siyasi yapı ve mekânizmanın uzağında tutularak belirli fonksiyonları ve ameliyeleri engellenmiştir. Bu Kemalist düşüncenin ve yapının dine yüklemiş olduğu anlamla da doğrudan alakalı idi.

Kemalist yapılanmalara karşı İslâmcı kesimin muhalefeti ana hatlarıyla Batı ve Batılılaşma karşıtı, laik yapı ve kurumları dışlayan bir söylemdi. Atatürk İnkılaplarının uygulanmasının asıl mağduru ulemâ,yani Medrese kökenliler olmakla beraber, tepki tasavvufi yapılanmalarda daha ağırlıklı bir vurgu kazanmıştır. Ulemâ'nın büyük bir kısmı ya yeni rejimin içinde görev alarak ya da aktif siyasetten uzak durarak hayatlarını devam ettirirler. Bu durumun çok çeşitli nedenleri vardı. Bu nedenleri sosyal ve siyasi durum değişiklikleri açısından şu ana başlıklar altında toplama mümkün olabilir.

- d) Değişen sistem ve Kemalist din anlayışının sonucu olarak ulemânın, doğal müdafii olduğu yeni devletin muhalifi pozisyonuna düşürülmesi.
- e) İslâmcı alternatif arayışlarına rejimin vermiş olduğu sert tepkinin, İslâmcı muhalefeti pasifize etmesi. Bu, ulemâyı devletin kontrolünün dışında örgütlenme biçimleri geliştirmeye itmiştir. Özellikle, Şeyh Said, İskilipli Muhammed Atıf ve Şeyh Esad Erbili'ye karşı gösterilen katı devlet politikası İslâmcı oluşumları bu yöne kanalize etmiştir. Böyle bir ortamda, Bediüzzaman Said-i Nursî'nin siyasetten uzaklaştığına şahit oluyoruz. (Nursî 1986:143-144)

Sonuç olarak, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan İslâmcı karşı koyuşları dışavurum tarzı yönünden ele alacak olursak, İslâmcı hareketlerin aksiyoner olmayıp, devlete karşı duyulan derin tepkilerin sonucu olarak ortaya çıktığını göreceğiz. Tasvip etmediği İnkılaplara karşı tavrını gösteren İslâmcı Hareket ulusal değil, lokaldi ve geriye dönüşün özlemi içinde idi.

B) İNÖNÜ DÖNEMİ

1938 yılında Atatürk'ün ölümü ile devrimlerin yarım kalacağı, devrim karşıtı güçlerin faaliyete geçeceği noktasında bir kanaat oluşur. Aynı mantıktan hareketle dinin tekrar ihyâ edileceğine dair söylentiler yayılır. (Lewis 1988:412) Fakat geçen zaman bunun böyle olmayacağını göstermiştir. İslâmcı muhalefet, ülkedeki tek parti yönetiminin de etkisiyle kendisini ifade etmekte bir takım güçlükler yaşar. İnönü döneminde İslâmcı muhalefetin ilk örneğine 1940 yılında rastlarız. Bir çok yazar ve araştırmacıya göre bu, devletin politikasını eleştiren ilk İslâmcı tepki idi. Tepkinin merkezinde "Sebilürreşad" dergisi etrafında Eşref Edip'in önderliğini yaptığı bir yazarlar ve islâmcı aydınlar zümresi bulunmaktaydı. Bu dönemin İslâmcı muhalefet açısından sembol isimlerinden olan Eşref Edib, II. Meşrutiyet döneminden beri İslâmcı yayın organlarındaki çalışma ve faaliyetlerini devam ettirmekteydi.

"*Sebilürreşad*" çevresinde yoğunlaşan İslâmcı aydınların beklentileri ve sisteme yaptıkları muhalefet açısından, İnönü Dönemi'nin değerlendirilmesi, Türkiye'deki İslâmcı Hareketlerin ara dönemiyle ilgili nesnel sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır. İslâmcı aydınların fikirleri, kendilerine ait yayın organlarında bir temele oturmakta idi. Bu dönemin süreli İslâmcı basın yayın organları taranacak

olan Eşref Edib, II. Meşrutiyet döneminden beri İslâmcı yayın organlarındaki çalışma ve faaliyetlerini devam ettirmekteydi.

“*Sebilürreşad*” çevresinde yoğunlaşan İslâmcı aydınların beklentileri ve sisteme yaptıkları muhalefet açısından, İnönü Dönemi’nin değerlendirilmesi, Türkiye’deki İslâmcı Hareketlerin ara dönemiyle ilgili nesnel sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır. İslâmcı aydınların fikirleri, kendilerine ait yayın organlarında bir temele oturmakta idi. Bu dönemin süreli İslâmcı basın yayın organları taranacak olursa, İslâmcı aydınların ağırlıklı olarak ilgilendikleri konular tasnif edilebilir. İlk olarak “Dinde Reform” fikri adı altında özetlenebilecek, İslâm dininde kurumsal ve fikri değişiklikler yapılmasını öngören bir takım kuram ve yaklaşımlara karşı çıkılmış, İslâm dininin değişmez bir bütün olduğu savunulmuştur. (Kara 1989:18)

C-) ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ DÖNEMİ

İkinci Dünya savaşı ve sonrası uygulanan ekonomik politikaların halkta yaratmış olduğu bezginlik duygusu ve parti içi artan muhalefet ve Almanya ve İtalya’nın müttefikler tarafından yenilmesi ile demokratik yönetimlerin artan prestiji, savaş sonrası Türkiye ve Sovyetler birliği ilişkilerinde meydana gelen kırılma, yöneticiler nezdinde ABD ve İngiltere olmak üzere Batı demokrasilerine olan teveccühü arttırdı. (Yetkin 1983:248)

Sebebi ne olursa olsun Türkiye’de artık çok partili siyasi hayat süreci başlıyordu. 1945 yılında hükümet tarafından muhalif partilerin kurulmasına izin verilir. 1946’da yapılan ilk seçimlerde “açık oy gizli sayım” esası üzerine oturtulan seçim sistemi, beraberinde bir çok tartışmayı da getirmiş olmasına rağmen CHP’nin galibiyeti ile sonuçlanır. Demokratik standartların aranmasının safdillilik olacağı bu yeni dönem, bir çok bakımdan bireysel ve ferdi hürriyetleri kısıtlayan eskisine nisbeten daha serbest idi. (Burçak 1979:15)

Halkın seçmen olarak kendisini ifade edebileceği “çok partili sistem”, onun değerlerinin de dikkat-i itibara alınması gerekliliğini beraberinde getiriyordu. Üstelik CHP’de dahil bütün siyasi partiler artık oy için mücadeleye, sonuç olarak da her kesimden Türk seçmenlerinin fikirlerine, inançlarına ve arzularına değer vermeye zorlanmıştı. Bu vesile ile dini duygu ve düşüncelerin

kendilerini siyasi arenada ifade edebileceği bir pencere açılmıştı. Bu aşamadan sonra çok partili hayata geçen Türkiye'de dinin rolü nasıl olacaktı? Bunlar zamanın akışı içinde cevaplanacak sorulardı.(Landau 1979:247)

Her ne kadar 1946 Seçimlerinde Demokrat Parti, yaklaşık 500 kişilik Meclis'te sadece 63 sandalye kazanmışsa da, Anadolu'nun en ücra köylerinde geniş organizasyonlar kurup, gittikleri yerlerde kitlesel mitinglerle halka hitap etme fırsatı bulmuştu. Bu dönem içinde, Türk seçmenin dörtte üçü köylülerden oluşuyordu ve kürsüde konuşan politikacılar köylü seçmenlerin iki büyük şikayeti olduğunu anladılar: Birincisi Atatürk ve İnönü'nün endüstriyel ekonominin geliştirilmesi çabalarında tarımın ihmal edilmesi, diğeryse geleneksel Müslüman nüfus üzerinde laikliğin zorla empoze edilmesi idi. Bu sebeblerle Demokratların propogandalarında politik reform ve ekonomik gelişmenin yanısıra dini sorunlar hafifçe ön plana çıkmıştır. (Canatan 1996 : 33)

Ekim 1949'da İlahiyat Fakültesinin, Cumhuriyetin başkentinde hizmete girmesi ve Ekim 1950'de dini eğitimin zorunlu yapılması bu manadaki düzenlemelerin birer işaretiydi. Bu düzenlemeler daha öncede yer yer belirmeye çalıştığımız gibi devletin sıkı kontrolü altında gerçekleşiyordu. Hükümetin, desteklediği Ortodoks ve denetlenebilir din anlayışına göstermiş olduğu hoşgörü ve toleransın istenilmeyen, desteklenilmeyen ve heterodoks eğilimleri de tekrar ortaya çıkaracağı açık idi. Bu neviden olmak üzere tarikatların faaliyetlerinde meydana gelen nisbi artış, İslâmcı yazar ve düşünürlerin istek ve taleplerindeki çeşitlenmeler dikkat çekicidir. Dini eğitimin açıkça denetlenmesinin istenmesinden tutun da vakıfların, Diyanet İşleri Başkanlığı'na devri talebine kadar yeni olabilecek bir çok teklifle karşılaşyoruz. Bu dönemde islâmcıların yavaş yavaş siyasete ısınmaya başladıklarını görüyoruz.

CHP tarafından verilen tavizler ve yapılan, jestler 1950 seçimlerinde CHP'nin DP karşısındaki yenilgisini engelleyemedi. 1950 dönemi boyunca CHP iktidardaki DP'nin dini çevrelere verdiği tavizlere karşı çıkmak için hemen hemen her fırsatı kullanıyordu. Aslında yapılan bu değişiklikler içerik olarak değerlendirilecek olursa görülecektir ki, bunlar CHP döneminin 1945-50 döneminde yaptığı uygulamalardan pek farklı değildir. CHP'nin asıl endişesi DP'nin dini ağırlıklı seçim söyleminin onun oy oranını arttıracığı gerçeği idi. Zaten kuruluşu hatırlanacak olursa "Siyasi hak ve hürriyetlerin garanti edilmesini

sağlayan kanunların uygulanmasını isteyen" Refik Koraltan, Celal Bayar, Adnan Menderes ve Fuat Köprülü'nün CHP parti meclisine sundukları teklifin reddedilmesinden sonra, bu dört milletvekilinin CHP'den ayrılması ile vücut bulmuştu.

Bütün bunlara rağmen şunun gözden kaçırılmaması gerekir:1945'ler de değişen dünya koşullarının Türkiye'de ön plana çıkaran değişimi sonucu, Türk toplumunda belirli bir hareketlilik yaşanmıştır.En önemli olarak Türkiye'de giderek daha da gelişen ticaret ve tarım burjuvasının artık tek partinin dar kalıplarından kurtulmak isteği de belirmekte idi.Geçmişin ceberrut görünümü , yeni uluslararası ilişkilerin getireceği elverişli ekonomik koşullar ve "bütün kötülüklerin kaynağı olan" Batı'nın savunucusu bir CHP, yeni kurulan DP'nin iktidar olma olasılığını ve arzusunu yoğunlaştıran nedenlerdi. (Küçükömer 1969:116)

Tunaya'nın da belirttiği gibi CHP'nin en büyük talihsizliği halkın nezdinde batılılaşma ile özdeşleşmesidir.DP'nin şansı ise bizzat halkın yanında imiş gibi görünmesi idi. (Tunaya 1958:119)

Yeni Başbakan Adnan Menderes meclise sunduğu ilk DP programında tutan ve tutmayan inkılaplar ayrımını yapmaktaydı.1952'de ise soruna tekrar dönerek "İnkılap kanunları halk tarafından benimsenmemişse, jandarma zoruna dayanacaksa, milli vicdanın hilafına olan bu kanunları kaldırmak demokratik idarenin başta gelen vazifesi olmak icap eder" demektedir.

Seçim bölgelerinden ayaklarının tozu ile gelen DP milletvekilleri ilk kanunlardan biri olarak Ezanın Arapça okunmasını uygulamaya geçireceklerdi. DP'nin dini bir parti olmadığı ve olamayacağının ilk emarelerine bu kanunun meclise sunumunda rastlanacaktı. Menderes'in Arapça ezan yasağını kaldırma teşebbüsü parti içinde başta Celal Bayar'ın muhalefeti ile karşılaşır.Menderes istifa etme pahasına da olsa kanunu geçirir.Bu DP'nin İslâm konusundaki görüşlerinin homojenlik arzetmediğini gösterir. (Bayar 1989:21)

Fakat 1951'lerde giderek yoğunlaşan dinsel akımlara karşı devletin onların elinde olmadığını kesinlikle göstermek için kısa bir süre baskı uygulayan DP hükümeti, İslâmî kanatın şiddetli tepkisi ile karşılaşmıştı.

Zaten DP'nin uygulamış olduğu "din politikası" Müslümanları tatmin etmemiştir.Yeraltında varlıklarını devam ettiren tasavvufi gruplar ve tarikatlar rejimi tehdit eder bir pozisyona büründüler.Bu nokta da kayda değer en önemli örnek "Ticani"lerdir. Ticanilerin kendilerini duyurmak için olaydan istifade ettiklerini görüyoruz.Bunlardan birincisi, Ezanın Arapça okunmasının yasaklanması sırasında idi. İkincisi ise Atatürk heykellerine karşı giriştikleri protestolardı.1951 kışının sonlarına doğru "Ticaniler"Ankara civarındaki bir kaç Atatürk heykelini yıktılar.Bu kez polis tarikatın 400 üyesini tutukladı.Liderleri Kemal Pilavoğlu ve yandaşlarından 40 kadarı çok uzun hapis cezasına çarptırıldılar.

Ticaniler köken olarak Kuzey Afrika'da ortaya çıkmış bir tarikattır.(Güner 1989:221) 1925'ten sonra ortadan kaybolmuş ve II. Dünya Savaşından sonra Türkiye'de Kemal Pilavoğlu'nun liderliğinde tekrar faaliyet göstermeye başlamıştır.Ticanilerin resmi devlet makamlarınca derdest edilmesinden sonra , liderlerinin bundan sonra gerçek bir mehdi şeklinde mucizevi bir şekilde ortaya çıkıp galip geleceği söylentilerine rağmen haklarında pek bir şey duyulmadı.

Ticaniler Cumhuriyetin temel laik prensiblerine tamamen karşı çıkmakta ve Türkiye'de İslâmî bir yönetim kurma düşüncesi taşımaktaydılar. Mustafa Kemal'in yaptığı inkılapları reddetmekte, hareketlerini İslâmın iki temel kaynağı ışığında yaptıklarını söylemekteydiler.Bu fikirlerinin, İslâmcılar açısından temel olarak kastedilebilecek müşterekleri yansıttığı açık olmakla beraber, özellikle Atatürk heykellerine saldırımları sebebiyle diğer cemaatler tarafından provokatif olarak nitelendirilmişlerdir.Tarikat üyeleri arasında tarikata genel bağlılık oranının ve tarikatın iç kontrolünün tesbiti noktasında şunları söylemek mümkündür."Ticanilerin eylemlerinde sık sık rastlanabilecek taşkınlık öğeleri Pilavoğlu'nun şahsı ile alakalı olmayıp, şeyhin tasvibinin dışında tarikat üyelerinin içinde bulundukları sosyal yapıyı ve psikolojik durumu göstermektedir. Eyüp Çakar, o dönem içinde Türkiye'de sık sık başvuru ve spekülatif olan bu tür eylemlerin sorumluluğunun Pilavoğlu'na yüklenemeyeceğini söylemektedir.(Çakar 1978:5)

Pilavoğlu'nun külliyyatı taranacak olursa görülecektir ki, bu külliyyat, daha çok İslâm Fıkhi, Tarihi ve Akaidi'ne yönelik eserlerden oluşmaktaydı. Eserlerin verilmiş olduğu konulardaki bu sınırlılık devletin dini yayın politikasının da izlerini taşımaktadır. Ticaniler, Türkiye şartlarında kök salmayı başaramadılar. Bunda muhtemelen en önemli etken içinde bulundukları kontrolden uzak halk tepkiselliğini yansıtmış olmalarıdır. Bunun yanında Kuzey Afrika kökenli Ticaniliğin Türkiye'de varlığını kuvvetlendirmek için yeterli zamanı bulamadığıda açıktır. Şeyhlerine yüklenilen olağanüstü yetkilerle donatılmış, Hz. Muhammed ile doğrudan ilişki kurmaya kadar varırılan kimliğin , Türkiye'nin sosyal ve siyasi yapısı doğrultusunda Türkiyelileşebilmesi için elbette ki daha çok zaman ve müsait ortama ihtiyaç vardı. Kemal Pilavoğlu için ömrünün 1951-72 arası dönemi hapisshanede geçirilen bir dönem olur.

Ticaniler, Türkiye'deki İslâmî oluşumlar açısından belirli noktalarda önemlidir. Bunlar:

- a) Kurumsal olarak rejimin kalelerini direkt hedef almışlardır.
- b) Söylemlerinin siyasal ve ağıdalı olmaktan ziyade rejimi pek dikkate almayan yapısı ile müslümanların 30 yıllık içe kıvrılmışlıklarını bir anlamda sona erdirmişlerdir.
- c) Düşünce ve zihniyet olarak olarak yoğunluğu bulunmayan ama eylem ağırlıklı, toplumla aynilikleri değil farklılıkları gündeme getirmişlerdir. Ticaniler bu anlamda ile Aczimendi'leri çağrıştırmaktadır.

Ticaniliğin kaderini daha ihtiyatlı hareket eden Nurculuğun'ki ile karşılaştırmak, bu iki akımın hareket tarzlarının sonuçları hakkında bizi belirgin bir şekilde aydınlatabilir.

Ticaniler özellikle "Arapça Ezan" okuma yasağına karşı vermiş oldukları mücadele ile ,rejime karşı açık ve kasıtlı muhalefetin ilk örneğini vermişlerdir. Bu mücadelenin neticesi'nde "Atatürk'ü Koruma Kanunu" kanunu adı ile bilinen bir kanun yürürlüğe konulur.(1951)

30 yıla yaklaşan Tek Parti Dönemi'nin baskıcı tutumlarının arkasından gelen DP iktidarı, İslâmcılar için bir çok şey çağrıştırmaktaydı. Necip Fazıl , DP'nin iktidara geçtiği dönemin hemen akabinde , Menderes için şunları söylemekteydi:

Eğer şu iki sözü gerçekten söyledinizse ;

1) İnkılab softalarının yaygaralarına rağmen...,

2) Türkiye müslüman bir devlettir ve müslüman kalacaktır..., tekrar ediyoruz , partinize , siyasi muhitinize ,kabinenize , tezatlarınıza ve hatıra gelen ve gelmeyen herşeyinize rağmen , en azından ve halis tarafından azat kabul etmez köleliğimizi kabul buyurunuz." demektedir. (Yücekök:1971:93)

Eşref Edib ise,

"Sayın Başbakan;uzun ve karanlık gecelerden sonra bir sabah sen , müslüman gönüllerinin afakında bir yıldız gibi doğdun . Nur ve ziya saçan bir yıldız gibi..." (Sebilürreşad" 1953:22) demektedir.

İslâmcıların DP iktidarından bekledikleri en önemli isteklerinden birisi , 163. maddenin kaldırılması iken DP, 1953'de 6187 nolu "Toplanma ve Vicdan Hürriyetini Koruma Kanunu" ismi ile bilinen kanunla 163. maddenin kapsamını genişletmiştir. Böyle bir durum karşısında, İslâmcılar DP'ye karşı tavır belirlemede hissedilir bir güçlüğüne içine düşmüşlerdir. Bediüzzaman Said-i Nursî, belki de kurumsal oturmuşluğun getirdiği bir olgunlukla, DP iktidarını en objektif değerlendiren İslâmcılardan olmuştur. Bediüzzaman DP üzerindeki düşüncelerini genellikle tavsiyeler ve yapılması gereken şeylerle alakalı olarak Menderes'e yazılmış notlarla ifade etmiştir.(Nursî: 1982;125)

BİRİNCİ BÖLÜM TÜRKİYE'DE ÇOK PARTİLİ DÖNEMDE İSLÂM VE İSLÂMCI HAREKETLER

A-)1950-60 ARASI:

1950-60 arası dönemi, İslâmcıların faaliyetleri ve bu faaliyetlerin biçim ve içeriklerini, kurumsal, siyasal ve sosyal açıdan değerlendirmek istediğimiz bu bölümde ilk olarak; cemaat oluşumlarının incelenmesi gerekliliği hasıl olmaktadır .

O dönem için en büyük cemaatlerden birisi olan "Risale-i Nur Cemaati", Bediüzzaman Said-i Nursi'nin liderliğinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Kendisini diğer İslâmcı oluşumlardan ayıran belirli hususiyetleri vardır. Nicelik olarak, Risale-i Nur Cemaati çağının en büyük İslâmcı örgütlenme biçimlerinden birisidir. Bediüzzaman, Mısır'daki "İhvânü'l Müslimin", İran'daki , "Fedaiyan-ı İslâm" ölçüsünde bir cemaat oluşturmuştur. Bir çok sosyal bilimciye göre Risale-i Nur başarısını siyasetten uzak kalarak sağlamış ve bir muhalefet girişiminde bulunmamıştır. Kullanmış olduğu söylem ve eğitim metodu ile kitaba dayalı bir oluşum gerçekleştirmiştir. İman'ın hakikatlerinin açıklanması noktasında kurmuş olduğu siyasetten uzak söylem tarzı onu benzeri islâmcı oluşumlardan farklı kılmıştır. (Öke 1994:76)

Kurumsal olarak dikkatimizi çeken bir başka önemli yapılanma "Süleymancılar" ismi ile bilinen, Silistrelili Süleyman Hilmi Tunahan (1888) ve talebelerinin çalışmalarıdır. Süleyman Hilmi Tunahan ve talebelerinin faaliyetleri, 1946 yılından sonra, CHP hükümetinin Kur'ân Kurslarının açılmasını serbest bırakması ile yakından ilgilidir. 1946 yılında İstanbul'da bir Kur'ân Kursu açmış ve geleceğin Kur'ân Kursu öğretmenlerini burada yetiştirmeye gayret göstererek, dini eğitimi sivil kurumlar aracılığı ile yaygınlaştırmaya çalışmıştır. (Güner:1986:164) Bu çalışmanın finans kaynaklarını oluşturabilmek amacıyla "Kur'ân Kurslarını Koruma Dernekleri"ni kurmuşlardır. Faaliyet göstermiş olduğu bu alanda Süleymancılık hareketi çoğu zaman devlet eliyle kurulan İmam-Hatip Okullarını kendilerine rakip olarak görmüştür.

Süleymancılık hareketi, Risale-i Nur Hareketi'nden farklı olarak tarikat yapısı arz etmekteydi. Talebeleri Süleyman Hilmi Tunahan'a "Veli" ve "Müceddid" gözü ile bakmaktaydılar. Kendisi Nakşibendi Tarikatına saliktir. (Sitembölükbaşı 1994:128) Siyaset noktasında Süleymancılık bir cemaat olarak ilk defa Millet Partisi'ni desteklemiş, bilahare Millet Partisi'nin kapatılmasından sonra ise, Kur'ân Kurslarının açılmasına müsaade eden DP'yi desteklemiştir.

İslâmcı Siyasi oluşumların Türkiye Cumhuriyeti tarihinde siyasi anlamda kurumsallaşmış ilk örneklerini bu tarihten itibaren görmekteyiz. Bu dönem, Türkiye'de İslâmcı Siyasi Kurumsallaşma tarihi açısından bir takım referansları içinde barındıran bir dönemdir. Bediüzzaman Said-i Nursî ve Nur Cemaat'i her ne kadar siyasetten uzak kalmaya çalışmışsa da, bunun yanında siyasete aktif katılımda bulunan İslâmcı oluşum ve örgütlenmeler gündeme gelmiştir.

Bunlardan en ilgi çekenlerden birisi , Millet Partisidir(MP). Gerek yöneticileri bazında, gerekse parti programı açısından, İslâmcı Hareket için yenilikler arz ettirmektedirler. MP, kurucu ve yöneticileri açısından homojen bir yapı sergilememekteydi . MP'nin kurucuları DP'nin politikasını tasvip etmeyerek, bu oluşumdan ayrılan bir grup idi. MP'nin dine göstermiş olduğu yaklaşım hemen hemen DP'ninki ile aynıydı . MP , DP'den farklı olarak dini kurumlara otonomi verilmesini istiyordu. MP'nin üst kadrosunun tek unsurdan oluşmaması ve din politikası noktasında bir standart arz ettirememesi, İslâmcıların bir takım tepkilerini gündeme getirmelerine sebebiyet vermiştir . Büyükdoğu Mecmuası, zaman zaman bu tepkilerin sergilendiği yazılara sayfalarını açmıştır. ("Büyükdoğu" Mart 1952:18)

MP'nin, Ekim 1953'de "dini esaslara bağlı bir cemiyet" olduğu gerekçesi ile kapatılması akabinde Cumhuriyetçi Millet Partisi ve sonrasında Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi daha uzlaşmacı bir siyasetle devletle karşı karşıya gelmek istemeyen bir politika takip ederler. Bu dönem için en ilginç oluşumlardan birisi "İslâm Demokrat Partisi"dir. Kurucusu Cevat Rıfat Atılhan olan bu oluşum ilk defa "İslâm" kelimesini parti isminde kullandığı gibi, aynı zamanda laikliğe parti programına yer vermeyen tek parti olarak siyaset sahnesinde yerini almıştır. Cevat Rıfat Atılhan'ın "İslâm Demokrat Partisi" (Atılhan 1965:28), hem İslâmcıların hem de demokratların tepkisini çekmiştir. İslâmcılar, "İslâm" ve

"Demokrasi"nin birbiriyle uyuşamayacağını savunmaktaydılar. Bu oluşum, "dini siyasete alet etmek ve dine dayalı cemiyet kurmak" suçlamaları ile 3 Mart 1952'de kapatılmıştır. (Sitembölükbaşı 1994:53)

Bu İslâmcı oluşumlar, sahip oldukları oy potansiyelinin ve kitlesel desteğin ötesinde İslâmcı Siyasal oluşumların Cumhuriyet dönemindeki ilk örneğini teşkil etmeleri ve bugüne kadar devam eden bir teamülün referansı olmaları açısından değerlendirilmeye tabi tutulmalıdırlar.

1950-60 arası döneme baktığımızda göreceğimiz ki, siyasi partiler ilk defa siyasi hakların kullanımında etkili olacağını düşündüğü dini tercihleri dikkate alarak parti program ve söylemlerinde dinsel temaları kullanmışlardır. Kurumsal olarak dikkatimizi çeken bir başka önemli unsur, "Cemiyetler Kanunu"nın çıkarılmasından sonra İslâmcıların 1960 yılına geldiğinde 5104 adet dini dernek kurmuş olmalarıdır.

1950-60 arası dönemde İslâmcı oluşumlar açısından belki de en önemli olaylardan birisi, Malatya'lı bir grup gencin gazeteci yazar Ahmet Emin Yalman'a düzenlemiş oldukları suikasttır. Bu suikast İslâmcıların bir insanın hayatına kasteden ve bilinen ilk eylemleridir. (Fazıl 1951:12) Bu tür faaliyetler DP'nin din politikasında değişikliği gündeme getirmiş ve bir çok tepkiye sebebiyet vermiştir.

Bu dönemin yazılı eserlerinde ve basınında dikkatimizi çeken en önemli unsur tepkisellik ve duygusal tarzıdır. Özellikle Necip Fazıl, Osman Yüksel Serdengeçti ve Cevat Rifat Atilhan'ın yayınlamış oldukları eserler bu kategoride değerlendirilirler. Bernard Lewis, o dönemin dini içerikli basınına 3 kategoride ele almaktadır. *Büyük Doğu* ve *Serdengeçti* gibi mecmuaları "Dini Renge Bürünmüş Bulvar Faşizmi'nin" örneği olarak görmekte, Sebilürreşat ve Selamet gibi yayın organlarını İslâmî entellektüel dergiler olarak betimlemekte, son olarak da saf ve sade bir dindarlık şeklini ortaya koyan dini gazetelerden bahsetmektedir. (Lewis 1983:416-417) Bu dönemin İslâmcı yayın organları, selefleri olan Meşrutiyet dönemi basın organlarından muhteva olarak çok daha geri bir seviyede bulunmaktaydılar. Bu yayın organlarının katı bir şekilde Batı karşıtlığı içinde oldukları, İslâmın en büyük düşmanları olarak Siyonizm,

Komünizm ve Masonluğu gördükleri yayınlamış oldukları nüshalarında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. (Fazıl 1952: 13)

Bu dönemin İslâmcı yayın organları, içinde bulunmuş oldukları Batı karşıtlığıyla yayınlamış oldukları sayılarında, Batının İslâma yöneltmiş olduğu eleştirilere cevap vermek için çok büyük bir gayret içine girmişlerdir. Özellikle kadının durumunun ve haklarının iyileştirilmesi için bir İslâmî alternatif geliştirme çabası içinde olmuşlardır. ("Müslüman Sesi" 1952:23) İslâmcılar devlet için en büyük tehlike olarak Komünizmin varlığını görmekte ve bu konuda devletle işbirliği yapma arzusu içinde olduklarını her fırsatta beyan etmekteydiler.

"Beni serbest bırakınız. Elbirliği ile, Komünistlikle zehirlenen gençlerin ıslahına ve memleketin imanına, Allah'ın birliğine hizmet edeyim." (Nursî 1983:452)

İslâmcı düşünce nezdinde bu dönemin en önemli gelişmelerinden birisi laiklik, demokrasi ve Atatürk devrimlerinin İslâmcı yayın organlarında açıkça tartışılmaya başlanmış olmasıdır. Mehmet Kaplan, Atatürkçülük ve Kemalizmin bir ideoloji olamayacağını, bu konuda ısrarın Kemalist reformların şiddetle diretilmesinin ve uygulanması noktasındaki ısrarın asıl gericilik ve yobazlık olacağını belirtmiştir. (Kaplan 1952:12)

1950'li yıllardaki yeni siyasi anlayışın ve dine yaklaşım tarzının bir takım İslâmcılar nezdinde "Demokrasi" ve "Cumhuriyet"in yeniden değerlendirilmesi biçiminde girişimlere sebebiyet verdiği açıktır. Özellikle bazı İslâmcı yayın organlarında, DP iktidarı öncesi ve sonrası dine yaklaşım arasındaki farklılıklar değerlendirilerek DP iktidarından sonra İslâmcıların elde ettiği geniş hürriyetler üzerinde durulmuş İslâm'la demokrasi arasındaki benzerlikler vurgulanmıştır. (Bilmen 1955:9)

Bu dönemdeki İslâmcı hareketler sosyal sınıflar açısından genellikle memur, esnaf ve köylüler arasında oluşumlarını tamamlamışlardır. Belirli bir sınıfa yönelmekten ziyade genele hitap etme gayreti içinde olmuşlardır. Özellikle

Nurculuk ve Süleymancılık gibi İslâmcı cemaatler kanuni sınırları ihlal etmemeye özen göstermişlerdir.

Bu hareketler arasında Risale-i Nur hareketi, Cumhuriyet tarihinin en önemli ve en kapsamlı telif eserlerinden birisi olan Risale-i Nur külliyyatının temel eğitim kitabı olarak alınıp iman hakikatleri üzerine yoğunlaşarak, İmam-ı Rabbani ve İbn-i Badiz hareketi ile benzerlikler sergilemiştir. (Çelebi 1994:38) Bediüzzaman Risale-i Nur'u Kur'ân'ın manevi açıklamasına matuf olarak kaleme alınan bir tefsir olarak nitelemektedir. (Nursî 1984:576)

Dini eğitim müesseselerinin faaliyetlerinin engellendiği bir ortamda Risale-i Nur'lar çok büyük bir vazife ikmal ederler. Bediüzzaman eski medreselerde 5-10 senede ikmal edilebilecek dini eğitimin, Risale-i Nur medreselerinde 5-10 haftada temin edilebileceğini belirtir. (Nursî 1960:245) Aynı dönem için bir başka önemli gelişme de islâmi cemaatlerin yutdışına yönelmesi olmuştur. (Şahiner 1983:365)

Tarikat tipi İslâmcılığın ağırlıklı olarak taşrada örgütlendiği, özellikle Nakşibendi ekolünün kitlesini artırdığı bu dönem, merkezi oluşumların yanında sapkın ve Mehdiçi mistik yapıları da gündeme getirmiştir. Gayri resmi olarak faaliyet gösteren dini medreselerin mezunlarının mahreç problemlerini çözmemeleri bu süreci hızlandıran önemli bir etki olmuştur. (Yeşil 1980:6)

Burada tekrar şunu belirtmekte fayda vardır. Cumhuriyet'e kadar Türk Aydın İslâmının güçlü bir entellektüel hareket oluşturduğu söylenebilir. Cumhuriyet bu geleneği sekteye uğratmıştır. İslâm, çok partili hayata geçişe kadar taşradaki din otoritelerinin elinde, muhafazakâr ve dışa kapalı bir din şeklinde yaşamıştır.

1960'lı yıllara kadar edebi türlere sığınan İslâmcı düşünce, 60'lardan itibaren özellikle Mısır ve Pakistan'dan yapılan tercüme eserlerden kaynaklanan bir canlanmayı yaşar. 1980'li yıllarda İran'dan ve Batı'da yaşayan müslümanlardan yapılan tercümeler bu sürecin gelişmesine katkıda bulunur. Fakat bu faaliyetler günümüz İslâmcılığının "Ulusal Karakterini" zayıflatır. (Türküne 1994:36)

B-1960-80 ARASI

27 Mayıs 1960 tarihindeki ihtilal içerik ve uygulama olarak getirdiği yaptırımlarla beraber İslâmcı hareketin gelişmesini kısa bir süre için de olsa durdurmuştur. Bu duraklamanın temel sebebi, darbenin Demokrat Parti'nin laiklikten taviz verdiği fikri üzerine ağırlıklı olarak durmasıdır. Bunun yarattığı tedirginlik hali ile 27 Mayıs sonrası dinsel katılmada bir durulmanın yaşandığı gözlenir. (Heyt 1968:18) Bu durulma 1961 koalisyon dönemi ile yavaş yavaş kaybolur. 1965 yılında Adalet Partisi'(AP)nin tek başına iktidara gelmesi üzerine dinsel katılımda büyük bir patlama olur. (Yücekök 1970:98)

Şüphesiz bu süreç içerisinde 1965'de Adalet Partisinin iktidara gelmesi önemli bir noktadır. Şu açıdan ki; AP hem DP'nin devamı olduğunu söyleyerek dinsel muhalefeti bürokrasiye karşı yanına almanın yeni bir simgesi olmuş, hem izlediği iktisadi politikasıyla işlevsel bölünmelerin keskinleşmesini hem de Milli Nizam Partisi'nin doğumunu hazırlamıştır.

1960 ihtilali ,daha önce de yaptığımız bilgilendirmelerden anlaşılacağı gibi: CHP'nin etkisinde gerçekleştirilmiştir. İhtilal sonrası CHP'nin istekleri doğrultusunda Devlet Planlama Teşkilatı kurulmuş, Anayasa Mahkemesi (1962) açılmış ve Bülent Ecevit'in Çalışma Bakanlığı sırasında işçi ve işverenlerle alakalı olarak "Grev ve Lokavt Yasası" (1963) çıkartılmış ve 23 Temmuz İşçi Bayramı olarak ilan edilmiştir.

Bu dönemde yaşayan İslâmcıların kalemi herkesten çok Komünistlere yönelmiştir. Komünizm'e duyulan nefretin halk nezdinde görmüş olduğu itibar, Müslümanların dünyanın her yerinde komünistlerin elinden çektikleri zulüm, bu mücadeleye farklı bir hava katmıştı. Masonluk, Misyonerlik, Siyonizm Komünizmle olan bağları nedeniyle bir karanlık girişim olarak değerlendirilmiştir.(Atılhan C.R 1968 ,1969, 1970)

Bu noktada Komünizme karşı verilen mücadelenin, kitapların yanında dergilerde ve gazetelerde de boy gösterdiğini görüyoruz. *Bugün*, *Bab-ı Ali'de* *Sabah*, *Yeni Asya* ve *Hakikat*, bu mücadelenin izlenebileceği tartışmalara sayfelerini açmıştır. 1970'lere gelindiğinde haftalık olarak çıkan 3 dergi

dikkatimizi çekmektedir: *İttihad, İslâm Düşüncesi ve Yeniden Milli Mücadele*. Dil ortaktır, düşman müşterektir, yöntem ana hatlarıyla aynıdır.

Bu üç dergiden özellikle *Yeniden Milli Mücadele* ziyadesi ile incelenmeye layıktır. Bu dergide davanın stratejileri ortaya konmuş, Türkiye’de İslâmlığın ve İslâmcıların problemleri üzerinde durulmuş, dış dünyadaki müslümanların sorunları işlenmiştir. İçerde üniversite, işçi hakları, Milli Sanayi hamlesi gündeme getirilmiştir. Bu noktada daha sonra Mücadele Birliğine ve “Yeniden Milli Mücadele” dergisinin faaliyetlerine döneceğimizi belirtip 1960’lı yıllarda dikkatimizi çeken ve dış etkiye açık 3 oluşum üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan ilki, Sosyalizm ve İslâmiyet tartışmalarının ortaya çıkması ve İslâm Sosyalizmi fikrinin tartışılmaya başlanması ile ilgilidir. Sosyalizm ve İslâmiyet tartışmaları, mevzuumuza konu olan dönemde farklı şekillerde tartışılmaktaydı. İslâm Sosyalizmi konusu, dinsel boyutun gündeme getirilmesi ve Sosyalizmle İslâmiyet’in teorik benzerliklerinin araştırılmasıdır. Burada İslâmiyet’in Sosyalizme engel olmadığı savını ileriye sürenler olduğu gibi, İslâmiyet’le Sosyalizm arasında hiç bir benzerliğin olmadığı savını ileri sürenler de olmuştur. Kısaca, konu Türkiye gündeminde tek yönlü değil çok yönlü olarak ele alınmıştır. (Kaçmazoğlu 1994:22)

Bu tartışmalara aynı zamanda İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki entellektüel ve aydınlar arasında da rastlanmaktadır. Suriyeli İslâmcı yazar Mustafa Es-Sıbai “İslâm’ın Sosyalist içeriğini reddeden İslâm’ı reddetmiş gibi olur” demektedir. Ahmet Ben Bella ise “İslâm bir ahlak sorunu, Sosyalizm ise bir eylem türüdür” der ve birbirinden ayırır, ikisinin bir arada olabileceğini söyler (Koloğlu, 1992:103)

Meydana gelen bu tartışmalar İslâm alemindeki İslâmcı düşünürler arasında çok farklı tepkilerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Sosyalist kesimden Cahit Tanyol ve Yön Dergisi içinde yazarlık yapan bazı isimlerin Sosyalizm’den hareketle İslâm gerçeğine yöneldiklerini, Sosyalizm’in temel ilkelerini, İslâm’ın temel sistemi içinde aramaya giriştiklerini görüyoruz. (Tanyol 1965:119)

İslâmcı düşünürler arasında ise bu teorem çok farklı tepkilerle karşılanmıştır. Hüseyin Hatemi “İslâmiyet İlâhi Kaynaklıdır. Sosyalizmin

kaynağı dünyevi, materyalisttir. İslâm'ın getirmiş olduğu ilahi düzen hiç bir beşeri düzenle karşılaştırılmaz" demektedir. (Hatemi 1988:13)

1- Fikri Nitelikli İslâmcı Hareketler

a) Nurettin Topçu ve “ Hareket” Akımı:

Konumuz açısından asıl önemli olan kesim hiç şüphesiz, Nurettin Topçu ve Hareket Dergisi çevresinde odaklanan gruptur. Bu grup tarafından İslâm'ın bazı temel ilkeleri ile Sosyalizm arasında bağlantı kurmayı amaçlayan bir görüş ortaya atılmıştır. Nurettin Topçu'ya göre Sosyalizm'e karşı duyulan düşmanlığın sebebi; "... bir kısmı içten ve şuurlu, bir kısmı ise gafletten doğma olarak çok çeşitlidir. Bütün bu vehimleri ortadan kaldıracak kuvvet, hak davacılarının bu mücadelede yaşatacakları sabırla, iman ve hiç ölmeyecek iradedir. Gayemize bir gün mutlak ulaşacağımıza inanıyoruz. Kulların hakkını Allah emriyle gerçekleştirmek için kulların karşısında boynu bükük duranlar, Allah'ın huzuruna tertemiz ve açık alınla çıkacaklardır." (Topçu 1970:59) Yine Nurettin Topçu, "Sosyalizm teriminin Komünistler tarafından kendilerini kanunun takibinden koruyucu bir sığınak halinde kullanılması, bu sistemin doğrudan doğruya Komünizm ile karşılaştırılmasına sebep olmuştu" (Topçu 1970:60) diyerek Sosyalizm ile Komünizmi birbirinden ayırmaktadır. Bu tartışmaların ortaya çıkmasında daha önce bahsettiğimiz İslâmcı düşünürlerin tartışmalarının yanında özellikle Garaudy'nin "İslâm Sosyalizmi" adlı eserinin 1966 yılında Türkçe'ye çevrilmesi etkin olmuştur.

Bu tartışmalar beraberinde Batının, batılılaşmanın karşısında Türk aydınının alması gereken rolün ne olduğu noktasında önemli münakaşalara sebebiyet vermiştir. 1971 yılına kadar etkinliğini devam ettiren Hareket Okulu düşünce olarak Batı'yı ve Batı etkisini reddetmekle beraber, Nurettin Topçu'nun üzerindeki Moris Blondel'in "Aksiyon" felsefesinin etkisinin yadsınamayacağı ayrı bir tartışma konusudur. Hareket Okulu siyasal yelpazede milliyetçi-toplumcularla İslâmcılar arasında; iki grubun da aşırılıklarını törpüleyen ve İslâmcılıkla milliyetçilerin özelliklerini eşit şekilde bünyesinde toplayan bir konuma sahiptir. (Kaçmazoğlu 1994:93) Hareket Okulunun Milliyetçilik anlayışını belirleyen en önemli etken dindir. İslâmiyet ve Türklük birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Nurettin Topçu, Turancılığı aşksız ve estetiksiz bir milliyetçilik olarak tanımlamakta ve şunları söylemektedir. "Bizim için lalettayın

Türkmenlik, lalettayin İslâmilik yoktur. Anadolu'nun Müslüman olan Türkmeni vardır" (Topçu N 1961:149)

Başka bir ifade ile Hareket Okulunun Milliyetçilik anlayışı, Anadoluçuluk'la İslâmcılığın kaynaşma noktasıdır. Burada şu sorulabilir: Hareket Okulu'nun düşüncelerinin İslâm Sosyalizmi başlığı altında tavsif edilmesi hangi esasa mebnidir ve niçin bu anlamı ile ele alınmaktadır? Orhan Türkdoğan'a göre, Hareket Okulu ve Nurettin Topçu'nun Sosyalizm anlayışı, belli başlı beş ilkeye dayanmakta ve temel referans noktası olarak kendilerine Kur'ân-ı Kerim'i almaktadır.

- a) Mülkiyet hakkı başıboş bırakılamaz,
- b) Devlet herkese iş vermek ve iş yaratmakla görevlidir,
- c) Dış ticaret devletleştirilmelidir,
- d) Devlet iktisadi istismarı , siyasi ve dini istismarla birlikte ortadan kaldırmalıdır,
- e) Bankalar ve sigortalar devletleştirilmelidir.(Türkdoğan O. 1978:97-98)

Nurettin Topçu'nun Sosyalizm anlayışı başka bir adlandırma ile "*Müslüman Anadolu Sosyalizmi*" olarak da tanımlanmaktadır. (Kaçmazoğlu H.B, 1994:93) Bu anlayış Komünizm ve Siyonizm'i bertaraf edecek güce sahiptir. Komünizm'in inkılapçı ve materyalist yaklaşımı reddedilmektedir. Devletçi ve muhafakar ağırlıklı Sosyalizm anlayışı, toplumun koşullarını kabul edeceği, tarihi zorunluluklara uygun bir metod izleyeceği milli değer ve ananelere sadık kalacağı gerekçe ve inanışları ile tasvib edilmektedir.

Bugün için bir çok İslâmcı tarafından kendisi değerli bir düşünür olarak kabul edilen Nurettin Topçu, düşünuş tarzı itibarı ile eleştirilmektedir. Hareket Okulunun ele alınması bizim için bir kaç noktada mühimdir.

- a) Hareket Okulu düşünce ve metod olarak çağdaş fikir akımlarından kopamamış, Anadolu, İslâmiyet ve Milliyetçilik kavramları ile mezcolmuş bir tanım ve toplumsal proje üretme, aynı zamanda bir cevap verebilme ihtiyacından doğmuştur.
- b) İslâmcı olarak nitelendirebileceğimiz gruplar ve düşünürler arasında tesbitini yapmaya çalıştığımız dış etkinin fikirsel bazda Alman Milli

Sosyalizmi, Blondel'in "Aksiyon Felsefesi" etkileri ile şekillenmiş bir halde önümüze çıkan ,değerlendirilecek bir örnektir.

- c) Nurettin Topçu geleneksel akıl üretme ve bilgi edinme usullerinin dışında fikir üretebilecek, sorgulama yapabilecek bir kuşağın Türkiye temsilcilerindendir. Aynı dönem içinde İran'dan Ali Şeriatî de ürettiği toplumsal proje ve kavramlar itibari ile geleneksel sınırları zorlamıştır. Bunu iki fikir adamının aynileştirilmesi noktasında söylemiyoruz. Kastımız, dönemin şartlarının iyi araştırılması, 68 kuşağının özelliklerinin düşünülmesi, İslâmcı kurumların değişen şartlara üretemediği ilmi cevapların ve bu konudaki aczin İslâmî hareketin bir çok farklı kuşağında bu temayülü doğurduğudur.
- d) Topçu, fikri anlamda, Anadoluçuluk, Ruhcu Sosyalizm, Milliyetçilik ve belki de en önemlisi dinin belirlediği bir alanda kalarak, mevcut fikir akımlarının ve hareketlerinin dışında kalması ve oluşturduğu ekol ve düşüncenin kendisinden sonraki bir takım oluşumlara referans olması bakımından incelenmeye değerdir. (Türkdoğan 1978:79)

b) "Yeniden Milli Mücadele" Akımı:

1960-80'li yıllar arasında İslâmcı yapı ve oluşumlar noktasında en çok dikkat çeken hareketlerden birisi de "Yeniden Milli Mücadele" Hareketi, ya da daha çok bilinen ismi ile "Milli Mücadele Birliği" Hareketi olmuştur. Hareketin söylemini belirleyen temsilcileri amaçlarını "Milletin mazisine uygun bir hayat kurmak" şeklinde özetlemişlerdir. (Yeniden Milli Mücadele, 1979:3)

1960'lı yılların sonlarına doğru kurulan Yeniden Milli Mücadele Hareketi geniş kitlelere mesajını ulaştırabilmek amacıyla, 3 Şubat 1970 tarihinde "Yeniden Milli Mücadele" isimli bir derginin yayınlanmasına başlar. Dergide senelerce devam eden "İnkılab İlmi" ve "İlmi Sağ" isimli iki yazı dizisi, o dönemin genç İslâmcılarına yönelik olarak kaleme alınmış ve ilginç tanımlamalarının yanı sıra, çağın problemlerine karşı İslâmî doğrultudaki yeni çözüm arayışları ile de İslâmcı kesimler üzerinde etkili olmuştur.

Yeniden Milli Mücadele Hareketi, dünyadaki bütün yeniden yapılanma hareketlerini model, metod ve gayeleri açısından sağ ve sol olarak ikiye ayırarak ele almış ve sağ için şöyle bir tanımlama getirmiştir: "İlmi Sağ sadece sola karşı

bir protesto hareketi değil, bizzat millet ideolojik yapısının ilimleşmesi ve hareketlenmesidir. (Yeniden Milli Mücadele, 1979:17)

Hareket, İslâmî mücadelenin esaslarının içinde bulunan ülkenin ve şartların etkisi altında belirlenmesini savunuyor. İslâmî mücadelede evrensellikten önce Millilik tezini ön plana çıkartıyordu. Kendilerini Ulusal Milli Mücadele Hareketini gerçekleştiren İslâmcıların takipçisi olarak tanımlamaktadırlar. Ulusal Bağımsızlık hareketinde başarılı olunmasını sağlayan İslâmcı kuvvetler, yeni devletin yapılanmasında siyasal, iktisadi ve fikri savaşı kaybetmişlerdi. İşte bu noktada Yeniden Milli Mücadele Hareketi yarım kalan bu mücadelenin zaferle sonuçlanması için kurulmuştu. (Edibali 1970:3) Böyle bir mücadelenin gerçekleşebilmesini halkın uyandırılması ve bilginlendirilmesine bağımlı görmektedirler. Bunun için de parlamentarizm ve siyasi mücadelenin gerekliliğini savunurlar. Milli Mücadele Hareketi kendi saflarında gelişecek bir siyasi oluşum fikrinin gerekliliğine inanmaktadır. Mantık olarak İslâmcı hareketlerin doğrudan doğruya sistemi hedef alan örgütlenme biçimlerinin dışında kalmaları gerektiğini savlarlar.

"Türkiyenin bugünkü şartları altında temel mesele, Bütün vatanseverlerin,devletin, milletin ve mübarek dinimizin korunması mücadelesinde birleşmeleri gerekmektedir. Unutmamalıyız ki; halen işgal çizmeleri altında inleyen 100 milyon esir Müslüman Türk'ten daha imtiyazlı halde isek, bunu sadece dünya kuvvet muvazenesinin bugünkü haline borçluyuz." (Edibali 1970:3)

"Yeniden Milli Mücadele" dergisi taranacak olursa 3 düşmandan bahsedildiği görülecektir.(Yeniden Milli Mücadele 1971:2) Judeo-Grek Batı Kapitalizmi, Beynelmilel Siyonizm ve Komünizm. Bu hareketler fikri bazda değerlendirmeye tabi tutulmamakta, bütün bu fikirlerin arkasında Müslüman Türk milletine yönelik bir komplo olduğu gündeme getirilmekteydi. "Düşmanımın düşmanı benim dostumdur" düşüncesinden hareketle Semitizm ve Siyonizm karşıtı uygulamaları ile bilinen Hitler ve De Gaulle'u şempati ile yad etmektedirler. (İnkılab İlmi 1970:15) Milli Mücadelenin uygulayacağı metod ve stratejisinin belirginleştiği "İnkılab İlmi" yazı dizisinde aşağı yukarı her sayıda, Alman Nasyonal Sosyalist hareketine atıfta bulunmaktadır. Komünizm'e karşı farklı güçlerle karşılıklı hukuka riayet edilerek ittifak kurulabileceğini savunurlar. Yeniden Milli Mücadele Hareketi ile aynı dönemde İslâmcı yayın

piyajasında yaşanan tercüme faaliyetleri arasında kronik bir ilişkinin varlığını tesbit etmek bir takım güçlükler arz etmektedir. Fakat İnkılab İlmi serisinde "İslâm İnkılabcı Hareketi Stratejisi"nin Mekke, Medine ve Dünya İnkılabı stratejisi olmak üzere 3 safhada ele alınması bize çağdaş İslâmcı yazarlardan Seyyid Kutub'un yaklaşımını hatırlatmaktadır. (Kutub 1982:193)

CHP ve MSP koalisyon hükümetinin kurulması ile Yeniden Milli Mücadele Hareketi'nin partileşmesi gündeme gelir. İslâmcı hareketlere karşı ölçülü ve müsamahalı davranmaya çalışan Yeniden Milli Mücadele Hareketi bu koalisyon hükümeti sırasında açıkca MSP'nin politikalarını eleştirmiştir. (Yeniden Milli Mücadele 1974:4)

Yeniden Milli Mücadele hareketinin siyasi anlamda giriştiği örgütlenme çabaları o günün ortamı içerisinde başarıya ulaşamamış, siyasi anlamda örgütlü muhalefet için 1980 sonrasının beklenilmesi gerekmiştir.

2- Siyasal Nitelikli İslâmcı Hareketler

a) Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) İçindeki ve İslâmcı Eğilimler:

Çalışmamızın bu kısmında iki uzun soluklu ve İslâmî hareket açısından önemli oluşum üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan ilki Bugün bile İslâmcı kesimler arasında "İslâmî Yönü" tartışmalara açık olan ve çoğu zaman İslâmcı olmamakla nitelendirilen MHP'dir. MHP Türkiye'deki İslâmcı hareketin gelişimi ve seyri noktasında gerek kurulduğu dönemde gerekse kuruluşundan bugüne dek yoğun bir etkiye sahip olmuştur. 1950-60 arası dönemde yer alan İslâmcı addedilebilecek siyasi oluşumlardan daha önce bahsetmiştik. MP, kapatılmasından sonra kurulan CMP ve onun devamı CKMP'nden bahsetmiştik. Türkiye'de radikal sağın siyasal tepkisini ifade eden MHP, işte bu son saydığımız CKMP'nin mirası üzerine 1965'de kurulmuş olup (Çalık 1994:66) 1969'a kadar aynı isim ile devam etmiştir. Temelde radikal veya aşırı sağın bir siyasal parti şeklinde örgütlenmesi, aşırı solun TİP adı altında örgütlenmesine ve eylemlerine bir cevap niteliğindedir. TİP'in kuruluşu şiddetle Komünizm düşmanı olan Milliyetçi ve Türkçü grupların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu oluşumun liderliğini, 1960 ihtilalini yapan Milli Birlik Komitesi'nin önemli isimlerinden Alparslan Türkeş üstlenmiştir. Türk siyasi hayatında 147'ler olayı olarak bilinen, 147 üniversite öğretim üyesinin işlerine son verilmesinin

müsebbibi olarak görülen Alparslan Türkeş (Landau 1979:295), daha sonra MBK'den uzaklaştırılan 14'ler grubundan birisi olarak Yeni Delhi'ye dış görevle gönderilir. Geriye dönüşü ve hemen arkasından siyasete atılması, ilk olarak CKMP'nde parti genel müfettişi olarak görev alıp, 1965 CKMP komitesinde genel başkanlığa seçilmesi birbirini peşpeşe takip eden olaylardır. 1965'de Milliyetçi Hareketin el kitabı "*Dokuz Işık*" yazılır. Dokuz Işık bir çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Türkeş, Türkiye örneğinde Neo Nazizmle suçlanmış, gençliğe karşı özel ilgisi ve düzenlediği gençlik gösterileri nedeniyle başka ülkelerdeki faşist uygulamalara benzetilmiştir. 1969'a kadar CKMP çatısı altında örgütlenen hareket, bu yılda MHP adı altında kabuk değiştirmiş ve kendi tüzüğünü oluşturmuştur. Tüzükte üyelik için dil, din, ırk mezhep, cinsiyet sınıf ya da iş farklılıkları engel olarak görülmezken kanuni sınırlar içerisinde üyelik başvurusu kabul edilebilecek, Komünist ve Komünist sempatzımanı olmayan herkese partinin kapıları açılacaktır.

MHP belki de liderinin askeri kökeni sebebiyle askeri bir kuruluşu andırır bir biçimde dikey bir otorite üzerine kurulmuştur. MHP genel başkanı tüm merkezi organların üstündedir. (Landau, 1979:304)

MHP'nin bir başka özelliği, gençlik kollarının niteliğidir. Üniversite öğrenci örgütlerini ele geçirmek için yoğun şekilde teşkilatlanmış gençlik örgütleri 1968'de seslerini duyurmaya başlarlar. 31 Aralık 1968'de Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde solcu öğrencilerle karşı karşıya gelirler. (Milliyet, 1.Ocak 1969) Bu olaylarda isim geçen Yılmaz Yalçınar, değerlendirme kısmında üzerinde duracağımız bir noktada, önemli bir örnektir.

Alparslan Türkeş (Gençlik Örgütleri)'ini Türkiye'yi Komünizm'e karşı korumada partiye yardımcı olmaları için kurduklarını belirtmektedir. Komünizm'e ve sol örgütlere karşı alınan tavır partinin ideolojik ve eylemsel tabanını belirtmektedir. Aynı dönemde diğer İslâm ülkelerindeki Arap Milliyetçiliği doğrultusundaki oluşumlar düşünüldüğünde, ilginç sonuçlara ulaşılabilir. Partinin sol karşıtı radikal tavırları siyasal şiddetin artışıdaki önemli amillerden olmuştur.

Parti ideolojisinin amacı Türk-İslâm uygarlığının yeniden kurulmasıdır. (Devlet 1969:4-5) İslâmî anlayış çoğu zaman Türk Milliyetçiliğinin gölgesinde

kalmıştır. “Dokuz Işık”ta da açık bir madde ile temsil edilmemiştir. Milliyetçilik, Ülkücülük, Ahlakçılık, Toplumculuk, İlmicilik, Hürriyetçilik, Köycülük, Gelişmecilik, Halkçılık, Endüstricilik ve Teknikcilik. (Türkeş :18) Bu noktada çeşitli teviller yapılmakla beraber, İslâm’ın Türk Kültür ve Medeniyetinin açıklanmasında bir anahtar görevi yaptığını görüyoruz. Bunun ötesinde, din politikasında laiklik ve Kemalist düşünce takip edilmekteydi (Berk 1969:89)

Kurulduğu dönem içinde, partinin süreli yayınları olarak “Milli Hareket” ve “Devlet” dergilerini görüyoruz. Yayın politikası itibarı ile “Türkçülük” açıklanmaya çalışılmış. Milliyetçi oluşumlar, İslâmî açıdan ele alınmıştır. (Dinçer 1979:48)

Dış Türkler problemi üzerinde çok sık durulmuş, Türk dilinin korunmasına ve Türk kültürünün canlı tutulmasına çalışılması gerekliliği belirtilmiştir. İlginç bir şekilde, doğum kontrolünü “Türk ırkının kısırlaştırılması için oluşturulmuş bir çözüm” olarak değerlendirip karşı çıkmışlardır. (Yılanhoğlu 1969: 13)

“Devlet”, Milli Hareket’e göre daha çok İslâmî tonları taşımakta İslâmî eğitimi savunup, İmam Hatip kurslarının kapatılmasına karşı çıkmaktadır. (Kutluay 1969:8)

Aşırı sağ hareketin ideolojisi “Milliyetçi Toplum”cu görüş adı altında toplanmaktadır. Bunun üzerinde fazla durmadan genel bir değerlendirme yapmak istiyorum. Türkiye’nin değişen iç şartları, yeni sosyolojik tanımlamaları ve etüdleri de gerekli kılmaktaydı. İstanbul’un yanında Ankara’da milyonluk şehirler sıralamasında yer almış, yaşanan iç göç neticesinde, büyük şehirlerde taşra kültürünün kendisini ifade edebileceği alanlar oluşmuştu. Büyük şehrin problemleri, iç göç neticesinde kendisini mesken tutan insanların bildik problemlerinden farklıydı ve değişik çözüm reçeteleri gerektiriyordu. Bu ortam insanları yavaş yavaş politize ediyor ve kendi değerlerini yansıtan örgütlenmelerin saflarına katılmaya itiyordu. MHP söylem olarak bunun farkında bir idrak ile söylemini belirlemekte idi.

Yeni şehirli sınıflar sağ-sol çatışmasının geçmişine vakıf olmamakla beraber “okumuş-yazmış” ve “şehirli” tiplerin temsil ettiği “sol” a karşı genellikle sağın yanında taraf olmuşlardı.

Bu tavır alışta sağın anti-komünist, dinsel tabanlı ve daha anlaşılır yalın, ifadesi etkin oluyordu. Bulundukları bölgelerinden kopup gelen kitleler misafirliklerinin bitiminde değer, biçimin, tarzın çok farklı olduğunu anladıkları bu yeni evlerinde kendilerini muhafaza etmek için iç örgütlenmeler oluşturup zamanla kapılarını ve örgütlerini yeni ortak tavır alış biçimlerine açıyorlardı.

Özellikle gençlik, üniversiteli ve gurbetçi gençlik bazında örgütlenmesini tamamlayan hareketler karşı cephelere muhalif olarak geleneksel tepkileri alt üst eden muhalefet mekânizmaları oluşturuyorlardı. Unutmamalı ki; şiddetin hammeddesi ve faili insandır.

Yalnız kalmamak, kendisini şehre bağlayacak yeni sosyal ve kültürel bağlar icad etmek, kimlik problemlerini çözmek isteyen unsurlar kendilerine yakın tanımlanmış örgütlerin içinde seve seve yer alıyorlardı. Şehirle tanımlanmışlık düzeyi ve bağları arttıkça içinde bulunduğu sosyal örgütleri eleştirebiliyor ve bu anlamda yeni sosyal örgütlenmelere gidebiliyorlardı. Taşra halk oyuna müracaat edilen çok partili demokratik hayatta kendisini şehre daha yakın buluyor ve yeni sosyal, siyasi örgütlenmeleri yadsımıyordu Kendi kültürel ve ekonomik problemlerine müsbet çözüm önerilerini söylemleştiren siyasi mekânizmaları destekliyordu.

Daha önce Yılmaz Yalçiner olayının üzerinde duracağımızı belirtmiştik. MHP'si içinde mücadele eden insanlardan birisi olan Yalçiner, daha sonra radikal İslâmcı basının önemli kalemlerinden birisi haline gelmiştir. MHP'nin İslâmî ve siyasi söylemini yetersiz bulan insanların geçmiş oldukları yapılara taşıdıkları yeni aktivizm gözle görülebilmekteydi. Bugün radikal İslâmî hareketin bir çok önemli ismi "Milliyetçi-Siyasi bir niteleme olarak -" kökenlidir.

Hapishaneler sağ sol adına yapılan kavgaların mesulleri ile dolunca, yabancı ve düşman zümreler birbirlerinde karşılıklı tanıdık ortak şeyler bulmuşlardı. İçinde bulunulan kurumların ve örgütlerin suçlu addedilen bu

insanlara karşı duydukları soğukluk, bir çok milliyetçi hareket adamını hapisneden İslâmcı olarak çıkmalarına sebebiyet vermişti. Söylemde Batıya karşı olduğunu belirten sağ İslâmcı örgütlerin büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi MHP de kendisini Batılı fikirlerin Türkçe tercümeleri ile tanımlamaya çalışıyordu.

MHP hakkında yapmaya çalıştığımız bu tahlil ve değerlendirmelerin ardından aynı dönem için çok önemli olan bir başka siyasi İslâmcı örgütlenmeye geçmek istiyorum.

b) Milli Nizam Partisi hareketi :

1970'lere gelindiğinde merkezle çevre arasındaki ilişkiler artık bir patlama noktasına gelmişti. Artık ne merkezi bürokrat devlet, ne de geleneksel siyasi güçler durmadan devinen bu yeni siyasi yapıya daha fazla egemen olabilirdi. Bu dönemde çıkan siyasi örgütlenmelerin değerlendirmesini yaparken 1961 anayasası bizim için iki noktada önemlidir:(Sarıbay 1983:28)

- 1) "Siyasal düşünce özgürlüğüne verdiği önem"
- 2) Çağdaş uygarlık telakkileri, müesseseleri, yaşayış tarzı üzerine dayanması

1961 Anayasasının siyasal ideolojilerin yaygınlaşmasını kolaylaştıran özgürlük ortamından milliyetçi ve sosyalist ideolojilerin yanında, dini ön planda tutan ideolojiler de etkinlik kazanmıştır.

Milliyetçi, sosyalist, İslâmcı her güç kendi bayrağını kaldırıyordu. Taşra her fırsatta merkezin kontrol alanı dışına çıkıyordu. İktidar'daki AP de Milliyetçilikten İslâmcılığa kadar her kesimi kendi destek gücü haline getirmeye çalışıyordu. Merkezi gücün bütün bu çabalarına rağmen 1960'ların sonunda İslâmcı siyasi potansiyel gittikçe açığa çıkmaktaydı. Sistemin dışında tutulmaya çalışılan bir çok islâmcı grup giderek politik bir kimliğe bürünmeye başlamıştı. Bu yeni kimlik bir çok yerde eylemlerle kendisini ortaya koyuyordu. 1969'de Konya'da "Amerika'yı Tel'in Mitingi" ve benzeri eylemler bastırılmaya, çalışılan bir çevrenin merkeze başkaldırısıydı. Bu dönem için İslâmîyeti temel olarak alan hiç bir siyasi partinin kurulması söz konusu değildi. 1965'de çıkan "Siyasi

Partiler Kanunu", laiklik ilkesi ile çatışan siyasi partilerin kurulmasını imkansızlaştırıyordu. Bu anlamda bir gelişim için 26 Ocak 1970'de Milli Nizam Partisinin kurulmasını beklemek gerekiyordu. İslâmcı kesimler, MNP'nin kuruluşunu coşkulu bir şekilde karşılarlar. (Özdek 1970:2) MNP programı incelenecek olursa görülecektir ki; program bir yandan gerçek demokrasiye bağlılığı vurgularken, diğer yandan da üstü kapalı ifadelerle "ahlak", "fazilet" gibi İslâmî terminolojiyi çağrıştıran terimlerle dini esasların muhafaza edileceğine dikkat çekiyordu.

Yeni kimliklerine yavaş yavaş alışan ve bunu muhafaza etmeye çalışan İslâmcı görüş sahiplerinin siyasal anlamda rejime ilk planlı tepkisi olan MNP, İslâmcı kesimin Türkiyeyle ilgili görüş ve düşüncelerinin siyasal arenada temsilcisi olmuştur. Bugün Refah Partisi ile geline nokta, İslâmcı kesimin bazı kalemlerinin "İslâmcı Siyasi Oluşumlar" noktasında tavırları araştırılacak olursa görülecektir ki; bu oluşumları düzenin ve düzenin din politikasının meşrulaştırıcısı olarak gördükleri farkedilecektir. (Pamak 1989:31) Fakat 1970'lerin Türkiye'si, MNP'si ve 12 Mart 1971 sonrası kurulan MSP düşünüldüğünde görülecektir ki, İslâmcı Siyasi Söylemin oluşturulması için bu sürecin yaşanmasının gerekliliği kaçınılmazdı.

MNP teşebbüsü ekonomik anlamda aldığı tavırla Batıcı-laik Metropol sermayesi'ne karşı Doğucu-İslâmcı Yörelere sermayesinin de savunucusu olmuştur. İslâmcı kesimlerin, Demirel AP'sinin liberal kapitalist programı içinde huzursuzluklarının ana sebeplerinden birisi de budur. Bu durum Milli Görüş Düşüncesinin Türkiye ideologlarından Necmettin Erbakan'ın Avrupa tecrübeleri ile birleşince İslâmcı sermaye sahipleri kar ortaklığı esasına üzerine güçlerini birleştirip, "Altınbaşak", "Tuğra", "Hilal" gibi şirketler kurarak, Metropol sermayesine karşı ayakta kalmaya çalışmışlardır. (Karaman 1996:119)

Üzerinde özellikle durduğumuz MNP olayı taşranın merkeze bir anlamda başkaldırıydı. Siyasal tercih belirleme noktasındaki halka karşı kullanılan gayri resmi siyasi popülist söylem, merkezin elinden alınmış ve resmi anlamda partilerin tüzüğüne ve açıklamalarına yansımaya başlamıştır. (Gevgilili 1991:475)

Yücekök'ün de belirttiği gibi, "Sanayileşme karşısında bazı bölgelerde sönmekte olan esnaf ve sanatkar çevrelerinin temsilcisi olarak Türk siyasi hayatında beliren MNP, küçük esnaf, el sanatkarları ve küçük çiftçilerin kendilerine yabancı yeni ortamda geçirdikleri bunalımın sonucu ortaya çıkmıştır. (Yücekök 1971:162) Ekonomik anlamdaki bu örgütlenmelere ve değer üretme biçimlerine ek olarak üniversitelerde de İslâmcı öğrenciler ve grupların Akıncılar, Milli Türk Talebe Birliği gibi yeni örgütlenmelere gittiklerini görüyoruz (Milli Gençlik; 1976:2-3).

Anayasa Mahkemesinin dini esaslara dayalı cemiyet kurmak suçuyla 20 Mart 1971'de MNP'yi kapatması , İslâmcılar arasında bir şaşkınlığa sebebiyet vermiştir (Sarıbay 1986:106) MNP'nin kapatılmasından çok kısa bir süre aşağı yukarı aynı esaslar üzerine kurulan Milli Selamet Partisi (MSP), katıldığı 1973 seçimlerinde %11.8 oy alarak 48 milletvekiliyle 3. parti olarak TBMM'nde yer alıyordu. (Özek 1982:574) Çok partili demokratik hayat sürecinde Türkiye'deki kitle partilerinin devamlı başarılı gözükükleri bir gerçek ve teamüldü. Kitle partilerinin çözüldüğü ve yerine "Siyasal ve İdeolojik" temeli olan örgütlenme biçimlerinin, Türk siyasi hayatında etkili olmaya başladığı bu dönemde İslâmcı siyasi örgütlenme biçimi ve partiler kendi söylemlerini belirli siyasi esaslar üzerine oturtmak zorundaydılar. MSP'nin bu anlamdaki tezi en genel bilinen anlamı ile "Milli Görüş" idi. Milli Görüş, Liberal Görüş'ün temsilcisi AP ve Sol görüşün temsilcisi CHP'ye karşı geliştirilen bir cevap idi. Milli Görüş MSP'nin içinde bulunan şartlarda ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda yaşanan problemlere karşı aktüel bir çözüm denemesidir. Temel ilkeleri iç barış, devlet ve millet kaynaşması, Yeniden Büyük Türkiye Meşalesi, Manevi ve maddi kalkınmanın bir arada olması gerekliliği idi. Milli Görüş Dış politikada yönünü Batı'dan Doğuya çeviren, "Ortak Pazar"ı bir siyonist oyun olarak niteleyen ve "İslâm Ülkeleri Ortak Pazarı" kurulması gerekliliğini savunan ekonomik içerikli bir projedir. (Erbakan 1975:112)

MNP bütün "Mukaddesatçılar"ın "Müslüman"ların ve sağcılarının partisi olarak kurulmuştu. MSP'de aynı yolu takip etme iddiasındaydı. Fakat bu iki siyasi oluşumun da hedef kitlesi çok genel hatlar dışında homojenlik arz etmiyordu. Fikirsal ve kurumsal farklılıklar, İslâmı anlamada ve yaşamadaki ayrılıklar,İslâmî hareketin sistemle olan ilişkilerini değerlendiren farklı mülâhazalar, homojen bir yapı oluşmasını engelliyordu. MSP'nin yasama erki

içinde yer alması ile birlikte almış olduğu birtakım kararlar , parti içi muhalefet ile onu karşı karşıya bırakır. Somut olarak 1973 " Af Yasası"nın çıkarılışı sırasında ilk iç muhalefet çıkar . Grup kararına rağmen,20 milletvekili 141 ve 142. maddelerin af kapsamının dışında bırakılması yönünde oy kullanırlar. Arkasında MC hükümetleri ve girilen "Koalisyon Denemeleri" parti içi muhalefetin tavrını iyice netleştirmesine sebebiyet verir. 1977'de 16 milletvekili bir dizi teklifle Erbakan'a çıkmışlar, bu konuda , parti içi huzursuzlukların sona ermesi için taleplerini iletmışlerdi. Bu taleplerinin en başta gelen maddesi " Parti içi alınan kararların istişare usulüne uygun olarak alınmasıydı." (Sevilgen:1979:240-1) Bunun yanında bir başka önemli istekleri de; "Davaya samimiyetle bağlı kardeşler arasında meşreb farkı gözeterek cemaat taassubuyla iftiraklara sebebiyet verilmemesi" idi.(Sevilgen:240)

Bu önerilerin hayata geçmemesi üzerine muhtıra veren grup, 1977 seçimlerine katılmamış ve izleyen süreçte partiden ayrılmışlardı . Bu tartışmaların ve parti içi muhalefetin ilk tohumları, 1973'de CHP ve MSP koalisyonu döneminde ortaya çıkmıştır. Bu koalisyon üzerine, MSP parti içinde ve islâmcı cemaatler bazında tepki ile karşılaşmıştır. MSP'yi siyasi anlamda destekleyen bir çok islâmcı grup yaşanan bu olaylardan sonra bu desteklerini çekinceli olarak kullanmaya başlamışlardır. (Karip 1977:215)

İslâmcı grupların siyasi anlamdaki beklentilerinin MSP tarafından tatmin edilememesi, bir süreç halinde tartışılmalı İslâm ve Politik kurumlar arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusundaki tartışmaları da su yüzüne çıkartmıştır. İslâmcı yapılanmaların özellikle gençlik örgütlenmelerinde "İslâmi Mücadele"nin parti ile olamayacağı şeklinde kanaatler hasıl olmaya başlamıştır. (Eş 1976:38) Bugün dahi tartışılan bu mevzular, o dönemde İslâmcı söylemi yakından meşgul etmiştir. İslâmcı basının önemli dergilerinden birisi olan "*Sebil*" taranacak olursa, aşağı yukarı her sayısında siyasetten uzak durduklarını beyan etme ihtiyacı içinde oldukları gözlenecektir. (Eygi 1976:2)

MNP ve MSP çizgisinde yaşanan İslâmcı siyasi örgütlenmeler Türkiye'deki İslâmcı grup ve hareketlerin tarihi açısından bir kaç noktada önem arz etmektedir. Bunlardan belki de en önemlisi, yaşanan bu sürecin İslâmcı grup ve cemaatlerin homojen olmayan yapısını ortaya çıkartmış olmasıdır. İslâmcı güçler bu süreçte bir çok anlamı ile yeni arayış ve örgütlenme biçimlerinin içine

girmişlerdir. Siyasi tercihlerini de kendi beklentilerine en yakın oluşumlar lehinde kullanmışlardır.

1960-1980 arası Türkiye'sinde İslâmcı düşünce ve örgütlenme biçimleri konusunda yukarıdan beri anlattıklarımız bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa bu bağlamda söylenebilecek ilk şey, onların bu ara dönemde, toplumsal ve sosyal şiddet ve anarşinin müsebbibi olarak gördükleri sol akımlar karşısında oluşturdukları reaksiyonel göstergeli muhalefet girişimleridir. İslâmcı oluşumlar en genel anlamıyla, kendilerine direkt olarak doğrudan devleti almaktan ziyade, devleti tehlikeye düşürecek fiili ve fikri yaptırıma sahip güç odakları karşısında, devletin ve dinin bekasının korunması amacıyla hareket etmişlerdir.

Bu dönemde en baskın güncel olgu olan anarşi ve şiddet karşısında aynı metodlarla mücadele etmekten uzak durmuşlardır. Şiddete karşı şiddetle karşılık veren grup olarak 1965 yılında CMKP'nin mirasını devralan MHP'nin gençlik kolları "Bozkurt" ve "Komando" adı altında örgütlenen kitle gençliğini görüyoruz. İslâmcı örgütlenme biçimleri ve gençlik teşkilatları bu dönemde silahlı mücadeleden uzak durmuşlardır.

Siyasi anlamda bu ara dönemin bir başka önemli özelliği 1965 yılında değiştirilen "Cemiyetler Kanunu"yla fikri özgürlük ve örgütlenmelere daha fazla haklar tanınması olmuştur. Bu durum taşranın hareketlenmesini gündeme getirmiş, taşra merkezi yeniden zorlamaya başlamış, MNP, MSP ve Erbakan merkez dışı bu çevre dinamiğinin politik yansıması olarak Türk siyasi hayatına etkin olarak girmiştir. Özellikle, Anadolu'da orta düzeydeki sermaye sahipleri ve kuruluşlarının Batıcı-Metropol sermayeye karşı bu örgütlenmeleri desteklemeleri onların başarısını artırmıştır. (Gevgilili 1988:475) 1946 yılında sayısı 10 olan "Dini İçerikli Dernekler" ile Cami Derneklerinin sayısı, 1970'lerin sonuna gelindiğinde 10 bine çıkmıştır. Bu Türkiye'deki dinsel katılımın gözlemlenebilmesi noktasında önemlidir. (Yücekök 1971:122)

1965 sonrasında daha önce faaliyetlerini yeraltında yürütmeye çalışan İslâmcı örgütlenme biçimleri nisbeten rahat bir ortamda kendilerini ifade etme özgürlüğü bulmuşlardır. Kendisini DP'nin devamı olarak nitelendiren AP'nin politikasındaki meydana gelen sola kayış, İslâmcı siyasal örgütlenmenin söylem ve faaliyetlerine genişlik kazandırmıştır. Merkezlere yaşanan iç göç neticesinde

yeni örgütlenme biçimleri ile merkezin kenarında kendisine yaşama alanı bulan, taşranın siyasi tercih ve faaliyetlerini ilerleyen zaman içerisinde ağırlıklı olarak İslâmcı siyasi örgütlenmelerin lehine kullanmaları, merkezi partilerin büyük şehirlerdeki göreceli üstünlüğünü sona erdirmiştir.

İslâmcı basın yayın organlarının faaliyetlerinde bir patlama yaşanmıştır. Bu patlamanın neticesinde İslâmcı düşünce ve oluşumlar sahasında Türkiye bağlamında bir çeşitlilik oluşmuştur. Şehirleşen bir toplumun problemlerinin ifadesi için İslâmî konuların yanında sık sık işçi, küçük esnaf ve üniversitelinin problemleri de gündeme getirilmiştir. (Gölge 1976:22)

Bu manadaki yapılanmalar ve basın yayın faaliyetleri büyük şehirlere bağımlı bir İslâmî yayın ve tercüme faaliyetleri kuşağının gerçekleşmesini ve İslâmcı yayınevleri kurulması sürecini beraberinde getirir. Bu tercüme faaliyetleri bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de geleneksel İslâmî anlayış ve modern İslâmî anlayış arasında çekişmeleri gündeme sokar. (Rıdvan 1993:31)

Taşradaki oy potansiyelinin bir kısmının, İslâmcı cemaat ve tarikatların kontrolünde olması, bu süreçte siyasal partilerin onları oy deposu gözüyle görmelerine yol açmıştır. Bu, aslında iki kesim için de avantajlı bir durumdur. İslâmcı cemaat ve tarikatlar siyasal tercihlerini bu durumun en iyi şekilde değerlendirilebilmesi amacıyla yönelik olarak kullanırlar. Özellikle Süleymancılar liderleri Kemal Kaçar'ın AP milletvekilliği döneminde tercihlerini bu minvalde siyasi arenaya yansıtır. Bütün "Müslüman" "Mukaddesatçı" ve "sağcılar" partisi olmak gibi bir amaçla kurulan MNP ve arkasından MSP, bu şartlar altında tam anlamıyla amaçlarına ulaşamazlar. Şehirleşen İslâmî hareketlerin hedef kitlesi değiştikçe kurumsallaşma şekilleri de değişmiştir. MSP bünyesinde gençlik kolları temelinde çalışma yapan "Akıncılar Derneği" (1966)'nden sonra, "Akıncı Memurlar Derneği" (1976), "Akıncı İşçiler Derneği" (1978) ve "Akıncı Sporcular Derneği" (1978) kurulmuştur. (Bulut 1994:117)

Taramış olduğumuz 1970-80 arası yayınlanan İslâmcı süreli yayın organları taranacak olursa temel tehdit unsurları olarak; terör, şiddet, Siyonizm, Masonluk, Komünizm ve Emperyalist Batının varlığı müşahade edilecektir. İslâmcı muhalefetin Batıya karşı yöneltmiş olduğu eleştiriler bilinç ve bilgi temelinden ziyade, gelenek ve inanç temelinde yükselmiştir.

Unutulmamalıdır ki, genel bir özetini vermeye çalıştığımız 1960-80 arası dönem bir iç karışıklık ve anarşi dönemidir. Böyle bir ortamdan İslâmcı yazar ve düşünürlerin de etkilenmeyecekleri düşünülemezdi. İslâmcı cemaatlerin siyasal, kurumsal ve ekonomik temeldeki örgütlenmeleri, İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde meydana gelen değişikliklerin etkilerinin Türkiye'ye yansması, cemaatlerin yurt dışında örgütlenmeye başlamaları, buna bağımlı olarak İslâmcı sermayenin belirli şekillerde üretime dönüştürülmesi amacıyla şirketleşmelere gidilmesi, 1960-80 arası dönemin İslâmcı hareketlerinin takip ve tahlil edilmesi konusunda üzerinde durulması gereken sorunsallardır.

C- 12 EYLÜL 1980 SONRASI

Türkiye'de çok partili sisteme geçildikten sonra 10'ar yıl arayla gündeme gelen askeri darbeler "Cumhuriyet'i dış ve iç tehlikelerden korumak" gibi amaçlarla açıklanıyordu. Bu darbeyi gerçekleştirenler, amaçlarını kendilerini ve yaptıkları darbeyi

"...Yıkıcı ve bölücü mihraklar faaliyetlerini alabildiğince artırmışlar ve vatandaşların can ve mal güvenliği tehlikeye düşürülmüştür. Atatürkçülük yerine İrticai ve diğer sapık ideolojik fikirler üretilerek sistemli bir şekilde ve haince ilkokuldan üniversiteye kadar yaygın eğitim kuruluşları, siyasi partiler, ve nihayet yurdumuzun en mahsur köşelerindeki yurttaşlarımız dahi saldırı ve baskı altında tutularak iç harbin eşiğine getirilmişlerdir. Kısaca, devlet güçsüz bırakılmıştır." (Birand 1984:289)

diyerek meşrulaştırmaktadırlar.

Bu açıklamalarla birlikte girilen askeri darbeler bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de tedirginlikle karşılanmaktaydı. 12 Eylül sabahı Türkiye'de bütün siyasi güçler ve halk bu tedirginlik içindeydi. Darbenin yapıldığı dönemden itibaren, terör ve anarşiye kaynak olduğu düşünülen mihrakların üzerine çok sıkı bir şekilde gidilmiş, 1 yıl içinde 43 bin kişi tutuklanmıştı. (Hale 1996:226)

Askeri sistem , kaostan ,sorumlu tuttuğu kişilere karşı da harekete geçmiş, partisinin 200 üyesi ile birlikte Alparslan Türkeş, iç savaşı kışkırtmak ve 1974-80 yılları arasında 600 kişinin öldürülmesine azmettirmek suçlaması ile

Ekim 1980'de tutuklanmıştır. Necmettin Erbakan, Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesini ihlalle suçlanarak, Şubat 1983'de 4 ay hapis cezasına çarptırılmış ve diğer siyasi liderler gibi fiilen siyaset sahnesinden uzaklaştırılmıştır. (Hale 214)

Yapılan askeri darbe demokratik siyasi hayatı tehir etmiş, ülke içinde sıkıyönetim ilan edilmiş ve yönetim askeri hükümetin idaresine geçmişti. Zamanla yurt dışından gelen diplomatik baskılar sonucu tekrar seçimler gündeme gelir. DP ve AP mirasının vekil partisi olarak DYP kurulurken, CHP'nin yerine SODEP vekil parti olarak siyasi arenada boy gösterir. Fakat, generallerin eski liderleri seçimin dışında bırakma kararlılığı ile vekil partilerin kurucu listeleri veto edilerek, seçime katılmaları için gerekli prosedürü tamamlamaları engellenir. (Evren 1992:242)

Gerekli prosedürü tamamlayan MDP(Milliyetçi Demokrat Parti), HP (Halkçı Parti) ve ANAP(Anavatan Partisi) arasında cerayan eden 6 Kasım 1983 seçimlerinde %45.2 oy oranıyla Özal'ın ANAP'ı iktidar partisi olarak çıkar. Anavatan Partisi'nin en büyük dezavantajı, üyelerini ve politikalarını Türk siyasetinin 3 ana sağ ve merkez sağ çizgiden hareketle oluşturan bir bakıma eklektik bir oluşum olmasıydı. Özal'ın kişiliğinin ve siyasi becerisinin gücü ile parti birarada duruyordu (Hale 1996:232)

ANAP içinde homojenlik arzetmeyen bu siyasi yapı bir yanda, liberal Batı yanlılarını, diğer yanda İslâmcı ve aşırı Milliyeçi sempatizanları bünyesinde taşımaktaydı. Bu anlamıyla ANAP'ın, Türk siyasetinin sağ kanadında daha önce sistem karşıtı olan grupların ılımlılaşmalarına ve sistemle uyuşmalarına hizmet ettiği ileri sürülebilir.

Türkiye'de bu yeni siyasi oluşumlar gerçekleşirken, bütün muhalif örgütlenmeler gibi İslâmcılar da 12 Eylül darbesinin kendilerine karşı yapıldığını iddia etmektedirler. 12 Eylül darbesi ile büyük bir sarsıntı geçiren sol, bu sarsıntıyı izah etmek için, darbenin sola karşı yapıldığını ve sonra rejimin desteği ile İslâmî hareketin güç kazandığını ileri sürmüştür. İslâmcılar ise 12 Eylül darbesini Türkiye'deki İslâmcı gelişmenin önüne geçilmek amacına yönelik olarak yapılan bir faaliyet olarak değerlendirirler. Bu konuda, batılı yayın organlarında darbenin gerekçeleri ve sonuçları ile ilgili yayınlanan haberleri kendi tezlerine referans olarak alırlar.

"12 Eylül darbesi uluslararası İslâmcılığı geliştirmek ve savunmak için yapılan İran devrimine karşı, Humeyni'den kaçıp Atatürk'e dönmek demektir. 12 Eylül darbesi Batının Türkiye'yi kazanımıdır." (Yeni Devir 1980:4)

Darbenin temel referans noktasını Batı'dan almış olması, 1980 sonrasında Türkiye'de meydana gelen İslâmî gelişmelerle ilgili olarak İslâmcıların aklına bir takım şüpheler getirmiştir. Onlara göre, devletin desteklediği İslâm değil "İslâmîzasyon"dur ve bu politikanın amacı Türkiye'de devlet eli ile ılımlı bir İslâmî anlayışın oluşturulmasıdır. (Kitap Dergisi-23 1989:4-20) Sistem güçlenen, radikal temalı İslâmî hareketin karşısına Türk-İslâm sentezini çıkarmaktadır. İslâmcı aydınlar bu durumu şöyle değerlendirmektedirler:

"Türk-İslâm Sentezi de tüm toplumsal hareketler gibi ama bu kez yapay biçimde kendisine tarihsel ve toplumsal kimi öncüller, bir tarih ve toplum felsefesi oluşturmak için İslâmî ve kavmi dini olguları, sözümona bir mantıksal sentez tutarlılığından yoksun, bir dünya görüşünün bütünlüğünden uzak, biçimsel birliğinde eritmeye çalışmaktadır. Temel olarak Türk-İslâm sentezi uzlaşmacıdır. Dünyadaki evrensel bir İslâmîleşme süreci ile bütünleşmesini bilen bir İslâmî yapılanmayı karşılamaya, kamufle etmeye gücü yetmeyecektir." (Aktaş 1989:78)

12 Eylül sonrası bu tartışmaların ışığı altında şunu belirtmek istiyoruz: Artık, Türkiye'de radikal İslâmcı hareketler kültürel açıdan Milli öğelerden bağımsızlaşma süreci içine girmişlerdir. Ulama ve ulanmaları kabul etmiyorlar, kendi deyimleri ile "Bir sentez dini"ne sıcak bakmıyorlardı. (Aktaş 1990:104)

İslâmcılar nezdinde, devletin takip ettiği "İslâmîzasyon" süreci sonucunda bir çok uzlaşmacı cemaat ve tarikat İslâmcı söylemin etkisinin azaltılması amacıyla teşvik edilip desteklenmişti. Özellikle tarikatların sayısının artışıındaki patlama bu tezlerine referans olarak kabul edilmektedir.

İslâmîzasyon süreci ile, Ali Bulaç'ın da belirttiği gibi, devlet okullarda din eğitimini zorunlu hale getirmiş, faizsiz finans kurumlarının faaliyetlerine müsaade etmiş, Suudi rejimi ile yakınlaşmıştı. Ama bunlar, yeni din politikasının kamufle edilebilmesi için yeterli olmamıştı. Özellikle başörtüsü eylemleri

devletin nasıl bir din anlayışına sahip olduğu noktasında İslâmcı aydınlar yeterli kriteri sunmuştu. (Bulaç 1989:133) Bu durum İslâmcı yapılanmaların devletle olan ilişkilerini ve devlete karşı almaları gereken tavrı yeniden gözden geçirmeleri ve sorgulamalarına sebebiyet vermiştir.İşte bu yeniden tavır alışı etkili olduğuna inandığımız, 1980 sonrası İslâmcı düşüncenin üzerindeki dış etkilerin tesbit edilebilmesi önem kazanmaktadır.Bu etkilerin düşün sahasında sebebiyet verdiği yapılanmaların tahlil edilebilmesi amacıyla dünyadaki İslâmi oluşumların ve siyasi olayların değerlendirilmesi gerekmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

PAKİSTAN İSLÂMCI HAREKETLERİ VE TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A -EVRENSEL İSLÂMÎ HAREKET VE TÜRKİYE

Dünyadaki İslâmî oluşum ve hareketliliğin (radikal ve fundamentalist akımlar) ve güçlerin ortaya çıkışı, İslâm ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarına sebebiyet veren savaşlardan çok daha etkin bir şekilde çağdaş dünyayı endişeye sevk etmiştir. Uluslararası güçler dengesinin kontrolündeki merkezi dünya sistemi taşradan gelen İslâmcı talep ve mücadelelerden son derece rahatsızdı. Siyaset hata kabul etmeyen bir uğraştı. Buna rağmen, ülkelerindeki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel problemler halkı İslâmcı muhalefet ve etki alanının içine itiyordu. Çağdaş dünya coğrafi ve kültürel açıdan Sünni-Arap Ortadoğu, Sünni-Hint Alt Kıtası ve İran-Arap Şii alanındaki gelişmeleri yakından izliyordu. İslâmcı etki alanında görüldüğü üzere, coğrafi bir birlik olmadığı gibi, siyasal bir birlikten de söz edilemezdi. Bu anlamı ile evrensel islâmcı hareketleri tarif ederken bir enternasyonal'den değil, İslâmcı etki alanından söz etmek gerekir. Mısır ve Arap dünyasının büyük bir kısmında İhvânü'l Müslimin'den, Hint Alt Kıtasında, Cemaat-ı İslâmî'den (Bengladeş, Pakistan, Hindistan), Lübnan, İran, Afganistan ile Irak'ın bir bölümünde Şii etki alanından söz etmek mümkündür. Sosyolojik açıdan değerlendirilecek olursa bu hareketlerin modernizme karşı çıktıklarını ve modernliğin muhalif biçimleri olduklarını görürüz. Hareketlere mensub olan fertler ender olarak dini tabanlı eğitim almışlardır. Çoğunluğu modern eğitim sisteminden gelen gençlerdir. Sosyal sınıf olarak çok kısa bir süre önce şehirlileşen ailelerden veya toplumsal, ekonomik baskıyı üzerinde hisseden, yoksullaşan orta sınıflardan gelmektedirler. İçinde bulundukları duruma ve Batılılaşmaya karşı tez arayışı içinde bulunan gençler, bu anlamı ile dine siyasal bir işlev yüklemektedirler. 3. dünyanın laik, Marksist ve Milliyetçi devrimleri kazandıkları başarılarından ve geçirdikleri süreçten ötürü soluklarını tüketmiş, iktidar ideallerini kaybetmişlerdi. Böyle bir ortamda İslâmcı söylemi sahiplenenler ülkelerinin insanının sözcülüğünü yapabilecekleri siyasal bir içerik ve pratik kazanmışlardı. İslâm, ezilen insanların sistem arayış ve bu konudaki talepleri karşılayan bir sistemin kalıpları içine sokulmuştu. Kültürel ve coğrafi farklılıkların mümkün olduğu kadar aza indirgendigi "İslâm"ın, evrensel siyasi bir söylem ile dile getirildiği böyle bir

ortamda, kültürel yapıdan ve tarihi geçmişten kaynaklanan cemaat ve tarikat farklılıkları kabul edilemiyor, gelenekselci yaklaşımlar dışlanıyordu.

1970'lerin sonuna gelindiğinde İran'da patlak veren İslâmî devrim dengesi iktidarların gözünde uluslararası dengeyi bozmuştu. Bu devrim aynı zamanda dünyanın diğer taraflarında yapılanmakta olan radikal İslâmî hareketlere motivasyon sağlamıştı. 1979'da Kâbe baskını, Sovyetlerin aynı sene içinde Afganistan'a müdahalesi ve karşılaştıkları direniş ve 1981'de Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın öldürülmesi bu motivasyonu destekleyici mahiyetteki diğer olaylar olmuştur.

Dünyadaki bu İslâmî gelişmelerden Türkiye'nin etkilenmemesi düşünülemezdi. Yaşanan bu sürecin Türkiye'deki İslâmî hareket kuşağı üzerindeki etkisinin tesbiti ve tahlilinin yapılması bu tezin temel amacıdır. Bu ve müteakip bölümlerde ilk olarak temel anlam ile Pakistan, Mısır ve İran'daki İslâmî yapılanma ve gelişmeler üzerinde durulacak olup, sonra Türkiye'deki İslâmcılar üzerindeki etkileri ve bu etkinin şekli ele alınacaktır.

B- PAKİSTAN'DA İSLÂMCI HAREKETLER

İslâmî hareketlerin Pakistan'daki tarihinin iki yüz yıllık geçmişinin konumuzla alakalı yönlerini başlıklar halinde de olsa ele almayı ve ağırlıklı olarak Cemaat-ı İslâmî ve Mevdûdî üzerinde durmayı kendisine amaç edinen çalışmamızın bu bölümünde, ilk olarak şunu söylemek istiyoruz: Hindistan alt kıtasında ve Pakistan'daki İslâmî hareketlerin tarihi gelenekle, modern'in farklı şekillerde birbiri ile sürdürdüğü mücadelenin tarihidir. Geleneğe ve gelenekselciliğe karşı ilk olarak dikkatimizi çeken direniş ve hareket Seyyid Ahmed Han'ın (1817 - 1898) ilahiyatında, düşüncesinde ve çözümlemelerinde özetlenmiş. tilmizleri Şirak Ali, Mehdi Ali Han ve Muhsin Mülk tarafından genişletilmiştir. (Hüseyin 1986:89)

On dokuzuncu yüzyıl'da Seyyid Ahmed Han'a karşılık, yirminci yüzyıl modernizm'inde şair ve mütefekkir Muhammed İkbal (1875 - 1938) bulunmaktadır. Muhammed İkbal İslâm'ın modern değerlerin ışığı altında yeniden tanımlanmasına gösterdiği modernist yaklaşımında orta yol bir çözüm önerir. Hindistan alt kıtasındaki İslâmî hareketler açısından Muhammed İkbal'i

önemli kılan bir başka muhim özelliği , Parlamenter demokrasi ile eş "İcmâ" kavramı ve Pakistan Hareketi'nin teorik başlangıcı'nı oluşturan yeni bir milliyetçilik kavramını ortaya koyan politik düşüncesidir. (Lapidus 1996:216) Bu görüş Hintlileri ve Müslümanları yarımadanın iki ayrı milleti olarak gören Muhammed Ali Cinnah'ın iki millet teorisinin pratik politikası'nda çok hissedilir bir biçimde ifadesini bulmuştur. Ebu'l Kelâm Azad (1888 - 1958) İkbâl 'in konumunu kısmen tamamlayan, kısmen de bu konuma karşı bir şahsiyettir.

Pakistan'da gelenekçi - modernist kutuplaşması Mevdûdi 'nin ve Perviz 'in eserlerinde hayat bulur. Hem Mevdûdi hem de Perviz tefsire dayanan fundementalizm üzerine argümanlarını inşa ettiler. (Ahmet 1990:257) İkiyüz yıllık tarihi içinde Hindistan alt kıtasında ve Pakistan'daki İslâmî Hareketler içinde modernizm ve bu anlayış çerçevesinde gelişen modernist İslâmî anlayışa karşı en dinamik ve iyi organize edilmiş meydan okuma, Mevdûdi 'nin "ihyâcî" yazıları ve eserleri ile sağlam ve sıkı bir şekilde örgütlenmiş, monolitik, kısmen totaliter dini ve siyasi teşkilatı Cemaat-ı İslâmî'den gelmiştir. (Ahmet 1990:257) Pakistan'daki İslâmcı hareketler bağlamında, Türkiye'deki İslâmcı yapı ve düşünceye etkisi açısından en önemli isim hiç şüphesiz Mevdûdi ve Cemaat -i İslâmî'dir. Türkiye'li İslâmcıların geneli için, Mevdûdi ve Cemaat-i İslâmî hep aynı doğru üzerinde hareket eden, sosyal süreç ve belirleyicilerden etkilenmeyen bir hareket olarak tanımlanmıştır. İslâmcıların değerlendirmelerinde tarihi şartların, sosyal ve siyasi tahlillerin ön plana çıkmaması bu tip değerlendirmelerin belirli bir metodolojiye bağlı kalınarak geliştirilmesini engellemiştir. Bu durum islâmcı hareketin söylemine donukluk getirerek onu uzlaşmaz kılmıştır, ihyâcî ve selefi bir mantıkla Mevdûdi'nin ve bazı İslâmcı yazarların hayat eğrilerindeki meydana gelen değişikliklerin ve düşünsel temeldeki yaşadıkları farklılaşmaların üzerinde durulmamış, bu objeler aynı yönde hareket eden bir doğrusalda değerlendirilmiştir. Bu durum ve varılan noktanın kendisine has özellikleri İslâmcı hareketlerin değerlendirilmesinde tarihsel ve sosyolojik yaklaşımları şart kılmaktadır. Daha sonra Mısır örneğinde bu konu örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Pakistan bağlamında ele alındığında görülecektir ki , Mevdûdi ilk olarak Dioband Ulemâsı'na ve Pakistan'ın ayrışması fikrine kuvvetle karşı çıkarken daha sonra bağımsız Pakistan'ın kurulması için mücadele etmiştir.(Esposito1989:112) Yine , 1950'de tutuklandığı Keşmir'deki mücadeleyi gayr-ı islâmî olarak nitelendirirken, daha sonra aynı hareketi bir cihad olarak tavzih eder.

C- MEVDÛDÎ VE İSLÂMCİ HAREKETLER

Türkiye'deki İslâmcılar nezdinde Pakistan'daki İslâmî hareketler konusunda tartışmalara sebebiyet veren en önemli konu Mevdûdi ve Cemaat-i İslâmî'nin demokratik temsil ve parti ile islâmî mücedele konusundaki düşünceleri ve yapılanma modeli olmuştur. Mevdûdi, Cemaat-i İslâmî'yi 1941'de siyasi bir örgüt olarak kurar ve daha sonra bu mecrada mücadelesine devam eder. Mevdûdi, Cemaat-i İslâmî'nin 1941'de kurulmasıyla Hindistan'ın 1947 'de bölünmesi arasında geçen süreyi "örgütlenme ve eğitim "süreci olarak nitelendirir. Bu bölünme Mevdûdi'nin "İslâm Devleti"ne yönelik tez ve taleplerinin arttığı bir dönemdir. Temel'de dini bir sorun olan İslâmî devlet konusu, o dönemlerin Pakistan kamu hayatının'da en göze batan konusuydu. Bu tartışmalarda ulemâda tavrını yeni kurulan Pakistan'ın, İslâmî esaslara uygun olarak tedvin edilmesi yönünde tezahür ettirir. Ulemâ'nın ve dinsel kurumların hükümet ve anayasa komisyonu üzerindeki baskıları, Pencab'ın kimi bölgelerinde patlak veren "Ahmediye "hareketine karşı yürütülen mücadeleyle bağlantılı olarak 1952-1953 yıllarında yeni bir görünüm alır. Ahmediye hareketine karşı verilen mücadelede kişisel olarak yer almamasına ve Cemaat-ı İslâmî'nin de mücadele edenleri resmen desteklememesine rağmen Mevdûdi bu tepkiye sempati ile bakıyordu. (Ahmet 1989:261) Ulemâ'nın bu noktada aldığı tavır halk nezdinde derin bir infiale sebebiyet verir hükümet "Ahmediler"e karşı halk tabanında gösterilen radikal tepki üzerine sıkı yönetim ilan eder. Başta Mevdûdi olmak üzere ulemâ ve Cemaat-ı İslâmî'nin önde gelen liderleri tutuklanır, yargılandıkları askeri mahkemede Mevdûdi'nin idamına karar verilir. Mahkeme'nin resmi kararı üzerine, başta dini çevreler olmak üzere halk tabanında derin bir infial husule gelir. Bu tepki üzerine Mevdûdi'nin cezası 1953 yılının Mayıs ayında, 14 yıl ağır hapis cezasına çevrilir. Ahmediler karşısında almış olduğu tavır üzerine Mevdûdi bir ara ulemâ'nın önderi ve sözcüsü pozisyonu'na yükselir. Ulemâ arasındaki bu konumu Mevdûdi'yi Hükümet ve halk nezdinde de etkin bir konuma yükseltir. (Voll 1995:95) Bu konumunun da etkisiyle Mevdûdi cezasının yalnızca 20 aylık kısmını hapisanede geçirir.

Asıl ilginç olan ve takip edilmesi gereken nokta, Mevdûdi'nin yeni Pakistan Hükümeti'nin ilerlediği eğride takındığı tavır olmuştur. Bu tavır Mevdûdi'nin fikirleri doğrultusunda eylem pratiklerini geliştiren dünyanın bir çok noktasındaki islâmî hareket için dikkat edilir olmaktan uzaktı. Mevdûdi'nin

yeni Pakistan hükümetinin ilk anayasası olan 1956 anayasası'na verdiği destek, onu ülkede birçok grupla aynı çizgide kılmakla sistem karşısında bundan sonra alacağı tavır ve sergileyeceği eylem pratiği noktasında dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu anlamıyla Mevdûdi'nin 1956 Anayasası'nın kabulü noktasında verdiği destek bir takım soruları da beraberinde getirmiştir. Herşeyden önce desteklenen bu anayasa, Mevdûdi'nin devlet ve anayasa noktasında savunduğu ve savladığı değerlerle çelişki halinde idi. Anayasa'nın Pakistan için öngördüğü sistem açıkca İngiliz Parlamenter Demokrasisi'nin yapısını model almıştı. Ayrıca, herhangi bir yasanın zorla kabul ettirilip uygulamaya konulması 'nın İslâm'a aykırı olduğu noktasındaki maddenin savunulur bir yanı olmadığını belirtiyordu. Mevdûdi bunu onaylamakla, yalnızca, önceleri bir İslâm devleti' nin özellikleri olarak vurguladığı niteliklerin çoğunu reddetmekle kalmıyor, bunun yanında, daha önceleri İslâm dışı yönelimleri nedeniyle acımasızca eleştirdiği liberal anayasa yanlılarıyla kendi arasındaki çizgiyi büsbütün inceltiyordu. 1956 Anayasası'nın yürürlüğe girmesiyle Pakistan Anayasası'nda İslâm'ın rolüne ilişkin tartışmalara bir son verilir. Ordu'nun 1958 yılında yönetime el koyması, Cemaat-ı İslâmî'nin çalışmalarını hükümetin güdümünde devam ettirmesi gerekliliğini doğurur. Bu durum Eyüp Han'ın yürürlüğe koyduğu anayasa ve 1974'de tekrar alevlenen Ahmediler sorunuyla değişir gibi gözükse de, artık Mevdûdi ve Cemaat-ı İslâmî hareketi güncel konularda mücadele etmek ve siyasal bir güç elde etmek noktasında siyasal bir niteliğe bürünür.

Bu tarihsel sürecin gözardı edilmesi, Mevdûdi ve Cemaat-ı İslâmî 'nin düşünce ve eylem pratiğinden ilham alan bir çok islâmcı hareketin, ülkelerinin siyasal ve sosyal problemlerini göz- önüne alarak uygun hareket ve teşkilatlanma modelleri üretmelerini geciktirmiştir. Buna karşılık ise İslâm'ın siyasal vurgusunu 20. yy'da daha da pekiştirmiştir.

Mevdûdi'nin geliştirdiği İslâmcı toplumsal projenin en somut yapıtaşı, "İslâm devleti"dir. Mevdûdi, İslâm devleti'ni bir İslâm devrimi'nin sonucu olarak görür. O'na göre devrim, İslâm devleti'nin adeta manevi bir önşartıdır. O, bir devletin karakterinin suni yollarla değil belli Ahlakî, psikolojik, kültürel ve tarihsel faktörlerin etkileşimiyle şekillendiğini savunur. (Esposito 1989:137) Buradan hareketle, kurulacak bir İslâm devleti'nin vatandaşlarının Ahlakî zaafı yüzünden sekteye uğramaması için bir İslâm devrimi'nin mevcudiyetini

şart olarak görür, yaşanması gereken bu süreci de "İslâmî Devrim Süreci" olarak adlandırır.(Esposito 1989:137) Görüldüğü gibi Mevdûdi "İslâm Devleti ve Devrimi" konusunda bütüncül bir görüşe sahiptir. Bu anlamı ile pek çok çağdaş islâmcı harekete ilham kaynağı oluşturur. Muhammed Gazali, İslâmî hukuk sisteminin yekpareliği, Seyyid Kutub ise, İslâmî toplumculuk konusunda Mevdûdi'nin tavrına yaklaşımlardır. Mevdûdi çağdaş islâmcı hareket ve yazarlar üzerindeki bu özelliğinden ötürü, eserleri Arapçaya çevrilen tek Arap olmayan müslüman köktenci idi. (Şefik 1991:32)

Mevdûdi'nin fikirleri ve Cemaat-ı İslâmî nin eylem pratiği, daha önce de belirttiğimiz gibi, pek çok konuda çağdaş islâmcı hareketlerden farklılıklar göstermektedir. En belirgin örnek olarak şunu söyleyebiliriz, çağdaş islâmcı hareketlerin büyük bir çoğunluğu içinde bulundukları ülkelerin sistemlerine karşı marjinal bir tavır takınırken, Cemaat-ı İslâmî sistem içinde islâmcı mücadelenin canlı bir örneğini oluşturmaktadır. Bu durum, Pakistan'ın kendisine özgün yapısından kaynaklanmaktaydı. Herşeyden önce yeni kurulan Pakistan Devleti' nin kurulma gerekçesi İslâm idi. Pakistan devletinin kurulmasının ana gerekçesi halkının, Hindistan'da yaşayanların çoğunun dininden farklı bir din olan İslâm'a mensub olmasıydı. Bu yüzden İslâm Pakistan'ın kurulmasından önce ve sonra gerek Müslümanlar, gerekse Müslümanlarla Hindular arasındaki entellektüel ve ideolojik tartışmanın merkezinde olmuştur. (Lapidus 1996:218)

Bu güçlü tarihi gerçek ve yön cemaatin Mısır'daki ve İran'daki hemcinslerine kıyasla farklı olan yönünü izah eder. Nasıl siyonizm tehlikesi, İhvânü'l Müsliminin ideolojisinin giderek sertleşmesini önemli ölçüde etkilemişse, Hint ulusçuluğu ve kavgacılığı tehditi de Pakistan'daki köktenci eğilimlerin gelişiminde önemli rol oynamıştır. (Esposito 1989:117)

İslâm'ın ulusal siyasette teorik olarak öncelikli bir konuma gelmesi, hiç şüphesiz, cemaatin ülke içindeki değişen siyasi, sosyal dengeleri ve konjonktürü takip etmesiyle mümkün olmuştur. Bu takip İslâmcı söylemin ve pratiğin yapısını yakından etkileyen kararların alınmasına sebebiyet vermiştir. Bu kararlarda Mevdûdi'nin yeri ve konumu tartışılmaz bir belirginlik arz etmektedir. Onun konumunun en önemli sağlayıcısı, diğer İslâmcı hareket liderlerinden, Mısır'da Seyyid Kutub ve İran'da Nevvab Safevi'den farklı olarak ulemâ ile geliştirdiği yakın ilişki ve diyalog olmuştur. Yukarıda ismi sayılan kişiler kendi

lkelerinin dini elitleri tarafından "aşımlar "ve "dışardakiler "olarak nitelendirilirken, Mevdûdi bu nitelendirmelerden uzak kalmayı başarabilmiştir. (Esposito 1989:131)

Resmi anlamda âlim olmayışı, İslâmî ilimlerde kendi kendini yetiştirmiş olması gözönünde bulundurulursa, bu az bir başarı değildir. Bütün bu diyaloga rağmen Mevdûdi 'nin belirli konularda ulemâdan farklı düşündüğü kesindir. Binder'in de belirttiği gibi ; "Mevdûdi içtihadın gerekliliğine inanırken, ötekiler - ulemâ'nın bir kısmı - eski taklid prensiblerini savunuyorlardı. Ancak, Mevdûdi içtihadın şeriat normları dışında yapılamayacağını, bunun da müçtehid olacıklara çok sıkı şartlar getirdiğini hatırlatarak zaman zaman aradaki bu farklılığı asgariye indirgemeye çalışıyordu. (Binder 1995:213) Ulemâ ve Mevdûdi arasındaki bir başka tartışma ve ihtilaf, toplumda kadının statüsü noktasındaki farklı bakış açıları ve değerlendirmeleri hususunda çıkar. Mevdûdi, kadınların devlet başkanlığı, yargı görevleri ve idari görevler hariç diğer görevlerde çalışabileceklerini savunurken, ulemâ buna karşı çıkmaktaydı. (Mevdûdi 1989:83)

Mevdûdi'nin devrimle ilgili görüşlerine dönecek olursak şunu göreceğiz. Teknik olarak Mevdûdi'nin belirttiği devrimle ilgili düşüncelere, Marksist terminoloji'de de rastlamak mümkün olabilir. Yalnız, Mevdûdi'nin ileri sürdüğü fikirlerde asıl ilginç olan şey ; bir sosyal-determinist gibi görünmesine rağmen, bireysel girişimin ve iradeyi vurgulamaklar sonuçta "volontarist "bir yaklaşımı seçmesidir. O'na göre devrim projesi'nin başarısı bireylerin uygunsuz bir çevredeki tutarlılık, dürüstlük ve sebatlarına dayanmaktadır. (Esposito 1989:131)

Mevdûdi "devlet "görüşü açısından değerlendirildiğinde belki de Pakistan'ın özel durumu sebebiyle diğer bazı islâmci düşünür ve yazarlardan ayrılmaktadır. Öncelikle, İslâmî devletin öngerekliliklerini yerine getirmek için önerdiği devrimci metotlara rağmen, ailevi kurumların ve özel mülkiyetin zaafa uğratılmasına karşı oluşu bakımından "devlet "anlayışı muhafazakârdır. Mevdûdi daha sonraki eserlerinde kendi istediği devrimin, sosyal yapının tam anlamıyla denetim altına alınmasından uzak olduğunu belirterek , bu konuya daha özel bir biçimde eğilir. "İslâm" der, "bireysel" varlıklarda devlet kontrolünü kurumlaştırarak, özel mülkiyeti kaldırarak. insanın doğasına ters düşen Komünizm gibi her şeyi kökünden değiştiren aşırı bir devrimi amaçlamaz. İslâm,

insan doğasına uygun olması dolayısıyla eşyanın yıkıcı bir şekilde tersine döndürülmesini kabul etmemektedir." (Mevdûdi 1987:23)

Mevdûdi geliştirmiş olduğu toplumsal projede sınıf farklılıklarını "doğal" ve "doğal olmayan" olmak üzere iki farklı kategori de ele almaktadır. O'na göre "Sınıf Farklılıkları "doğal olmayan sebeplerin sonucu olmamaları halinde bizatihi kötü değildir. Bir İslâm devleti "insan topluluklarındaki doğal farklılıkları "ortadan kaldırmaktan ziyade sadece bunların bir istismar ve zulüm aracı olarak kullanılmasını önlemeye çalışmalıydı. (Mevdûdi 1989:89)

Mevdûdi'nin siyasi düşüncesi Kur'an'ın, hukuk ve anayasanın yegâne kaynağı olduğu ve ilahi hükümlerce çevrilen ve sınırlanan seçim hürriyeti bir dereceye kadar insana verilmiş olmakla birlikte nihai hukuki ve anayasal otoritenin Allah'a ait olduğu öncülünden başlamaktadır. İslâmî toplum ilahi iradeye mutlak bir teslimiyetle oluşan bir anlaşmayla bağlanmış olan ideolojik bir toplumdur.

Bu bağlamda şeriat bu anlaşmanın legal düzenlenimi olmaktadır. Eğer islâmî bir toplum kendi anayasasını kendisi vaz ederse ya da harici bir kaynaktan hukuki ya da anayasal unsurlar ödünç alırsa, Allah'la olan anlaşmasını bozar ve "İslâmî "olarak adlandırılma hakkına ihanet eder. İslâmî şeriatın vaz ettiği hususlar eşit bir şekilde bireysel ve kollektif hayatı kapsar. Organik bir bütün oluştururlar ve bölük pörçük uygulanamaz veya reddedilemezler. (Esposito 1989:148) Mevdûdi'nin siyasi düşüncesinin oluşmasında etkin rol oynayan teorik faktör ve anlayışlar ile pratikteki uygulamalar arasında zaman zaman meydana gelen farklılaşmalar "tevil "i gerekli kılar.

Mevdûdi müslümanların milli bir zatiyet değil bir cemaat oluşturduklarını iddia etmektedir. İslâm sadece bir siyasi parti ve organizasyon olma konumunu kabul edemez. İslâm yegâne siyasi parti ve organizasyon olmak zorundadır. Ne rakip ne de uzlaşma kabul edebilir. Tarihin belirli bir anındaki müslüman olan ya da müslüman olmayı kabul eden bireylerin yeterliliklerinden faydalanır ve onları islâmî devrim için bir hareket içine kanalize eder. Bu tavır, Cemaat-ı İslâmî'nin ilan edilen tavrı olmuştur. Hedefi ; genelde bütün insanlığı özelde ise Müslümanları Allah'a itaat etmeye, hayatlarını ikiyüzlülük ve çatışmadan bütünüyle kurtarmaya ve dürüst müslümanlar olmaya dâvet etmekte.

Cemaat'ın propoganda örgütlenişi bir tedricilik, aklilik ve yeterlilik programı izlemeliydi. Cemaat'ın örgütlenmesi yüksek düzeyde merkezileşmeye ve hiyerarşiye dayanıyordu. Mevdûdî'nin ve Cemaat-ı İslâmî'nin çalışmalarında tedricilik ilkesinin izlenmesi esas teorik iddia olmuştur. İzlenilen bu tedrici metod ve pratikten hareketle sistem içi güçlerle girişilecek mücadele biçimlerinin temel referanslarının oluşturulduğunu görüyoruz. Partileşme, devlet kurumlarında kadrolaşma gibi İslâmcı camiada sıkça tartışılan konular temel dayanaklarını bu noktadan almaktadırlar.

D- PAKİSTAN'DAKİ İSLÂMCİ HAREKETLERİN TÜRKİYE ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Pakistan'daki İslâmî hareketin "Cemaat-i İslâmî" ve Onun lideri Mevdûdî'nin şahsı ve fikirleriyle açıklanması girişimi bu anlamda en yoğun olarak kullanılan çözümleme yöntemidir. Biz de Mevdûdî'nin fikirleri, devlet ve devrim hakkındaki görüşleri, yettiği ortamın özellikleri bağlamında Pakistan İslâmî hareketinin, Türkiye'deki İslâmcılar nezdinde yol açtığı etkilerden bahsedeceğiz.

Mevdûdî'nin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi beraberinde bir çok tartışmayı da gündeme getirmiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarı ile Mevdûdî'nin Türkçe'ye çevrilen ilk eseri "Understanding Through Islam" (İslâm'ı Anlamaya Doğru) dır. (1974) Bu eserin Türkçeye çevrilmesinden çok kısa bir süre sonra özellikle büyük şehirlerdeki üniversiteli gençlik arasında, çok büyük bir ilgi gördüğünü İslâmcı süreli basın organlarından tesbit ediyoruz. (Büyük Gazete 1978:8)

Gençliğin bu ilgisine rağmen geleneksel din âlimlerinin, bir kısmının Mevdûdî ve fikirlerinin reformcu, ehl-i sünnet karşıtı, mezhepsiz bir zihniyetin ürünü olarak karşıladıklarını müşahade ediyoruz. (Büyük Gazete 1976:2) Mevdûdî'nin düşüncelerine ve şahsına karşı tesbit edebildiğimiz ilk tepki, Eski İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü' (Şimdiki Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) nün bir süre müdürlüğünü yapmış olan Ahmet Davudoğlu'nun Büyük Gazete'deki bir yazısında gündeme gelmiştir. Ahmet Davudoğlu, Mevdûdî'nin mezhep noktasındaki görüşlerini populist bir yaklaşımla eleştirmektedir. Yazısı dikkatle incelenecek olursa bu tepki koyuşun reaksiyoner olduğu anlaşılabacaktır.

"...Mevdûdi'ye gelince; kendisi bir din âlimi olmaktan ziyade felsefecidir. Bildiğim kadarı ile aşırı olmamakla beraber dinde reformculardandır. Bu sebeple eserlerinin ihtiyatla okunması tavsiye olunur. Ben eserlerini okumadım. Fakat reformculuğunu bildiğim için ehl-i sünnet mezhebine göre yazılmış olacağına da itimat edemem." (Davudoğlu 1976:3)

Geleneksel ulemânın almış olduğu bu tavra rağmen tercümeler yoluyla Türkçe'ye kazandırılan, Mevdûdi gibi müelliflerin eserleri daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle İslâmcı gençlik arasında ilgi ve teveccühle karşılanır. İslâmın siyasi yönlerine eğilen telif eserlerin az olduğu dönemin şartları içerisinde bu eserleri bir yandan bir boşluğu doldurmakta, diğer yandan ise etraflarında tartışmaların meydana gelmesine sebebiyet vermekteydiler. Bu fikirlere iltifat eden İslâmcılar "Reformcu" olarak nitelendirilmekte olup, bu durum çok özel anlamda klikleşmelere sebebiyet vermekteydi. Geleneksel ulemâ ve Ehl-i Sünnet'in mezhebi görüşünü siyasi anlamdaki tavır alış biçimlerine ölçüt olarak alan İslâmcılar Mısır ve Pakistandan yapılan tercümeler yoluyla Türkiye'ye giren bu yeni fikirlere şiddetle karşı çıkmaktaydılar.

"... Hangi ilimle, hangi takvayla, hangi irfanla ictihad yapacaklar. Meydanı boş buldular da konuşuyorlar. Merhum Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendiler, Düzceli üstad Zahid Kevseriler sağ olsaydı böyle atıp tutabilirler miydi? Öyleleriniz var ki, daha sakal bırakacak cesaret-i imaniye'ye sahip değilsiniz. Kiminiz daha zevcelerine çarşaf giydiremiyor, midi mantolarla gezdiriyorsunuz. Sizler nerede, müçtehidlik nerede?" (Hakkakul 1976:10)

İsmi ve fikirleri etrafında bu tartışmaların yoğunlaştığı Mevdûdi, daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi "İctihad" noktasındaki görüş ve düşüncelerinden ötürü Pakistan'daki ehl-i sünnet Âlimler Cemaati tarafından da eleştirilmişti. Mevdûdi yasamanın yapılabilmesi için ictihadın önemini vurgulamaktadır. Ona göre, yasama alanı dörde ayrılmıştır. Birinci alanda, yasama erkini elinde bulunduracaklar için yorum yapma ve tartışma hakkı yoktur. Her şey Allah tarafından belirlenmiş ve itaat edilmesi için yerli yerine konumlandırılmıştır. İkinci alanda, Mevdûdi, şeriatın özgün emirler belirtmediği alanları kaseder ve bu durumda kıyas yolu ile nedensel ilişkileri belirlenmesi gerektiğini savunur. Üçüncü alanı ise şeriatın özel olarak görüş belirtmediği

alanlara olarak tavsif eder ve bu durumlarda "istidlal"ın bir metod olarak kullanılmasını belirtir. Son alan olarak "Bağımsız Yasama Alanı"ndan bahseder ki bu oldukça ilginçtir. Bu alanı şeriatin kendisini alakadar eden hiç bir şeyi açıklamadığı bir alan olarak görür. Bu alanda ise başvurulacak metod içtihadıdır. O halde içtihad hangi mekân ve zamanda bulunulursa bulunulsun gereklidir. (Mevdûdi 1967:121)

Dinde herşeyin cevaplandırıldığına inanan geleneksel anlayış sahipleri için bu elbette ki çok tehlikeliydi. Ayrıca içtihad bir yetki ve ehliyet işiydi. Bu ehliyete sahip insanlarda hal-i hazır'da mevcut değildi ve içtihad kapısı kapalı idi.

Mevdûdi ve yolunda giden birçok çağdaş İslâmcı düşünür vuruşan darbelerin en önemlilerinden birisi de " Mezhepsiz" suçlaması idi. Türkiye'nin geleneksel yapısı içinde sosyal kimliği belirleyici öğelerden birisi olan mezhebi, dayanak yaparak Mevdûdi'ye yöneltilen bu eleştiri, Mevdûdi'nin mezhep hakkındaki görüşlerinden kaynaklanıyordu. Mevdûdi eserlerinde esas olarak, siyasi mezheplerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren ihtilafları ve bu süreci eleştirmektedir. Mevdûdi eserlerinde siyasi ihtilaflardan ortaya çıkan mezheplerin İslâm ümmetinin birliğini zedelediğini söylerken , fıkhi ve itikadi mezhepler konusunda ihtiyatlı davranmaktadır. Asıl büyük problem, Mevdûdi ve benzeri çağdaş İslâmcı düşün adamlarının İslâmî düşünce tarzlarından neşet etmektedir. Erol Güngör'ün de belirttiği gibi " Gerek İhvânü'l Müslimin'in , gerek Cemaat-i İslâmî'nin aşırı muhafazakâr sayılması, onların yeni durumlar karşısında İslâm'dan başka hiç bir kaynak tanımayışları yüzündendir. Halbuki bu iki cereyanı aynı zamanda reformcu saymamamız gerekiyor; zira her ikisi de İslâm'a peygamber zamanından sonra girmiş olan pek çok şeyi reddettikleri gibi, İslâm'ı bu sonrakilerin yorumları çerçevesinde körü körüne takip etmenin de şiddetle karşısındadırlar. Onlara göre İslâm dünyasının en büyük zaafı taklide kapılması, yani eski fıkıhçılar ne hüküm verdilerse sonrakilerin onları olduğu gibi kabul etmiş bulunmasıdır. Yapılması gereken şey filan veya falan din âliminin veya tarikat şeyhinin yorumları yerine, doğrudan doğruya kaynaklara müracaat etmektir" (Güngör 1996:200)

Erol Güngör'ün de Mevdûdi ve benzeri İslâmcı düşünürlerin de temel kaygısı 1400 yıllık İslâm tarihinde, Kur'ân buyruğu ve Peygamber uygulaması içine sızmış bid'atlerin ayıklanmasıdır. Bid'atler ve bu anlamdaki uygulamalar

zamanla "Otorite"nin yerini almış ve dini muamelatta etkili olmaya başlamıştır. O halde yapılması gereken şey Allah'ı isim ve sıfatları ile birleyip , O'nun hükmüne tabi olmaktır. Tabi olunan otorite meliklerden birinin otoritesi ise, kişi melikin dini üzerine demektir. Eğer bu otorite şeyhler ve ruhban sınıfının otoritesi ise kişi onların dini üzerinde demektir. (Mevdûdi 1989:107)

Dine sosyal, siyasi ve iktisadi anlamı ile bir dönüş, Kur'ân ve sünneti ölçü kılmak, kurumsal ve sosyal içerikli bid'atlere karşı mücadele etmek şeklinde özetlenebilecek Mevdûdi'nin görüşleri, muhalifler tarafından İbn-i Teymiyye, İbn-i Kayyım-el Cevzi, Hadımı gibi âlimlerin düşünceleri ile ilişkilendirilerek, eleştiriler bu alanda da etkinliğini göstermeye başlar. (Büyük Gazete 1976:3)

Mevdûdi'nin fikirlerinin bütün muhalefet çabalarına rağmen özellikle İslâmcı gençler arasında etkili olması belirli bir tedirginliğe sebebiyet vermiştir. Bunu yine süreli yayınların taranması sureti ile anlıyoruz. Bu yayın organlarının okurları ortadaki kaos ortamının bir an önce çözülmesi gerektiğini belirtirler. Mevdûdi'ye karşı yapılan muhalefet, beraberinde onun fikirlerini savunan Türkiyeli İslâmcı yazarları da modernist ve reformcu nitelemesinin içine dahil etmiştir. Bu yazarlardan özellikle Hayreddin Karaman'ın ismi dikkat çekicidir. Geleneksel anlamda, Mevdûdi ve İslâm'ın bu yeni ideolojik yorumuna duyulan tepki bir kuşak çatışmasının varlığına işaret etmektedir. Mevdûdi bu kuşak çatışmasını varlığına işaret ederek şunları söylemektedir.

"Artık dünya başka bir dünyadır.Yeryüzündeki haller nazariyeler ve temayüller bir şekilden diğerine geçmiştir.Medeniyet ve meseleleri ard arda inkılap geçirmiştir.Ancak rehberlerimiz kendilerini hala 5-6 asır öncesinde sanıyorlar. Zamana ayak uyduramıyor, yeni değişikliklerden etkilenmiyorlar. Hiçbir millet alemdeki fikir akımlarından ve hayat meselelerinden etkilenmeden dünya ile irtibat kuramaz, rehberleri muasır yolda ilerleyemez ve onları yeni akli, ilmi ve ameli yollara sevkmezse, tabiatı ile onlar da onların reisliğinden yüz çevireceklerdir." (Mevdûdi: 1989: 142)

Gelinen bu nokta dünyanın ve islâmi hareketin söylemini belirleyen modernist islâmcı yaklaşımların durumu kadar, geleneksel kurumların ve ulemânında içinde bulunduğu durumu göstermektedir. İslâmcı kesimler islâm ülkelerinde yaşanan hareketlerin de etkisiyle , yeni rehberler arayışına girerler.Herkes biliyordu ki; İslâm dünyası bugünkü modern ülkelerdeki siyasi,

idari ve sosyal organizasyonun uzun süre dışında kalmıştı. Şimdi o sisteme intibak etme lüzumunu duyuyorsa ,sahip olduğu inanç sistemi ve yaşadığı hayat arasında uygunluk sağlayacak içtihadlara ihtiyaç vardı. (Güngör:1996:201) Bu içtihadların yapılabilir olmasının önündeki en büyük engel "ulemâ" idi. Dini koruma noktasında ulemâ'nın gösterdiği aşırı titizlik , onların dine zarar vermeleri sonucu ile neticelenmektedir. (Güngör :1996:201)

Ulemânın fonksiyonunu oluşturacak bir topluluk yavaş yavaş oluşuyordu. Lakin, sırtlarını bir geleneğe dayamamış olmaları ve kendi geleneklerini de kendilerinin oluşturması gereği, bu topluluğun en büyük dezavanatajı idi. Ahmet Davudoğlu ve Hayrettin Karaman arasında cerayan eden tartışmalar, aynı zamanda bir hoca ile talebenin tartışması; iki kuşağın aynı noktada buluşmasıdır. Ahmet Davudoğlu'nun aşırı duygusal, Karaman'ın azimli ve sebatkar tavırları tarafımızdan yaşanacak yeni bir oluşuma işaret ediyor gibi algılandı. Mevdûdi, bu yeni ulemânın yerini alacak rehberlik rolünü öğrencilere yüklemekteydi:

"Eğer ümmetimizi diğer milletlerden ayıran uygarlık özelliklerimizi koruyamaz ve yeni yetişen nesillerimiz örneğin Amerikan uygarlığına kendilerini adapte edip ona hayranlık besler ve İslâmî kalıptan başka bir kalıba bürünürse; işte o zaman bu toprak parçaları kesinlikle İslâmî topraklar olarak kalmıyacaktır. Bu sebeple siz öğrenciler karşı karşıya olduğumuz sorunun tabiatını bilmek ve bunun tarihteki rolünü iyice kavramak durumundasınız." (Mevdûdi 1991:22)

Öğrencilere yüklenen bu rol geçmişin problemlerinin sorgulanması gerekliliğini getiriyordu. Kavrayış ancak bundan sonra gerçekleşecekti. Tavsiye edilen bu süreç yaşanmalıydı. Türkiye'de ulemânın bu yeni akımlar karşısında gösterdiği geleneksel ve tutucu tavırlar, sağın problemlerine adaptasyonda ve "İslâmcı Projeler" üretmede yaşadıkları aczin delili imiş gibi algılanır. Ulemânın yerini Mevdûdi, Seyyid Kutub ve çağdaş İslâmcı düşünürlerin açtığı yolda ilerleyen üniversiteli gençler, akademisyenler ve düşünürler alır. Yalnız, yaşanan bu süreç ulemânın geçirdiği klasik bilgilenme sürecinin dışında idi. Çok abartılı bir ifade ile Batıda, İslâm'da neredeyse aynı uzaklıktaydı. Artık, karşı karşıya bulunulan sorunların tabiatını bilmek ve bunun tarihteki rolünü algılamak bu sınıfın göreviydi.

Bu sınıf içinde modern İslâmî dini eğitim alanları, klasik anlamda "İslâmî Tedrisat Sisteminin Kurumları" olan medreselerden -özellikle Doğu'da-, cami mekteblerinden, Fahri Kur'ân kurslarından eğitim alanlardan dini açıdan ayıran iki temel özellik vardı. Bunlardan birincisi bu yeni zümre artık dini bilimleri geleneksel usullerin dışında ve çok kısa bir zamanda modern eğitim metodları ile alırken, aynı zamanda "laik" okulların ilim ve fen derslerini de görüyorlardı. Bu usul farklılaşması bile tek başına ele alındığında başlı başına bir çalışma konusu gibi görünmektedir. İkinci farklılık kanaatimizce şudur: Dini meselelere ve sorunlara cevap üretmek ve halkın ihtiyaçlarını çözümlemek ihtiyacı ile -resmi devlet tezi- modern okullardan eğitim alan bu yeni zümre artık, kapalı mekânların ve problemlerinin içinde değildi. Sosyal hayatın içinde her an cevap üretmek ve sorgulamak durumundaydı. (Güngör 1996: 104)

Modern dini eğitim kurumları dışında eğitim gören İslâmcı gruplar ihtiyaçlarını kapalı ve içe dönük cemaat yapılanmalarının ve vakıf çalışmalarının içinde gidermeye çalışır. Çoğu zaman birincilerle ortak yürütülen bu süreçte, başlangıçta "Cemaatin kesin ve ortak değerleri doğrultusunda" bir eğitim alınır. Gayr-i resmî bu eğitim süreci ilerleyen dönemleri sorgulama ihtiyacını da beraberinde getirir. Bu süreçte, gelenekten kendilerine intikal eden İslâmî anlayışı sorgulama, gündeme gelmektedir. Türk toplumunun ve insanının din anlayışı, çağdaş İslâmî fikri hareket ve kurumsal yapılar sorgulanmaktadır. Devam eden süreçte tahlil ve tanımlar beraberinde gelmekte idi ve nihayetinde kaba hatları ile günümüz İslâmî söylemine ulaşılmaktaydı.

Mevdûdi'nin Türkiye'deki İslâmcılar üzerindeki etkilerinden "mühim bir kısmı" da, devlet ve İslâmî devrim ile ilgili alanlarda tebarüz etmiştir. Mevdûdi'nin söyleminde devlet fikri ve İslâmî devletin özellikleri aynı kalıba dökülür. Kısaca ele alacak olursak 3 temel esas üzerinde durulmaktadır:

1)Hiçbir şahıs, sınıf veya grup, hatta bir bütün olarak devletin kapsamı, hakimiyet talebinde bulunamaz.Hakim-i Mutlak sadece Allah'tır. Diğerleri O'nun sadece kullarıdır.

2)Allah yegâne kanun koyucudur. Mutlak kanun yapma O'na aittir.

3)İslâmî devlet bütün yönleriyle İslâmî esaslara uygun yönetim sürdürmelidir. Ancak böyle bir devleti idare eden hükümet itaat edilmeye izinlidir. (Mevdûdi 1991:32)

Bu yeni görüş ve düşünceler ışığında Türkiye'li İslâmcılar yeni bir sorgulama ihtiyacı içerisine girerler. 1970'li yılların ortalarına dek bekası uğrunda mücadele edilen devlet ("Yeniden Milli Mücadele" 1970:3) artık direkt muhatab alınıyordu, karşı çıkılıp eleştiriliyordu. Asıl uyulması itaat edilmesi gerekenin "Şeriat" olduğu beyan ediliyordu. (Selami 1978:3) İslâmcılar bu anlamı ile sisteme talip oluyorlardı. Mevdûdi'nin devlet idarecileri hakkındaki görüşleri de bir başka sorgulamanın sebebi olur.

Mevdûdi'nin, radikal İslâmcı düşünürler üzerinde bir başka önemli etkisi, referans olarak alınabilecek "siyasi partiler" hakkındaki düşüncesidir. Bu anlamı ile Mevdûdi "Cemaat-i İslâmî"nin bir siyasi parti olarak çalışmasını kabul etmiş ve İslâm'ın kitlelere ulaştırılmasında partiyi ideolojik bir aygıt olarak görmüştür. Bu düşünceleri ile bugün RP'nin geldiği sürecin fikir temelinde meşrulaştırıcı bir tezin savunucusu olmuştur.

Mevdûdi'nin dışında Pakistan'lı düşünürlerin Türkiye'deki İslâmcı düşünüşe yaptıkları etkinin belki de en önemli olanı "İslâm İktisadiyatı" sahasında olmuştur. Özellikle çağdaş İslâm ülkelerindeki "İslâm Ekonomisi" ile ilgili görüş ve düşüncelerin yakinen müşahede edildiği Pakistan'daki "I. İslâm İktisadiyatı Konferansı" neticesinde, İslâmcı basında bu konu çok sık işlenmeye başlanmıştır. "*Sebil*" 1976'nın bahar ayları içinde 9 hafta bu konu üzerinde durmuştur. İslâmcı basında bu konunun bu şekilde işlenmesinden çok kısa bir süre sonra Necatullah Sıddıki'nin "*İslâm Devletinde Mali Yapı*" isimli eserinin Türkçe'ye çevrildiğini görüyoruz. (Sıddıki :1979) Belki de bu çalışmaların etkisi ile "*Sebil*", 7 Mayıs 1976'dan itibaren çağdaş islâmcı ekonomistlerin (Kardavi 1978:9) düşüncelerinin halka duyurulması amacıyla sayfalarını açar. Bu ufuk genişlemesi neticesi olarak merkezi Cidde'de bulunan "Dünya İslâm Bankası"nın kuruluşu memnuniyetle karşılanır. Türkiye'nin bu organizasyon içinde yer almamasından duyulan memnuniyetsizlik ifade edilir. (Sebil "İslâm Bankası" 1976:8)

Mevdûdi'nin "Cemaat-i İslâmî"nin siyasi bir parti olarak parlemontada temsili için vermiş olduğu cevaz ve örgütlenme modelinin, Türkiye'de cemaatlerin pek de hoş bakmadığı "Siyaset" olgusuna karşı bir meşrulaştırıcı olduğunu söylemiştik. Özellikle 80'lerin sonlarında Mevdûdi'nin "Demokrasi" ve

"İslâmî siyasal örgütlenmeler, parti" ile ilgili görüşleri genç radikal gruplar tarafından görmezden gelinmiş, partiler düzeni meşrulaştırıcı öğeler olarak görülmüş, "düzene karşı mücadelenin düzen dışı yollarla olması gerektiği" savunulmuştur.

Mevdûdi'nin Türkiye'li İslâmcılar üzerindeki bir başka etkisi, İslâm'ın ilk dönem tarihine yöneltmiş olduğu bakış açısı noktasındadır. İran Devrimi'nin de etkisiyle, Hilafet'ten Saltanat'a geçiş süreci ile ilgili görüşleri başlangıçta eleştirilerle karşılanan Mevdûdi, zaman içinde içinde oluşan İslâm tarihini sorgulama ihtiyaçları sürecinde temel başvuru me hazarlarından birisi olmuştur. (Mevdûdi 1980) Fikirlerinin Türkiye'ye ilk girişinde en çok eleştirildiği konu zaten bu olmuştur. (Demirbaş 1980:20-27)

Bu tartışma ve eleştiriler içinde 1990'ların en önde gelen İslâmî Cemaat önderlerinden Fethullah Gülen Hoacefendi'nin ismine rastlamak bizi oldukça şaşırtmıştır. Günümüzde "Uzlaşmacı yaklaşımlar"ı sebebi ve gerekçesi ile eleştirilere maruz kalan Fethullah Gülen Hocaefendi'nin yanısıra Bekir Topaloğlu ve Celal Yıldırım'ın da "Vehhabi" olarak nitelendirilmesi ilginçtir. (Demirbaş 1980:20-27)

Dünyadaki İslâmî gelişme arayışlarıyla eş zamanlı, paralel olarak bütün İslâm ülkelerinde yeni yaklaşımlar değerlendirmeler gündeme gelmiştir. Pakistan'da da Ebu'l Ala Mevdûdi (ö.1979) düşünceleri, yaklaşımı ve oluşturmuş olduğu cemaat modeli ile bu zincirin bir halkasını teşkil etmektedir. Tesbit edebildiğimiz kadarı ile Türkçe'ye tercüme edilen 28 kitabı, bir tefsiri ve fikhî meselelere ilişkin cevapları içeren bir külliyatı ile Mevdûdi, Türkiye'deki İslâmcı düşünce adamları üzerinde en fazla etkiye sahip düşünürlerden olmuştur. Bu etkinin alanı hakkında şunlar söylenebilir: Mevdûdi, ilmî sahada yeni bir araştırma ve sorgulama sürecinin oluşmasında etkin isimlerden olmuştur. İslâm'ın layık olduğu yere ulaşması için içinde bulunulan ortamın ve problemlerinin sorgulanması, çözüm arayışlarını içeren projeler üretilmesi noktasında İslâm dünyasında yeni bir düşün metodu öneren bir silsilenin önemli isimlerinden birisidir. Metod ve usule yönelik bu yaklaşım, İslâm dünyasında "İslâmî geleneksel kurumsal yapılar"ı yakından etkilemiş, bir anlamıyla çağın yakalanmasında acze düşen ulemânın yerine bu görevi yapacak sivil ve gayr-i resmî sınıfların oluşmasında müessir olmuştur.

"Demokrasi" ve "siyasal sistem örgütleri" ile ilgili düşüncelerinde bu kurumların Batılı olmaları dezavantajı ile birlikte "İslâm'ın özüne uygun hareket" ederek kullanılırsa İslâmî düşüncenin yayılmasında birer ideolojik aygıt olabileceklerini savunmuş, Batılı kurum ve sistemler üzerinde yeniden düşünülmesi gerekliliğini gündeme getirmiştir.

Dinin çağdaş İslâm devletlerinde Batı'da algılandığının çok ötesinde, ferd ve toplum varolduğu müddetçe, hayatın bütün alanlarını kapsayıcı siyasal, ekonomik, idari, sosyal ve ideolojik bir nizam olduğunu savunmuş, "İslâm Devleti" ile ilgili düşüncelerini bu esas üzerinde temellendirmiştir. Bu yaklaşım Türkiye'de İslâmcıların devletle olan ilişkilerini sorgulama sürecini beraberinde getirmiştir.

Düşünce ve fikirlerinin olaştığı toplumlarda lehte ve aleyhte tavır alış biçimlerinin ortaya çıkışıyla "İslâmcı Düşün" üzerinde çeşitliliğe sebebiyet vermiştir.

Sisteme talip olunabilmesi için güçlü ekonomik yapıların oluşturulması gerekliliğini savunmuş, bu noktada banka, sigorta, piyango vb. çağdaş iktisadî problem ve nizamları ortaya koyarak etkin olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MISIR'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLERİN TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A)MISIR: PİRAMİDLER'İN VE *Fİ ZİLÂL* 'İN ÜLKESİ

18 yy'da Kahire ve Mısır en büyük dini ve fikri kesişim noktalarından birisi olarak dikkatimizi çekmektedir. Ziyaretçi âlimlerin oluşturduğu kozmopolit zümre ve yerel mürşitler , fikirlerin geliştirilmesinde ve yayılmasında çok önemli bir görev üstlenmekteydiler . Söz konusu bu görev, özellikle Yeni Sufiliğin'in etkin olduğu iki kilit bölgenin doğuşunda ve hadis âlimliğinde süregelen temayüllerde oldukça önemliydi. Âlimlerin bazıları bu bölgelerdeki yerel ve muhafazakâr unsurlarla çatışmaya girerken, bazıları asimile oluyorlardı.(Voli 1991 : 91)

Mısır'daki İslâmcı hareketlerin tanımlanabilmesi, herşeyden önce Mısır ortamının öznel şartlarının bilinmesine ve takip edilmesine bağlıdır. Mısır'da İslâmcı Hareketin fikrî ve örgütsel oluşumunu daha iyi anlayabilmek için dikkatlerimizi Mısır ortamı üzerine çevirdiğimizde, şu soru gündeme gelmektedir. Mısır ortamının özellikleri, bu ortamı oluşturan öğeler nelerdir? Bu kapsamlı soruya cevap teşkil eden hususlardan biri, Mısır ortamının en önemli özelliği durumunda bulunan, "mezhepçilik "ayrımının bulunmayışdır. Birbiriyle çelişen farklı inanç sistemlerinin olmayışı, homojen bir yapının oluşmasına yol açmış; inanç konusundaki bu "tekdüzelik" Mısır'da islâmcı hareketin gelişim ve sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan biri olmuştur. (Voll 1991 :92)

Mısır'da İslâmcı Hareketi etkileyen ve şekillendiren faktörlerden birisi de, "ekonomi" faktörüdür. Yoksulluk ve ekonomik problemler, rejimi korumak ve kollamakla yükümlü güvenlik güçlerinde önemli gedikler açmış; otoriteye karşı olan akımlar saldırılarında bu gediklerden faydalanmışlar, saflarını destekleyen güvenlik güçlerinden yardım görmüşlerdir. Bu ma- nada yöneten-yönetilen ilişkisine göz atılacak olursa görülecektir ki; bu iki grup arasında ideolojik açıdan herhangi bir bağ bulunmamaktadır. Bu anlamda yönetilen konumundaki Mısır insanı, rejim değişikliğini hedefleyen her hareketin yanında yer almaya ve hareketin yolunu açmaya hazır görünmektedir. Nitekim , Cihad Akımı' nın

gerçekleştirdiği olaylar, Sedat'ın öldürülmesi ve Asyut olayları bunun bir göstergesidir.

Mısırlı İslâmcı ideologların, hareket pratiğinde sosyal tabanlı bir tahlile girecek olursak şunu göreceğiz: İslâmcı düşünürler Mısır halkını kırsal ve kentli olmak üzere ikiye ayırmışlardı. Mısır toplumunda çok yaygın olan bu toplumsal gerçek ve nitelme, sadece coğrafi bir ayırım olmayıp, hayatın her aşamasında kendisini hissettiren gerçek bir olgudur. Toprağa bağlı kırsal bölge insanının olaylara karşı direnişi ile sahil kıyısında yaşayan kent insanının reaksiyonu arasında fark vardır. Bu fark, dindarlık da dahil olmak üzere bir çok hususta kendini göstermektedir. Mısırlı teorisyenler için, kırsal kesim insanların, rejimin etki altına aldığı diğer halk kitlelerinden farklı oluşu ve duygusallıkları İslâmî hareket sahasında büyük ve tehlikeli bir rol oynamaktadır. Bu tehlikeleri şu başlıklar Ayubî altında izah etmektedir: "Geleneğe bağlılığı ifade eden sakal bırakmak ve cübbe giymek gibi hususları yerine getirmek, kişiye herhangi bir İslâmî cemaate giriş için vize niteliği taşımaktadır. Bu durum cemaatlerde suni gelişmelerin oluşumuna sebep vermiştir. Ayrıca legal istihbarat servisleri bu duygusallığı istismar ederek, İslâmcı elemanların bir çoğunu kendi safına çeken çeşitli olaylar tertipleyebilmektedirler. Bunun içindir ki, Mısır'da Cihad akımı dışındaki İslâmî hareketler, düzene karşı ılımlı ve yumuşak bir tutum izleme politikasına dönmüştür. (Ayubî 1993 : 89)

Bu şartlardan istifade eden İslâmî hareketler yakın zamana kadar Mısır resmi makamlarınca önemsenilmezken, son olaylar karşısında bu tutumdan uzaklaşmıştır. "Hizb'üt Tecemmü" hariç bütün Mısır partilerinin İslâmî sloganları kullanmaya ve her fırsatta İslâm'dan söz etmeye başlamaları; bazılarının da İslâm şeriatını yürürlüğe koymayı parti hedefleri arasına almış bulunmaları bunun en açık göstergesidir. (Hourani 1994 : 385)

Siyasi sistemin ve partilerin İslâm'a karşı tavırlarındaki bu değişiklik, İslâmî hareketin tutumunda da bariz değişikliklere yol açmıştır. Yakın zamanlara kadar kimliği yeterince belli olmayan islâmcı hareketler, olaylar ve değişiklikler karşısında topluma açılmaya ve bazı görüşlerini değiştirmeye yöneldi. Mısır'daki diğer siyasi grup ve partilere farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaya ve onlarla ilişki kurmaya başladılar. Bu yeni durum, Mısır İslâmcı Hareketinin en tebarüz etmiş isimlerinden birisi olan "İhvân'ü-l Müslimin " cemaatinin, İslâmî yönetime ters

düşen laiklik prensibini savunan "El-Vefd "partisi ile giriştiği işbirliğinde kendisini daha açık olarak gösterir. (Dökmeciyan 1992 :92)

Bu bağlamda, İhvânü'l Müslimin Hareketi üzerinde durmak istiyoruz.. İhvânü'l Müslimin Hareketi, bütün İslâm dünyası'nda özellikle Mısır, Suriye, İran, Pakistan, Endonezya ve Malezya'da takipçileri bulunan organize olmuş en büyük İslâmcı cereyanı oluşturmakla birlikte homojen bir cephe arzetmiyordu. Her ülkedeki ideolojisi, aktivitesinin kıvamı ve uslubü, bağımsızlık, demokrasi ya da ulusal kültürün kaybettirilmiş kimliğini iade için yapılan ulusal mücadelelerin strateji ve gereklerine göre değişmekteydi. Binaenaleyh, hareketin İslâmî devlet isteği ve bu isteğin saik ve nedenleri ülkeden ülkeye büyük ölçüde değişmekteydi. İran'daki 1979 devriminden önce en büyük çağrı, İslâm Devleti fikrinin her zaman zorlayıcı bir cazibeye sahip olduğu Pakistan'dan gelmekteydi. Zira Pakistan'ı devlet olarak mevcut kılan şey İslâm'dı. Mısır ve İran 'daki gayretler daha az etkin değildi, ama bu gayretleri, ulusçuluk, liberalizm, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojilerin güçlü rekabetleri genellikle saptırmıyordu. Bu isteğin formülasyonu noktasındaki entellektüel donanım da aynı düzeyde değildi ve bu konuda Pakistan başı çekiyordu. (İnayet 1988 : 153)

Çalışmamızın bu kısmında İhvânü'l Müslimin, Hasan el Bennâ ve Seyyid Kutub üzerinde durmak istiyorum. 1928'de Hasan el Bennâ tarafından kurulan Mısır'deaki İhvânü'l Müslimin Hareketi çağdaş Mısır tarihinin en kompleks dönemlerinden birinin ürünüdür. Bu karmaşıklık bizzat Hasan el Bennâ'nın sözleriyle, "1919 devrimi öncesinde başlayan bölünmüşlüğü getirdiği gürültülü siyasal tartışma ve Mısır'ın Anayasacı Özgürlük Partisi ile Vefd arasındaki münazaalı kontrolünden; bütün İslâm Dünyasını saran savaş sonrası - irtidat ve nihilizm -eğilimlerin- den ; Türkiye'deki Kemalist hareketin teşvik ettiği ve Mısır'ın entellektüel ve sosyal istiklalini amaçlayan gelenek ve ortodoksluğa yönelik saldırılardan ve Mısır'ın entellektüel ve akademik iklimini baştan başa saran, İslâm dışı ve hürriyet taraftarı ve laik eğilimlerden " kaynaklanmaktaydı. (İnayet 1988 : 158)

Bugün birçok İslâmcı'nın kendi öz tavır ve anlayışlarını islâmî hakikatin bir cüzü olarak gördükleri bir ortamda Hasan el Bennâ'nın sözleri son derece manidardır. Hasan el Bennâ, İslâmî hareket ile hareketin içinde neşet ettiği ortamın sosyal, siyasi ve kültürel boyutları ile birbirleri ü- zerinde bir etkiye

sahip olduğunu kabul etmekte ve hareketin kurgusunun bu etkiler ışığında yapılması gerektiğini savunmaktaydı. Mısır toplumunun içinde bulunduğu dönem ve dönemin şartları içinde Hasan el Bennâ'nın tepkisi daha ziyade ahlaki ve didaktik bir mahiyet arz ediyordu. Ancak cemaat genişleyip karşı güçlerle mücadele haline girince hareket büyüyen bir siyasi organizasyon ve mücadeleye dönüştü. (İnayet 1988 : 160)

Bunun yanında İhvân hareketinin söylemini belirleyen faktörlerde çeşitlidir. İkinci dünya savaşı öncesi ve sonrası döneme dikkat edilecek olursa görülecektir ki ; bu dönem için İhvân'ın söylemini belirleyen temel faktör İngiliz karşıtlığı olmuştur. İhvân söylemi üzerinde belirleyici etkiye sahip bir başka önemli faktör; Filistin Meselesi ve İsrail düşmanlığıdır. Temas edilmesi gereken bir hakikat bu noktada dikkatimizi çekmektedir. Siyasi radikalizm, hiçbir ortamda dış düşman tehditinin var olduğu ortamdaki gelişmesinden daha ziyade gelişme imkanı bulamaz.

Başlangıçta bir gençlik klübü şeklindeki hareket İhvân liderlerinin bütün endişe ve çekincelerine rağmen çok kısa bir süre içinde siyasi bir güç haline dönmüş ve Vefd 'den sonra ülkenin ikinci büyük siyasi gücü haline dönüşür. Bunda ülke politikasında açık bir şekilde etkisini hissettiren Arap- İsrail çatışmasının varlığı önemli bir rol oynamıştır. İhvân'ın Filistin ve Arap davasına gösterdikleri bu olağanüstü ilgi El Bennâ'nın 1939 yılında İhvân'ı siyasi bir güç haline dönüştürmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu durum İhvân'ın ideolojisini, ilerleyen dönemler için İslâm'ın bütün bir ideolojik sistem olabileceği şeklinde vurgularlar. İslâm'ın zaman ve mekân' dan münezze olduğunu, iki kaynaktan neşet ettiğini, (Kur'ân-Sünnet) hayatın bütün alanlarını kapsadığını (İnayet 1988 : 161) kendi programlarına alırlar. Bu anlamda Bennâ, İhvân'ı hayatın bütün alanlarını tanımlayacak bir şekilde classife eder. İhvân, selefi bir mesaj, Sünni bir yöntem, tasavvufi bir hakikat, siyasi bir örgüt, atletik bir grup, bilmsel ve kültürel bir bağ, ekonomik bir teşebbüs ve toplumsal bir fikir olarak tanımlar. (El Bennâ 1986 :23)

İhvân'ın siyasi aksiyoner bir güce dönüşmesi beraberinde hareketin boyutunun genişlemesini getirmiştir ki, hareket söylem olarak uluslararasılaştırılmıştı ve bütün dünyada emperyalist güçlere karşı bir mücadele verilmesi gerektiği savunuluyor ve dış politika'da ümmetçi bir politika izlenmesi

üzerinde duruluyordu. İç politikada ise müslümanların görevinin, yaşadıkları bölgede özgür ve bağımsız bir "İslâmî Yönetimin" kurulması olduğunu savunuyorlardı. Bunun sağlanmaması müslümanlar açısından bir ihanettir. Bu manadaki ihanet yalnızca müslümanlara karşı değil bütün insanlığa karşı yapılmış bir ihanettir.

Savaş yılları Bennâ'yı İngiliz otoriteleri ve Mısır Hükümeti ile bir çatışmanın içine soktu. Teşkilatın faaliyetleri devlet güçleri tarafından engellenmeye çalışılırken, Bennâ bu dönemin büyük bir çoğunluğunu hapishanede geçirdi. Bu dönemde İhvânü'l Müslimin Teşkilatı'nın çalışmalarını yer altında sürdürmek zorunda kaldığına şahit oluyoruz. Bu kaos döneminde İhvânü'l Müslimin Teşkilatı'nın, Mısır'da Vefd'den sonra ikinci önemli siyasi güç olduğunu görüyoruz. Hasan el Bennâ halkla olan ilişkilerini şöyle açıklamaktadır.

" Kardeşlerim, siz ne bir hayır kurumu, ne bir siyasi parti, ne de sınırlı amaçları olan yerel bir teşkilatsınız. Aksine sizler bu milletin kalbindeki, ona Kur'ân'la hayat verecek yeni bir ruhsunuz; ve peygamberin mesajlarını hatırlamak için yükselen güçlü bir sessiniz... Kendinizi başkalarının kabul etmediği bir yükün taşıyıcıları olarak hissetmelisiniz. Neye çağırdığınız sorulduğu zaman "İslâm'a ve Muhammed'in mesajına, içerisinde hükümet bulunan ve yükümlülüklerinden birinin de özgürlük olduğu" dine deyin. Size siyasi olduğunuz söylenirse İslâm böyle bir ayrımı kabul etmez deyin. Size devrimci olduğunuz söylenirse deyin ki; "Biz derinden inandığımız ve iftihar ettiğimiz hak ve başarının sesleriyiz. Bize karşı çıkar ya da yolumuz üzerinde durursanız, o zaman Allah'ın izniyle kendimizi adaletsizliğe karşı savunuruz." (El Bennâ 1986 : 35)

28 Aralık 1948'de İhvânü'l Müslimin'i mevcut monarşinin en büyük tehdidi olarak gören Nugraşi Paşa'nın öldürülmesi, hareketin genel eylem ve stratejisini değiştirecek olaylara sebebiyet vermiştir. Nugraşi cinayetinin müsebbibi olarak görülen hareketin kurucusu ve imamı Hasan el Bennâ, 12 Şubat 1948'de öldürülmüştür ve teşkilat kapatılmıştır. Baskı dönemi Ocak 1950'de Vefd'ci hükümetin işbaşına gelmesi ile sona erdi ve İhvânü'l Müslimin legal statüsünü yeniden kazandı. Ekim 1951'de teşkilatın gerillaları Süveyş Kanalı bölgesinde İngilizlere karşı savaşmaya başlarken Hasan el Hedaybi rehber olarak seçildi.

26 Temmuz 1952'de Kral Faruk, General Muhammed Necib ve Yarbay Cemal Abdunnasır önderliğindeki askeri bir cunta tarafından, İhvân ve liderlerinin aktif katılımı olmaksızın devrildi. Devrimin ilk yıllarında İhvân'ın askeri rejimle ilişkileri içten ve sıcaktı. Nasır'ın cuntacı tutumunun karşısında İhvân kendisine daha yakın bulduğu General Muhammed Necib'i destekler. Nasır tarafından partiler feshedilir. Bu durumda,İhvân feshedilen partileri sivil rejim yanlısı gösterilerde biraraya getirerek Necib'i destekledi. Bunun üzerine çok sayıda İhvân mensubuna resmi görevlerden el çektilir. Bütün bunlara rağmen İhvân ve Nasır arasındaki ilişkilerin iyice kopması için Temmuz 1954'ü beklemek gerekiyordu.Bu tarihte, Mısır idarecileri ile İngilizler arasında Kanal Bölgesi'nin tahliyesini sağlayan bir anlaşma yapılmıştır. İhvân Mısır ve Arap politikasını Nasır'a karşı organize etmek için anlaşmayı bir ihanet olarak nitelenmişti. Bu muhalefet örgütlenmelerinin üstüne Nasır'a yapılan başarısız Suikast Girişimi ve müsebbibi olarak İhvân'ın görülmesi, bu teşkilata karşı büyük bir baskı yöneltmesine ve liderleri ile 4000'den fazla üyesinin tutuklanmasına yol açtı. İhvân'ın büyük liderleri, mahkeme heyetinde Enver Sedat'ında bulunduğu bir halk meclisince yargılanır.İhvân liderlerinden 6'sının idamına, teşkilat lideri Hasan el Hudeybi'nin ise ömür boyu hapsi hükme bağlanır.

Mücadelelerle dolu bu 30 yılında yakından gösterdiği gibi İhvân hareketinin en büyük başarısı gerileme dönemlerinden sonra kendisini çok çabuk canlandırma yeteneğidir. Daha sonra Fundamentalist hareketlerin bu özelliği üzerinde durulacaktır. (Dökmeciyan 1992 : 91)

İhvân örgütünü 1954 sonuna kadar sistematik bir şekilde dağıtan askeri rejim Mısır ve Arap kitlelerinin sadakatlerini, Nasır'ın yükselen Pan-Arabist Sosyalist ideolojisi de İhvân'ın dâvetinin önemli bir kısmını ele geçirmişti.On yıl Nasır, İhvân'ın-izzet, birlik, halk katılımı, Batıya karşı koyma, sosyo-ekonomik adalet gibi-Araplara vaadettiklerini sunmayı başardı.

Nasırcılık, bütün bu göreceli başarılarına rağmen, İhvân'ın 1964'de yeniden doğuşunu hazırlayan Suriye ayrılmasını,Yemen savaşını ve ekonomik problemleri engelleyememişti. Biraz da ülkedeki komünist ilerleyişin önüne geçebilmek maksadıyla, "ehven-i şer "olarak gördüğü İhvân'ın faaliyetlerini resmen serbest bırakır. Teşkilatın çok kısa bir sürede eski güç ve etkinliğini

kazandığını gören Nasır, 1965 Ağustos'unun 30'unda İhvân'ın yeni bir komplosunun ortaya çıkartıldığını açıklayıp, Seyyid Kutub'u örgütün yeni lideri, asıl önderi sıfatıyla tutuklanır ve 29 Ağustos 1966 tarihinde idam edilir.

B- MÜSLÜMAN KARDEŞLER (İHVÂNÜ'L MÜSLİMİN) HAREKETİ VE SEYYİD KUTUB

İhvânü'l Müslimin hareketi içinde Seyyid Kutub, 1951 yılından itibaren hareketin ideoloğu olarak hareket etmiş.İhvânü'l Müslimin hareketinin dava pratiğinin en önemli kulliyatı olan Fi'zilâl Kur'ân'ı yazmıştı bir başka önemli özelliği ve eseri hiç şüpesiz İslâmî hareketin "Ne Yapmalı"sını , "Yoldaki İşaretler"ini telif etmesi olmuştur. Çağdaş İslâm dünyası içinde Seyyid Kutub kadar etkisi olan bir başka düşünürün varlığının tesbiti bayağı güçlük arz edecektir.Seyyid Kutub fikirleri itibari ile sadece mensubu olduğu coğrafya ve fikri hareketle sınırlı kalmamış İslâm dünyasında oluşum aşamasındaki bir çok islâmî harekete etki etmiştir. Yazılarından etkilenenlerin arasında, şah rejiminin yıkılmasında yardımcı olan İranlı devrimci öğrencileri ve en azından tanınmış ideologları Ali Şeriatî'yi de saymak mümkündür. Kutub'un bir çok eseri Arapça dışındaki dillere tercüme edilmiştir.(Esposito 1989 : 94) "İslâmî hareket"genel başlığı altında tavsif ve tasnif edilebilecek İslâmî ideal ve gereçleri yaşıyan ve yaşatma iddasında olan müslümanların her kesimi farklı görüş ve sınıf sahipleri temelinde etki sahibi olan nadir isimlerdendi.Seyyid Kutub.Eserlerinde uslub ve metod olarak "Öze dönüş'çü" bir eğilimi savunmaktadır.

Seyyid Kutub, İslâmî Söylemin çağdaş kilometre taşlarındadır, net edebi uslubu ve çarpıcı öğüt verışı ile eserlerinin ulaştığı binlerce insanın Kur'ân'î mesajı kendisiyle yorumladığı bir standart haline geldi.Suriye'deki İhvân'dan daha önce belirttiğimiz İran gibi bir çok örneğe teorik temel tesbit etmiştir.Filistin işgalinin, Mısır'ın sosyal yapısı üzerindeki etkisi ve İslâmî söylemdeki değişiklikleri üzerinde durmuştuk.Filistin'in İsrail tarafından işgali yalnızca Mısır'ın sosyal yapısını değil pek- çok İslâmcı düşünürün de hayatını değiştirmişti.Bunlardan birisi de Seyyid Kutub'du, 1940'ların sonlarına doğru Taha Hüseyin, Ahmet Emin ve hocası Abbas Mahmud el-Akkad gibi Batı'ya hayranlıkla bakan diğer Mısırlı aydınlara benzer bir biçimde Seyyid Kutub da bir dönüşüm yaşadı. "Eğitim Yönetimi "öğrenimi görmek için 1949'da Amerika'ya giden Seyyid Kutub, burada Amerikan basınının Arap davası'ndaki siyonist

yanlı politikaları Amerika'yı ve Batı'yı farklı bir şekilde değerlendirmeye itti. Seyyid Kutub, Mısır'a dönünce İhvanü'l Müslimin Hareketi içinde yer aldı. Başlangıçta, beşeri sistemler olarak ileri sürdüğü düşüncelere karşı İslâmî bir alternatif olarak sunmaya çalışır. Bu ilk dönemde Ebu'l Ala Mevdûdi ve Leopold Weiss'in ağırlıklı etkisinde kalan Seyyid Kutub geliştirmeye çalıştığı tezin sebebini şöyle açıklamaya çalışıyordu ; "İslâm'ın bizim en temel sorunlarımızı çözebileceği, bize kapsamlı bir adalet sağlayabileceği, yönetim'de, ekonomi'de, hukuk'da bize adaleti getirebileceği kanıtlanabildiğinde, ülkemizde uygulamak için ödünç almaya ya da taklit etmeye çalıştığımız diğer sistemlerden çok daha uygun olacağından şüphe kalmayacaktır." (Kutub 1992 : 68) İslâmî sistemi ise şöyle tanımlıyordu ; "Komünizm'in getirdiği ekmeği bize getiren, bizi manen güçlendirirken dengeli bir toplum yapısını hedefleyerek yakamızı ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerden kurtaran bir sistem" (Esposito 1989 :87)

İslâm böylece klasik anlamdaki tanımlamaların çok daha ötesinde siyasal, toplumsal ve ekonomik tanımlamalara muhatap kalıyordu. Bu İslâm'ın çağdaş'ı problemlere çözüm üretmesi gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Bu ideolojik motivasyon ve yorumlama yalnızca İslâm'ın sosyal, toplumsal ve ekonomik yönlerine telmihle kalmıyor, ayrıca, müslümanlara bir özgüven duygusu veriyordu. Seyyid Kutub' a göre; siyasal düşünce ve ideolojiden yoksun insan, kendisini yere ve göğe bağlayacak bir mesned'den yoksundur ve bir cüceden sokağa terkedilmiş bir çocuktan farkı yoktur. Bu anlamda ideoloji bireye kendisinden daha büyük bir amaç sağlar. (Kutub 1985 : 33)

Kutub'un en çok karşı çıktığı şeylerden birisi de Çağdaş kültürün alınarak İslâmlaştırılmasıdır. Şeriatın bu şekilde önplana çıkartılması, aşırılıkları dışarıda tutabilmenin gereğidir. Seyyid Kutub, şeriat ve fıkıh'a şöyle bir anlam yüklemekteydi;

"Fıkıh, müslümanların çağdaş yaşamını, bu yaşamın gereksinim ve sorunları karşısında ezeli ve ebedi emirleri yeniden yorumlayabileceği araçtır. Şeriat ise, Allah tarafından bildirilen, ebedi, ezeli ve değişmez olandır."(Kutub 1988 : 22)

Görüldüğü gibi fıkıh'a yüklenen bu anlam ile fıkıhın, spesifik konularla ilgili olarak insanın oluşturduğu bir alan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlardan da anlaşılacağı gibi İslâmî sistem nihai bir tasarım değildir.

yanlı politikaları Amerika'yı ve Batı'yı farklı bir şekilde değerlendirmeye itti. Seyyid Kutub, Mısır'a dönünce İhvânü'l Müslimin Hareketi içinde yer aldı. Başlangıçta, beşeri sistemler olarak ileri sürdüğü düşüncelere karşı İslâmî bir alternatif olarak sunmaya çalışır. Bu ilk dönemde Ebu'l Ala Mevdûdi ve Leopold Weiss'in ağırlıklı etkisinde kalan Seyyid Kutub geliştirmeye çalıştığı tezin sebebini şöyle açıklamaya çalışıyordu ; "İslâm'ın bizim en temel sorunlarımızı çözebileceği, bize kapsamlı bir adalet sağlayabileceği, yönetim'de, ekonomi'de, hukuk'da bize adaleti getirebileceği kanıtlanabildiğinde, ülkemizde uygulamak için ödünç almaya ya da taklit etmeye çalıştığımız diğer sistemlerden çok daha uygun olacağından şüphe kalmayacaktır." (Kutub 1992 : 68) İslâmî sistemi ise şöyle tanımlıyordu ; "Komünizm'in getirdiği ekmeği bize getiren,bizi manen güçlendirirken dengeli bir toplum yapısını hedefleyerek yakamızı ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerden kurtaran bir sistem" (Esposito 1989 :87)

İslâm böylece klasik anlamdaki tanımlamaların çok daha ötesinde siyasal, toplumsal ve ekonomik tanımlamalara muhatap kalıyordu. Bu İslâm'ın çağdaş'ı problemlere çözüm üretmesi gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Bu ideolojik motivasyon ve yorumlama yalnızca İslâm'ın sosyal, toplumsal ve ekonomik yönlerine telmihle kalmıyor,ayrıca, müslümanlara bir özgüven duygusu veriyordu. Seyyid Kutub' a göre; siyasal düşünce ve ideolojiden yoksun insan, kendisini yere ve göğe bağlayacak bir mesned'den yoksundur ve bir cüceden sokağa terkedilmiş bir çocuktan farkı yoktur. Bu anlamda ideoloji bireye kendisinden daha büyük bir amaç sağlar. (Kutub 1985 : 33)

Kutub'un en çok karşı çıktığı şeylerden birisi de Çağdaş kültürün alınarak İslâmlaştırılmasıdır. Şeriatın bu şekilde önplana çıkartılması, aşırılıkları dışarıda tutabilmenin gereğidir. Seyyid Kutub, şeriat ve fıkıh'a şöyle bir anlam yüklemektedir;

"Fıkıh, müslümanların çağdaş yaşamını, bu yaşamın gereksinim ve sorunları karşısında ezeli ve ebedi emirleri yeniden yorumlayabileceği araçtır. Şeriat ise, Allah tarafından bildirilen, ebedi, ezeli ve değişmez olandır."(Kutub 1988 : 22)

Görüldüğü gibi fıkıh'a yüklenen bu anlam ile fıkıhın, spesifik konularla ilgili olarak insanın oluşturduğu bir alan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlardan da anlaşılacağı gibi İslâmî sistem nihai bir tasarım değildir.

Kutub, uygarlığın anlamının iki türlü kavranabileceğini söyler;

"Biz, müslümanlar olarak özgün bir uygarlığa sahip olduğumuzu ve kökenlerine bağlı bir uygarlık sunma hakkını elinde bulundurduğumuzu öne sürebiliriz ya da gördüğümüz herşeyi düşünmeden ve değerlendirmeden, hiçbir ayırım gözetmeksizin kopyalar ve hazır modelleri ödünç alabiliriz. Birinci türden anlama insanlara özgüdür. İkinci türden anlama ise maymunlara özgüdür." (Kutub 1985 : 34)

1952 seçimi ve İhvân'a karşı takınılan yumuşak tutumun bir göstergesi olarak, "Hür Subaylar" iktidara gelince, Seyyid Kutub'u danışmanlığa atadılar. 6 ay bu görevde kalan Seyyid Kutub, görevinden hayal kırıklığı içinde ayrılmak zorunda kalır. Çünkü, subaylar bir İslâm devleti kurulması ve idari konumlara İhvân sempatisanlarının getirilmesini kabul etmezler. (Esposito 1989 : 91)

Seyyid Kutub, bu dönemde yazmaya çalıştığı eserlerinde yeni bir İslâmî düşünüş ve alternatif model geliştirmeye yönelir. Türkçe'ye de İslâm Düşüncesi adı altında tercüme edilen eserinde bu modelin genel özelliklerini ortaya koyar. Kutub'un geliştirmeye çalıştığı bu modelin en belirgin özellikleri şunlardır:

Herşeyden önce bu model kaynağını İlahi referanslardan almaktadır. Bu durum beraberinde bir uygulanma zorunluluğunu getirmektedir. İnsanlar tarafından Kur'ân'ın herhangi bir bölümünün yok sayılması mümkün değildir. İnsan, onu kendine mal etmek ve yaşamında tüm ana hatlarını uygulamak zorundadır. Seyyid Kutub'a göre; "İslâm dışı diğer bütün sistemler, insanın vehim ve arzularıyla kapsamlı bir dünya görüşü sunmaya çabalayan insana özgü kibri kendisine çıkış noktası edinir." (Kutub 1988 : 22) Bu İslâm dışı bütün inanış sistemleri ve toplumsal tasarımlar için geçerlidir.

Seyyid Kutub'un geliştirdiği modelin ikinci önemli özelliği "kapsayıcılığıdır". Seyyid Kutub'a göre; insana özgü bir kavram yada insanın oluşturduğu bir sistemin herhangi bir şekilde kapsayıcılığı somutlaştırması imkansızdır. Sürekli biçimde geçici yada eksik olmaya mahkumdur. (Kutub 1988 : 31). İslâm'ın kapsayıcı yapısı tek bir kaynaktan beslenen birlikle daha da desteklenir. İslâmî Sistem, bölümlere ayrılamaz. Farklı yol ve ufuk arayışlarında değildir, üzerinde ittifak edilmeyen değişik yollarda yürümez.

Seyyid Kutub'un oluşturduğu bu modelin bir başka önemli özelliği dengedir. İslâm'a özgü tasarım Allah'ın dünya, yaşam ve insanla olan bilgisinin Allah'a ait olduğunu bilen insanın duyduğu güven hissedir. İnsan mutlak bilginin, tüm güvenini odaklaştırdığı Allah'a ait olduğunu bildiği için huzurludur.

Seyyid Kutub'un geliştirdiği İslâmî tasarımın belki de en önemli özelliği "Birlik ve Tevhid" ilkesidir. Bu ilke bütün köktenci İslâmî hareketlerin temel karakteristiklerindendir. Özet olarak söylenecek olursa, Allah'tan başka hakim, yönetici, insan yaşamı ve insanın dünya ile, canlılarla ya da diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen olmadığını savlar.

Kutub'un son dönemdeki eserlerinde, gerçek İslâmî düzen olduğuna inandığı sistemi izlemeyen, tüm yönetim biçimlerini reddetti. Bunlar yalnızca baskı yaptıkları için değil, ayrıca insanların yaşantısı düzenleyen hukuku sağlama konumlarındaki Allah'ın rolünü gasbettikleri için de mahkum ediliyorlardı. (Kutub 1988 : 34)

Kutub'un 1950'li yılların başında bir yol gösterici "Deneyisel bir Plan" olarak ortaya attığı ideoloji, 1965'lerde verili bir mutlak kimlik kazanıyordu. Son dönem eserlerinde, Seyyid Kutub, İslâmî hareket için "İslah"ı yeterli görmemektedir. Radikal bir dönüşün, yepyeni bir başlangıç, bir yerde "Yeniden Doğuş" dediği hareket cezaevinde işkence ve hücreyle karşılaşması sonunda onda yeni bir militanlık uyandırır. İslâmî dünya görüşünün gerçekleşmesine engel olan bütün faktörlere karşı güç kullanıp, öncelikle bu faktörlerin ortadan kaldırılması gerektiğini savunur. (Kutub 1989 : 76)

Örgütlü devlet güçlerinin baskıcı tutum ve engellemeleri karşısında, Seyyid Kutub, "Fiili Cihad" için gerekli ortamın oluştuğunu savunur. İslâmî hareketin özgürlükle mümkün olacağını, özgürlüğün ise Allah dışı bütün hüküm ve sultalara karşı verilecek bir mücadele ile gerçekleşeceğinden bahseder. Bu durum ve tesbit çağdaş İslâmcı düşünürlerin eylem teoriklerinin temelinde de yansımıştır. Daha sonra Türkiye örneğinde bu konu derinlemesine işlenecektir.

1951 yılından sonra Mevdûdî'nin Arapça'ya tercüme edilen eserlerinin özellikle, cihadla ilgili düşüncelerinin Seyyid Kutub üzerinde açık ve bariz

etkisi görülür. Seyyid Kutub "Müslümanların mücadele etmeyişlerinin nedeni olarak var olmamalarını gösterir"

Mekke'lilerin vahyin gelmesinden önce yaşadıkları bilgisizlik dönemini anlatmak için Kur'ân'da kullanılan "Cahiliyye" kavramına çağdaş ve siyasi bir anlam yükleyen Seyyid Kutub, çağdaş dünyanın bütün kültürel yönlerine değinirken cahiliyye nitelemesinde bulunur. Kutub'un kullanmış olduğu bu kavramı, Mevdûdi'nin "İslâm'a Giriş" isimli eserinde daha temel olarak işlediğini görüyoruz.

Seyyid Kutub, "Tarihsel Cahiliyye" ile "Günümüzdeki Cahiliyye"yi karşılaştırarak, tarihsel cahiliyenin bilgisizlik ve deneyimsizliğe, günümüz cahiliyesinin ise bilgi ve deneyime dayandığı sonucuna ulaşır. (Kutub 1991 : 33)

Seyyid Kutub, bu yorumu ile dünyanın düalist bir yaklaşımla anlaşılmasına karşı, inananları devamlı bir mücadelenin varlığı konusunda bilinçlendirir. Bu çatışma "Tevhid" ve "Şirk" arasındadır. Müslümanlar, cahili sistemle hiç bir konuda uzlaşmamalıdır. Çünkü bu tüm sistemle uzlaşmaya götürür. Böyle bir düzenle kurulabilecek en iyi ilişki sistemi tümünden reddetmektir. Bu durum ve Türkiye'deki izdüşümleri üzerinde daha sonra durulacaktır.

Başlangıçtan beri Seyyid Kutub'un , İslâm'ın özü, işlevi ve amacı üzerine kaleme aldığı yazılarda sürekli olarak radikalleşerek bir kaç aşamadan geçtiğini ortaya koymaya çalıştı. Oluşturmuş olduğu tasarım ile Seyyid Kutub, bir mücadelenin Mısır toplumu üzerindeki pratik bir izdüşümüdür. Yola ilk çıktığında liberal laikliği onaylayarak başladığı mücadelesinde yumuşak bir geçişten sonra İslâm dışı bütün sistemlerin reddi ve ilgasına ve yerine İslâm'ın ikamesine çalışmıştır.

Normal bir insanın hayatında doğal süreçler olarak algılanabilecek bu süreçler 1950-1966 arası Mısır İslâmi Hareketi'ne rengini veren Seyyid Kutub'un yaşantısında görülünce çok farklı bir anlam arz etmektedir. Yaşanılan bu sürecin ve kendisine ait kavramların tek ve bağımsız bir sürecin mahsulü gibi algılanması, tercüme odalarından bu şekilde halk nezdine sızması Çağdaş İslâmi hareketlerde erken bir inkilabi ütopya ve arkasından hayal kırıklığını getirmiştir.

Ne Seyyid Kutub ve ne de Hasan-el Bennâ temel eğitimlerini dini merkezlerde tamamlamışlardır. Her ne kadar Hasan-el Bennâ, Mısır ulemâsı tarafınan kabul ediliyor görölse de, Seyyid Kutub'u ölümüne kadar hatta ölümünden sonra da teyid etmemişlerdi. Gerçi bu Ezher'in Köktenci Dini hareketlere karşı uyguladığı genel tavrı idi. Seyyid Kutubun vefatından sonra onun soyunu Hariciler'e kadar dayandırmışlardır. Resmi güçlerin bu propagandasına sağlığında da muhatap olan Seyyid Kutub hadis yoluyla cevap vermeye çalışmıştır.

Resmi güçlerin ve ulemânın Seyyid Kutub ve İhvân hakkında giriştkleri propaganda ve faaliyetler karşısında Seyyid Kutub İslâm tarihi boyunca imtina edinilen bir yola başvurur: "Tekfir". Seyyid Kutub'un darağacında şehadete erişmesiyle, onun henüz tamamıyla açıklama fırsatı bulamadığı düşünceleri ve "Tekfir" silahı kontrolü imkansız grupların eline geçmiş oldu.

Seyyid Kutub'un çağdaş İslâmcı Hareket kuşakları açısından bir başka önemli etkisi de, resmi ulemâyâ karşı takındığı tavrı olmuştur. Seyyid Kutub Mısır devleti ve Abdunnasır'ı "Sosyalist" ve "Görünüşte İslâmcı" olarak tavsif etmektedir. Beşeri düzen ve sistemlere görünüşte de olsa, İslâmilik vasfını kazandıran, onların güdüm ve sultanları altındaki resmi ulemânın geliştirdiği din anlayışı olmuştur. Onun için, bu anlayış ve kanaat sahipleri ile mücadele çağdaş Köktenci İslâmcı Hareketler için kaçınılmaz bir zorunluluktur.

C- MÜSLÜMAN KARDEŞLER HAREKETİ'NİN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ

Ortadoğu ve dünya tarihinin açıklanmasında coğrafi konumu ile etkili olan Mısır son dönem İslâmî düşüncenin açıklanmasında da İslâmcı düşüncü ve yazarları ile etkili olmuştur. Muhammed Abduh'un, Hasan El Bennâ'nın, Seyyid Kutub'un, Abdulkadir Udeh'in ve Muhammed Kutub'un 1950'lerden sonra yaşanan İslâmî gelişmelerde muhakkak ki çok büyük etkileri vardır.

1900'lü yılların ikinci yarısından itibaren Mısırlı İslâmcı örgütlerin çalışmalarının kendi ülkelerinin dışında Endonezya'ya kadar faaliyetlerini sürdürebilecek bir sahaya yayılmaları, 1920'lerden beri Mısır'daki İslâmcı Hareketin mücadele dolu ve duygusal geçmişi, modernizme karşı çıkan İslâmcı

tepkilerin Mısır'da standardize edilmiş olması, Mısır İslâmcı Hareketlerinin diğer coğrafyalardaki İslâmcı hareketler üzerinde etkin olmasının sebeplerindendir.

Mısır Ortadoğu'da İslâmcı örgütlenmelerin en sıklıkla restlandığı Arap ülkesidir. Gündelik hayatı dahi ehl-i sünnet anlayışına bağlı geleneğin düzenlediği bu ülkede, İslâmcı hareketler ilk olarak Batılılaşma ve Batı egemenliğine karşı duyulan tepkinin üzerinde teşkilatlanmıştır. Mısır halkının içinde bulunmuş olduğu sosyo-ekonomik problemler sebebiyle arayışına girdiği alternatif fikir ve yönetim biçimleri Mısır'da İslâmcı hareketleri zinde ve revaçta tutmuştur. 1960'lı yıllara kadar Mısır toplumundaki İslâmcı yapı "İhvân" baskın bir yapı arzetymekteydi. 1960'dan sonra ise İhvân'dan kopan İslâmcı gruplar irili ufaklı örgütlenme biçimleri ile hayatîyetlerini devam ettirirler. İhvân'ül Müslimin, Mısır ve Seyyid Kutub, İslâmcıların geneli için aynı şeyi ifade etmekle birlikte zamanla birbirinden farklılaşan değerler olduğu gözden kaçılmıştır. Bunu söylemekteki amacımız Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin üzerinde Mısır etkisi aranırken bu etkiyi tek kaynağa bağlamanın yanlışlığını belirtmektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle 1960 sonrası Mısır'ın da İslâmcı örgüt ve yapılanmalar temelinde niceliksel yönden bir patlama yaşanmıştır. Bu İslâmcı yapılanma modelleri, birbirlerinden çok farklı davranış ve mücadele biçimlerini bünyelerinde taşıyorlardı. Aynı zamanda İslâmcı cemaatler bu yapıları ile birbirlerine alternatif olarak ortaya çıkıyorlardı. 1960'lı yıllara kadar Mısır bazında en belirgin İslâmcı muhalefet hem kemiyet hem keyfiyet olarak İhvân tarafından yapılyorken, 1960'lı yıllardaki gelişmeler İhvân'ın bu misyonunu sekteye uğratmıştır. İhvân 1960 sonrası Mısır milli meselelerine sahip bir siyasal teşekkül gibi hareket etmeye başlamıştır. İhvân'ın 1960 sonrası girmiş olduğu bu yol başta Seyyid Kutub olmak üzere bir çok İslâmcı düşünür ve teorisyen tarafından eleştirilmiştir. 1950 yılında İhvân'ın içine giren Seyyid Kutub daha sonra düşünce ve pratiği ile çoğu zaman İhvân çizgisinin üzerine çıkmıştır. Mevdûdi örneğinde olduğu gibi Seyyid Kutub'un da düşünceleri ve yaşantısının kırıma kabul etmeyen tek yönlü doğrusal bir yapıda ele alınması O'nun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Özellikle Türkiye'li İslâmcılar açısından 1970'lerde had safhaya ulaşan İhvân'dan kopmalar sürecinde Kutub'cu düşüncenin etkileri görmemezlikten gelinilmiştir. Özellikle Seyyid Kutub'un son eseri Yoldaki İşaretler İslâm dünyasındaki bütün örgütlü cemaat yapılarını tehdit eder bir misyona sahipti. (Kepel 1992:42) Bugün dahi Mısır'da faaliyet gösteren

3 militan İslâmî teşkilatın temelinde Seyyid Kutub'un ve eserlerinin çok büyük bir rolü ve etkisi vardır. O'nun bu etkisinin 3 önemli sebebi vardır:

- a) Teorisyen olarak İslâmcı ideolojinin yeniden doğuşu ve yönelişine güçlü bir tesir yapması
- b) Eski İhvân'ın seçkin bir üyesi olarak, İhvân'la inatçı kollar arasında örgütsel sürekliliği sağlaması
- c) Genç militanlar nezdinde, devlete karşı koyuşu ve ölümü ile, taklid edilmesi gereken bir örnek teşkil etmesi. (Dökmeciyan 1992:103)

Belirtmeye çalıştığımız gibi Mısır'daki İslâmî yapı ve anlayışın tıpatıp İhvân-ı Müslimin çizgisinde gelişmediği çok açıktır. Seyyid Kutub ve diğer İslâmcı düşünürlerin eserleri çerçevesinde oluşan yeni akımlar bu gerçeğin en açık delilidir. Türkiye'de ise radikal İslâmcılar nezdinde Seyyid Kutub, İhvân çizgisinin bir devamı, tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Bu manadaki örgütlenme biçimlerinde *Yoldaki İşaretlerin* yanında Said Havva'nın *Eğitim Risalesi* gibi çok daha yumuşak eserler müfredat kitabı olarak takib edilmiştir.

Seyyid Kutub ve Mevdûdi gibi yazarların eleştirildiği tek ülke elbette ki Türkiye değildi. Onlar kendi ülkesinde de bu eleştirilere maruz kalıyordu. (Hudeybi 1986:91)

Türkiyeli İslâmcıların Seyyid Kutub'a yönelttikleri eleştiri, hedef olarak kendisine İhvânü'l Müslimin'i seçmeme noktasında özel bir gayretin ürünüdür. Onlara göre, Türkiye'deki, geleneğe düşman, mezhepsiz ve Hadis'i reddeden nesli ve fikirleri besleyen, İhvânü'l Müslimin değil, Abduh, Seyyid Kutub, Mevdûdi gibi modernist yazarlardır. Yine de bu eleştiriler bahsi geçen yazarların fikirlerinden ziyade şahıslarını hedef almaktadır.

".. Bu kitapta Seyyid Kutub'un İbn-i Teymiyyeci ve Mason Abduh'cu bir Sosyalist olduğunu laboratuvar kat'iyyetiyle isbat ediyoruz" (Demirbaş 1980:36)

İslâm tarihinin genel seyri içinde özellikle ehl-i sünnet ekolü ve tasavvuf çevrelerinde eleştirilere maruz kalan, İbn-i Teymiye'nin görüş ve düşünceleri, modern çağda da pek çok İslâmî harekete referans olmuştur. Kurumsalcılığa dayanan saf İslâmî Öz'ü kitlelere ulaştırmaya çalışan bu düşünceler, kurumsal

İslâmî yapıların ve geleneğin eleştirilerine maruz kalmışlardır. Seyyid Kutub'un ve düşüncelerinin karşısında, herbirinin tarihsel geçmişi ile mütenasib kültürel geçmişi ve din analizi olan kurumlar duruyor ve onu mazi ile rabıtalandırmaya çalışıyordu. Geleneğe dayalı bir usul anlayışı üzerine bina edilmiş, bir edeb ve form O'nu edepsizlikle suçluyordu.

"... Tefsirinin bir çok yerinde (bana göre) diyerek kendisini dev aynasında görmektedir. Cahil değil echel olduğu buradan da anlaşılmaktadır" (Işık 1980:147)

Seyyid Kutub yazım ve ifade uslubu ile kendi geleneğini kendi oluşturmak dezavantajını yaşıyorken, karşısında asırlara dayanan oturmuş bir rivayet edebi vardı ve bu usul farkı 1970'lerin Türkiye'sinde İslâmcı bazı gruplar tarafından çok fazla önemseniyordu.

Seyyid Kutub ve O'na yakın duran modern İslâmcı düşünürler teorilerinde örnek bir Kur'ân neslinin oluşması için ilk müslümanların dayandığı ana kaynağa dönülmesini şart koşarlar. (Kutub 1992: 21) Bu İslâm tarihinin genel seyrinde oluşmuş kültürel, sosyal ve siyasal yapı ve öğelerin İslâmî mesajın kitleye ulaştırılmasına engel olduğu şeklinde bir savdı. Ali Şeriatî'nin "Hangi Öze Dönelim?" sorusuna benzer bir sorunun cevabıydı. Fakat "Dönülecek özlere yönelik metod ve usuller birbirinden farklıydı. Şeriatî İslâm tarihinin yaşanmış her dönemini kabul ediyorken, Seyyid Kutub "Cahiliyye" ile tarihi, kültürel ve sosyal anlamdaki bütün bağların koparılması gerekliliğini savunuyordu. (Kutub 1986:47)

"Cahiliyye"ye biçtiği anlam ile onu belirli bir toplum ve tarihe bağımlı kılmıyor, insanın bulunmuş olduğu her toplum ve sistemi kapsama alanı içine alıyordu. Seyyid Kutub'a göre Cahiliyye toplumu, Allah'ın herşeyde üstünlüğünü tanımayan ve cahiliyye asabiyyeti üzerine kurulan toplumdur. İslâm'ın esaslarını kabul etmeyen ve onları kendi üzerinde bir otorite olarak kabul etmeyen bütün toplum ve sistemler Cahiliye esasları üzerinedir. Günümüzde bütün çağdaş toplumlar ve sistemler bir tür Cahiliyye toplumu teşkil etmektedirler. (Kutub 1989:14-15)

Kutub'un 1950'lerin başında bir teori olarak ortaya attığı Cahiliyye karşı tezi, zaman içerisinde bir kimlik kazanıyordu. Bütün ilişki ve bağımlılıklar ilahi yükümlülük düzeyine indirgeniyor ve Müslümanlardan yalnızca İslâm'ı

yaşamaları değil, tüm diğer yaşama biçimlerine karşı mücadele etmeleri isteniyordu. (Kutub 1992:20-21) Kur'ân'ın öğretileri ile temellendirilmiş bir inancın tüm düzenlerin, değer sistemlerinin ve ideolojilerin yerine geçirilmesini mükellefiyet olarak adlediliyordu.

Türkiye'de İslâmcı hareketlerin muhalefetlerini devletin sistemine yöneltmedikleri ve belirli beklentilerinin bulunduğu bir ortamda Seyyid Kutub'un, Muhammed Kutub'un vb. İslâmcı düşünürlerin fikirlerinin gençlik üzerindeki etkilerini görmeleri muhalefetlerinin dozunu artırmalarına sebebiyet verir. Geleneksel yapıların dönem içinde devlete bakış açılarını şu anekdot özetlemektedir:

"Bugünkü devletin yani devletimizin tam olmasa da belli ölçülerde Firavun özellikleri taşıdığına şüphemiz yoktur. Bir Müslüman için Firavun egemenliği altında yaşamak hoş bir şey değildir ama fitne de büyük günahdır. Bu nedenle Firavun özellikleri taşısa da biz devlete itaat ederiz" (Şaylan 1992:176)

Devletin devamının esas olduğu geleneksel yapılar, varlıklarını bu temel üzerinde karşılıklı fayda temeli üzerine oluştururken, radikal İslâmcı düşünce ve hareket buna bağımlı olarak Seyyid Kutub'un fikirleri özellikle, üniversiteli gençlik üzerinde etkili oluyordu. Yayınevleri ve dergiler bazında yeni denebilecek İslâmcı örgütlenme biçimleri oluşuyordu. Bu örgütlenme biçimleri yoğun sloganik ifadelerle "Cahiliyye" olarak kabul edilen herşeye karşı mücadeleyi teşvik ediyorlardı. Seyyid Kutub'un düşünceleri Mısır'da olduğu gibi Türkiye'de de "Milan İslâmî Yaklaşımlar"ın oluşmasına sebep olmamıştır. Bunu Türkiye'nin sosyal yapısı ve Seyyid Kutub'un Türkiye'deki anlaşılma biçimi ile izah etmek mümkündür. Türkiye'de İslâmcıların Mısır ortamına nisbetle daha rahat yaşam tarzları, militan İslâmî anlayış için yeterli gelenek ve ideologlarının bulunmayışı, birbirine yakın ve bağlayıcı sosyal ilişki biçimleri bu seyri engelleyici faktörler olmuştur. Bunun yanında Seyyid Kutub'un Türkiye'li takipçilerinin O'na yüklediği misyon itibari ile İhvanü'l Müslimin içerisinde sadece bir eğitimci ve ideolog olarak değerlendirilmesi O'nun söyleminin içerdiği mananın anlaşılmasına engel olmuştur. (Güzel 1980:60)

Seyyid Kutub'a göre Müslümanların fert olarak mücadele ettikleri mücessem ve muayyen tehdit olan "Cahili Medeniyet"e karşı kendi aralarındaki

organik bağları kuvvetlendirecek inanç bağına dayalı bir İslâm birliği kurmaları gerekmektedir. Bu birliğin ve cemiyetin oluşturulmasının temel şartı Cahiliyye toplumundan kopuk ve bağımsız, Cahiliye cemiyetinden ayrı, bir başka harekete dönük ve organik bir cemiyet oluşturmalarıydı.(Kutub:1992:55)

Bu yeni örgütlenme ihtiyaçları Türkiye'de gizliliği esas alan, içe dönük yeni yapılanmaları gündeme getirmişti. Kelime-i Tevhid'in açıklanmasını temel gaye edinmiş, bu açıklamalarla yeni kavramları ulaştırmış, sorularla açığa çıkan bu yeni kavramların oluşturduğu şemaya göre değer, sistem ve kanaatlerini oturtmuş, gizliliği esas alan İslâmcı yapılar oluşmuştu. Bu yapılar halka inme noktasında ve Türk aydınının, Tanzimat'tan beri içine düştüğü yalnızlığı aşmada ciddi bir problem yaşamışlardır. Bu durum İslâmcı yazarlardan Ümit Aktaş tarafından şöyle dile getirilmiştir:

"Kimi duygusal yaklaşımlar şöhrat tutkusu ve beşeri varlığımızın gereği olarak köktenci heveslerle hareketi asla gerçekleştirmeyeceği teorik bir düzeyde tutmak ya da salt dâvetle sınırlandırmak, belki hareketi görünür bir düzeyde ileriye doğru götürüyor gibi gözükürse de sonuçta hareketin teorik tartışmalar ve kelami mücadelenin soyut aşırılığında boğulmasına yol açabilecektir. Hareketle dâvet arasındaki uygun bağların kurulamaması ve gerekli mesafenin korunmaması ortaya şu tür bir ikili yapının da neden olabilecektir. Eylem gücünü yitirmiş, düşünssel ufuklarını oluşturamayan devasa bir kütle veya hiç bir eylem alanı bulamayan düşünsel bir model" (Aktaş 1989:239)

Bu kitlesizliğe karşı İslâmî hareket halk faktöründen önce insan faktörünü gündeme getiren bir metod izler. Bir çok sosyal harekette geçerli metod olan, ideal bireyden ideal topluma geçiş süreci, radikal İslâmcı hareketlerde de kendisini göstermektedir. Kitleselleşmeden ziyade, birebir dâvet esasına dayanan bu eylem pratiği referansını "Nebevi Hareket" metodundan aldığını iddia etmektedir. Bir çok İslâmî hareket gibi Mısır'da İhvânü'l Müslimin de kuruluş yıllarında bu metodu izlemiştir. (Havva 1983:108)

İhvân ilerleyen süreç içerisinde kitleselleşmek, mesajını ve gücünü halka gösterebilmek amacıyla giriştiği propaganda ve siyasal süreç Mısır'da radikal İslâmî grupların eleştirisiyle karşılanmıştır. Bu anlamdaki propaganda faaliyetlerini ve siyasal çalışmalarını, "Allah'ın dinine karşı çıkanlarla girişilen bir uzlaşma" olarak nitelemişlerdir. (El Verdani 1988:196)

İhvân'ın mesajını kitlelere ulaştırabilmek amacıyla kullanmış olduğu bir metod, Türkiye'li siyasal İslâmcı hareketlerin ve İslâmcı akımların pratikleri ile benzeşmesi açısından ilginçtir. Bu metod, İhvân'ın halka yönelik tebliğ faaliyetlerini yürütebilmek için "Tebliğciler Cemaati" ve onun çalışmaları ile ilgilidir. Bu tebliğciler cami imam ve vaizlerinden farklı olarak, dirilişçi hatiplik yapabilecek karizmatik şahıslardan oluşmuştu. Tebliğciler mesajlarını halka iletebilmek için insanların yoğun olarak bulunduğu mekânları ve camileri kullanıyorlardı. Halka inmek için takip edilen bu propaganda faaliyetleri Türkiye'de de halkın İslâmî noktalarda bilgilendirilmesi amacıyla 1985'den sonra girilen faaliyetleri bize anımsatmaktadır. Bu faaliyetler o kadar popüler olmuştu ki, istenilirse süreli basın yayın organlarından aşağı yukarı her gün bu dirilişçi hatipler zümresinin haberleri bulunulabilir.

Geliştirilen söylem İslâm'ın kitlelere ulaştırılmasının çok daha ötesinde Türk halkının içinde bulunmuş olduğu dönemi gösterir sosyal, ekonomik ve kültürel problemleri gösterir popülistce bir yaklaşım tarzıdır. Özellikle İslâmcı siyasi oluşumların geliştirilen bu söylemin kitleye inmesi ile son seçimlerde çok büyük bir oy patlaması yaşadığını müşahade edebiliriz. Halkın hepsinin müslüman olduğu esası üzerine bina edilen bu söylem köklerini tarihsel miras üzerine kurmaktaydı. Ortak değerler en basit anlamı ile en yoğun vurguyu taşımaktaydı. Türkiye'de köktenci İslâmcı yapılanmalarda ise İslâm'a dâvet özel bir anlam ifade etmektedir. Bu ifade biçimi özellikle Mısır ve Pakistan'lı İslâmcı düşünürlerin ve İslâmî hareketin tarihe dayalı pratiğinin etkisi altında gelişmekteydi. gerek geleneksel ve gerekse köktenci müslümanlar dâvete bağlılığı paylaşıırken, teknik motivasyon ve tebliğ hedefleri açısından aralarında temel farklar bulunur. Köktenci bakış açısına bağlı müslümanların, tebliğ ve taraftar toplama faaliyetlerinin odağı "doğru yol"u izlemeye çağrılan geleneksel müslümalardır. (Dökmeciyan 1992:60)

Teorik olarak aynı söyleme sahip, pratikte ise halka inme gayreti ile köktenci yaklaşım sahiplerinden ayrı düşen "Dirilişçi hatiplerin" çalışmaları çoğu zaman eleştirilere maruz kalır: "Kimileri de dâveti başsız ve sonsuz, yersiz ve zamansız bir ödev olarak bellerler, şurada veya burada, herhangi birilerine bildiklerini anlatmakla bu ödevlerini ifa ettiklerini kutsal bir görev yaptıklarını zannederler. Güya Allah elçilerinin de verdikleri mücadele bundan ibarettir.

Onlar da programsız ve hedefsiz çalışmışlardır sanki ilahi bir müdahale ile bu çalışmalar bir sonuca ulaştırılmıştır" (Aktaş 1989:240)

Yapılan bu eleştirilerin temel mantığı kullanılan "tebliğ" söyleminin belirli bir teoriden uzak olunması esası üzerine kurulmuştur. Bu manadaki anlayış, dâveti bayağılaştıracaktır endişesi sıklıkla ifade olunmaktadır.

"Dâveti bir tür elitizmden, seçkincilikten kurtarmak adına düşülen bu bayağılaştırma, dâveti bir başka çıkmaza, popülizmin batağına saplayacaktır. Halka inmek, halkla bütünleşmek gibi sloganik ifadelerle İslâmî hareket yöntemsel gelişiminden uzaklaştırılarak bir duyurma faaliyetine dönüştürülecek, hareket vasfını yitirecektir" (Aktaş 1989:240)

Köktenci İslâmcıların bir görev bilinci ile özel bir anlam yükledikleri tebliğ ve dâvet faaliyetleri için "dâvetçi"nin çok büyük bir önemi vardı. Dâvetçi dâveti ulaştıracağı kişileri tek tek seçecek ve dâveti belirlenen ilkeler doğrultusunda kendisi de hareketin bir ferdi olarak hareketin aşamalarına ve süreçlerine uygun olarak muhatabına iletecektir.

"İslâmî dâvetin muhatabı insanlar, yani nâsıdır. Halk tabiri ise Fransız devriminin güncelleştirdiği bir tabirdir. İslâm için değer taşıyan, insanın bizzat kendisidir. Üçüncü bir kişi olan halk değil. Çünkü halk aldatılması, boyun eğdirilmesi, izletilmesi gerektirir. Uyarılması, aydınlatılması, ilahi mesajın kavratılması gereken ise insandır. Üçüncü bir kişi olan halk değil. Halkın harekete katılımı ancak hareketin nihai aşamasında gerçekleşecek ve hareketin kendisini kabul ettirebilmesiyle mümkün bir sonuçtur. Beri yandan henüz iç oluşumunu tamamlayamamış ve kendisini halka kabul ettirememiş bir hareketin kendisini halka götürmeye çalışması, devrimci hareketin halka mal edilmesi yolundaki istekler, hareketin yığınsal bir yükün ağırlığı altında ezilmeye mahkum edilmesi ya da sıradan bir ıslahatçı parti hüviyetine dönüşmesine sebebiyet verecektir" (Aktaş 1989:241)

İslâmî devlete yüklenilen bu özel anlam toplumsal boyutta "İman" ve "Küfür" cephelemleri altında kutuplaşmaya sebebiyet vermiştir. Köktenci İslâmcıların kavram şemasını ve topluma bakış açısının yansıdığı bu kutuplaşmalar, Türkiye'de de Mısır'a benzer örgütlenmeleri ve tavır alış biçimlerini gündeme getiriyordu. Bu tavır alış ve örgütlenme biçimleri, görünür

ve tanımlanabilir aktüel boyutun çok ötesinde, basit, tepkisel ve duygusal bildirimlerin teorik tabanlı güdülenmelerini yansıtıyordu. Mısır'daki benzeri İslâmcı örgütlerin ulaşmış olduğu "Bilinirlik" ölçüsünün çok ötesinde de olsa, Türkiye'de radikal İslâmcı hareketlerin yakından etkilendiği önemli akımlardan birisi de "Tekfir" akımı olmuştur. Bu kavram kullanılış biçimi ile Türkiye'de örgütsel bir yapıyı belirleme için değil, bir fiili betimlemek amacıyla ıstılahi olarak kullanılmıştır. Mısır'da "Kutub'cu" görüşlerin etkisinde gelişen akımlardan birisi de "*Tekfir ve'l Hicre*" akımıdır. Tekfir ve'l Hicre kendisini diğer İslâmcı akım ve örgütlenme biçimlerinden bir kaç noktada ayırır. *Uzlet*, *Tekfir* ve *Hicret*. *Uzlet*; cemaatin düzenle ilişkiye girmeme, kurumlarında çalışmama ve benzeri pasif direniş biçimlerinde kendisini gösterir. Tekfir ise; cemaatin yapısını belirleyen en önemli öğelerdir. Hareket, geçmişin fikri, fıkhi ve kurumsal birikimlerinin hiç birini tanınamakta, buna karşı kendisinin ortaya koyduğu içtihadları ve görüşleri şüphe edilemeyecek tek gerçek olarak kabul etmektedir. Bu gerçeklere uymayanlar ise töhmet altında bırakılmaktaydı. (El Verdani 1988:105) Bu gerçek, belirli kavramların, üzerine bina edilmekteydi. Şirk, masiyet, cemaat, cihad ve mescid. Bu kavramlara yüklenen anlamlar, geleneğin ortaya koyduğu anlam ve delaletten tamamen farklıydı. Mescid-i Aksa, Mescid-i Kuba ve Mescid-i Haram hariç olmak üzere dünyadaki mescidler takva temeli ile tesis edilmemiştir. Bunlar "*Dırar*" mescidleridir, içlerinde ancak ferdi namaz caiz olabilir. (Hudeybi 1986:113)

Bu kavramlandırma ve tavır alış biçimleri, kendilerini "İslâmî İlim ve Kaynaklara" bakış açısının belirlenmesinde de ortaya koyar.

"Delil ancak, Kitap ve Sünnet'dir. Bunların dışında delil yoktur. Bu nedenele bir icmayı, bir kıyası, Medine ehlinin amelini, sahabenin reyini, fukahânın görüşlerini duvardan duvara çarparız. Biz ancak Kitap ve Sünnetle delil getiririz." (El Verdani 1988:108)

Tekfir cemaatini diğer akımlardan uzaklaştıran görüşlerden birisi de; Cuma namazını reddetmeleri ve ancak güçlü bir İslâm Cemaatinin ortaya çıkmasıyla Cuma namazının caiz olabileceği görüşünü taşımalarıdır. Bu görüşler ve farklılıklar onları Hakk'ın kendileri olduğu ve kendilerinin dışındaki cemaatlerin kâfir olduğu inancına kadar götürmüştür.

Türkiye'de bu gizli tepkisel süreci yaşayanlar tarafından, bahse mevzû olan cemaatle bir çok ortak bağlantı kurulabilir. Bunun iki sebebi vardır.

- 1- Kitabevleri ve tercümeler aracılığı ile başta Seyyid Kutub olmak üzere bir çok çağdaş İslâmcı yazarın kitaplarının Türkçe'ye tercüme edilmiş olması,
- 2- Büyük cemaatlerin uzlaşmacı zihniyetlerine karşı tabanın "nass"a dayalı, sosyal, ekonomik, kültürel baskılar altında geliştirdiği ortak dışa vurum tarzı.

Bahsedilen görüş ve farklılıklar bir takım bağların kurulmasını gerekli kıldığı gibi, radikal İslâmcı hareketin gündeminde ayrışmaları da taşıyordu. Hicret ise bir kavram ve direniş biçimi olarak belirgin anlamıyla, hareketin düsturlarından birisi addedilip, çağdaş Mısır'da, İslâmcılar tarafından toplumdan uzaklaşabilmek amacıyla kullanılmıştır. Türkiye örneğinde de 80'li yılların öncesinde İslâmcıların bu manada bir proje geliştirdikleri noktasında yeterli bilgi Ruşen Çakır'ın *Ayet ve Slogan* isimli eserinde mevcuttur. (Çakır 1995)

İslâmcı köktendinciler kendi tezlerini doğrulayabilmek için Peygamberin dönemine kadar inerek haklılıklarını gösterecek referanslar aramışlardır. Bu gayretin sonucunda tebliğ ve dâvet metodu ile ilgili yüzlerce telif ve tercüme eser Türkçe'ye kazandırılmıştır. Teknolojinin imkânlarının kullanılması sonucunda dâvanın "gizlilik" prensibine halel geldiği gerekçesi ile bu imkânları kullanan İslâmcı gruplar, propagandist ve uzlaşmacı olarak nitelenmiştir. Buna rağmen İslâmcı gruplar içinde gizliliğe meyil vardır bireysel temelde bir dâvet gizlilikle yürütülür. Daha geniş ortamlarda modern araçlar (Kaset, Video gibi) sıklıkla kullanılır. (Dökmeciyan 1992:61)

Modern araçların ve teşkilatlanma metodlarının kullanılmaya başlanması, beraberinde yoğun kitlelere ulaşılması gerçeğini gündeme getirir. Türkiye'li İslâmcıların karşılaştıkları bu durum, modernizme karşı tepki duyan kitlelerin İslâmcı hareketlere yönelmeleri ile hareketin kitleselleşmesi problemini gündeme getirmiştir. Böyle bir durumda Asr-ı Saâdete dönme isteği içindeki İslâmcılar toplumsal süreci zaman boyutunda Mekke ve Medine örneklerini kullanarak bugüne yansıtıp, dâvet ve tebliğ metodunun oluşmasında etkin kılmışlardır. İslâmcı hareketin tarihindeki mücadele esaslarının Mekke dönemi, Medine dönemi esprisi gözönünde tutarak oluşturmak istemişlerdir. Bu durum toplum ve tarihle ilgili olayların "katı kuralcı" bakış açılarıyla sorgulanmasına sebep olmuştur. Burdan hareketle, Mısır'da İhvan, Pakistan'da Cemaat-i İslâmî,

Türkiye'de Refah Partisi siyasal sürece aktif katılımları sebebiyle bir yozlaşmanın içinde görülmüşlerdir. Fakat asıl önemli olan burada dünyevi olan ile akidevi olanın arasını bağlayan, birinciye de ikinciye dönüştürebilen bir yapının ortaya konulabilmesi idi. Böyle bir yapının oluşturulması, çağımız İslâmcı hareketlerinin en büyük problemlerinden birisi olan "İki dünya arasında birlik ve denge" problemini ortaya çıkarmıştır. *Hicret*, *Uzlet*, *Gizlilik* gibi sembolik tavır alış biçimleri ve pasif direniş metodları ile topluma kapalı, içe dönük, vadide örgütlenme biçimleri deneneceği gibi toplum içinde çatışarak yaşamayı yeğleyen örgütlenmelere de gidilecekti. Birinciler tarafından ikincilere yapılan en büyük eleştiri onların çizgilerinin dünyevileştiği ve gayr-i İslâmileştiği savı üzerine olacaktır. (Pamak 1996)

Sistem içinde kalarak mücadele etmeyi yeğleyen ikincilere karşı geliştirilen İslâmcı muhalefet, bize Seyyid Kutub'un görüşlerini hatırlatmaktadır. Seyyid Kutub'un düşünce çizgisinde varmış olduğu son nokta bu tartışmaların yoğunlaştığı teorik arkaplanı da hazırlamıştır. Türkiye'de İslâmcı hareketlerin 1960'lara kadar siyasete karşı duydukları endişe, bu yeni adledilebilecek tavırlarla beraber birleşince farklı bir platformda gündeme gelmeye başlamıştır.

Mısır'da da İslâmî siyasi oluşumlar noktasında Türkiye'dekine benzer tartışmaların varlığını belirtmek için Hasan El Bennâ'nın bu konudaki görüşlerini aktarıp bugünkü İhvân çizgisinin bu görüşlerden yola çıkarak geldikleri noktayı belirtmek istiyoruz. Hasan El Bennâ'ya göre; siyasi partiler toplum menfaatlerini gözetmekten uzak, şahsi sebeplerle ortaya çıkmış kurumlardır. Bu özelliği ile siyasi parti oluşumları İslâmî harekete zarar verebilecek bir yapı arzederler. (El Bennâ 1984:44) Hasan El Bennâ'nın takipçisi olan İhvân mensupları onun ölümü ile Vefd partisini desteklerler. Mesele bu kadarla da kalmaz, İhvân'ın görüşlerini yansıtan bir parti kurulması fikri gündeme gelir.

"Müslüman devletlerde başka akımlar için serbest olan cemaatleşmeler, dernekleşmeler, hatta parti kurmaları niçin İhvân serbest olmasın. Öeşitli teşkilat ve partilerin, hatta Komünistlerin rahatça faaliyetlerini sürdürdükleri bir ortamda İhvân'ın bu hakkını kullanmamasına karşı çıkılmasının sebebi nedir?" (Tilmisani 1983:104)

Bu tartışmalar İhvan'ın genç kuşağı ile orta yaş kuşağını karşı karşıya getirmiş, bir kuşak çatışmasının doğmasına zemin hazırlamıştır. İhvan'ın ileri gelenleri, tedrici bir usul ve teşkilatlanmayı savunurken, genç kuşaklar yönetimlerle girilecek her türlü uzlaşma girişimini reddetmişlerdir. (Kepel 1992:110)

Bu tartışmalar ve Seyyid Kutub'un görüşlerinin etkisiyle, Türkiye'de özellikle genç İslâmcılar arasında politik uğraşların İslâmî mücadele için uygun bir metod olamayacağı savunulmaya başlanmıştır. Bunun yanında, cemaatlerin siyasi desteklerin beklentisi doğrultusunda kullandıkları İslâmcı siyasi oluşumların onları yeterince temsil edememesi ve bir takım sosyal sebepler bir araya gelmiş özellikle RP verilen destek sekteye uğramıştır.

Başlangıçta politikadan uzak kalmayı benimseyip, siyasi tercihlerini MNP, MSP ve RP çizgisinde kullanan İslâmcı cemaat ve tarikat oluşumları çok özel anlamlarda da olsa RP'den desteklerini çekmişlerdir. Özellikle Nakşibendi tarikatının, İskender Paşa kolu ve şeyhleri M. Esad Coşan Ocak 1990'da RP'nin çizgisinden saptığını iddia ederek desteklememe kararı alır. Bu dönemde, RP'ne karşı İslâmcı oluşumlar içinde ikinci büyük muhalefet hareketi Almanya'da, Cemalettin Kaplan'ın İslâm'da parti olamayacağı tezi ile ortaya çıkmasıyla oluşmuştu. Bu tavır alış biçimlerinin yanında Türkiye'de köktenci İslâmî hareketi benimseyen Mısır ve İran'lı İslâmcı düşünürlerin etkisi ile "İslâm ve Parti" kavramlarının yeniden değerlendirilmesi gündeme gelmiştir. Köktenci İslâmî hareketin genç kuşakları tarafından, 1980 sonrası "İslâmîzasyon" sürecinde yönetimle işbirliğinde bulunan bütün tarikat, cemaat ve İslâmcı gruplar gibi, İslâmcı siyasal partiler de düzeni meşrulaştırıcı rollerinden ötürü "Cahili" olarak nitelendirilmişti. Köktenci İslâmcılar tarafından, İslâmcı siyasi partilere yapılan eleştiriler 2 ana başlık altında ele alınabilir.

1- Bu partilerin sistemle olan ilişkileri

2- İslâmî mücadele biçimlerinde partinin bir davet aracı olarak görülmemesi. (Mansur 1990:8) İlk eleştiri, partilerin sistem içindeki konumlarından kaynaklanıyordu. Bu eleştiri sahiplerine göre İslâmcı partiler, 1960'lı yıllardan sonra büyük bir hız kaydeden İslâmî devlete ulaşmaya yönelik düşünce ve eylemlerin önüne geçilebilmesi amacıyla özellikle kurdurulmuştur. Böylece, İslâm devletini ve şeriatını isteyenler demokratik ve laik bir partide hapsedilecekler ve çabaları boşa çıkarılacaktı. Bu tip hareketler mevcur

devletlerin ve sistemlerin bozuk anayasa, kanun ve zulumlerine karşı Müslümanları susturacaktı. (Mansur 1990:6)

RP oluşumu ve diğer İslâmcı partiler köktenci İslâmcıların nezdinde iki açıdan zararlıdır.

"RP Türkiye'de tevhidî İslâmî çizgide, İslâmî hareketin oluşumunda, önemli olan iki şeyi yanlış zeminlere götürmektedir. Bir tanesi, bizim insan potansiyelimiz, diğeri de maddi potansiyelimizdir. Bir taraftan İslâmî hareket çerçevesinde, istikamet üzere yönlendirilme ihtimali olan insan potansiyeli RP tarafından bloke edilmektedir. Bir de ümmetin çok büyük maddi imkanları Avrupa'da veya Türkiye'de toplanmak sureti ile trilyonlarla ifade edilebilecek rakamlar, bayraklar halinde seçim meydanlarını süsleyip daha sonra çöpe atılmaktadır. Bu anlamı ile RP ve İslâmcı siyasi partiler "şirk sistemi"nin işletmesidir." (Pamak 1996:20)

Köktenci İslâmcıların parti düşüncesine yönelttikleri eleştirilerin ikinci kaynağı partinin İslâmî bir müessese olmadığıdır. Bu düşüncenin oluşumunda özellikle Mısırlı köktenci İslâmcı yazarların etkisi çok açık bir şekilde görülmektedir.

"...Süleymancılarla, Nurcularla, Partiyle, 7-8 tarikatla beraber oldum. Hiç birisi akidemle ilgilenmedi. Ve ben ancak Kur'ân'a ulaşarak ve Kur'ân çerçevesinde şehadeti göze alan bir mücadeleyi yapan Seyyid Kutup, Abdulkadir Udeh, Hasan El Bennâ gibi âlimlerin eserlerine ulaşarak bu bakış açısını yakalayabildim. (Pamak 1996:20)

Genç köktenci İslâmcılar bu konudaki temel delillerini Seyyid Kutub'un İslâmcı siyasi partileri putlarla özdeşleştirmesinden alırlar. (Kutub 1984:1857) Seyyid Kutub'un bu özdeşleştirmesi İslâmcı yazarlar tarafından sıkça kullanılagelmiştir. "Mücadelede mevcut şirk düzeninin putlarına resmi ideolojiye ve partilere hiç bir zaman el sürülmemelidir." ("Tevhid" Ekim 1991:18)

Bu eleştirilere karşı, RP ve İslâmcı siyasi partiler, İslâmcı partilerin müşriklerin ve gayr-i müslimlerin adetlerinden tebliğ lehine istifade edebilmek amacıyla kurulduğunu savunurlar. Kendilerine yöneltilen bu eleştirilerin, Seyyid Kutub gibi İslâmcı yazarların etkisinde geliştiğini vurgularlar. (Soydan 1994:38)

Çağdaş köktenci İslâmcı hareketlerin düşünsel etkisi ile Türkiye'de en çok eleştirilen kurumlardan birisi de tasavvufi oluşumlar olmuştur. Seyyid Kutub'un kaleminde ve dimağında bu eleştiriler açık, anlaşılır ve geniş kitlelere ulaşılmış olarak karşımıza çıkar. "İslâmiyet, dualar mırıldanmak, tesbih taneleri şıkırdatmak dini değildir" demiştir. (Kutub 1979:37) 1980 sonrasında güçlenen tarikat oluşumları köktenci İslâmcılar tarafından evrensel İslâmî oluşumun gerçekleşmesinin önünde engel olarak görülür. Tarikat çevrelerinin bazı demeçleri de bu görüşleri destekleyici bir mahiyet arzeder. ,

"Humeyni rejimi, Avrupa'da olsaydı, Almanya bu rejimi benimserdi. Ama, Türkiye'de Nurculuk da, Süleymancılık da, Nakşibendilik de Şiiliğe karşıdır. Tarikatlar olmasaydı Türkiye İran'a dönerdi" (Aşık 1988:2)

Bu eleştirilerden tasavvufi kurallar ve kavramlar da nasibini alır. Zikir, Veli , Takvâ gibi kavramlar ilk anlamları ile kullanılmaya çalışılarak, bugünkü taavvufi anlayışın yanlışlıkları vurgulanır. "Netice olarak; Kur'ân'ın tarif ettiği veliler Allah'ın hizmetinde kişiler iken, tasavvufun velileri Allah'ı hizmetlerine alan kişiler olarak görülmektedir." (Sancar 1995:18)

Mısır'daki İslâmcı hareketler ve Türkiye'deki İslâmcı oluşumlar üzerindeki etkileri konusunda, şunları belirtmek isteriz. Türkiye'deki İslâmcı hareketler üzerindeki Mısır Köktenci İslâmî hareketinin etkilerini tek kaynağa bağlamak doğru olmayacaktır. Bununla beraber Mısır bağlamında, İhvânü'l Müslimin Cemaati'nin yapısından, Kutub' görüşün etkisinde gelişen yeni oluşumlardan ve düşünce tarzlarından kaynağını almaktadır.

İhvân'ın şahsında 20. yüzyılın en büyük ve en geniş cemaatlerinden birisinin kurulmuş olması, İhvân'ın yapı olarak klasik cemaat yapılarının dışında bir organizasyon oluşturması, sosyal hayatın bütün yönlerini kuşatmaya çalışması, O'nun İslâm dünyasındaki etkilerini artırmıştır. İhvân kendisini; selefi bir dâvet, sünni bir yol, sufi bir hareket, siyasi bir teşkilat, sportif bir cemaat, ilmi ve kültürel bir cemiyet,ekonomik bir şirket, İçtimaî bir fikir sistemi olarak tanımlayan çağdaşı yakalamak, etkilemek ve değiştirmek amacıyla olan, modern İslâmî bir teşekküldür. (Havva 1982:98)

Türkiye'deki İslâmcılar bir çok konuda olduğu gibi, tebliğ metodunda da İhvân'dan etkilenererek tedrici ve hiyerarşik bir ilerlemeyi kendilerine örnek almışlardır. Hasan-el Bennâ'nın kategorize ettiği şekliyle Müslüman fert, Müslüman aile, Müslüman cemaat, Müslüman toplum, Müslüman devlet ve Müslüman dünya olarak betimlenebilecek bir anlayışı kendilerine mihenk edinmişlerdir. (Havva 1992:73)

İslâm'ın mesajının topluma ulaştırılabilmesi için her türlü meşru propaganda araç ve biçimlerini kullanan İhvânü'l Müslimin, katı kuralcı olmayan, son döneminde partileşmeye ve siyasal oluşumlara meşruiyet kazandıran görüşleri ile bir çok İslâmcı hareketin referansı olarak kabul edilmiştir. İhvân'ın etkileri İslâmcı hareketler açısından geneldir ve gözlemlenebilir. Seyyid Kutub'un etki ve görüşleri ise siyasi anlamda yalnızca köktenciler üzerinde etkili olmuştur. Seyyid Kutub'un görüşleri her şeyden önce sosyal ve manevi anlamda yabancılaşmış bireylere ve topluluklara yeni bir kimlik ve mücadele azmi kazandırmaktaydı. Bu kimliğin referansını "nass"a bağlayarak onu meşrulaştırmaktaydı.

Seyyid Kutub'un düşüncelerinin İslâmî kavramlar ışığında, mevcut dünya düzenine yönelttiği bakış açısı, insanın, toplumun ve devletlerin "Cahili" ve "Tevhidi" olarak nitelendirildikleri bir taban hazırlamıştı. Bu kavramlar ve kullanılan diyaletik bakış açısı beraberinde, İslâmî mesajın netleştirilmesi amacıyla Tekfir akımı gibi tefrikaya sebebiyet veren oluşumlara zemin hazırlamıştır. Cahili düzenlere karşı, kullanılması gereken bütün mücadele araçları İslâmî kimliği tepkiselleştirmiş, içe dönük, kapalı, cemaat organizasyonlarının hazırlanmasına sebebiyet vermiştir.

Seyyid Kutub'un İslâm tarih, kültür ve medeniyetine yöneltmiş olduğu bakış açısı, tahlili ve kritiğinin "Asr-ı Saadet"e dönme arzusu ve özlemi içinde olması, 1400 yıllık İslâm tarihinin ve geleneğinin reddi gibi fahiş sonuçlara sebebiyet vermiştir. Bu mantık, yeni oluşan köktenci İslâmcı hareketleri geleneğin desteğinden mahrum bırakmış, halkın genelini karşılarına alma sonucunu doğurmuştur.

Özellikle tercümeler yoluyla Türkiye'ye giren fikirleri ile Seyyid Kutub, başlangıçta belirli kesimlerin yoğun bir muhalefeti ile karşılaşır. "Süleymancılar"

ve "Işıkcılar" nezdinde yoğunlaşan endişeler İslâmcı süreli basında "*Büyük Doğu*", "*Ufuk*", "*Bugün*" gazetesinde sık sık kendisini ifade imkanı bulur. Yine İslâmcı süreli basının 1980'e kadar yayınlanan dergilerinden olan "*Sebil*", "*Şura*", "*Kıyam*", "*Düşünce*", "*Adım*", "*Çatı*" gibi dergiler de Seyyid Kutub'un görüşlerine yer vererek bu anlamda bu sürece farklı bir katkıda bulunuyorlardı.

1980 sonrasında devletin resmi din tezi olan "İslâmîzasyon"a karşı gelişen İslâmcı tepki İran ve Pakistan etkileri ile de birleşince İslâmî söylemin siyasi ve düşünsel bazda çoğulculuk arzetmesi gündeme gelir.

Bütün bu bileşenler ve süreç ışığında birbiri ile kendi kuşaklarında ilintili, dış etkileme bağlamında bağımsız olan İhvânü'l Müslimin'in cemaat oluşumu, organizasyonu ve Seyyid Kutub'un düşünceleri bir araya gelince, Türkiye'de İslâmcıların kendilerini, içinde yaşadıkları toplumu, mensubu oldukları devleti ve kendilerini hayata bağlayan bütün sosyal ve toplumsal ilişkilendiricileri sorgulayacakları bir format gelişmiştir. Geleneğe karşı olan tutumları yeni oluşan köktenci İslâmcı hareketleri kendi geleneklerini oluşturmak zorunda bırakmıştır. Bu hareketlerden bazıları uzlaşarak, bazıları da çatışarak yaşamayı kendilerine düstur edinmişlerdi.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM İRAN İSLÂMÎ HAREKETİ VE TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

A- 20. YÜZYILDA İSLÂMCI BİR DEVRİM: İRAN İSLÂM İHTİLALİ

İran, 20. yüzyılda İslâmcı Köktencilğin en önemli kilometre taşlarından birisini oluşturmaktadır. İslâmcılar için İran'daki 1979 devrimi 20. yüzyılın en önemli sivil halk hareketidir. (Şirin 1991:19) İslâm toplumları açısından başarılı olunulabileceğinin muştusudur. İslâm adına İran'daki monarşi ile yüz yıla yakın bir süre mücadele eden bir neslin Humeyni ile tarih sahnesine koymuş oldukları nokta, İslâmcı yapıların ve örgütlenme biçimlerinin topluma, tarihe, siyasete ve yarına bakış açısını değiştirmiştir.(Arslan 1991:19)

Tarihi olayları bir noktadan başlatacak olursak İran İslâm İnkılâbı'nın tarihi köklerini, İran halkının Şiâ Mektebi'nin etkisine girmesi ile başlayan olaylar zincirine bağlayabiliriz. Mevcut iktidarın reddi ve şehadetin faziletine inanma temaları şîâ tarihinin belli dönemlerinde ona militan bir kimlik kazandırmıştır. (Ahavi 1990:283)

İran'daki devrimin siyaset sahnesine çıkmasında önemli bir rol oynayan ulemânın Safeviler döneminde, siyasi kurumlar üzerindeki etkisi ve ilişkilerinin yönünün iktidar ile uzlaşma şeklinde ortaya çıktığı dikkatimizi çekmektedir. Safevilerin son dönemlerine doğru ulemâ, hissedilir bir şekilde devlet üzerindeki hakimiyetini tesis etmeye başlamıştır. 17. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan müçtehidler silsilesinin temsilcileri "Usûliler" ile statükocu "Ahhârililer" arasındaki fikri mücadeleyi Usûliler kazanmıştır. Usûlilerin galip gelmesini sağlayan bu ortamı biraz da Safeviler'in yıkılışı ile ülkenin Kaçar Hanedanlarının hakimiyetine geçmesi arasındaki iktidar boşluğu hazırlamıştır. İşte bu galibiyet ile ulemâ, topluma hem siyasi hem de toplumsal olarak rehber konumuna geçmiş ve bu da Şiâ siyasi düşüncesine farklı bir kimlik ve açıklık kazandırmıştır.(Ahavi 1990:285)

Yakın zamanlara dönecek olursak ulemânın yönlendirdiği ilk kitle hareketi o sıralar yerli iktidarlara yabancı güçler arasındaki ittifakları hedef almıştır. 1892'de "Tömbeki Kıyamı" adı ile bilinen bu kıpırdanma 1905'ten

1911'e dek süren anayasal inkılâba kadar devam etmiştir. anayasal inkılâbın amacı iktidarın otoritesini sınırlayabilmektir. Fakat yabancı destekli monarşinin mukavemeti bu direnci akimete uğratmıştır. 1925 yılına gelindiğinde İran Pehlevi hanedanının yönetimine girer. İlk Pehlevi şahı olan Rıza Şah, bir Hitler hayranı idi. İngiliz ve Ruslar onun Almanya'ya yaklaşma teşebbüslerini sebep edilerek 25 Ağustos 1941'de tahttan indirilmesini sağlamışlardı. Ulemâ Rıza Şah döneminde takibata uğramış, anayasal fikirler ezilmiş, ve ulemâ teşkilatı bozulmuştu. Parlemantoda anayasal fikirler taraftarı ulemânın temsilciğini yapan Seyyid Hasan Müderris sistemin uygulamalarını açıkca eleştirmiştir. Müderris'in yürüttüğü bu muhalefet hareketi üzerine onun sürgüne gönderildiğini ve sürgünde öldürüldüğünü görüyoruz. Müderris'e karşı uygulanan bu muamele diğer ulemâyâ da belirgin bir gözdağı vermiştir. (Ahavi 1990:79)

Rıza Şah'ın yerine Muhammed Rıza Şah iktidara geçirilir. Bu dönemde de medreseler ve din kurumları laik politikaların ve kanunların sürekli tatbikinden dolayı müzdariptiler. (İnayet 1990:164)

İkinci Dünya savaşının getirdiği ekonomik yıkım ve ülkenin müttefiklerce işgali bütün geliri bağışlardan ve bağışlanmış mülklerin kirasından oluşan dini kurumları mali olarak çok zor bir duruma sokmuştu. Ülke içindeki ekonomik ve sosyal problemler halk muhalefini en açık bir şekilde gündeme getirmişti. Ayrıca, Şah'ın modernizasyon programı yüzünden ortaya çıkan problemler, iç muhalefeti oldukça artıran bir başka önemli faktör olmuştu. Bütün bu olumsuzluklara rağmen ülke içi muhalefetin ulemânın itibarının tekrar yükselişine sebebiyet verdiği açıktı. Özellikle Batı kültürü ve Komünizm gibi iki yabancı etkinin hızla yükselişi ulemânın meşruiyetini ve itibarını temin ediyordu. Ulemâ kazanmış olduğu bu rol sayesinde siyaset sahnesinde de önemli bir konuma yükselir. Bu dönemde ulemânın sembol ismi Seyyid Ebu'l Kasım Kâşânidir (ö. 1962)

1951'de Muhammed Musaddık , Anglo-İran Petrol ve dış güçlerin iktisadî hakimiyetine karşı görüşleriyle başbakanlığa gelir. Musaddık, petrol işletmelerini devletleştirme yönünde petrole dayanmayan bir iktisadî siyaset izlemeye çalışmış , fakat ne maddî ne de teknik kadroya sahip olmadığı için başarılı olamamıştır .Musaddık durumu düzeltmek için ABD'ye başvurmasından bir sonuç elde edemeyince , Sovyetlerin desteğini kazanabilmek amacıyla

TUDEH'e yumuşak davranmış , bu hareketi ile halkın muhalefeti kazanmıştı .Musaddık, bu durumda Şah'tan Devlet Başkanlığı ve Milli Savunma Bakanlığı'nda dahil olmak üzere pek çok yetki istemişse de,Şah bunları kabul etmemiştir.Bunun üzerine Musaddık istifa eder. Şah'ın yerine başbakan olarak atadığı Gavan'ın kısa dönemli başbakanlığından sonra , donatılmış yetkilerle mücehhez olan Musaddık geri döner . Fakat , Tudeh'in ona karşı gösteri boyutunda tavır alması sonucunda hazırlanan bir darbe sonucu Musaddık devrilmiştir. Başlangıçta , Ulemâ Musaddık'ı destekliyorken daha sonra bu desteğini çekmiştir. Aynı dönemde yeni başbakan Ramza'nın Fedayian-ı İslâm isimli islâmcı bir örgüt tarafından öldürülmesi kanaatimizce İran'daki İslâmcı grupların tarihi açısından önemli bir evrenin başlangıcına sebebiyet vermiştir. 1953-1961 arası dönemde Şah'ın rejimi takviye etmek için orduyu güçlendirmeye çalışması, siyasi polis teşkilatını etkin bir kuvvet haline getirmek istemesi, ülke için deki islâmcıların güçlü muhalefeti ile karşılaşır.

1960'ların başlarında Şah'ın İran'ı yeniden yapılandırabilmek için giriştiği Ak Devrim süreci karşısında Humeyni ve diğer müçtehidler seslerini yükseltirler. Humeyni'nin çağrısı üzerine ülke içinde "Ak Devrim" karşıtı olaylar çıkar. Olayların bastırılması için kullanılan şiddet neticesinde 15.000'e yakın insan hayatını kaybeder. Bu olayların müsebbibi olarak görülen Humeyni Türkiye'ye sürgüne gönderilir. Kısa bir süre sonra, 1965 ekiminde Necef'e gitmesine müsaade edilir.

Görüldüğü kadarı ile "Anayasal Hareket"den bu yana ilk defa bir müçtehid bu kadar açık ve uzlaşmaz bir şekilde rejime muhalefet eder. Daha önce bahsettiğimiz Kâşâni örneğinde, Âyetullah Kâşâni direkt Şah'ı hedef almıyor, anayasal rejim içinde bazı haklar elde etmek istiyordu. Humeyni'nin mesajı çok açıktı ve muhatabı Şah'tı. Humeyni, rejime karşı tavrını her fırsatta açıkca gösteriyordu. Şah'ın Humeyni'nin Irak'tan çıkarılması için giriştiği diplomatik temaslar İran'daki devrim için son dönemecin başlangıcını oluşturur. Humeyni Irak'tan ayrılınca Paris'e gider. Buradan İran'la ve İslâmcı gruplarla nisbeten daha rahat iletişim kurar. Kum ve Tebriz olayları devrime giden süreci iyice hızlandırır. Durumun farkına varan ve 27 Ağustos 1978'de yeni başa gelen Şerif İmami hükümeti, Şah'tan ayrı aldığı tavizlerle bir takım İslâmî vurgulara ve uygulamalara girişir. Humeyni, bunların birer aldatmacadan ibaret olduğu noktasında muhalefeti sertleştirir ve böyle bir ortamda onun 1 Şubat 1979'da

İran'a dönüşü ve akabinde gerçekleşen İran'daki devrim Ortadoğu ve İslâm Dünyası açısından yeni bir dönemin başlangıcı olur.

B- ALİ ŞERİATİ VE ÇAĞDAŞ İSLÂMCI HAREKETLER

Ali Şeriatî İran'daki halkın ve özellikle gençliğin devrime geçiş sürecinde sözcülüğünü yapan önemli bir isimdir. Onun İran'daki genç İslâmcılar üzerindeki etkisi İslâmcı hareketlerin eksik bıraktığı ve tamamlayamadığı bir misyonu gerçekleştirmekteydi. Ak Devrim süreci Şah yönetiminin İran toplumunun İslâmî kültürüne karşı başlattığı bir mücadele idi ve bu sürecin muvaffakiyeti için genç nesile güveniliyordu. Ulemâ ve İslâmî kesimler bunun farkında olmakla beraber, içinde bulundukları klasik ve geleneksel medrese ve teşkilatlanma tarzı onlarla halkı birbirinden ayırıyor. İslâmî söylem ve yapılanmalar medreselerle, tekkelerin dışına çıkamıyordu. Halkın gereksinimlerinin karşılanabileceği ve sorunlarına İslâmî çözümler üretilebileceği bir müçtehid sınıfına şiddetle ihtiyacı varken, ulemâ bunun birtakım doktrinel hizipleşmelere sebebiyet vereceği düşüncesiyle bu misyonu üstlenmek istemiyordu. Ulemâ ve fukahânın siyaset ve toplumdan uzaklaşması güncel ve çağdaş problemlere çözüm üretmekteki aksiyonerliklerini yok ediyordu.

Bu anlamda İslâm toplumları için bu görevi yapacak bir sınıfın mevcudiyeti elzem gibi görünüyordu. İslâmın sosyolojik gerçeğini yeni bilimsel yöntemler ışığında açıklayacak, İslâm'a yabancılaşmamış, kendi toplumlarının kültürel geleneğiyle beslenmiş seçkin bir aydın topluluğuna (Şeriatî 1987:37) ihtiyaç vardı. İran'daki İslâmcı hareketler için, Ali Şeriatî üstlendiği bu misyonla hissedilir bir ehemmiyet arz etmektedir. Ali Şeriatî'nin önemi yalnızca pratikteki yansımalarını ortaya çıkartmak amacıyla İslâm inançlarını toplumsal ve ekonomik koşullarla bağlantılayarak İslâmı bütüncül ve sistematik biçimde sunması ile açıklanamaz. O, İslâm'ı toplumsal ve siyasal açıdan işlevsel, çağdaş koşullar ışığında yeniden açıklanmaya açık bir ideoloji olarak görüyordu. Ali Şeriatî'nin fikirlerinin ulemâ için yeni ve modern olması çoğu zaman Şeriatî ile ulemâ arasında ihtilaflara sebebiyet vermiştir. 1953 Ağustos'unda Musaddık yönetiminin devrilmesini müteakip yeni yönetimin oluşturduğu eğitim reformuyla İran'da dini eğitimin merkezi olan medreseler artık yeni bir döneme girer. Bu dönemde medrese mezunları ile laik eğitim veren okulların mezunları

arasında fikri anlamda ihtilaflar ve mücadeleler gündeme gelir. Ulemânın çağdaş dünyanın problemlerine çözüm arayan gençliğin ihtiyaçlarını gidermek için yapabilecekleri fazla bir şey yoktu. Şeriatî biraz da bunun etkisiyle Avrupa toplumu ve fikri akımları inceleyebilmek için Avrupa'ya gider. 1960 yılında Paris üniversitesinde yüksek lisans programına kaydolar. Kendisine çalışma alanı olarak, "*Fransız Toplum Bilimindeki Analitik ve Eleştirel Ekoller*"i seçer. Bu sistemi tanıdıkça Batılı fikirleri tanımlayabilmek, İslâm ile ilgisi bulunmayan değer sistemlerini çözümleyebilmek için yeni kategoriler geliştirilmesi gerekliliğini savunur. (Şeriatî 1991:74) Onun bu savı İran aydınının kendi toplumunu tanımlamakta kullandığı Batılı terim ve nitelendirmelerin de bir reddi mahiyetindeydi. Ali Şeriatî'ye göre, İran aydını diye adlandırılan kişilerin düşünceleri, İran'a özgü toplumsal gerçekliklere uyum sağlamak zorundaydı. (Şeriatî 1991:18) Bugün İran devrimi üzerinde bir değerlendirme yapılacak olursa, üç kişinin öneminin yadsınamayacağı görülecektir. Bunlar, Humeyni, Talagani ve Şeriatî'dir. (Sürüş 1992:43)

Şeriatî çok temelli bir İslâmî eğitim almamıştı. Bazı çok bilinen tarihsel olayları aktarırken bile yanlışlığa düşebiliyordu. Ancak, Şeriatî'nin bir yandan İslâm tarihine getirdiği toplum bilimsel yaklaşımı, diğer yandan öğretimdeki özgür yöntemi onu farklı kılıyordu. (Kozak 1989:27) İran'da ulemâ ile İslâmcı aydınlar arasındaki ilk yakın mücadele 1962-1963 yıllarında vuku bulmuştu. "Reformist" olarak addedilen yeni İslâmcı düşünürler ile medrese mollalarının çatışmalarının temelinde dünyayı tanımlamakta kullandıkları farklı bakış açıları ve değerlendirmeleri yatıyordu. Mollalar gençliği, toplumu ve aydınları İslâm'a bigane olmakla suçlarken, İslâmcı aydınlar mollaları meselelerin aslı ile değil, fîruu ile meşgul olup, İslâm'ın çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir tefsirini yapmamış olmakla suçluyorlardı. Şeriatî ve İslâmcı aydınlar dini kurumların mali anlamda bağımsız olması gerektiğini savunuyordu. İran ulemâsını gelirleri şunlardan ibaretti:

- a) Dini ve hukuki görevlerden elde edilen gelirler
- b) Bağışlanan mülklerin yıllık gelirleri
- c) Humus

Rıza Şah'ın hukuki reformları birinci kaynağı yoketmişti. Diğer yandan, 20. yüzyılda evkafta meydana gelen düşüş ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bağışların yapılmaması bu ikinci kaynağı da kurutmak üzere idi. İslâmcı

aydınlar ulemânın gelirlerinin halkın gönüllü bağışlarından bağımsız hale getirilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Çünkü, halk sosyal değişmeler noktasında son derece muhafazakârdı. Ulemâ ise, yapacağı faaliyetlerde kendisine en büyük geliri sağlayan halkın rızasını almak durumunda idi. Bunun yanında ulemânın ve dini kurumların mali organizasyonu merkezilikten son derece uzaktı. Bu duruma karşı ilk düzenleme girişimi Âyetullah Burucerdî tarafından yapılır. Ulemânın içinde bulunduğu mali organizasyonsuzluğun yanında, temsil ettikleri "Merci-i Taklid" olma hususiyetleri de İslâmcı aydınlar tarafından şiddetle eleştiriliyordu. Başta Mutahhari olmak üzere İslâmcı düşünürler böyle bir makamın çağa ters düştüğünü savlıyorlardı. Bu uygulamanın dini otoritede bir şahsın etrafında merkezileşmeyi getireceğini ve bunun yanlış sonuçlara sebebiyet vereceğini düşünüyorlardı. Alternatif olarak seçkin müçtehidlerden oluşacak bir "Şura-yı Fetva" komisyonu oluşturulmasının gerekliliğini savunuyorlardı. İslâmcı aydınların bu önerileri arasında rejimi en çok rahatsız eden "Şura-yı Fetva" komisyonunun oluşturulması yönündeki tezleriydi. Bu tez hayatiyet kazanacak olursa, bir yanda yarı idari, yarı yargısal güç taşıyan bir din adamları topluluğu ortaya çıkacaktı. Böylece, din adamlarından müteşekkil bir politik kurum oluşacaktı. (Ahavi 1990:256) Özet olarak 60'lardaki ilk İslâmcı aydın ve geleneksel ulemânın karşı karşıya gelme sorunsalı geniş bir sorunlar silsilesine temas etmiştir. İslâmcı aydınların hareketinin halkla bütünleşebilmesi için 1961'de "*Aylık Konferanslar Cemiyeti*" ismi ile bir cemiyet kurdukları dikkatimizi çekmektedir. (Ahavi 1990:124) Ulemânın malî, idarî, sosyal durumunun ıslahı amaçlı projelerinin siyasal erki tehdit etmesi üzerine Cemiyetin Mart 1963'de kapatıldığını görüyoruz.

Geleneksel dini kurumların halktan uzak ve çağdaş problemlere çözüm üretmekten aciz durumları karşısında Ali Şeriatî "*Hüseyniye-i İrşad*" mektepleri adıyla bilinen sosyal organizasyonları ve kurumsallaşmaları gerçekleştirir. İran dinsel yaşamında Hüseyniye irili ufaklı bütün kentlerin ortak bir özelliğiydi. Hüseyniyeler, Hazret-i Hüseyin'in şehadetinin anılması için camilerin yanlarında kurulurdu ve halk üzerinde çok büyük etkileri vardı. Ali Şeriatî konuşmalarında genellikle bu mekânları tercih ediyordu. Bu mekânların halk üzerindeki etkisimim farkında olan Ali Şeriatî bir grup İslâmcı aydın ile Tahran'da ilk "*Hüseyniye-i İrşad*" mektebini kurar. Hüseyniye-i İrşad mektebinin ilk kurucuları arasında Seyyid Hüseyin Nasr ve Murtaza Mutahhari'nin bulunması

bu merkezlerin etkinliği hakkında yerinde bir örnek olur kanaatindeyiz.(Şeriatî 1992:33)

Şeriatî'ye göre, Hüseyîniye-i İrşad mektepleri, İran ilim havzaları için bir model teşkil etmeliydi. Şeriatî'nin yazdığı yazılarda ve konuşmalarında ana teması anti-emperyalizmdir. Şeriatî'nin Batı kültürüne karşı çıkışının temelinde İslâm'ı müdafaa etme isteği yatmaktadır. Geliştirmiş olduğu düşünce ve diyalektikten, geleneksel dini kurumları tenkit ederken Muhammed Abdüh'tan daha ileri gitmektedir. Şeriatî'ye göre, emperyalizmin muzaffer olmasının nedeni muhafazakâr âlimlerin İran gençliğini Batı'nın kollarına atmasıydı. Bu süreci tersine çevirebilmek Hüseyîniye-i İrşad mekteblerinin görevidir. O kendisini bir din sosyoloğu olarak görür ve sosyolojiyi İslâm'a tatbik etmek istediğini söyler.(Şeriatî 1983:36) Fakat anlaşılan, gayenin İslâm'ın sosyolojik tahlil ve yorumlanması olmadığıdır. Şeriatî tam tersine Kur'ân'dan tarih ve sosyolojinin prensiplerini çıkarmak ister.(Şeriatî 1983:33) Şeriatî, İslâmın iki faktörlü bir bileşke olduğunu söyler. Bunlardan biri kültür, diğeri de ideolojik formasyondur. Kendi tercihinin İslâm'ı bir ideoloji olarak görmek olduğunu belirtir.(Kozak 1989:27) Diğeri çağdaş İslâmcı düşünürlerden farklı olarak toplumu tarihi, kültürü ve sosyal yapısıyla geçmişten geleceğe uzanan bir form olarak görür. Daha sonra da üzerinde durulacağı gibi, geleneğin reddinin İslâmî söylemi kısırlaştıracakđını söyler.

Ali Şeriatî İran'daki İslâmî hareketin gelişmesi noktasında verdiği mücadelenin sonucunda devrimin gerçekleştiğini göremez. Fakat, arkasında İslâmı sosyal, tarihi ve kültürel yönleriyle algılama gerekliliğinin bilincinde, sosyolojik ve tarihi referanslardan hareketle Batıyı sorgulama gerekliliğine müdrik bir anlayış bırakır. Batının ve İslâmın değeriendirilmesi noktasında geliştirdiği yaklaşım tarzı ve özgürlükçü bakış açısıyla, pek çok çağdaş İslâmcı Hareketin tabanını oluşturan gençler üzerinde etkin olur. Dini ilimlerin yanında modern ilimlerin ve felsefelerin takibinin, İslâmcı kitleyi dinden çıkarmayacağını, aksine onların topluma, tarihe ve dine bakış açılarında daha temel ve açıklanabilir referans noktalarına ulaştıracakđını savunur.

C-İRAN İSLÂM DEVRİMİ ve TÜRKİYE

"Çağdaş tarih bilimcileri ve bilginleri, yüzyılımızın ikinci yarısında hemen hemen tüm İslâm ülkelerinde veya en azından büyük bir çoğunluğunda İslâmî akımların açık ya da gizli bir şekilde ortaya çıkmakta olduğunu itiraf ediyorlar. Bu hareketler pratik olarak despotluğa, kapitalist sömürgecilığe ve yeni biçimleri içinde sömürgeciliğin sürekliliğini sağlayan materyalist ideolojilere yönelmiştir. Siyasi ilişkiler uzmanları, zihinsel bir bunalım dönemi geçirdikten sonra Müslümanların bir kez daha "İslâmî Kimlikleri"ni yeniden bulmak için Kapitalist batı ve Komünist Doğu'nun meydan okumalarına karşı mücadelede bulunduklarını itiraf ediyorlar. Ama hiç bir İslâm ülkesinde böyle bir hareket 1960'dan bu yana İran'da kazandığı derinlik ve genişliği kazanmamıştır." (Mutahhari 1991:324)

Murtaza Mutahhari, İran İslâm Hareketi'ni bu satırlarla izah etmeye girişirken, diğer İslâm ülkelerinde bu manada "İslâmî Hareketler"in başarıya ulaşamamalarını, ulemânın devletle olan içiçeliğine bağlar. İran'da ulemânın içinde bulunduğu daha bağımsız sosyal ve ekonomik durumlar, onların halk arasında taraftarlarını ve siyasi etkinliğini artırmıştır. Buna delil olarak da; Cemaleddin Afgani'nin Sünni çoğunluğun bulunduğu ülkelerde insan kitlelerine seslenirken, Şiâ çoğunluğunun bulunduğu İran'da ulemâyâ seslendiğini gösterir. (Mutahhari 1991:324)

İran, Ortadoğu tarihi için her zaman kilit ehemmiyete sahip, kültürel, sosyal özellikleri ile İslâm dünyasına rengini veren Sünni anlayıştan farklı bir hüviyet taşımaktadır. İçinde bulunulan Şii nüfusun çoğunluğu ve tarihte yaşanan "Sünni" ve "Şii" ekolleri arasındaki mücadeleler sebebi ile İslâm dünyasının farklı bir yönünü teşkil etmiştir. Bununla beraber, Ortadoğu'daki diğer İslâm ülkelerindeki Şii nüfusun varlığı sebebi ile Ortadoğu siyaseti üzerinde devamlı etkin ve caydırıcı bir güç olmuştur. Mezhebi farklılıklarından dolayı, Sünni İslâm dünyasının uzağında değerlendirilen İran, etnik yapı itibari ile bu dünyanın bir mensubu olmaya devam edegelmiştir.

Tarihsel sürecini özet olarak vermeye çalıştığımız İran ve İran'da meydana gelen İslâmî gelişmeler başlangıçta, belirli İslâmcı gruplar nezdinde şüphe ile karşılanmış ve altında Kapitalist Batı sisteminin bir komplosunun

olabileceği düşünülmüştür. Bu düşüncenin altında hiç kuşkusuz Osmanlı ve İran ilişkilerinin tarihi seyri önemli bir rol oynamaktaydı.

"Batı tarafından Timur nasıl tahrik edildi ise, Akkoyunlu Uzun Hasan, Fatih'e karşı nasıl teşvik edildiyse, Şah İsmail bir tarikat şeyhi iken devletin başına geçip nasıl haçlıların ittifak tuzağına düşmüşse, yine Şah Tahmasp ve Şah Abbas nasıl Osmanlı'yı arkadan vuran birer batı müttefiki ve dostu oldularsa, bugünkü İran'da gerçekleştirilen devrimin sahibi gözüken Şii lider Humeyni de aynı oyunlarla karşı karşıyadır." ("Yeniden Milli Mücadele:10-17 Nisan" 1979:6)

Bunların yanında İran'a karşı duyulan bir başka önemli endişe, İran devriminin Batı ile olan ilişkisi noktasında olmuştur. Humeyni'nin bir Batı ajanı ve amacının Batı'ya karşı hoş görünmek yolu ile İslâm alemindeki karışıklıkları körüklemek olduğu savlanmıştır. ("Yeniden Milli Mücadele: 3-10 Nisan" 1979:2)

İran'daki bu yeni devrimin Ortadoğu'nun Müslüman devletleri ve halkları için olumsuz sonuçlara sebebiyet vereceğini, bunun Türk dış politikası için bir tehdit unsuru oluşturacağını düşünen İslâmcıların bir kesimi, İran'daki sosyal azınlıklara yani Belucilere, Kürtlere ve Türklere daha fazla haklar verilmesini istiyorlardı. ("Yeniden Milli Mücadele-25 Eylül-2 Ekim" 1979:5)

Bahsini ettiğimiz ve görüşlerini aktardığımız İslâmcı gruplara göre bu olaylar çok açık bir komploydu.

"Kim ne derse desin, biz Humeyni hareketinin Batı kaynaklı ve güdümlü olduğuna inanıyoruz. Emperyalizm İran'daki oyununu gerçekleştirmek için Humeyni'yi kullanmaktadır. Humeyni'nin beyanları, "İslâm Cumhuriyeti" ile ilgili sözleri bu gerçeği ört bas etmeye yetmez. "Nasıl Makorios Kıbrıs'a getirilmişse, nasıl Karamanlis sürgünden Yunanistan'a getirilmişse, aynı şekilde tahttan düşmesine göz yumulan Şah'ın yerine de Humeyni İran'a buyur edilmiştir. Senaryo aynı senaryo, sadece oyuncu değişik" ("Yeniden Milli Mücadele -13-20 Şubat" 1979:5)

İran Devrimi'ne muhalif İslâmcı kanatların bu düşünürlerinin yanında olayı çok farklı açılardan değerlendiren İslâmcı yayın organları da vardır. Bunlara göre İran, şüphesiz İslâmî hareketin bir parçası idi. Aynı zamanda, bütün Müslüman ülkelerdeki İslâmcı hareketlerin İran devrimi ile müşahhas bir örneğe

olabileceği düşünülmüştür. Bu düşüncenin altında hiç kuşkusuz Osmanlı ve İran ilişkilerinin tarihi seyri önemli bir rol oynamaktaydı.

"Batı tarafından Timur nasıl tahrik edildi ise, Akkoyunlu Uzun Hasan, Fatih'e karşı nasıl teşvik edildiyse, Şah İsmail bir tarikat şeyhi iken devletin başına geçip nasıl haçlıların ittifak tuzağına düşmüşse, yine Şah Tahmasp ve Şah Abbas nasıl Osmanlı'yı arkadan vuran birer batı müttefiki ve dostu oldularsa, bugünkü İran'da gerçekleştirilen devrimin sahibi gözüken Şii lider Humeyni de aynı oyunlarla karşı karşıyadır." ("Yeniden Milli Mücadele:10-17 Nisan" 1979:6)

Bunların yanında İran'a karşı duyulan bir başka önemli endişe, İran devriminin Batı ile olan ilişkisi noktasında olmuştur. Humeyni'nin bir Batı ajanı ve amacının Batı'ya karşı hoş görünmek yolu ile İslâm alemindeki karışıklıkları körüklemek olduğu savlanmıştır. ("Yeniden Milli Mücadele: 3-10 Nisan" 1979:2)

İran'daki bu yeni devrimin Ortadoğu'nun Müslüman devletleri ve halkları için olumsuz sonuçlara sebebiyet vereceğini, bunun Türk dış politikası için bir tehdit unsuru oluşturacağını düşünen İslâmcıların bir kesimi, İran'daki sosyal azınlıklara yani Belucilere, Kürtlere ve Türklere daha fazla haklar verilmesini istiyorlardı. ("Yeniden Milli Mücadele-25 Eylül-2 Ekim" 1979:5)

Bahsini ettiğimiz ve görüşlerini aktardığımız İslâmcı gruplara göre bu olaylar çok açık bir komploymdu.

"Kim ne derse desin, biz Humeyni hareketinin Batı kaynaklı ve güdümlü olduğuna inanıyoruz. Emperyalizm İran'daki oyununu gerçekleştirmek için Humeyni'yi kullanmaktadır. Humeyni'nin beyanları, "İslâm Cumhuriyeti" ile ilgili sözleri bu gerçeği ört bas etmeye yetmez. "Nasıl Makorios Kıbrıs'a getirilmişse, nasıl Karamanlis sürgünden Yunanistan'a getirilmişse, aynı şekilde tahttan düşmesine göz yumulan Şah'ın yerine de Humeyni İran'a buyur edilmiştir. Senaryo aynı senaryo, sadece oyuncu değişik" ("Yeniden Milli Mücadele -13-20 Şubat" 1979:5)

İran Devrimi'ne muhalif İslâmcı kanatların bu düşünürlerinin yanında olayı çok farklı açılardan değerlendiren İslâmcı yayın organları da vardır. Bunlara göre İran, şüphesiz İslâmî hareketin bir parçası idi. Aynı zamanda, bütün Müslüman ülkelerdeki İslâmcı hareketlerin İran devrimi ile müşabhas bir örneğe

kavuşacakları ve daha faal duruma geçebilecekleri muhakkaktı. ("Hareket", 1979:3)

İran'ın "Sünni İslâm Dünyası"nın dışındaki konumu tesbit edilmekle beraber, Humeyni'nin "Biz müslümanlar farklı hükümetler altında ve çeşitli bölgelerde olsak da tek bir aileyizdir" sözü bir ümit kaynağı olmaktadır. Humeyni'nin bu düşünceleri Sünni İslâm dünyasında gerekli etkiyi bulmuş mudur? Bunu bilemeyiz. Fakat, özellikle 1980'lerin ortalarında başlayarak 1990'ların başına kadar etkisini arttırmak süretiyle referans teşkil etmiştir.

İslâm dünyasının bir çok bölgesinde Humeyninci, İranlı olarak nitelendirilen örgütlenme biçimleri ortaya çıkmıştır. Mısırlı Radikal İslâmcılardan Dr. Fehmi Şinnavi, bu durumu şöyle açıklıyor:

"Biz İmam Humeyni ile iftihar ediyoruz, çünkü o bizi İslâm'ın özüne ulaştırdı. Biz O'nun takipçileriyiz. Bundan dolayı bize "Humeyninci" diyorlar. Gerçi bize Humeyninci diyenler bizi itham etmek, bizi tahkir etmek ve bizi izole etmek istiyorlar ve böylelikle "hayır biz Humeyninci değiliz" dememizi bekliyorlar. Onların amacı bu olsa da biz göğsümüzü gere gere haykıracağız. "Evet. Biz Humeyniciyiz ve O'nun takipçileriyiz" ("Tevhid" 1990:6)

İran devrimi bütün dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de geniş yankılar uyandırmıştır. Bunun ilk örneğini MSP'nin büyük Konya mitinginde rastlıyoruz. Mitinge katılanlar "İran son olmayacak" şeklinde sloganlarla devrime karşı besledikleri hislerini dışa vurmaktaydılar. Türkiye'de yaşayan insanların İran'a bakış açısını yakından etkileyen belki de en önemli olay, 1970'lerin sonunda Çorum ve Kahramanmaraş olaylarıyla gündeme gelen Sünni-Alevi çatışmasıydı. Türkiye'nin tarihsel köklerinden kaynaklanan Şii düşmanlığı bu bakış açısını etkileyen bir başka gerçeklikti.

Fakat İslâm'ın modern anlamda hem dine hem de dünyaya hakim olmasını sağlayan modern İslâmî söylem, İran'daki İslâmî hareketi, senelerden beri, müşahhaslaşmış örnek arayışı içerisinde olan İslâm ülkelerinde İslâmcı gençliğe bir örnek olarak sunuluyordu. Gençliğin verdiği reaksiyonerlik, geleneğin baskısı, toplumsal ve ekonomik sorunların altında ezilen kitleler,

dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de İran'daki devrime, İslâmcılar nezdinde sempati ile bakılmasını sağlayan faktörler oluyordu. Büyük cemaat ve örgütlenmiş İslâmî gruplar İran konusundaki endişelerini devam ettirirken, girişilen tercüme faaliyetleri ile İran'daki devrime sempati ile bakan bir genç İslâmcılar kuşağı oluşmuştur. İslâmcı cemaat ve tarikatlar İran kaynaklı fikirlere İslâmî birliği zedeleyici olarak algılıyorlardı. Fakat İslâmcı birlik onların İran'a gösterdikleri bu tepki karşısında daha çok zedeleniyordu.

Türkiye'de İran'da İslâmcı hareket ve devrimle ilgili kamuoyunun oluşmasında en önemli kurumlar, daha önce de belirttiğim gibi kitabeveleri ve buna bağımlı olarak dergi büroları olmuştur. Özellikle İran asıllı İslâmcı yazarların eserleri çok büyük bir serilikle Türkçeye kazandırılmıştır. Bu tercüme faaliyetlerini 2/ mezhep ve 2 halk arasında arasında tarihe dayanan sosyal ve siyasi ihtilafları görmemezlikten gelerek yapmaları, iki kültürü karşı karşıya getirmiştir. Bu, beraberinde bir usul ve kaynak tartışmasını da gündeme getirir. Özellikle, hadisler ve sıhhat dereceleri noktasındaki yüzlerce yılın biriktirdiği ihtilaflar, iki grubun birbirini eleştirmesinde malzeme olarak kullanılıyordu. ("Şehadet" 1988:46)

İslâm tarihinin köklerinden kaynaklanan ve bu iki mezhebin birbirinden ayrılmasını sağlayan süreçte etkin yer tutan Hazret-i Ali, Hazret-i Muaviye arasındaki ihtilaf, hilâfetin saltanata dönüşümü, sık sık gündeme getiriliyor ve Türkiye'deki İslâmcılar nezdinde İran devriminin etkisi azaltılmaya çalışılıyordu.

İran'ın İslâm dünyasındaki etkisi, Afganistan'daki cihad hareketinden Filistin'deki İntifada'dan bağımsız olarak değerlendirilemez. Bu kırılmalar kuşağında İran'ın dış politikada izlediği Amerika ve İsrail karşıtı tutumu onu, İslâmcılar nezdinde ayrı bir konuma çıkartıyordu.

1980'lerin ikinci yarısında üniversitelerde meydana gelen "Başörtüsü Eylemleri" üniversiteli gençlik arasında radikal İslâmcı görüşlerin yayılması için uygun bir platform oluşturmuştu. 1988 yılında meydana gelen "*Şeytan Ayetleri*" olayı ve Humeyni'nin bu konudaki fetvası siyasi anlamda kendilerini temsil hakkı elinde bulunmayan dünyanın her tarafındaki radikal İslâmcıları memnun etmiştir. Fakat bu durum, siyasal İslâmî hareketlerin geldiği tehditkâr boyutu göstermesi bakımından Batıyı endişelendiriyordu.

dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de İran'daki devrime, İslâmcılar nezdinde sempati ile bakılmasını sağlayan faktörler oluyordu. Büyük cemaat ve örgütlenmiş İslâmî gruplar İran konusundaki endişelerini devam ettirirken, girişilen tercüme faaliyetleri ile İran'daki devrime sempati ile bakan bir genç İslâmcılar kuşağı oluşmuştur. İslâmcı cemaat ve tarikatlar İran kaynaklı fikirlere İslâmî birliği zedeleyici olarak algılıyorlardı. Fakat İslâmcı birlik onların İran'a gösterdikleri bu tepki karşısında daha çok zedeleniyordu.

Türkiye'de İran'da İslâmcı hareket ve devrimle ilgili kamuoyunun oluşmasında en önemli kurumlar, daha önce de belirttiğim gibi kitabevleri ve buna bağımlı olarak dergi büroları olmuştur. Özellikle İran asıllı İslâmcı yazarların eserleri çok büyük bir serilikle Türkçeye kazandırılmıştır. Bu tercüme faaliyetlerini 2 mezhep ve 2 halk arasında tarihinde dayanan sosyal ve siyasi ihtilafları görmemezlikten gelerek yapmaları, iki kültürü karşı karşıya getirmiştir. Bu, beraberinde bir usul ve kaynak tartışmasını da gündeme getirir. Özellikle, hadisler ve sıhhat dereceleri noktasındaki yüzlerce yılın biriktirdiği ihtilaflar, iki grubun birbirini eleştirmesinde malzeme olarak kullanılıyordu. ("Şehadet" 1988:46)

İslâm tarihinin köklerinden kaynaklanan ve bu iki mezhebin birbirinden ayrılmasını sağlayan süreçte etkin yer tutan Hazret-i Ali, Hazret-i Muaviye arasındaki ihtilaf, hilâfetin saltanata dönüşümü, sık sık gündeme getiriliyor ve Türkiye'deki İslâmcılar nezdinde İran devriminin etkisi azaltılmaya çalışılıyordu.

İran'ın İslâm dünyasındaki etkisi, Afganistan'daki cihad hareketinden Filistin'deki İntifada'dan bağımsız olarak değerlendirilemez. Bu kırılmalar kuşağında İran'ın dış politikada izlediği Amerika ve İsrail karşıtı tutumu onu, İslâmcılar nezdinde ayrı bir konuma çıkartıyordu.

1980'lerin ikinci yarısında üniversitelerde meydana gelen "Başörtüsü Eylemleri" üniversiteli gençlik arasında radikal İslâmcı görüşlerin yayılması için uygun bir platform oluşturmıştı. 1988 yılında meydana gelen "*Şeytan Ayetleri*" olayı ve Humeyni'nin bu konudaki fetvası siyasi anlamda kendilerini temsil hakkı elinde bulunmayan dünyanın her tarafındaki radikal İslâmcıları memnun etmiştir. Fakat bu durum, siyasal İslâmî hareketlerin geldiği tehditkâr boyutu göstermesi bakımından Batıyı endişelendiriyordu.

İran İslâmî düşüncesinin, sosyal ve siyasal süreç halinde yaşamış olduğu geçmiş, ona güçlü bir felsefi ve diyalektik boyut kazandırmıştı. İran devrimi ideologlarından özellikle Ali Şeriatî'nin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi Türkiye'li İslâmcıların Batı düşüncesinin felsefi ve siyasal açıdan tahlilini yapmaktan uzak olan reaksiyoner Türkiye'li İslâmcı harekete Batı ve çağdaş düşünce sistemleriyle ilgili düşüncelerini yeniden kontrol etme fırsatı vermiştir. (Kozak 1989:22) Ali Şeriatî'nin gözünde Batı, dini, düşünsel ve ulusal bir eylemin sonucudur. Devamlı gündeme getirilen iki mezhebin farklı yönleri ortak bir kaynak altında tevhîdî bir dünya görüşü meydana getirilerek izale edilmeye çalışılmalıydı. Kendilerine bu anlamıyla marjinal bir örnek teşkil etse de Kur'ân'dan başka hiç bir kaynağı delil olarak kabul etmeyen İslâmcı gruplar gündeme gelmişti. İran'daki İslâmî devrime geleneksel dini kurumların ve örgütlenmiş cemaat yapılarının göstermiş olduğu muhalefet, Türkiyeli İslâmcıları, bu muhalefetin evrensel İslâmî hareketi engellemek amacıyla oluşturulmuş bir komplo olduğu sonucuna ulaştırmıştır. (Şirin 1988:38) İslâmcı yazarların bir kısmı İran'ı çağdaş İslâmî hareketin pratiğinin denenebileceği bir laboratuvar olarak görürler.

"...Sonuçta, İran önemli bir deneyden geçiyor. Bana göre, İran büyük bir laboratuvar. İslâm'ın uzun zamandan sonra iktisadî, siyasî, sosyal ve uluslararası alanlarda denendiği bir laboratuvar. İranlılar bizim adımıza İslâm'ı deniyorlar. karşılaştıkları zorluklar, uğradıkları zaafılar hepimizin, bütün dünya müslümanlarının zaafıları." (Bulaç 1992:2)

Türkiye'deki islâmcı hareket üzerine tek başına etki eden bir-Çağdaş İslâmcı Hareketin varlığını ve izlerini aramak konuyu yanlış olarak ele almakla eş anlamlıdır. Türkiye'deki İslâmcılar üzerinde etkiye sebebiyet veren tek başına bir İran, tek başına bir Mısır, ve tek başına bir Pakistan İslâmcı hareketi ve düşüncesi olduğu düşünülmemelidir. Türkiye'deki İslâmcılar üzerinde nitelendirilebilecek bir çağdaş İslâmcı etki, aynı zaman ve aynı fikirlerde birleşen İslâmcı hareket kuşağının ortak etkisidir. Tek başına İran etkisi ele alındığında ise bunun İslâmcı düşünceye genişlik ve sorgulayıcılık kazandırdığı görülecektir.

Özellikle daha önce de belirttiğimiz Ali Şeriatî ve Sürüş gibi yazarlar, "Radikal İslâmî Söylem"e düşünsel, estetik ve genişlik boyutu kazandırmışlardır. İki ucu keskin kavramlar yerine, daha uzun soluklu bir söylem geliştirilmeye başlanmıştır. İran etkisini duygusal olarak değerlendirip, kendi hareketlerine lazım olan heyecan, his ve sloganları ondan alan grupların yanında, bu anlamı ile İran'daki İslâmcı düşüncenin düşünsel boyutlarını -Türkiye'ye yansıyabildiği kadarı ile- sahip olduğu değerlendirme metodunu alan gruplar da ortaya çıkmıştır. Böyle bir etkinin ışığında, İslâmcı süreli yayın organları arasında sayısal olarak bir patlama yaşanmıştır. Bu basın organlarından bir kısmı siyasi ve aktüel konular üzerinde dururken, diğer kısmı derinlikli kültürel, edebi ve felsefi öğeler içeren bir yayın politikası izlemiştir.

İran devriminin etkisinin, devrimi yapanların tarihi ve kültürel geçmişinden soyutlanarak ele alınmış olması, Türkiye'de İslâmcıların nezdinde şabloncu bir anlayışa sebebiyet vermiştir. Özellikle Türkiye'deki radikal İslâmcı hareketlerin tarikatlar ve tasavvuf noktasında yaptıkları nitelemeleri, ("İktibas" 1982:8) İran'ın düşünsel etkisinin yalnızca siyasi boyutta ele alınmış olmasındandır. Türkiyeli İslâmcılar tarikat ve tasavvufa bakış açılarını şekillendirirken etkisi altında kaldıkları İran'ın içinden "İrfanî"(Gnostik) ekol (Nasr 1995:83) mensublarının çıktığını, Humeyni'nin bir İrfanî(Gnostik) olduğunu ve Gorbaçov'a Mevlana'nın Mesnevi'sini tavsiye ettiğini görünce bu politikalarında artık tek başlarına direnmek zorunda kalırlar. (Karaman 1992:38)

Artık Türkiye'de çağdaş İslâmcı hareketin taşıyıcılığını yapacak bir zümre oluşmaya başlamıştı. Asıl sorun bu zümrenin misyonunun ve kimliğinin ne olacağı konusunda düğümlenmekteydi. Bu kimlik ve misyon arayışı Ali Şeriatî'nin eserlerinde bir sonuca ulaşmaktaydı. Ali Şeriatî İslâm'ı, çöküşün etkeni olan bilgisiz, uyuşuk geleneklerin tekrarı biçiminden bilgi veren, ilerici, mücadeleci, uyandırıcı, aydınlatıcı bir ideoloji şekline çevirmeliyiz demektedir. (Şeriatî 1985:39) O halde yapılması gereken ne olacaktı? Ve yapılması gerekeni kimler gerçekleştirecekti? Ali Şeriatî yapılması gereken olarak "İslâm kültürünün özüne dönüş şiarımız olmalıdır" demektedir. Bu çağdaş siyasi İslâmî söylemin geleneği reddeden bakış açısına karşı bir tavır alış biçimidir. (Şeriatî 1985:39) İslâmî düşüncenin ve söylemin, 20. yüzyılda Batı ile mücadele boyutunda geldiği siyasi, aktüel, kültürel ve düşünsel bağlamlarda yeni bir sınıfa ihtiyacı vardı. Bu sınıf vahiy çağlarında mesajı sürdüren peygamberlerin, düşünce çağlarındaki

takipçileri olacaktı. (Şeriatî 1989:14) Bu sınıf İslâmcı aydınlar olacaktı. İslâmcı aydın , entellektüellerin aksine seçkin makamların sahibi olmayacak, halkın dışında ve karşısında yer almayacaktır. İslâmcı aydın, yaşamın mesajını organize ederek, toplumun tekamül etmesini sağlamalıdır.

Ali Şeriatî'nin geliştirmiş olduğu sistem ve düşüncelerini bu yeni sınıfın taşıyıcılığına sunmak istediği açıktı. Böylece devrimle beraber içinde bulundukları toplumların sosyal, ekonomik ve toplumsal sorunlarını en sert bir şekilde hisseden, bütün ağırlığıyla yaşayan orta sınıflara mensub gençler kendilerini ifade edebilmek için sosyal pekiştirici rolü olan yeni bir kimlik ve misyon kazanıyorlardı. Ali Şeriatî'nin mesajının Türkiye'de zaman zaman İran etkisinin genel boyutunu dahi bastırarak mahiyette olması, O'nun gençliği tanımlarken kullandığı bu yeni anlamlandırıcı zihniyetten kaynaklanmaktadır. İran'da devrimin gerçekleşmesinden sonra yeni kurulan yönetimin özellikle İran-İrak savaşının bitimine kadar devrimin diğer İslâm ülkelerine taşınması için yoğun bir gayret gösterdiğini müşahade ediyoruz.(Güngörge 1983:11) Özellikle, mezhepler arasındaki ihtilafların İslâmî vahdeti zedelememesi için "*Dar'üt Takrib*" ismi ile bilinen kurumlar faaliyetlerine 1980'li yılların başlarından itibaren iyice artırırlar. (Şirin 1988:38)

Mezhebin İslâmî yapıyı tanımlayan en üst düzeydeki betimleyici olmadığını, tevhidî evrensel dünya görüşünü grup, birey, toplum ve grup ilişkilerinin belirlemesi gerektiğini savunan Türkiye'li İslâmcılar bu amaçla, Caferiliğin İslâm dışı bir fıkhi ekol olmadığını, Kerbela'nın ve Hz. Hüseyin'in ortak değerler olduğunu göstermek, Türkiye'deki Alevilere İslâm'ı yaşanılabilir veya yaşanılır kıldırmak için Çorum'da "*Aşura*" ve "*14 Masum*" adlı iki dergi çıkarırlar.

Kanaatimize göre, İran Türkiye'deki normal bir insan için üç şeyi ifade ettirir: Şiilik, Humeyni ve Hizbullah. Şiilik üzerinde daha önce durmuştuk. Şimdi Humeyni üzerinde durmak istiyoruz. Türkiye'li İslâmcılar için Humeyni, 20. yüz yılın ikinci yarısında isimlerle özdeşleşmiş halk hareketlerinin güçlü bir temsilcisi, İslâmî devrim ve devlet anlayışının müşahhaslaştığı karizmatik bir lider olmuştur. (Günay 1990:22) Humeyni'nin kendisini halkının problemlerine ve devrimine bağlayan ailevi geçmişi, geleneksel ulemânın şüphe ve endişeyle yaklaştığı " İrfanî" geleneklerle ilgili "Zühed" temelli kronik bağlar, yazı ve

konusma uslûbunun sadeliği, Humeyni'nin karizmasının dayandığı temeli daha anlaşılır kılmaktadır. Halk tarafından kolaylıkla anlaşılır mesajı içerisinde paylaşım, değerişlenmişlik, sahiplenilmişlik gibi sosyal pekiştiricilere yer verilmiş olması, kimlik bunalımı içindeki gençlik ve halkın kendilerini tanımlayabilecekleri uygun toplumsal rollerin bulunması, kendisinin tarihsel köklere dayanan dini, siyasi ve sosyolojik sebeplerden ötürü uzlaşmayı reddetmesi, O'nu bir halk kahramanı imajına büründürür ve mesajını etkin kılar (Çelik 1990:24-25)

1960-80 arası dönemde, Türkiye'de kaosa sebebiyet veren toplumsal baskılar ve anarşi , İslâmcı cemaat ve örgütlenmelerin siyasi sisteme ve fikirlere bakış açısını yakından etkilemiş , asıl büyük tehdit olarak gördükleri Komünizm'e ve Sovyetler Birliği'ne karşı "Amerika ve Nato" yu kendilerine daha yakın bulmuşlardı .Komünizm tehditi İslâmcı hareketlerin süpergüçlere bakış açısını yakından etkilemişti.(Mürsel:1984:434)

1980 sonrasında İslâmcı cemaatlerin bu değerişlendirme biçimlerinin değeriştğine şahit oluyoruz. Bu değerişimin tesbit edebildiğimiz üç sebebi vardır.

- 1-Sovyetler Birliği'nin dağılması,
- 2-Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politika'da tercihini İslâm ülkelerinin siyasi çıkarlarının tersine İsrail lehine kullanması,
- 3- Güçlenen siyasi İslâmcı akımların uluslararası arenada uzlaşmayı reddetmeleri.

İran'daki İslâmcı Hareketin devlete uzlaşması, beraberinde "Uluslararası İslâmî Terör"ü gündeme getiren bir olay olmuştur. Filistin'teki bağımsızlık hareketinin "Hizbullah" ile daha eylemci ve İslâmî bir kimlik kazanması üzerine dünyadaki yaygın çağırışımı ile bir İslâmî terör örgütünü çağırıştıran isim, Türkiye'de İslâmcılar arasında sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanım istilahî anlamda ele alınmıştır. *Tevhid Dergisi* kendisini "Hizbullahi Müslümanların" dergisi olarak tanımlamaktadır. Bilinen siyasi örgüt nitelendirici anlamıyla "Hizbullah" ismi her ne kadar Türkiye'deki kullanımıyla birebir bu manada bir rol ifade etmese de, örtülü bir talebin dışı vurumuydu. Doğu'da PKK ve sistem karşıtı mücadele eden İslâmcı grupların kendilerine bu ismi almaları belki de bu örtülü talebin su üstüne çıkmış görünümüydü.(Bulut 1995:385)

İran yanlısı İslâmcıların subjektif tavır alış biçimleri bir çok tartışmayı ve spekülasyonu da beraberinde getiriyordu. Bu sorunun tehlikesine işaret etmek isteyen İsmet Özel "Tahran Müslümanların Moskova'sı olmak istiyor?" diyordu.(Çakır 1995:199) Bu tarafgirlik ve duygusallık İslâmcı hareketin söylemini oldukça sloganik ve reaksiyoner bir pozisyona büründürmüştü. Bu sloganik söylemin zaman içerisinde etkisini yitireceği kesindi.Bu realite yaşandığı zaman İslâmcı yazarlardan bir kısmının eski görüş ve düşüncelerinden rüc'u ettiklerine şahit oluyoruz. Ali Ünal, Mehmet Metiner, Yusuf Kerimoğlu gibi isimler bu aşırı siyasi ve bölümlendirici söylemin etkisinin kaybolması üzerine daha mutedil bir çizgiye yönelirler.

İslâmcı Hareketlerin kendi ülkelerinin problemleri karşısında almaları gereken tavır noktasında iki belirgin söylem dikkatimizi çekmektedir. Seyyid Kutub, islâmî söylemi uluslararası ve evrensel bir ideoloji olarak görür. Lokal etkilere şüpheyle yaklaşır. (Kutub 1992:109) Şeriatî ise, İslâm'ın yaşandığı coğrafyaların farklı kültürlerinin ve tarihlerinin dikkat alınması, etkilerinin bilimsel usullerle tesbit edilmesi gerektiğini savlar. (Şeriatî 1980:70-71) Türkiye'deki köktenci İslâmcı yaklaşımların genel tercihlerinin aksine, özellikle *Girişim Dergisi* ve çevresinde "Şeriatî"nin tesbitine yakın bir tavır alınır.

"Kendine özgü olmak asla ulusallık demek değildir. Ulusallık daha çok üstünlük ya da kendine yeterlilik biçiminde ortaya çıkan bir olgunun adıdır. Gerçekçi olmanın bizim anlayışımızda "Evrenselliği" bütünleyen bir önemi vardır." (Metiner 1990:2)

İslâmcı hareketlerin yaşadığı bölgelerin özelliklerini ve farklılıklarını bilmeleri, onları gerçekçi kılacaktır, görüşüyle, *Girişim* ve benzeri dergiler "Çöğulcu Anlayışları" savunurlar.

Bu konuda son olarak şunları söyleyebiliriz:20. yüzyılın başlarında ve ortalarında İslâmcı ülkelerin girdikleri ulusal bağımsızlık sürecinde istenilen elde edilmmişti. Bağımsızlık süreçlerine ulaşılmada çok büyük bir rol ifade eden İslâmcı güçler bağımsızlık sürecinin başlamasının akabinde siyasal, kültürel ve sosyal anlamı ile yeni devletlerin oluşumunda pasif duruma düşmüşlerdi. Bu anlamıyla İslâmcı hareketlerin 20. yüzyılda, müşahhaslaşmış, başarılı olunulabileceğini gösterecek bir prototipe şiddetle ihtiyaçları vardı. İran'da

meydana gelen devrim (1979) bu prototip ihtiyacının çözülmesi noktasında önemli bir adım olmuştur. Devrim sonrası gelişmeler, İslâm'ı müslümanların ve dünyanın vizyonuna farklı bir şekilde sunmuştur.

En önemli sorun İran'daki devrimin İslâmcı hareketleri ne şekilde etkileyeceğiydi. İran bu bağlamda İslâmcı hareketlere bir prototip teşkil edebilecek miydi? İran devriminin fiili anlamda çağdaş dünya düzenine karşı kazanmış olduğu zafer siyasi ve ekonomik anlamda da tesis edilebilecek miydi? Bu soruların ışığında daha önce de belirttiğimiz üzere, İran'daki İslâmcı hareket çok farklı tepkilerle karşılaşır. Bölümün genel içeriğinde izah etmeye çalıştığımız gibi Türkiye örneğinde İran'a karşı gösterilen tepkilerin iki temel sebebi vardı. Bunlardan birincisi, Türkiye Cumhuriyeti yönetiminin ve halkının "dini" yönetim biçimi olarak görmedikleri noktasında idi. İkincisi ise köklerini tarihte bulabileceğimiz mezhebi farklılaşmalar ile alakalıydı. Türkiye'deki İslâmcı hareketler bağlamında İran'a duyulan tepki kadar önemli olan bir başka tepki de "İrancılar"a duyulan tepki olmuştur.

İran devrimi İslâmcı mücadelelerin eylem pratiklerine ve teşkilatlanma yapılanmalarına da yansımıştır. İslâmcılara göre devrim İslâmî hareketin metoduna iki temel noktadan katkıda bulunmuştur. Bunlardan birincisi devrimin "Esasta muharref olmuş, Ehl-i Kitab'ın özelliklerini yansıtmaya başlamış bir dini, asliyetine döndüren bir devrim olmuş olmasıydı. İkincisi ise Inkılapçı, uzlaşmayı kabul etmeyen, "Tağut"la beraber olmayı reddeden, onun gölgesinde büyümeyi asla istemeyen İslâm'ın bağımsız şahsiyetini geliştiren bir İnkılab olmuş olmasıydı." (Kavuncu 1990:8)

İran yanlısı köktenci kesimlerin devrim noktasında gösterdikleri aşırı duygusal kabul, karşılarındaki İslâmcı kurumların tepkilerini azaltmamış aksine devamlı artan bir çizgide formüle etmiştir. Zaman boyutunda devrimin üzerinden geçen her gün duygusallığın ortadan kalkıp değerlendirmelerin bilimsel ve akli veriler esasında yapılmasını sağlayacaktır.

Özellikle genç ve üniversiteli İslâmcılar nezdinde çağdaş İslâmî hareketlerin onlara yeni bir kimlik kazandırmış olduğunu görüyoruz. Çağdaş İslâmcı yazarlar düşünceleri ile bu kimliğin temel formatını oluşturuyorlardı.

İran'daki ve çağdaş dünyadaki İslâmcı hareketlerin güçlendirdiği İslâmî temalı mesajlar , Cemaat yapılanmalarında da yeni düzenlemelere gidilmesini zorunlu kılmıştır . Türkiye'nin toplum ve fert bazında dini kimliğinin ne derece etkin olduğunun tartışıldığı bir ortamda , İslâmcılar " Başörtüsü ve Cuma Eylemleri " , İbda-C ve Hizbullah'ın faaliyetleri ile farklı bir vizyonda gündeme gelmiştir .



BEŞİNCİ BÖLÜM AVRUPA'DAKİ İSLÂMCI HAREKETLER VE TÜRKİYE

A- MODERNİZM , BATILILAŞMA VE İSLÂMCI HAREKETLER

Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından bu yana , Batılı ve Doğulu toplumların tarihi, iki farklı mecrada gelişti. Taassub Dönemi ve Karanlık Çağlar adı verilen dönem (Avrupa Merkezli Tarihçiliğin bütün dünyaya teşmil etmiş olmasına rağmen) sadece Batı tarihinin bir dönemiydi. İslâm medeniyetinin parlak dönemleri , Batının kargaşa ve çelişki içinde yaşadığı tarih ile kesişir. 16. asırda yaşayan bir müslüman, Batıya küçümseme , hatta iğrenme ile bakardı. Farklı yaşanan tarihlerin modern çağlardan önceki son safhası, büyük ölçüde Osmanlı Devletinden ibarettir. XVI. asrın ortalarına kadar, Hristiyan Avrupa'nın asıl gövdesi olan Katolik Dünyası, Kanuni'nin gücü karşısında yok olma noktasında idi. Askeri tutumlarına bakarak, Osmanlıların da bu yokoluşu mukadder gördükleri anlaşılmaktadır.(Türköne 1994:59)

İslâm dünyasının siyasi ve ekonomik üstünlüğünden kaynaklanan bu bakış açısı sosyal ve tarihi açıdan destekleyici delillerini de İslâm tarihinde bulabiliyordu. Müslümanlarla , Batılıların İslâm'ın zuhurundan beri sürekli çatışma halinde bulunması ve karşılıklı ilişkilerin çoğunlukla, cihad ve savaş şeklinde görünmesi Batı medeniyetini yabancı ve tehlikeli görme duygusunu güçlendiriyordu. (Hüseyin 1986:51)

Kökleri Rönesans'ta bulunan yepyeni bir vakıa, dünyanın merkezini 18. asırdan sonra Batı'ya kaydırıldı. Modern Batı'nın kurulmasıyla birlikte , Avrupa dışında kalan toplumların girdiği tarihi süreç , Avrupa'nın doğrudan veya dolaylı etkileri altında şekillendi . Avrupa'nın dünyanın merkezinde belirleyici ve sürükleyici bir güç olarak yerini almasıyla Batı dışı toplumlarda gözlenen değişmeye “*modernleşme*” adını veriyoruz . (Türköne 1994:60)

Batı bir kere modern evrenini oluşturduktan sonra , Doğulu toplumların modernleşmesi , modernliğin geçtiği evreleri yaşayarak olmamıştır. Doğu toplumlarının yaşadıkları süreç , herşeyden önce Modern Avrupa'nın köşe başlarını tuttuğu , sömürü ağını kurduğu , siyasi ve kültürel hegemonyasını pekiştirdiği bir dünyada sıkıntılı ve sancılı bir süreç olmuştur.Bu , Batı dışı toplumların kendilerine ait olmayan bir tarihi yaşamaya başladıkları bir süreçti .

Batı'nın kendisine ait deneyimlerinin temelini teşkil ettiği ve Avrupa Mucizesinin sırrı olan , modernleşme, en genel anlamıyla , rönesansın ardından başlayan İslâmiyetin “ Şura ” , “ meşveret ” , “ biat ” gibi kurumlarını , yeniden yorumlayarak, Batılı kurumların karşılıklarını buldular .Bu tartışmaları müteakiben İslâm'a uygun bir siyasal sistem üretilmesiyle ilgili çalışmaların yoğunlaştığını görüyoruz . Geliştirilen tezlerin temel hareket noktası , Şer'i hukukun laik kanunlaştırmalara karşı üstünlüğünü ispatlayabilmektir .Klasik İslâmi bilgilerle sınırlanmış ve elindekileri sorgulama ihtiyacını hissetmeyen ulemâ sınıfı'nın yanında , daha eleştirel bir bakış açısı geliştiren İslâmcı aydınların fikir üreticisi olarak kitlelerin karşısına çıkması da , İslâmî kültür'deki canlanmanın önemli vechelerinden biridir. Aynı şekilde, 19.yy'ın temel paradigması olan ilerleme fikrinin temessül edilerek hemen her İslâmcı fikrin temel umdelerinden birisi haline getirilmesi , girişilen cehdin ürünü olan bir başarı olarak görülmelidir . (Cuayyıt 1995 : 148)

Hayatın bütün alanlarında büyük iddialarla ortaya çıkan modernizm , modernleşen toplumlarda , bir çok sahada başarısız kalmış , doğurduğu sosyal ihtiyaçları karşılayamamıştır . Modernleşmenin yarattığı ama dolduramadığı boşluk, modernleşmenin karşılayamadığı insani ihtiyaçlar bugün İslâmiyet tarafından doldurulmaya çalışılmaktadır.

Modernleşme en genel anlamıyla , rönesansın ardından başlayan Batı'nın kendini yenilemesi hareketine denmektedir.(Nakavi 1992:14) İlerleyen ve

tehditkar Batı toplumları karşısında İslâm toplumları kendi varlıklarını devam ettirebilme sorunsalıyla karşı karşıya kalırlar . Batı'nın gücünün farkına varma , modern fikir ve kurumların kuvvetinin nitelik olarak İslâmî güç kaynaklarından farklı olduğu hissi , problemin müslümanlara düşen payıydı . Tarihsel deneyimi “ Allah, O'ndan sakınan ve salih amel işleyenlerin yanındadır .” fikrini teyid eden bir toplum için , modernleşmeci Batı'nın bariz gücü ciddi problemler doğurdu ve zaman zaman bir rahatsızlık hissi yarattı . Bu rahatsızlığın da etkisiyle İslâm toplumları ve devletleri 19. yy'da yeni yapılanmalara girişirler. Bu açıdan ondokuzuncu yüzyıl çarpıcı reform programları dönemi idi. (Voll 1991: 153)

Modernleşen toplumların yaşadıkları macerada birbirinin aynı olmamıştır Tarihi tecrübeleri , Batı'dan gelen etkilerin kanalları , gücü ; siyasi coğrafyaları bu macerayı her toplum için farklı hale getirmiştir . İslâm toplumlarının modernleşmesi , diğer toplumların modernleşmesine göre birbirine benzerlik gösterir ama hiçbir zaman özdeş değildir. Bugün yaşayan farklı İslâmî kültürler , farklı karakter ve yapılar büyük ölçüde modernleşme süreçlerindeki farklılığın ürünüdür . (Türköne 1991 : 154)

Liderler hükümeti yeniden tanzim etmek ve yeni sorunlarla uğraşmak amacıyla toplum içindeki rollerini arttırmak için çeşitli problemlerle uğraştılar . (Voll 1991:154) Yöneticilerin kullandığı teknik ve yöntemleri sadece geçmiş gelenek belirlemiyordu ; amaçlarına hizmet edecek ve hükümetlerini güçlendirecek potansiyele sahip görünen ne olursa uyarlamak ve bütünüyle almak istiyorlardı . Ondokuzuncu yüzyılda bu tarz reform hareketlerinin çoğunun kaynağı Batı'ydı , Batılı devletlerle uzun bir etkileşim tarihi olmakla birlikte , siyasal değişim için temel bir zihinsel hazırlık devresi olmamıştı . Daha ziyade , bu kurulu bürokratik olarak örgütlenmiş hükümetlerde , “ mevcut siyasal sınıfın seçkin üyeleri kısmi , pragmatik bir tarzda Batı esinli reformları tecrübe etmişti-denemişti .” (Voll 1991:154)

Fikirler ve teknikler izafî olarak hem reformcular hem de toplum için yeniydi . Fakat siyasal elitin rolü esasen İslâm'ın uyarlamacı tarzının bir devamıydı. Reformcuların hiçbirisi İslâm'dan dönmedi , ama esasen doktrinel sorunlarla ya da kendileri için dini yönelimli roller oluşturmakla ilgili değillerdi . Devleti güçlendirmek amacıyla pragmatik bir şekilde elverişli tekniklerden

yararlandılar . İçkin olan uzlaşmalardan dolayı daha muhafazakar ve fundemantalist müslümanlar tarafından eleştirildiler .

Daha önce de belirttiğimiz gibi Modernleşen toplumların yaşadıkları macera da birbirinin aynı olmamıştır. Türk Modernleşmesi sürecini , diğer müslüman toplumlardan ayıran temel fark , hiçbir yerde benzeri görülmediği şekilde , bizde modernleşmenin hayati bir mesele haline gelmesidir. Osmanlı toplumu için modernleşmek bir hayat memmat meselesidir; Osmanlı Devleti , bir devlet olarak yaşayabilmek için modernleşmek zorundaydı. Türk modernleşmesinin kendine has bir seyir izlemesi ve değişik alanlarda ifrata düşmesinin sebebi budur. Modernleşmenin “ hayati ” vasfı , Cumhuriyetin kurulmasına kadar devam etmiştir. Osmanlı ricalinin giriştiği reform hareketleri; başta müslim - gayr-ı müslim eşitliğinin tesisi olmak üzere , laik kanunlaştırmalar , laik idari düzenlemeler , eğitim alanındaki reformlar , batmakta olan “ devlet gemisini ” kurtarmak için girişilmiş çabalardı . Osmanlı tarihinin Avrupa’ya yaslanarak yaşama siyasetinin getirdiği özel şartlarda düşünüldüğü zaman , bu çabaların hepsinin son derece zaruri oldukları görülür. Laikliğin Türk toplumuna girdiği kanal da budur .

Devlet kademelerinde girişilen bu modernleşme süreci , entellektüel bağlamda İslâmcıların güçlü fikri muhalefeti ile karşılaşıyordu. Özellikle Batı dünyasının ilerlemesinin amillerini İslâm devletlerine ve kurumlarına uyarlamaya çalışan kesimlere karşı yönelen muhalefet hareketi 19. yüzyılın ikinci yarısında ideolojik bir form kazanır .

Unutulmaması gerekir , Modernleşme tek yanlı bir süreç değildir. Batı’dan gelen yeni kurum ve akımlar çoğu zaman geleneksel ve yerli kurumlara , düşüncelere yeni bir atılım gücü kazandırırılar . 19. yy’da modernleşmenin İslâm toplumlarına girmesiyle İslâm, müslüman toplumlarda güçlü bir konum kazanmıştır. İslâmiyetin kazandığı bu yeni güçlü siyasi konum modernleşmenin sonucu idi . Müslümanlararası güçlenen ve çeşitlenen iletişim kaynakları ile müslümanlar kendi kimliklerini geliştirme arayışına girmişlerdir. Bu arayışta temel referans İslâmiyet olmuştur. Bu anlamıyla İslâm , modernleşme ve Batılılaşma karşıtı fikir hareketlerine güçlü bir mevzi kazandırmıştır . Bu mevzinin temelinde müslümanların İslâm’ın ekmel din olduğu noktasındaki inanışları yatmaktadır. Bu moral destekleme ile müslümanların modernizm

karşısında muvaffak oldukları tek alan din alanı olmuştur . (Türköne 1994: 63)

Modernleşme ile İslâmcılar , İslâm tarihini , kültürünü ve medeniyetini değerlendirmede yeni bir bakış açısı kazanmışlardır . İslâmcıların , Batılı kurumların etkisiyle içine düştükleri meşruiyyet krizi ve bu krizle yaygın İslâmî uygulamaları sorgulamaya başlamaları bu sürecin bir başka önemli nesnel sonucudur . “halk”ın rızasına dayalı Batılı demokratik kurumlar, müslüman aydınların ufkunda bir emsal olarak belirince , müslümanlar , kendi siyasal sistemlerinin meşruiyyetini sorgulamaya başladılar. İslâmîyetin , çağdaş sorunlara cevap üretebilmesi için basit bir zihin egzersizi değil , varolan müslüman toplumların koşul ve kurumlarıyla ilgili düzenlemeler gerekli idi . Bunun içindir ki, 19. yy İslâmcıları ; Ulemâyı , İslâm ilimleri ve akli sorgulayarak içtihadın işlerlik kazanması gerektiğini savunurlar . İctihad kurumuna işlerlik kazandırılması ile ilgili tutum , 19. yy’da ortaya çıkan “*Senüsiyye*” ve “*Vehhabilik*” gibi hareketlerle yakından ilgilidir . “*Senüsiyye*”nin kurucusu olan Muhammed İbn Ali es Senusi , ulemâyı esneklikten yoksun olmakla ve kendilerinden öncekilerin fikirlerine sıkı sıkı bağlı olmakla suçluyordu . (Esposito 1989 :53)

Vehhabi deneyimi , içtihad’ın varolan tutucu elite yalnız bir meydan okuma olmadığını ortaya koyuyor , taklidin kullanılmazlığını göstererek içtihad hakkı üzerinde durarak özgürleştirici bir ortam oluşmasına sebebiyet veriyordu . (Esposito 1989 :56) Senusi ve Vehhabi hareketi İslâm toplumlarının içinde bulunduğu bid’at , hurafeler ve atalet haliyle mücadele etmeyi şiar edinmişken , 19. yy’ın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan Cemaleddin Afganî , Batı emperyalizmi’ne karşı mücadele hareketinin önderliğine soyunarak farklı bir misyon ifa etmiştir. Senusi ve Abdulvehhab özellikle içteki kusurlarla uğraşırken, Afganî emperyalizme karşı siyasal bir söylem geliştirmeye çalışmıştır.Afganî’nin Batı toplumlarını tanımış olmağı bu yönelimin temel nedenlerindendir.(El Behiy 1996 : 53) Afganî geliştirmiş olduğu söylemde , müslüman bireyden çok müslüman ümmetten söz edilmekte ve yönetilen - yöneten ilişkisinde de sistemin karşılıklı diyalog ve istişare esası üzerinde kurulması gerektiğini savunmaktadır . Emperyalist Batı’nın İslâm memleketleri üzerindeki siyasi beklentilerine karşı “ İslâm Birliği “ nin gerekliliğini öne sürer. (Afganî 1987 : 79)

Geleneksel İslâmcı kesimler arasında içtihad ve tecdid taraftarlığı ile taklid karşıtı görüşleri sebebiyle yoğun bir eleştiriye maruz kalan Afgani'nin görüş ve düşünceleri İslâm ülkelerindeki İslâmcı aydınları yakından etkilemiştir.

Bu tartışmaların ve içtihad yapma isteğinin temelindeki itici güç , çağdaş İslâm düşünürlerinden Afgani'nin talebesi - Muhammed Abduh'ta da görülebilir . Abduh şöyle bir akıl yürütüyor .

“ İslâm, kendinden öncekilerin ne söylediğini sürekli olarak öğrenme tavrını aptallıkla suçlayarak , insanları babalarından ve bıraktıkları miraslardan kurtulmaya zorlar.” (Abduh 1986:23)

Abduh'un taklid'i şiddetle eleştirmesi ve içtihad'ı savunması , ıslah ve tecdid çabalarının süregelen bir kesitini yansıtır . 20. yy'da ıslah ve tecdid hareketlerine katılan insanlar , direkt olarak İslâm'ın temel kaynaklarına , Kur'ân ve Sünnet'e dönmeyi öngörürler . Sonraki dönemlere ait yorumlar bağlayıcı olarak kabul edilmez . En azından içtihad üzerindeki vurgunun belirtilmesiyle , tecdid ve ıslahın , İslâmî tutum ve davranışın “ geleneksel” veya “ tutucu ” algılama yöntemleri olmadığı anlaşılmalıdır . Varolan kurum ve gelenekleri desteklemekten çok eleştiren ve karşı çıkanlar , müceddid ve ıslahatçılardır. Müceddidlerin biçimlendirdiği örgütlü hareketlerin devrimci başarılarıyla , kurulu düzenleri çoğu kez sarsmaları şaşırtıcı gelmemeli. Osman Dan Fodio öncülüğündeki Fulani cihadıyla Batı Afrika'nın; ya da Muhammed İbn Abdulvehhab'ın hareketiyle Arap yarımadasının toplumsal ve siyasal görünümünün değişime uğraması , bize bu konuda aydınlatıcı bir perspektif kazandıracaktır.(Esposito 1989:54)

Tecdid'in bu yönü 20. yy analizlerinde çok sık gözardı ediliyor . Tecdid geleneği içindeki bir grup tutucu değil, tam tersine devrimci olarak ortaya çıktığında , analistlerin ya kafası karışıyor ya da bunu paradoksal olarak nitelendiriyorlar . Örneğin , İhvân'ın toplumsal devrim projesinin şaşkınlıkla karşılandığı 1930'lu , 1940'lı yılların “İhvânü'l Müslimin” tartışmalarında bunu gözlemek olasıdır.

İslâmcılar açısından 20. yy'ın ilk çeyreği ortak sorunsalların çözümlenmeye çalışıldığı bir dönem olarak yaşanmıştır. Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğünün ortaya çıkmasıyla yaşanan düş kırıklığı ; yeniden

yorumlama ve ıslah süreciyle Müslüman toplumun yenilenmesi zorunluluğu İslâm'ın toplum ve siyasetle içiçe geçmiş ilişkisi ; İslâm'a dayalı bir alternatif sunulması ; İslâm ümmetinin uluslararası niteleğinin yeniden ortaya konulması temel sorunsallardan bazılarıdır. (Esposito 1989 : 198)

Bu dönem içinde İslâmcı söylemin şahsında tebarüz ettiği düşünürlerden bir çoğunun eğitiminde , hem Batılı , hem de İslâmî etkiler gözlenmektedir. Muhammed İkbal bu sürecin en önemli temsilcilerindendir . Çağdaş toplumsal sorunlar karşısında İslâm düşüncesinin içinde bulunduğu bunalıma gösterdiği ilginin yanında İkbal'in eserleri iki temel kaynaktan beslenmektedir : Edindiği İslâmî bilgi birikimi ve Cambridge , Heidelberg ve Münih'te eğitimini gördüğü Batı felsefesi (Ahmet 1990 :173) malzemeye yaklaşımı Bergson'un ve Mc Taggart'ın etkisi altındadır.

Türkiye örneğinde daha önce üzerinde durduğumuz gibi , 20 . yy'ın ilk çeyreği, ıslahat ve Batılılaşma karşısında İslâmcıların konumlarını tesbit etme çabalarıyla geçmiştir. Özellikle , Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzünü Batı'ya çevirmiş olması İslâmcıların konumlarını değerlendirme zarureti doğurmuştu . İslâm Coğrafyası'nın büyük bir kısmında yaşanan bağımsızlık savaşlarında İslâmcılar çok önemli roller oynamalarına rağmen, devletlerinin kuruluşlarında muadil roller elde edememişlerdir. Türkiye bağlamında da bağımsızlık savaşı sırasında mücadelenin sürdürülmesinin genellikle üzerinde durulmayan bir İslâmî dayanağı vardır. (Mardin 1991: 30) Halk tabanına yakın olan İslâmî kurum ve kişiler Cumhuriyetin laikliğe doğru attığı adımlarla misyonunu kaybeder ve geri çekilmek , içe dönmek durumunda kalır . Geri çekilme hali , İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürdü . (Mardin 1991 : 31)

İslâm devletleri için kazanılan biçimsel bağımsızlıklardan sonra modern devletin toplumu temsil etmek veya ona hizmet etmekten çok onu “ denetlemeye” çalışması , İslâmcı oluşumlar ve İslâmcı kurumlarla ilgili tartışma ve mücadelelere zorlayıcı ve sert bir karakter kazandırmıştır . Bunun en önemli sebebi , modernleşmenin Ortadoğu'da yerli , toplumsal, entellektüel ve teknolojik gelişmelere bütünüyle uyum sağlayan bir doğal süreç olarak yaşanmamasıdır. Modernleşme , Ortadoğu'da kısmen sömürge güçlerinin baskılarına karşı bir savunma eylemi olarak gerçekleşti ve sömürgeci güçler tarafından kendi çıkarlarına hizmet edecek tarzda uygulandı . Böylelikle

laikleşme ve yasaların değiştirilmesi , modern “yasal - akılcı” örgütlenme tiplerinin yerleştirilmesi , Avrupa tarzında modern eğitimin yaygınlaştırılması ve hatta bölgesel “egemen” devletlerin kurulması , yayılmacı sömürgeci Avrupa’nın hegemonyası altında gerçekleşen süreçler oldu . (Ayubi 1993 : 64)

Türkiye’de yeni devletin oluşumu , baskın ve yapısı sebebiyle yaklaşık 30 yıl süre ile içe dönük yapılanmalarla varlıklarını devam ettiren İslâmcılar , aydınlar bazında yeni rejimin kültür politikalarını eleştirmekle yetinmişlerdir.(Ayubi 1993 : 165)

Cumhuriyet idealleri laiklik ve Batıcılık etrafında toplanırken , bu eğilimlerin köklü olmadıklarından - bazen “ aşırı” bir biçim aldıklarından - söz eden bir aydınlar grubu , bir yandan Cumhuriyeti rejim olarak desteklerken yeni rejimin kültür politikasının bütün yönlerine katılmamışlardır . Bu tutum , sözkonusu aydınların genellikle açık olarak ifade etmedikleri , daha çok güvendikleri kişilerle yaptıkları sohbetlerde ve yayımlamadıkları yazılarında beliren bir yaklaşımdır . Bunun ilk belirtileri , tarihi daha tamamen aydınlanmamış olan “ Terakkiperver Fırka” nın programında ve bazı üyelerinin eğilimlerinde ortaya çıkar . (Mardin 1991 : 31) Bunlar , bir ülkenin kültür mirasının olduğu gibi ortadan kaldırılamayacağını savunurlar . Osmanlı İmparatorluğu’nun geçmişinden söz etmeden milli bir varlık kazanmanın mümkün olamayacağı tezi ön planda yer alır . Bu gibi fikirlerin bir örneğini şair ve diplomat Yahya Kemal Beyatlı’da görürüz; Aynı akımın dini daha belirgin bir şekilde ön plana alan , basit ve demogojik platformdaki ifadesi , Necip Fazıl Kısakürek’in İkinci Dünya Savaşı sonlarına doğru çıkan “ *Büyükdoğu*” dergisinde görülür . (Mardin 1991 : 33)

Cumhuriyetçilik ve Batıcı reformlarına karşı İslâmcıların içinde bulundukları ruh halini gösteren bir başka önemli akım “*Entellektüel Tasavvufçuluk*” tur . Bu eğilimin liderleri arasında İsmail Fenni Ertuğrul ve Kenan Rifai gibi isimleri saymak mümkündür . İçe dönük , kendi dünyasını inşa etmeyi ön plana alan uzlaşmacı tabiatından ötürü bu hareket İslâmcı sayılamaz . (Mardin 1991 : 34)

Şerif Mardin , İslâmcılığı şöyle tanımlamaktadır ;

“ İslâmcılık , İslâm topluluklarında , önceleri belli belirsiz birtakım eğilim , özlem ve arayışlar olarak beliren sosyal kırımdanmaların 19.yy’ın sonuna doğru daha bilinçli bir akım olarak şekillenmesine verilen addır. Gerçekte burada “ bir” akımdan bahsetmek doğru olamaz .!9. yy’da karşımıza çıkan “akım” farklı nitelikler taşıyan , fakat gene de amaçlar bakımından bir “İslâmî Nizam” kuramında birleşen bir arayışlar kümesidir. Bunlar Osmanlı imparatorluğu’na özgü değildir , bütün İslâm topluluklarını etkileyen akımlar olmuştur .” (Mardin 1991:25)

Daha önce de belirttiğimiz gibi Osmanlı İmparatorluğu’nda özellikle 19. yy’ın sonunda II. Abdülhamit döneminde etkisini hissettiren İslâmcılık , 1908’den sonra tefrik edilebilir bir akım olarak ortaya çıkmıştır . (Tunaya 1962 : 78) Bu akım son dönem itibari ile Prens Said Halim Paşa, Mehmet Akif , Mardin-i zade Ebül’ula , Mehmed Şemseddin (Günaltay) tarafından belirgin olarak temsil edilmiştir. (Tunaya 1962 : 82)

Bu dönemler İslâm’ın siyasal sistemi ile ilgili İslâmcılar arasında meydana gelen tartışmalarda Cemaleddin Afgani ve yandaşlarının etkisi çok büyüktü . İslâmcıların yayın organı olan “*Sebilürreşad*” dergisinde İslâm’ın siyasal kuramı anlatılmaktaydı . Bu kuramın öğeleri arasında İslâm’ın beraberinde bir sosyal politika , ilkeler bütünü getirdiği fikri yer alır. Bu anlayışa göre İslâm cemaati bir sosyal yardım ve karşılıklı bağımlılık ağı içinde bütünleşir . Buna bağlı olarak ancak İslâm sosyal felsefesinin , İslâm siyasal sistemiyle kenetlendiği bir ortamda gerçek “ İslâmî Nizam” kurulabileceğine inanılmaktadır . Batılılar her ne kadar siyasal sistem olarak demokrasinin kendilerince icad edildiğini yayıyorlarsa da bu doğru değildir . İslâm’da şeriat’a bağlı olarak yönetilen ülkelerde demokrasi zaten vardır . (Mardin 1991 : 26) ”

Şerif Mardin’in İslâmcılık üzerine yaptığı tanıma dönecek olursak , Şerif Mardin’in Türkiye’de faaliyet gösteren bir çok İslâmî mesajlı kurumu , İslâmcı yapılanmaların dışında tuttuğu görürüz . Şerif Mardin’e göre ; Türkiye’deki hareketler, 1940’lı yıllardan itibaren Atatürk Devri laiklik düşüncesini ve reformlarını yumuşatmaya çalışan eğilimlerdir. Bu eğilimlere “ İslâmcı” demek mümkün değildir. Gene çok partili hayatımızda böyle bir yumuşamayı destekleyen Millet Partisi için “İslâmcı” denemez. Hatta 1970’den itibaren daha açıkca İslâmcı bir mahiyet taşıyan MSP gibi partileri İslâmcılık akımının bir parçası olarak görmek kolay değildir. (Mardin 1991: 35) Bunun

birinci sebebi , gene MSP gibi bir partinin ideolojisinin İslâmî felsefeden çok , Batı kültürünün Türkiye'ye geçmesine karşı alınacak pratik tedbirlerde toplanmasındandır . Bu da tipik bir Anadolu'lu , “*taşralı İslâm*” davranışdır . (Mardin 1991 : 35)

Aynı dönem içinde diğer İslâm devletlerinde, İslâmcıların devlet ve siyasal sisteme dair taleplerine şahit oluyoruz . İslâmcılık sürecinin ve bu sürecin formel yapıtaşlarının “İslâmî Siyasal Nizam”ın oluşturulması yönündeki istekleri teorik çalışmaları ve projeleri meydana çıkarmıştır . İslâmcı düşünürler tarafından İslâm hukukunun önemini vurgulayıcı çalışmalar yapılmıştır . (İktbal 1996 : 23)

20.yy'ın ilk yarısında İslâm Ülkelerinde yaşanan siyasi evrilmeye paralel olarak, modern çağın meydan okumasına karşılık takınılan hakim ideolojik yaklaşım şeklinde de bir evrilme görüldü . Bölgesel direniş hareketlerinin başarısızlığı , daha uyarlamacı yaklaşımın çekiciliğini arttırdı . Son yaklaşım, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Türkiye'de uygulanan gayretli Batılılaşmacı reformların görünen başarısı yüzünden zaten epey güçlenmişti . (Voll 1991 :260)

Milliyetçi liderler , pek çok sahada reformcu ve modernleşmeci programları desteklediler . Elit gruplar ve sınıf çıkarları çoğunu köktenci toplumsal dönüşümü amaçlayan bir program sunmaktan alıkoyuyordu , fakat yine de genel gidişat Batılılaşmacı reformlara karşı artan halk rağbeti şeklindeydi . Neticede , devletler bağımsızlığa ulaştığında , liderleri uyarlaşmacı programlara sarıldılar . Artık yeni devlet yapıları çoğunlukla Batı siyasi modellerinin doğrudan kopyası olmuştur . Yirminci yüzyıl'da ortaya çıkan monarşiler ve parlamenter rejimler, pek çok sahada yeni devletin sorunlarını çözmekten aciz kalıyorlardı .

Yeni devlet yapıları toplumsal ekonomik düzende temel değişiklikler yapılması yolundaki fikirlere karşı direndikçe genellikle hanedanları , hizipleri ya da sınıf çıkarlarını korumada bir araç konumuna düşüyordu . Milliyetçi Batılılaşmacılar, sosyal ve ekonomik projelerinde fazla köktenci olmayan siyasi eylemcilerdi . II. Dünya Savaşı'nın ardından , bu yaklaşımında başarısızlık olduğunu düşünen daha genç bir nesil ortaya çıktı . (Binder 1996 : 70) Onlar

toplumun devrimci dönüşümünü sağlayacak daha da radikal uyarlamacılığı savunuyorlardı . Bu yeni ideoloji için en sık kullanılan tanım “sosyalizm”di . Daha belirleyici bir sıfatla “*Arap - İslâm Sosyalizmi*” olarak adlandırılıyordu . Bu ideolojik konum kendini açıkca modernleşmeye adanmıştı ve laikliğin kabulünü de gerektiriyordu . İslâm’dan devrimci bir din olarak çağdaş devrimci ideolojiye destek mahiyetinde sözedilebilirdi . Yine İslâm şanlı bir mirasın bir parçası olarak milli birlik ve bütünlüğü sağlamada yardımcı olmalıydı .

Modern İslâmî uyarlamacılık 1960’ların ortasına kadar baskın stildi . İslâm modernizmi ondokuzuncu yüzyılın dinamik eğilimini sürdürüyordu. Genel usup , fikri aktivizm ve akılcılıktan daha çok muğlak tarihi romantizme kaymıştı. İslâm modernizmi grubunda iki tür istikamet takip edilmiştir. Bunlardan birinci eğilim , reformcu konumun oluşmasına yardımcı oldu . Diğer eğilim ise , İslâm’ın yeniden kendisini teyid edip ön plana çıkması üzerinde yoğunlaştı ve tavırları gittikçe fundamentalistleşti .

Batı’ya tepki olarak ortaya çıkan İslâmcılık ideolojisi ve İslâmî Modernizm Düşüncesi , 1950’li yılları takip eden yıllarda fundamentalist yapı ve kurumların ilerlemesinin önünde engel olarak görülmeye başlandı. Buna rağmen 1980’lerin İslâmî gelişmeleri, tesirlerinin azalmasına rağmen fundamentalizmin etkisinin tahrip edilemediğini gösterir. Yalnızca çağdaş yaşamın gerekleri karşısında bocalayan değişik müslüman kesimler için fundamentalizmin cazibesinin sürekliliği kesintiye uğramıştır.

B- BATI ETKİSİ ALTINDA TÜRKİYE’DEKİ İSLÂMCILIK:

Batıcılığa gösterilen tepki , ister Türkiye, ister Mısır, isterse Hindistan’da olsun 19. yy’daki ilk doğuşlarında modern İslâmcı akımların belirleyici bir vasfı olarak tebarüz etmişti. (Kara 1986 : 15) Başlangıcında bu tepki, Batı emperyalizmi’ne ve Avrupa güçlerinin müslüman toplumlara siyasi tahakküm etmelerine karşıydı. İlerleyen dönem içinde bu tepki Batı aleyhtarlığı, Batı fikir, yaşam şekli, örf ve adetlerinin müslüman toplumlara nüfuz etmesine karşı gelişen bir reaksiyon olarak gündeme gelir. II. Meşrutiyet İslâmcıları tarafından da bu garpçılık aleyhtarlığı hayli tutulmuş, 1950’den sonra bazı yeni şekilleriyle ortaya çıkmıştır. (Sitembölükbaşı 1995 : 135)

II. Meşrutiyet dönemi döneminde iyice aktivite kazanan Batı karşıtı İslâmcı tartışma ve düşünceler üzerinde durmak istemiyorum . Ulusal bağımsızlık savaşı döneminde İslâmcı ve Batılı düşüncelerin etkileşimi ve uyumsuzluğu gibi kültürel sorunların görüşülecek zamanı yoktu . Ankara'da sağlam bir şekilde kurulan yeni Türk Hükümeti , Halife'yi İstanbul'da dünyevi güçten yoksun bırakarak , 1922'de saltanat'ı kaldırdı . İki yıl sonra dinsel hükümlerle işleyen mahkemeler ve ülkenin bütün diğer dinsel kurumlarıyla Hilafet'de kaldırıldı. Cumhuriyet kendisinin bilimsel pozitivistlik ve pozitivist düşünce ekolünün bir kalesi olduğunu söyleyip duruyordu. Devletin tüm mekanizması genel uyum sayesinde pozitivist formülü yeni bir öğreti olarak kurumlarına yerleştirmeye çalışıyordu. 1925 - 1945 yılları arasındaki dönemde Türk gençliğinin çoğunluğu okullarda resmi bir din eğitimi görmeksizin tıpkı geçmişte İslâmî eğitimin yerleştirildiği gibi Batı pozitivistliğini empoze edilerek yetiştirildi. (Adıvar 1995 : 20)

Yeni düşünce , önceden eski İslâmî düşüncenin sahip olduğu konumun aynısını alıyordu . Böylece , Türkiye'deki fikirler tarihinde serbest ve eleştirel bir ruhun İslâmî ve Batılı düşüncelerin etkileşimini canlandığı bir dönemi belirtmek hala imkansızdır. Gerçekten de Türkiye'de bir etkileşim değil , ama sadece Batı düşüncesinin bu ülkeye bir hareketi olmuştur .(Adıvar 1995 : 21)

1925 - 28 arasındaki Kemalist reformlarla başlayan laiklik dalgası 1945'te doruk noktasına ulaşana değin korkunç eğilimleri ile Türkiye'de ulusal yaşamın bir çok yönünü yok etmeye devam etti . Laikliğin bir devlet ilkesi olarak uygulanmasındaki aşırılık , 1924 Anayasası'nın laikleştirilmesi, Batılı yasaların kabulü , harf inkılabı bir din reformunun gerçekleştirilmesi için planlanmıştı .Türk devriminin önerilen din devrimi noktasındaki düzenlemeleri iki amaca dayanmaktaydı: “ Bütün sosyal kurumların bilimsel gelişmesi” ve “ Bilim ve akıl ilkelerine göre ele alınan bilimsel ve rasyonel konular gibi bu sosyal kurumların ulusallaştırılması.” (Jaschke 1972: 38)

1928'deki din reformu tamamlansaydı ulusalcılık , felsefe ve bilim diktalarına dayalı çağdaş bir İslâm çıkacaktı ortaya . Bu Peygamber Muhammed'in getirdiği kendine has , dinamik bir felsefesi olan , bilim ve akla karşı olmayan İslâm'dan daha başka bir İslâm olacaktı . Türkiye'deki din

reformunun yandaşları İslâm'ın evrensel olarak kabul edilmiş bu özelliklerini yalanlıyordu .

Kemalist düşüncenin bu laikleştirici reformları herhangi bir gözlemciyi Türkiye'de dinin toplumsal bir kurum olarak yok olduğu sonucuna götürecekti. 1930'larda Batılı gözlemcilerin genel eğilimi bu izlenimi yansıtıyordu .Laik reformlar gerçekte İslâm'ın Türkiye'de yeniden canlanması noktasında önemli rol oynadı . 1930'larda resmi dini eğitimin olmayışı eğitim görmüş müslümanların , 1940'larda İslâm'ın çeşitli yönleri hakkında pek çok eser ortaya çıkarmasındaki yenilenen çabaları için güce ve hıza olanak tanımıştır . (Lewis 1982 : 411)

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye , Birleşmiş Milletler'in bir üyesi haline geldiğinde tek parti yönetimi son buldu ve dinsel etkinliklerdeki artışın belirtileri görülmeye başlandı . 1950'den sonra Türk politikası'ndaki gelişme ve değişiklikler laiklikteki ılımlılığın devam etmesinin zorunluluğunu ve İslâm'ın artık Kemalist rejimin idarecilerinin arzuladığı gibi halkın vicdanına hapsedilemeyeceğini kanıtlayan önemli sonuçlar sağlamıştır . (Feroze 1995 : 31)

Bu dönem içinde Batı'nın Türkiye üzerindeki ideolojik etkileri , İslâmcıların mücadele için seçtikleri hedeflerin bir yönünü oluşturur . İster, İslâm'a direkt olarak ters düşsün , isterse onu sadece küçük görsün , bu Batı ideolojileri ve Batı ideolojilerinden doğan düşünce sistemleri , müslümanların inançlarını zayıflatan ve “ sapık fikirler”i besleyen birer araç olarak Dinî inançlar için sakıncalı olarak görülmüşlerdir . 1950'lere gelindiğinde , Türkiye'de bu tür fikir ve ideolojiler gayet yaygındı . Bu ideolojiler , sadece Batı'dan direkt olarak ithal edilenleri değil , aynı zamanda kaynağını değişik Batı ideolojilerinden alan fakat Türkiye'de kendine has bir şekil kazanan düşünce sistemlerini de ihtiva etmekteydi. (Sitembölükbaşı 1995 :136)

İslâmcıların bu dönemdeki eleştirileri iki kaynağa yönelir. Bunlardan ilki Batılı fikir ve ideolojiler diğeri ise , bu fikir ve ideolojilerden neşet eden düşünce sistemleriyle ilgilidir . *Büyükdoğu* , *Sebilürreşad* , *Ehl-i Sünnet* , *Müslüman Sesi* gibi İslâmcı yayın organları taranacak olursa İslâmcıların Batılı fikir ve ideolojilerden kastının Masonluk , Komünizm , Feminizm , Misyonerlik

ve Siyonizm olduğu anlaşılabacaktır . Bu tartışmalar içinde dikkat çekici olan Feminizm ve Komünizm etrafında cereyan etmiş olanlardır . Feminizm'in müslümanların geleneksel aile hayat tarzını tehdit edici olduğunu düşünen İslâmcılar , İslâm'da kadın hakları konusunda yapılan tenkidlere , İslâm'ın kadın haklarına verdiği değeri vurgulayarak cevap vermişlerdir . Belirgin herhangi bir olay onları bu meseleyle ilgilenmeye itmemiş , İslâmcılar , İslâm'a feminist çizgide yapılan saldırılara karşı dinlerini savunma ihtiyacı duymuşlardır.(Sitembölükbaşı 995 140)

1950'lerin İslâmcı yayın organlarında işlenen önemli konulardan birisi de “komünizm karşıtlığı”dır . İslâmcılar , komünizmin dünya'da işçi sınıfının hakimiyetini kurmayı ve bunun dışında kalan diğer sınıfları ya tamamen yok etmeyi , ya da kölelik durumuna indirgemeyi amaçladığı düşüncesindeydiler . Onlara göre komünizm din , aile , mülk edinme ve hürriyet prensiblerini kabul etmemekte ve insanlığı duygusuz , ruhsuz maddi bir robot durumuna düşürmeyi , düzensizlik , güvensizlik ve fakirlik yaratarak bir sınıfın diğerleri üzerinde tahakküm kurmasını arzulamaktaydı . (Sitembölükbaşı 1995 :141)

Bu dönemde tartışılmaya başlanan “dinde reform düşüncesi” nin Batı kaynaklı eklektik bir ideoloji olduğunu düşünen İslâmcılar , bu tartışmaların içinde muhalif bir söylem geliştirme uğraşısına girmişlerdir .

1960'li yıllara gelindiğinde iki oluşum dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birincisi , İslâmiyetin sosyalizm'e engel teşkil edip etmediği tartışmaları ve “*Hareket Okulu*”dur . Döneminin tartışmalarının etrafında cereyan ettiği önemli oluşumlardan birisi olan “*Hareket Okulu*” , Alman Nasyonalizmi'ne yakın denilebilecek bir sosyalizm önermektedir ve bu sosyalizm düşüncesini “*Müslüman Anadolu Sosyalizm*”i olarak adlandırmaktadır.(Kaçmazoğlu 1995 : 224) Hareket Okulu , Türkiye'nin dinsel yapısını da gözönünde bulundurarak , İslâmiyetin sosyalizme engel olup olmayacağını veya İslâmiyet'le sosyalizm'in ortak noktalarının neler olduğunu tartışmaya çalışmıştır .(Kaçmazoğlu 1995 : 147)

Bu dönemde dikkatimizi çeken ikinci önemli oluşum,Yeni İslâmcıların “Türkiye'nin Avrupa'ya Hicreti” olarak tarif ettikleri işçi göçleri olgusudur . Yeni İslâmcılar göç olgusunun İslâmî İnkişaf için çok önemli olduğunu

belirtmektedirler . İslâmcılar için bu olgu şehirleşme olgusuyla beraber İslâmcı Hareketin statikliğini yok etmiş ve dünyayı kavrama gücünü arttırmıştır . (Bulaç 1997 : 73) Daha sonra bu konu üzerinde duracağımızı belirtip 1980 sonrası İslâmcı kuşağı ve Batı ile olan ilişkilerini değerlendirmeye çalışacağız .

C- 1980 SONRASI İSLÂMCI KUŞAK VE BATI ETKİSİ

Bu konuya başlarken ilk olarak; çağdaş Türkiye’de yeni İslâmcı aydınlar üzerinde bir tahlil girişiminde bulunacağız . 1980 sonrası İslâmcı aydınlar köken olarak İslâmî gelenekle ilişkili olmalarına rağmen , laik Türkiye Cumhuriyeti’nin ürünüdürler . Bu köken onları , Türkiye’deki daha eski İslâmcı yazar ve düşünürlerden ayırmaktadır . Kullandığı dil , alıntı yaptığı ya da incelediği edebiyat ürünleri , Batılılaşma ve laisizm karşısında almış olduğu tavır önceden benzeri görülmemiş şeylerdir ; ama yine de düşüncesinin büyük bölümü , bir İslâmî direniş ve muhalefet geleneği olarak adlandırılabilir şeye aşağı yukarı denk düşmektedir . (Meeker 1993 : 262)

Esasen her hareket kendi içinden aydınlarını yetiştirmektedir . İslâmcı yönelişlerde kendi aydınlarını yetiştirmişlerdir . Bu aydınlar İslâmcı ideolojiyi yeniden üretebilecek bir düzeye gelmiş bulunmaktadır . (Şaylan 1987 : 157) Bu aydınlar , gelenekten kendilerine idrak etmiş bulunan bugünkü İslâm’ı artık sorgulama durumuna gelmiş bulunmaktadır . Asıl ilginç olan İslâmcı aydınların, İslâm’ı incelerken bile orjinal kaynaklardan ziyade Batılı yorumcuları takip etmeleridir .

Yeni İslâmcı Aydınlar , Batılılaşmış eğitim kurumlarından gelmekte ve genellikle formasyonlarını da Batı’da tamamlamaktadırlar . Bununla beraber daha önceki yazar ve düşünürlerin çok dikkat gösterdiği bir sorunu reddetmekte , Batı’da uygulandığı hali ile bilim ve teknolojinin İslâm’la çeliştiğini dolayısıyla da İslâm’la bağdaşmaz olduğunu savunurlar . İslâmcı aydın , İslâmî ilkeleri Batılı bir perspektiften yola çıkarak uygulama çabalarına karşı duyarlıdır . Ona göre bu ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki İslâmcı düşünürlerin temel yanılsı olmuştur . Onların Batılı kavramlarla kurumların İslâmî versiyonlarını geliştirmeye çalışırken , Batı’nın gücü karşısındaki aşağılık duygusundan ötürü İslâmî bakışın kendine özgünlüğünü kopardıklarını ileri sürerler .(Meeker 1993 : 263) Söz konusu İslâmcı aydınların temel

yöntemlerinin oluşumunda en önemli etkenlerden birisi olarak da İslâm dünyası'ndaki “ İslâmcılık” hareketlerini , İslâmcı aydınları ve onların eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesini sayabiliriz . 1960'lı yıllarla birlikte özellikle Mısır , Pakistan , İran başta olmak üzere pekçok İslâm ülkesinde “*İhvânü'l Müslimin*” vb. akımlara ve bunların temsilcileri İslâmcı aydınlara rastlanmıştır. Örgüt olarak olmasa da aydın olarak söz konusu akımların İslâmcılar üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur . (Çiçek 1997:125)

Evrensel İslâmî Hareketin düşünürlerinin Batı ile ilgili düşünceleri ve fikirleri Yeni İslâmcı Aydınların görüşlerini ve temel tutumlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Somut olarak , Ali Şeriatî , Roger Garaudy , Seyyid Hüseyin Nasr'ın etkileri gözleme açıktır . Bir başka ilgi çekici olan olay , yukarıda ismi zikrolunan yazarların düşünsel arkaplanının oluşumunda Batı etkisinin yadsınamaz bir şekilde kendisini hissettiriyor olmasıdır. Karşılıklı şiddet bağlamında da olsa Batı düşüncesinin , çağdaş İslâm Düşüncesini etkilediği ortadadır .

Ali Şeriatî , Fransız Fenomenolojisi ve Marksizm'den etkilenmiş ve araştırmıştır . Fazlur Rahman, Hermenetiğe karşı ilgi duymuştur ; Seyyid Kutub, varoluşçulukla ilgilenmişti . Muhammed Umara'da mütemadiyen olmasa da tarihselci bir bakış açısı kullanmıştır . (Binder 1996 : 201) İslâmcı aydınlar , düşüncelerinin çağdaş koşullardan nasıl doğrudan etkilenmiş olduğunun farkındadırlar . Kendisinin Batılılaşmış , hümanist ve laikleşmiş bir toplumda yaşadığını düşünür . Bu da onu deneyimleri hemen hemen İslâmcı bir toplum çerçevesinde gerçekleşen ondokuzuncu yüzyıl sonu İslâmcı düşünürlerinden farklı bir noktada olduğunu gösterir . Dolayısıyla müslüman aydınların kaygıları ve ilgi alanları , önceki Müslümanlarda görülmeeyen bir şekilde karşıtlarının , yani laik aydınlarınkilerle çatışmaktadır . Sonuç olarak İslâmcı aydın , çoğu zaman rahatsız bir durumdadır ve zorlu bir dengeleme işi gerçekleştirmesi gerekmektedir . Müslüman bakış açısı adına güçlü bir konum geliştirebilmek için laik aydınlarla kendi platformlarında karşılaşmak durumundayken , bir yandan da laik aydınların kavramlarıyla , sorunları arasında koşturarak sıradan Müslümanla bağını koparma tehlikesine düşer . Kendini bütün yabancı toplumlara kapatma eğiliminde bulunan sıradan müslüman , İslâmcı aydını laik karşıtıdan farklı değil , ona benzer bulmaktadır. Türkiye'deki daha muhafazakar müminler tarafından İslâmcı aydın , “ *modernist* ” , “ *radikal* ”

, “ solcu ” , “ Humeynici ” hatta “ Şii” olmakla suçlanabilir . (Meeker 1993 : 266)

Yeni İslâmcı aydınların 1970’lerin sonuna doğru ortaya çıkmaları bir çok sebebin ışığında açıklanabilir : 1970’lerde daha demokratikleşen ortam , 1980 sonrası devlet eliyle uygulanmaya çalışılan “ İslâmîzasyon ” vs. Ancak bizce asıl önemli unsur , İslâmcı aydınların bir ideolojik sonlanış periodunun ardından , İslâm’ın , modernliğin uyumsuz yapılarına karşı kesin bir alternatif olarak algılanmasında yatmaktadır . Bu onları farkında olmadan bir çatışma kuşağının içine iter . İslâmcı Aydın , modernizm’i eleştirmek ve İslâmî çözümlerin vurgusunu artırmak durumunda kalır .

1970’lerden sonra baskın olarak ortaya çıkan İslâmcı yapıların Batı ile ilişkilerinde belirleyici olan belirli parametrelere vurgu yapmak istediğimiz bu bölümde ilk olarak , “ Yurtdışına İşçi Göçü ” olgusu üzerinde duracağım .

1- Yurtdışına İşçi Göçü Olgusu ve İslâmcı Hareketler

Türkiye yakın tarihinde , 1950’li yıllarda çevreden merkeze doğru başlayan toplumsal hareket , 1960’lı yıllarda ulusal sınırları aşp Avrupa’ya yönelerek çok önemli bir sosyal değişmeye işaret ediyordu . Bilindiği gibi İkinci Dünya Savaşı’nda 57 milyon insan hayatını kaybetmiş ve bundan en çok Batı Avrupa ülkeleri etkilenmişti. Bu ülkeler geniş ölçüde iş gücüne ihtiyaç hissetmekteydiler . Bu bağlamda , Türkiye göç veren ülke sıralamasında baş sırada yer aldı . Bu göç verme olgusu ekonomik sebeplerden ziyade sosyal ve kültürel sebeblere dayanıyordu . Türkiye’de resmi çevreler bu durumdan bir sosyal değişme neşet edeceğini bekliyorlardı . (Bulaç 1996 : 80)

Çok uzun bir süre , işçi göçleri halinde Türkiye’den , Cezayir’den, Fas’tan gelen insanların Batı Avrupa toplumu içindeki konumları , sorunları “ Yabancı İşçi Problemi ” olarak değerlendirilmiştir . (Atacan 1993 : 27) 1980’lerin ortalarına kadar temel tartışma eksenini asimilasyon-entegrasyon sorununun oluşturduğu pek çok araştırmada İslâm’a , dine ya hiç değinilmemiş ya da göçmen grupların farklılaştırıcı , ayırdedici özelliklerinden birisi olarak , genel kültür tanımlanmasında bir öge olarak ele alınmıştır . Batı Avrupa’da genellikle getto’larda yaşayan , düşük statülü işlerde çalışan veya uzun süredir

işsiz olan , bulundukları ülkelerin sosyal tabakalaşmasında en alttakileri oluşturan müslüman göçmenler , yaşadıkları toplumda devamlı açık ve gizli ayrımcılık ile karşılaşan , o toplum ile sürekli çatışma içinde olan kişilerdir. Bu durum içinde yaşadıkları toplum tarafından reddedilen ve içine kapanarak mevcut durum ile başa çıkmaya çalışan bu insanlar İslâmcı örgütlerin içinde yer alırlar . Bu olgu iki açıdan önemlidir . Birincisi , İslâmcı örgütlenmelere yurtdışında faaliyet gösterebilecekleri daha rahat bir ortam sağlaması ve İslâmcı hareketleri maddi noktada nisbi bir refah ve sarmeye'ye ulaştırması. (Pamak 1996 : 23) İkinci önemli açı ise , Avrupa'da İslâm'a bakış açısının değişmesinde oynadıkları roldür.

Göçmenler tanıdığı oldukları Avrupa sistemi'nin demokratik sunumlarını kendi ülkelerinde bulamamanın sonucunda daha entellektüel ve radikal oluşumların içinde yer almaktadırlar . Sebebi oldukları bir takım sosyal ve siyasi gelişmelerle ulanınca bu durum Avrupa'nın İslâm'a yaklaşım ve değerlendirmelerinde etkin bir rol oynamıştır .

Bu göçler sonucunda Avrupa'da İslâm'a olan teveccühün artması da ayrı bir sonuçtur . 1992 yılında on aylık süreç içinde altı Avrupa ülkesinde 58.135 kişinin İslâmiyet'e girmesi somut bir örnektir . (Turner 1992 :187) Göç olgusu , Türkiye'li İslâmcı oluşumların Batı ile ilişkileri için belirleyici bir ehemmiyete sahiptir . Büyük İslâmcı örgütlenme biçimlerinin (Avrupa Milli Görüş Teşkilatı) , yeni İslâmcı sermaye şirketlerinin (Kombassan) oluşumunda yadsınamaz bir yere sahiptir .

2- Batı'daki İslâmcı Akademisyenlerin Türkiye'deki İslâmcılar Üzerindeki Etkisi

İslâmcılar ile Batı arasındaki etkileşim üzerinde etkin olan bir başka önemli faktör , Avrupa'daki İslâmcı bilim adamları ve düşünürlerin etkisidir . Bu etkiye sebep olan grub Avrupa'ya akademisyen olarak giden müslümanlardan ve kendisine din olarak İslâm'ı seçen mühtedilerden oluşmaktadır . Birinci grupta Muhammed Hamidullah , Akbar S Ahmet , Fazlur Rahman , Seyyid Hüseyin Nasr, Ziyaüddin Serdar, Nakib el Attas gibi Çağdaş İslâm Düşüncesi açısından önemli isimler vardır. Çalışmamızın bu kısmında kısaca bu yazarların görüşlerinden ve Çağdaş İslâmcı Düşünceye katkılarından bahsetmek istiyorum.

Bu düşünürlerin en önemlilerinden birisi , Fazlur Rahman'dır . Fazlur Rahman , kendi tanımlamasıyla “ Çağdaş İslâm Modernizm”i'nin bir temsilcisidir. Özellikle , metodolojik anlamda çıkışları ile kendisinden söz ettirmiştir . Kur'ân ve sünnetin yeniden yorumlanmasına zemin olabilecek şekilde “ İslâmî Metodoloji ” üzerinde kafa yormuştur .

Fazlur Rahman'ın Kur'ân tefsirinde isim vermese de “*tarihsellik*” anlayışının ilk nüvesi romantik hermenetiğin etkisinde olduğunu görürüz.Fazlur Rahman'a göre ; Kur'ân tefsirinde herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir anlama, başka bir ifade ile “ nesnel bir yoruma ” ulaşmak mümkündür . Bir metnin içinde bulunduğu şartlara ulaşarak metnin “ ne demek istediğini ” iyi anlayabiliriz ; hatta metnin sahibinden daha iyi anlarız . Ayrıca, metnin sahibinin düşüncelerinin gerisindeki temel ilkeleri bile tesbit edebiliriz . Ancak burada olmazsa olmaz şart , yorumcunun saf akla sahip olması ; aklın gelenek , tarih ve herhangi bir şey ile kayıtlanmamış olmasıdır . (Küheylan 1997 : 10)

Fazlur Rahman'ın da etkisiyle İslâmcılar arasında Kur'ân'a bakış sorunsalı yeniden ele alınmıştır . Fazlur Rahman yaklaşımlarıyla İslâm dünyasının problemlerinin tartışılmasında bir hareket noktası oluşturma çabası içindedir . Gayenin karşı karşıya olunan sorunları akademik ölçüler içinde tartışmak ve çözümler aramak olduğunu vurgulamaktadır . (Gürdoğan 1997 : 10)

Türkiye'li İslâmcılar üzerinde etkin olduğuna inandığımız bir başka önemli isim. Seyyid Hüseyin Nasr'dır. İslâm Dünyası'nda Batı modernizmi'ne karşı en sistematik eleştirileri getiren önemli isimlerden birisi olan Seyyid Hüseyin Nasr , Türkiye'deki İslâmcıların modernizm karşıtı yaklaşımlarında etkin olmuştur . Seyyid Hüseyin Nasr'a göre modern insan isyan etmiş olan insandır ve bu insan kalbin ışığına değil de , insan aklının , duyuların verilerini elekten geçiren gücüne dayalı bir bilim yaratmıştır . (Nasr 1984 :18)

Seyyid Hüseyin Nasr , modernizmin Batılı olmayan ülkelerdeki etkisinin sadece Dinin çökmesine değil , aynı zamanda onun bir biçimde yeniden dirilişine neden olduğunu düşünmektedir . (Nasr 1984 : 211)

Seyyid Hüseyin Nasr , modernizmin İslâm üzerindeki en önemli etkisinin, O'nu bir çok kişinin zihninde sadece bir tek yönü olan “ Şeriat ”a indirgemek olduğunu söylemektedir . Bu durum İslâm'ı , modern düşüncenin yaptığı saldırılardan önleyecek fikri silahlardan mahrum bırakmıştır . (Nasr 1995 : 90)

Seyyid Hüseyin Nasr gibi yazarların etkisiyle Türkiye'deki yeni İslâmcılar, Türkiye'deki İslâmî Hareketi kesintisiz bir süreç olarak algılamış , İslâm kültür ve medeniyetini daha kapsamlı ve objektif bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

Yeni İslâmcılar üzerinde etkisi olan bir başka önemli isim , Nakib el Attas'dır. Attas , “Öze Dönüşçü” yaklaşımı savunmaktadır . Ona göre ; değişme , gelişme , ilerleme kavramları Hz. Peygamber ve onun kutlu arkadaşları ve onların tabiiileri ve daha sonraki samimi ve ihlaslı müslümanlar tarafından ifade ve tatbik edilen gerçek İslâm'a dönüş ve de nefsin gerçek doğasına ve dinine dönüşünü ifade eder . (Attas 1989 : 143) Nakib el Attas , İslâm modernistlerini eleştirir ve onları Kur'ân'ı rasyonelleştirmek ve sünnetin ruhi boyutunu yok etmekle suçlar . (Attas 1989 :143)

Yeni İslâmcılar üzerindeki Batı etkisinin açıklanmasında fikirlerine yer vereceğimiz diğer önemli grup , İslâm'ı kendilerine din olarak seçen Rene Guenon ve Roger Garaudy'dir . Rene Guenon çalışmalarında genel olarak Doğu - Batı mukayesesi üzerinde durmakta , Batı medeniyetini tek tip bir insanlık düşüncesinde ısrar etmekle suçlamaktadır .(Guenon 1980 :8)

Guenon'a göre “ *anti - modern* ” olmak hiç de “*anti - batılı* ” olmak demek değildir . Bu aksine Batı'yı kendi düzensizliğinden kurtarmaya uğraşmak için değerli olabilecek tek çabadır . (Guenon 1980 : 19) Modern insan aşkın olanı duyular dünyasından ayıran yanılgıyı yaşamaktadır ve bunun için de modern çağ bir bunalım arzetymekte olup sona ermek üzeredir . (Guenon 1986 : 29)

Daha önce de belirttiğimiz gibi üzerinde duracağımız bir başka önemli isim, Roger Garaudy'dir . Roger Garaudy , sahip olduğu felsefi ve kültürel miras ile İslâmcı düşünceye bulunduğu dönem ve kuşak için genişlik kazandıran

önemli bir isimdir . Garaudy eserlerinde müslümanların mevcut beşeri sistemlerle mücadelelerine meşrulaştırıcı bir boyut hazırlamaktadır . Garaudy'ye göre ; nice zamandır sömürülmüş müslümanların , eski işgalci tarafından kabul ettirilen yasama biçimlerinden ve yasalardan kurtulma arzusu elbette hakkıdır . Çünkü bu yasamalardan ortaya çıkan dünya ve insan anlayışı , yalnız ve yalnız Kur'ân'da ifadesini bulan anlayışa kökten karşı olmakla kalmaz , aynı zamanda Batı'nın kendisini de ahlakî iflasa sürükler . Öncelikle bu Batılı yasamalar Allah'a ve böylece bütün mutlak değerlere başvuruyu ilke olarak dışlarlar . (Garaudy 1989 : 294) Garaudy'ye göre İslâmî kurallar bir bütün olarak algılanmalı ve “ Şeriat ” ın Kur'ânî mesajın bütünü tarafından ortaya konmuş , mutlak ve sonsuz değerlerden doğan bir yaşama biçimi olduğu unutulmamalıdır .

Garaudy'nin sosyalist geçmişi ve Batı konusundaki eleştirilerinin felsefi ve entellektüel derinliği , onun İslâmcı aydınlar üzerindeki etkisini arttırmıştır .

D- TÜRKİYE'DE YENİ İSLÂMCILAR VE BATI

Türkiye'li İslâmcıların Batı'ya bakış açısı İran İslâm Devrimi , Afganistan Cihadı , Bosna ve Çeçenistan Direnişleri , Filistin İntifada Hareketi gibi olaylar sebebiyle söylem olarak çok kırılğan bir yapı arzederken , fikri anlamda gizlenemez bir etkileşimin varlığı bütün berraklığı ile kendisini göstermektedir . İslâmcı yazarlar kendilerine amaç olarak bir çok Türk gencine yegane alternatif olarak sunulan beşeri sistemleri ve düşünceleri inceleyip , çürütmeyi seçmişlerdir . Bu amacın açılımında İslâmcı bir toplumsal proje sunulabilmesi bir başka önemli erek olarak kendisini hissettirmektedir. (Bulaç 1987 :10) -

Çağdaş problem ve sorunların ortaya çıkardığı bilimsel tezlerin incelenmesi için İslâmcı aydınlar kendilerini önemli zihinsel boyutu olan bir mücadelede yer olmak zorunda hissederler . (Bulaç 1987 : 23) İslâmcı aydın böyle bir ortamda kendisini yanlış oluşturulabilecek bir kavramlar dizgesine karşı mücadeleye hazır olmak zorunda hisseder . Çünkü, uygarlık, demokrasi , sanat , sosyalizm ,ahlak , maneviyat ,kutsallık, muhafazakârlık, sağcılık , feodalizm , feminizm , milliyetçilik, komüncülük , sınıf , bilim , modernlik , ilerleme , ulus , istiklal ,özgürlük , kültür , gelenek , gerilik , gelişme ve benzeri nosyonlar hep Batı'dan gelmiştir ve İslâmî görüşe yabancıdır.

İslâmcı aydın, İslâmî bir bakış açısıyla bu kavramları sistemli bir incelemeden geçirecektir. Bunu yaptıktan sonra müminler , çağdaş hayatı doğru biçimde anlayabilecek ve çağdaş sorunlar için İslâmî çareler düşünmeye başlayacaktır . Bulaç'a göre ; bu proje Batı tehditiyle karşı karşıya kalan önceki İslâmcı düşünürlerce gerçekleştirilememiştir . Çoğu zaman bunlar , düşüncelerine Batı ilkelerini ve kurumlarını kolayca katmışlar , üstüne de İslâmî bir cila çekmişlerdir . Böylelikle de yabancı nosyonlarla , tutumların istilasına direnmede müslümanlara yardımcı olmak yerine , Batılılaşmanın bir parçası olan zihinsel karışıklığa katkıda bulunmuşlardır . (Bulaç 1985 : 65)

İslâmcıların önündeki bir başka önemli sorun “İslâm” ve “Demokrasi” arasındaki ilişkinin yönü ve biçimi arasındaki tartışmalardır . Körfez Savaşı'ndan sonra siyasal liberalleşme ve demokratikleşme , Ortadoğu'da önemli bir öge olarak belirdi . Aydınlanmanın iki temel dayanağı olan “ilerleme” ve “laiklik” arasında zorunlu bir bağ olduğu inancı İslâm'la demokrasinin uzlaşmaz olduğu varsayımını otomatik olarak çağrışıyordu . Bu inanç , İslâm'ın, modernleşme sürecinin antitezi olduğu düşüncesinden kaynaklanıyordu . Ne var ki , 1990'larda İslâmcı hareketlerin gücündeki sürekliliğin eksilmeyişi ve bu hareketlerin Mısır'da , Tunus'da , Ürdün'de , Türkiye'de , Pakistan'da seçimlere katılmaları ve başarılı olmaları, İslâm'la demokrasinin uzlaşır olup olmadığı sorununu daha keskin biçimde öne çıkardı . (Esposito1994:69)

Hem demokrasinin ilkeleri , hem demokratikleşme süreci İslâm dünyasında çok canlı tartışmaların konusu oluyordu . İslâmcı köktencilerin bir kısmı demokrasinin herhangi bir biçimini Batılılaşma diye reddediyorlar veya yerel geleneklerle uzlaşmaz buluyorlardı . Diğer kısmı ise , birbirinden farklı biçimlerde ve farklı anlayışlarda , demokrasi fikriyle uzlaşma çabası gösteriyorlardı . Türkiye'de İslâmcıların bakış açısı ve siyasi gelişmelerin ışığında “ İslâm” ve “ Demokrasi ” kavramları değerlendirilecek olursa şu gerçeğe ulaşabiliriz . Bu modernizme eleştiri getirmek değil , tam tersine modernite'ye ait verilerle dini ilke, kavram ve düşünceleri test etmektir . Burada beşeri olan (akıl , bilim ve modernizme özgü ölçütler) ilahi olanın üzerinde bir yetkedir . (Canatan 1995 : 36)

Bu tartışmaların içinde yer alan İsmet Özel, dışardan din reformculuğu yapanların aslında kendilerini aldattıklarını ve bu şekilde davrananlar içinde önlerinde kendilerini kandırmaya yetecek kadar imkan ve malzemenin olduğunu belirtmektedir. (Özel 1985 : 78) Yine İsmet Özel , İslâmiyet'in insanın yegane kulluk biçimi olduğunu bize dünyanın teklif ettiği tasarılar yardımıyla İslâm'a anlam veremeyeceğimizi , tersine hayatımıza vereceğimiz anlamı Kur'ân ve sünnetten edinebileceğimizi anladığımızda , o zaman kendimizi kandırmaktan kurtulabileceğimizi iddia etmektedir .

Modernist İslâmcı yaklaşımlara getirilen bu eleştirilere rağmen , Yeni İslâmcı söylem çoğu zaman Modernizm'in tanımlayıcısı olan kavramları kullanmakta bir zarurete düşer . Bu kesimin önemli yazarlarından birisi olan Ali Bulaç'ın laiklik ile ilgili söylediği şeyler bu zaruretin yönünün ve sebep olduğu sonuçların anlaşılması bakımından ilginçtir .

“ Laicos'tan türeme bir sözcük olan laik , ruhban dışı kimse demektir. Yani siz eğer dini , dinin yorumunu ve onu açıklama yetkisini kendinde özelleştirmiş bir din sınıfına mensup değil de , sıradan insan iseniz , bu tanıma göre laiksiniz . Bu bağlamda laik , dindar bir insandır ; Kilise'ye gider , dua eder . O sadece ruhban sınıfına mensup ve korunmuş değildir. Laik dinsiz veya din düşman olmaz , Çünkü dinsizlik ayrı bir kategoridir. Şaşırtıcı gelebilir ama , bu anlam çerçevesinde her müslüman laiktir . Çünkü İslâm dininde ruhbanlık veya din adamları sınıfı yoktur .” (Bulaç 1995:115)

Modernist yaklaşımlara ve oluşumlara karşı tepki olarak sık sık gündeme getirilen “İslâm Devleti” kavramı hakkında Ali Bulaç'ın görüşlerine yer verecek olursak şunları göreceğiz .Ali Bulaç'a göre , İslâm ne teokratik bir siyasal model ne de salt bir devlet modeli olarak tanımlanamaz . (Bulaç 1991 :120) Bulaç , İslâmî öğretiyi otokrat , monarşik ve totaliter temelde yorumlamanın mümkün olabileceğini , hatta bu eğilimleri taşıyan İslâmî akımlara rastlanabileceğini vurgulamaktadır . (Bulaç 1991 : 120) Hatta ona göre ; İslâmîyet'in söz konusu modelinde yer almak için ille de mümin olmak gerekmez . Somut bir sistemin objektif değerlerine , “silm”e teslim olmak yeterlidir . Bulaç'a göre eğer homojen bir devlet tasarlanacaksa bunun modeli İslâmî referanslara dayalı olmalıdır . (Bulaç 1991: 120)

İslâmcı yazarlar üzerindeki Batı etkisinin bir başka önemli belirleyicisi İslâmcı Aydınların bir kısmının Batı kültürünü İslâmî geleneğin bir antitezi olarak görmeleridir . Bu bakış açısı ile , Batılı yazarların çalışmaları ile ilgili düşünceleri onaylayıcı olmaktan çok yerici bir bakış açısında kendisini göstermektedir . Rasim Özdenören'in eserlerinde de sık sık karşımıza çıkan bu tema ak ve kara stereotiplerin pençesine düşmektedir . İyi olan herşeyin İslâm'a , kötü olan herşeyin Batı'ya atfedilmesi bu tavrın genel göstergeleridir .

İslâm'ın ve İslâmcıların Batı ile olan ilişkileri üzerinde belirleyici olan en önemli siyasi olaylardan birisi de , Doğu Bloku'nun yıkılması ile ilgilidir . Doğu Bloku'nun yıkılması , diğer deyimle Marksist-Leninist komünizm-sosyalizm pratiğinin 1980'li yılların sonlarına doğru çökmesi , dünyanın iki kutupluluktan tek kutupluluğa doğru gitmesi özellikle İslâm dünyasındaki pek çok grubu heyecanlandırdı . Rusya'nın ve dünya görüşünün siyasi ve toplumsal anlamda işlevselliğini yitirmesi İslâm dünyasındaki İslâmcılar tarafından Batı'lı ülkelerin ; özellikle ABD'nin de çöküşünün ve yıkılışının yakın olacağı ümidini ve beklentisini getirdi . Bu siyasi gelişme İslâm'ı siyasi ve entellektüel bir alternatif olarak dünyanın gündemine sunmuştur . İslâm'ın siyasi ve toplumsal yapısı ile ilgili Batı'da yapılan çalışmaların artması da, İslâmcıların toplumsal ve siyasi projeler üretmelerini pekiştirici bir rol oynamıştır . Postmodernizm'deki çok-kültürlülük ilkesinin bir benzerini İslâmcılarda “ *Çoğulculuk* ”, ve “ *sivil toplumculuk* ” ilkesi başlıkları altında gündeme getirmişlerdir . Yeni İslâmcılar kendilerinin hesaba katılmaları ve ciddiye alınmalarını isteyerek bu ilkeleri gündemde tutmaktadırlar . Onlara göre gerek modernizm , gerekse pozitivist kültür ve hayat anlayışı tekçidir ve diğer unsurlara yer vermemektedir , öyleyse kendilerine yer verecek veya içinde kendilerinin yer alacakları bir projeye ihtiyaçları vardı . İşte bu bağlamda fikri anlamda mensup oldukları İslâm'ı yorumlamaları gerekecekti . Nitekim bu yapılır ve İslâm'ın “ *Çoğulcu* ” , “ *Özgürlükçü* ” ve “ *Sivil Toplumcu* ” yönleri vurgulanmaya başlanır . Bunda 1980'lerden sonra siyasi İslâmî akımların yükselişi karşısında Avrupa kamuoyunun gösterdiği tepkinin lokal yansımaları etkili olmuştur. İslâm'ın bir terör dini olmadığı sivil bir din olduğu , Yeni İslâmcı aydınlar tarafından belirgin bir vurguyla gündeme getirilmiştir .

Başta Ali Bulaç olmak üzere 80 sonrası modernizm karşıtlığı ve değişim hareketlerinden etkilenen İslâmcılar yorumlarını ve geliştirdikleri tezleri

“Medine Vesikası” bağlamında somutlaştırırlar . Onlar Medine Sözleşmesi’nden hareketle “ *Alternatif Toplum Projesi* ” ya da bir arada yaşama projesi geliştirirler . Bulaç’a göre oluşturulan bu alternatif proje bir yönüyle siyasal bir birlik , öbür yönüyle evrensel toplumsal bir projedir . Herbir birey kendi kimliğine sahip çıkma hakkına sahiptir . Temel ilke “ neysen o’sun ” ilkesidir . (Bulaç 1995 159-161) İslâmcıların bu konudaki proje üretme çalışmaları bilim çevreleri tarafından çoğu zaman modern çağa postmodern bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir .(Gellner 1994 :15)

Görüldüğü gibi başlangıçta Batı’ya ve temsil ettiği değerlere karşı katı bir muhalefetle şekillenen etkileşim , zamanla modern çağın problemlerine karşı ortak değerler üzerinde müşterek förmüller geliştirilmesini gerekli kılıyordu . İslâmcı hareketin tarihindeki bu yeni durum , İslâmcı Aydınların Batı’daki gelişmeler hakkında bilgi sahibi olmalarını gerekli kılıyordu . Çağdaş Türkiye’li İslâmcı aydınların Batı ile yaşayacakları yeni serüvene belki de bu gereklilik şekil verecek artık .

SONUÇ

Çalışmamızın birçok yerinde daha öncede sıklıkla belirttiğimiz gibi dünyadaki İslâmî oluşum ve hareketliliğin (radikal ve fundamentalist akımlar) ve güçlerin ortaya çıkışı, İslâm ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarına sebebiyet veren savaşlardan çok daha etkin bir şekilde çağdaş dünyayı endişeye sevketmiştir. Uluslararası güçler dengesinin kontrolündeki merkezi dünya sistemi taşradan gelen İslâmcı talep ve mücadelelerden son derece rahatsızdı. Siyaset hata kabul etmeyen bir uğraştı. Buna rağmen, ülkelerindeki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel problemler halkı İslâmcı muhalefet ve etki alanının içine itiyordu. Çağdaş dünya coğrafi ve kültürel açıdan Sünni-Arap Ortadoğu, Sünni-Hint Alt Kıtası ve İran-Arap Şii alanındaki gelişmeleri yakından izliyordu. İslâmcı etki alanında görüldüğü üzere, coğrafi bir birlik olmadığı gibi, siyasal bir birlikten de söz edilemezdi. Bu anlamı ile evrensel İslâmcı hareketleri tarif ederken bir enternasyonal'den değil, İslâmcı etki alanından söz etmek gerekir. Mısır ve Arap dünyasının büyük bir kısmında Müslüman Kardeşler'den, Hint Alt Kıtasında, *Cemaat-ı İslâmî*'den (Bengladeş, Pakistan, Hindistan), Lübnan, İran, Afganistan ile Irak'ın bir bölümünde Şii etki alanından söz etmek mümkündür. Sosyolojik açıdan değerlendirilecek olursa bu hareketlerin modernizme karşı çıktıklarını ve modernliğin muhalif biçimleri olduklarını görürüz. Hareketlere mensub olan fertler ender olarak dini tabanlı eğitim almışlardır. Çoğunluğu modern eğitim sisteminden gelen gençlerdir. Sosyal sınıf olarak çok kısa bir süre önce şehirlileşen ailelerden veya toplumsal, ekonomik baskıyı üzerinde hisseden, yoksullaşan orta sınıflardan gelmektedirler. İçinde bulundukları duruma ve Batılılaşmaya karşı tez arayışı içinde bulunan gençler, bu anlamı ile dine siyasal bir işlev yüklemektedirler. 3. dünyanın laik, Marksist ve Milliyetçi devrimleri kazandıkları başarılarından ve geçirdikleri süreçten ötürü soluklarını tüketmiş, iktidar ideallerini kaybetmişlerdi. Böyle bir ortamda İslâmcı söylemi sahiplenilenler ülkelerinin insanının sözcülüğünü yapabilecekleri siyasal bir içerik ve pratik kazanmışlardı. İslâm, ezilen insanların sistem arayış ve bu konudaki talepleri karşılayan bir sistemin kalıpları içine sokulmuştu. Kültürel ve coğrafi farklılıkların mümkün olduğu kadar aza indirildiği "İslâm"ın, evrensel siyasi bir söylem ile dile getirildiği böyle bir ortamda, kültürel yapıdan ve tarihi geçmişinden kaynaklanan cemaat ve tarikat farklılıkları kabul edilemiyor, gelenekselci yaklaşımlar dışlanıyordu.

1970'lerin sonuna gelindiğinde İran'da patlak veren İslâmî devrim dengesi iktidarların gözünde uluslararası dengeyi bozmuştu. Bu devrim aynı zamanda dünyanın diğer taraflarında yapılanmakta olan radikal İslâmî hareketlere motivasyon sağlamıştı. 1979'da Kabe baskını, Sovyetlerin aynı sene içinde Afganistan'a müdahalesi ve karşılaştıkları direniş ve 1981'de Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın öldürülmesi bu motivasyonu destekleyici mahiyetteki diğer olaylar olmuştur.

Dünyadaki bu İslâmî gelişmelerden Türkiye'nin etkilenmemesi düşünülemezdi. Yaşanan bu sürecin Türkiye'deki İslâmî hareket kuşağı üzerindeki etkisinin tesbiti ve tahlilinin yapılması bu tezin temel amacıdır . Bu amaçla ilk olarak, Türkiye'deki İslâmcı yapılar üzerindeki tarihsel süreci de dikkate alarak yapmış olduğumuz tesbitleri ve ulaştığımız sonuçları sunmak istiyoruz . En genel anlamıyla Türkiye'deki İslâmcı yapılanmaların , tarihsel düzlemde -cumhuriyet dönemi için - belirgin iki zaman diliminde tahlil edilmesi en çok başvurulan metottur ; Çok partili hayata geçiş dönemi öncesi ve sonrası . Bu dönemleri temel alarak bir tahlil yapacak olursak , çok partili hayata geçiş ile daha sıklıkla kullanılmaya başlanan demokratik haklar ve nisbeten daha rahat temsil imkanının 1950 sonrasında İslâmcıları daha aktif , üretken ve hak arar kıldığını söylememiz mümkün olacaktır . Tek Parti idaresi döneminde faaliyetlerini gizli olarak yürüten bir çok İslâmcı yapılanma yeni dönem ile sosyal ve siyasal anlamda kendilerini temsil edebilecekleri örgütlenme biçimleri geliştirmişlerdir . Türkiye'de yaşanan sosyal , siyasal ve demografik değişimlerin taşıyıcı siyasal hayatın içine çekerek daha aktif kılması ve şehirleri kontrol edici - siyasal temsil ile- bir misyon yüklemesi ile İslâmcı hareket taşranın dışında şehirlerde de yaşama ve temsil fırsatı bulur , taşranın vatandaşlık haklarını kullanmada daha eşitlikçi bir düzlemde şehir ile karşı karşıya gelmesi ve kendisini ifade edebileceği , yeni tanımlayıcı öğelere ihtiyaç duyması ile İslâmcı hareketlerin şehirleştiğine şahit oluyoruz , yeni şehirli insanların kimlik problemlerine uygun çözümler üretmeye çalışan İslâmcı yapılanmalar , 1950'den itibaren siyasal örgütlenme modelleri geliştirirler , önceleri " Cami Dernekleri " , " Komünizmle Mücadele Dernekleri " vb. dernekler kurarak varlıklarını devam ettirmeye çalışan İslâmcı yapılanmalar , bu yeni dönem ile siyasal arenada kendilerini temsil edebileceklerine inandıkları örgütlenme biçimleri geliştirirler , 1960'ların son yarısında daha kolaylıkla takip edilebilir ve daha etkin bir yapıya kavuşan İslâmcı siyasal örgütlenmeler , Türkiye'deki

İslâmcı grupların ve hareketlerin tarihi açısından birkaç noktada önem arz etmektedir . Bunlardan belki de en önemlisi , yaşanan sürecin İslâmcı grup ve cemaatlerin homojen olmayan yapısını ortaya çıkartmış olmasıdır .

1960-1980 arası Türkiye'sinde İslâmcı düşünce ve örgütlenme biçimleri açısından bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa bu bağlamda söylenebilecek ilk şey, onların bu ara dönemde, toplumsal ve sosyal şiddet ve anarşinin müsebbibi olarak gördükleri sol akımlar karşısında oluşturdukları reaksiyonel göstergeli muhalefet girişimleridir. İslâmcı oluşumlar en genel anlamıyla, kendilerine direkt olarak doğrudan devleti almaktan ziyade, devleti tehlikeye düşürecek fiili ve fikri yaptırıma sahip güç odakları karşısında, devletin ve dinin bekasının korunması amacıyla hareket etmişlerdir.

Özellikle 1965 sonrasında merkezlere yaşanan içgöç neticesinde yeni örgütlenme biçimleri ile merkezin kenarında kendisine yaşama alanı bulan , taşranın siyasi tercih ve faaliyetlerini ilerleyen zaman içerisinde ağırlıklı olarak İslâmcı siyasi örgütlenmelerin lehine kullanmaları büyük siyasi partilerin büyük şehirlerdeki göreceli üstünlüğünü sona erdirmiştir .Bu dönemde İslâmcı basın-yayın organlarında yaşanan patlama ile paralel olarak İslâmcı fikri yapılanma modelleri ve ekoller oluşumlarını hızla sürdürmüşler , İslâmcı cemaat ve oluşumlar dış tehditlerin ve sosyo-ekonomik huzursuzlukların da etkisiyle toplum hayatında daha belirleyici bir konuma yükselmiştir . Şehirleşme ile bağlantılı olarak ilk İslâmcı sermaye örgütlerinin oluşmaya başladığı bu dönemin , uzun vadede İslâmcı hareket için belki de en önemli özelliği , yurtdışına işçi göçü olgusudur .

Bu dönemde Türkiyeli İslâmcıların geneli devleti muhalif olarak değil destekçi olarak görmeyi istemektedirler . Bu genel kanı İslâmcıların , Evrensel İslâmcı Hareketlerle ilişkiye geçmesi ile yavaş yavaş etkinliğini kaybetmiştir . Özellikle , 1980 sonrası köktenci İslâmcı hareketler mevcut sistemi sorgulamaya ve muhalefetlerini en sert biçimde göstermeye başlamışlardır . 12 Eylül Askeri darbesinin temel referans noktalarını Batı'dan almış olması ve İslâmîzasyonu , ılımlı İslâmcı yaklaşımları ve Türk-İslâm sentezini desteklemesi Türkiye'deki İslâmcı hareketleri kültürel açıdan milli öğelerden bağımsızlaşma süreci içerisine itmiştir .Devletin din anlayışının ve yorumlamalarının şiddetle eleştirildiği bu dönemde yaşanan başörtüsü olayları devletin nasıl bir din anlayışına sahip

olduğu noktasında İslâmcılara yeterli kriteri sunmuştur . Köktenci İslâmcı hareketler , İran Devrimi , Afganistan Cihadı gibi olaylarında etkisiyle fikri açıdan mevcut devletten bağımsızlaşma sürecine girmiştir .

Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin seyrettiği bu eğri üzerinde yerel öğelerden belki de daha baskın olan evrensel İslâmcı öğelerin ve etkileşimin varlığı dikkatimizi çekmektedir . Bu etkileşimin tesbiti noktasında ilk olarak Pakistan İslâmcı hareketi ve Türkiyeli İslâmcı hareketler üzerindeki etkisine dikkat çekmek istiyoruz . Pakistan İslâmcı Hareketinin , Türkiye'deki etkisi Mevdûdi'nin şahsı ile sınırlı olmamakla beraber büyük bir oranda onun fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel İslâmcı yapılanmaların muhalefet ettikleri Mevdûdi'nin fikirleri genç İslâmcılar arasında geniş bir hüsn-ü kabule mazhar olmuştur . Mevdûdi ve çağdaşı İslâmcı düşünürlerin en önemli özelliği onların düşünce tarzlarında yatmaktadır. Onlara göre İslâm dünyasının en büyük zaafı taklide kapılmasında ve İslâmcı düşünce ekollerinin önünün tıkanmasında yatmaktadır. Bir an önce İslâmcı düşünceye berraklık kazandırılmalı , muarızlarını etkisiz bırakabileceği bir yapı oluşturulmalıdır . Bu yapının oluşturulmasında engel olduğuna inanılan bütün geleneksel islâmcı kurumsal formlar pasifize edilmeliydi . İslâm'ın çağdaş , anlaşılabilir bir yorumu yapılmalı , bu yöndeki faaliyetler desteklenmeliydi . Dinin aslından olmayan değerler ve kurumlardan uzaklaşarak , bu yapılara karşı mücadele edilmeli , saf ve duru bir din anlayışı akaidi , sosyal , siyasi ve iktisadi anlamıyla tatbik edilmelidir . Mevdûdi'nin görüşleri bir çok İslâm ülkesinde olduğu gibi , Türkiye'de de genç nesiller ve geleneksel yapılanmalar arasındaki farklılıkları teorik bir temele oturtmuştur . Bu süreçte geleneksel kurumların ve ulemânın yerini Mevdûdi, Seyyid Kutub ve çağdaş İslâmcı düşünürlerin açtığı yolda ilerleyen üniversiteli gençler, akademisyenler ve düşünürler alır. Yalnız, yaşanan bu süreç ulemânın geçirdiği klasik bilgilenme sürecinin dışında idi. Çok abartılı bir ifade ile Batıda, İslâm'da neredeyse aynı uzaklıktaydı. Artık, karşı karşıya bulunulan sorunların tabiatını bilmek ve bunun tarihteki rolünü algılamak bu sınıfın göreviydi .

Türkiye'deki İslâmcı yapılar üzerinde etkili olan bir başka önemli İslâmcı yapıda İran Devrimi ve İslâmcı Düşüncesi ile yakından alakalıdır . İslâmcılar için İran'daki 1979 devrimi 20. yüzyılın en önemli sivil halk hareketidir. (Şirin 1991:19) İslâm toplumları açısından başarılı olunulabileceğinin muştusudur. İslâm adına İran'daki monarşi ile yüz yıla yakın bir süre mücadele eden bir

neslin Humeyni ile tarih sahnesine koymuş oldukları nokta, İslâmcı yapıların ve örgütlenme biçimlerinin topluma, tarihe, siyasete ve yarına bakış açısını değiştirmiştir.(Arslan 1991:19)

Türkiye'de İran'da İslâmcı hareket ve devrimle ilgili kamuoyunun oluşmasında en önemli kurumlar, daha önce de belirttiğim gibi kitabevleri ve buna bağımlı olarak dergi büroları olmuştur. Özellikle İran asıllı İslâmcı yazarların eserleri çok büyük bir serilikle Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bu tercüme faaliyetlerini 2 mezhep ve 2 halk arasında tarihe dayanan sosyal ve siyasi ihtilafları görmemezlikten gelerek yapmaları, iki kültürü karşı karşıya getirmiştir. Bu, beraberinde bir usul ve kaynak tartışmasını da gündeme getirir. Özellikle, hadisler ve sıhhat dereceleri noktasındaki yüzlerce yılın biriktirdiği ihtilaflar, iki grubun birbirini eleştirmesinde malzeme olarak kullanılıyordu . İslâm'ın modern anlamda hem dine hem dünyaya hakim olmasını isteyen İslâmcı söylemle İran Devrimi alternatif arayışındaki gençliğin karşısına bir prototip olarak çıkarılmıştır .

İran etkisi ve İranlı yazarların eserlerinin Türkçe'ye kazandırılması ile Türkiye'deki İslâmcı oluşumlar fikri bir esneklik kazanmış , Özellikle Ali Şeriatî'nin eserleri Türkiye'li İslâmcıların Batı düşüncesinin felsefi ve siyasi açıdan tahlilini yapmaktan uzak olan reaksiyoner Türkiye'li İslâmcı harekete Batı ve çağdaş düşünce sistemleriyle ilgili düşüncelerini yeniden kontrol etme fırsatı vermiştir. (Kozak 1989:22)

İran devrimi İslâmcı mücadelelerin eylem pratiklerine ve teşkilatlanma yapılanmalarına da yansımıştır. İslâmcılara göre devrim İslâmî hareketin metoduna iki temel noktadan katkıda bulunmuştur. Bunlardan birincisi devrimin esasta muharref olmuş, Ehl-i Kitab'ın özelliklerini yansıtmaya başlamış bir dini, asliyetine döndüren bir devrim olmuş olmasıydı. İkincisi ise İnkılapçı, uzlaşmayı kabul etmeyen, "Tağut"la beraber olmayı reddeden, onun gölgesinde büyümeyi asla istemeyen İslâm'ın bağımsız şahsiyetini geliştiren bir İnkılab olmuş olmasıydı.

İran devrimine karşı duyulan bu duygusal ön kabul zamanla daha rasyonel bir nitelik kazanacak , İran'ın müslümanların Moskovası olarak tavsif

edilmesinden ziyade , İslâm'ın denendiği bir laboratuvar olarak görülmesinin gerekliliği savlanmıştır .

Türkiye'deki ; İslâmcıların görüşleri üzerinde etkili olan bir başka önemli etki de Mısır İslâmcı hareket ve düşüncesinden kaynaklanmaktadır . Ortadoğu ve dünya tarihinin açıklanmasında coğrafi konumu ile etkili olan Mısır son dönem İslâmî düşüncenin açıklanmasında da İslâmcı düşünür ve yazarları ile etkili olmuştur. Muhammed Abduh'un, Hasan El Bennâ'nın, Seyyid Kutub'un, Abdulkadir Udeh'in ve Muhammed Kutub'un 1950'lerden sonra yaşanan İslâmî gelişmelerde muhakkak ki çok büyük etkileri vardır. Mısır İslâmcı hareketlerinin çok geniş bir sahaya yayılmış olması , Mısır'daki İslâmcı mücadelenin duygusal geçmişi , modernizm karşıtı İslâmcı tepkinin önemli isimlerinin Mısır'da yetişmiş olması , Mısır İslâmcı hareketinin diğer coğrafyalardaki İslâmcı hareketler üzerinde etkin olmasının sebepleridir .

Mısır İslâmcı Hareketinin , Türkiye'de en çok tanınan ismi kanaatimizce Seyyid Kutub'dur . Seyyid Kutub'un düşünceleri , Türkiye'li İslâmcılar tarafından kırılma kabul etmeyen bir düzlemde önemli tesbitler olarak kabul edilmiş ve bir çok İslâmcı hareketin oluşumunda teorik temel oluşturmuştur . Seyyid Kutub'un İslâmcı hareketlerin " Ne Yapmalı ? " sı olan " Yoldaki İşaretler " isimli eseri , İslâm dünyasında bütün örgütlü cemaat yapılarını tehdit eder bir misyona sahipti . Bu özelliği ile " Yoldaki İşaretler " İslâm dünyasındaki bir çok İslâmcı oluşumun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Bu oluşumlar genelde gizliliği esas alan , içe dönük yeni yapılanma modelleridir .Bu örgütlenme biçimleri tarafından , kitleselleşmiş , uzlaşmacı İslâmcı yapılar dışlanmış , siyasi partiler ve tasavvufi oluşumlara endişe ile yaklaşmıştır . Seyyid Kutub'un düşüncelerinin İslâmî kavramlar ışığında , mevcut dünya düzenine yönelttiği bakış açısı , insanın , toplumun ve sistemlerin " Cahili " ve " Tevhidi " olarak nitelendirdikleri bir taban hazırlamıştır .Bu kavramlar ve kullanılan bakış açısı beraberinde , İslâmî mesajın netleştirilmesi amacıyla "Tekfir" akımı gibi tefrikaya sebebiyet veren oluşumlara zemin hazırlamıştır . Cahili düzenlere karşı , kullanılması gereken bütün mücadele araçları İslâmî kimliği tepkiselleştirmiş , içe dönük , kapalı cemaat organizasyonlarının hazırlanmasına sebebiyet vermiştir .

Seyyid Kutub'un İslâm tarih, kültür ve medeniyetine yöneltmiş olduğu bakış açısı, tahlili ve kritiğinin "Asr-ı Saadet"e dönme arzusu ve özlemi içinde olması, 1400 yıllık İslâm tarihinin ve geleneğinin reddi gibi fahiş sonuçlara sebebiyet vermiştir. Bu mantık, yeni oluşan köktenci İslâmcı hareketleri geleneğin desteğinden mahrum bırakmış, halkın genelini karşılarına alma sonucunu doğurmuştur.

Türkiye'de İslâmcıların fikirsel olarak beslendikleri bir başka önemli kaynak , Batı'daki İslâmcı gelişmeler ve oluşumlarla yakından ilgilidir . Bu kaynak yalnızca İslâmcı oluşumlarla sınırlı olmayıp , Batı'da İslâm hakkında cereyan eden herşeyle bağlantılıydı . İran Devrimi , Filistin Direnişi gibi farklı bir gündemle dünya kamuoyunu meşgul eden İslâmcı hareketler ve İslâm hakkında yapılan tanım ve nitelendirmeler İslâmcıları yakından ilgilendirmekteydi .

1990 sonrasında , Türkiyeli İslâmcıların Batı'ya kültürel , siyasi , sosyal anlamıyla karşı olmak esası üzerine tesis ettikleri , Batı ile ilgili teorileri daha rasyonel bir tabanda ele alınmıştır . Siyasi anlamda emperyalist olarak nitelendirilen Batı'ya karşı olunmakla birlikte kültürel anlamda genele yayılmış bir tanıma ve tanımlama hissi peyda olmuştu . Bunda en önemli etken, müslümanların çağdaş batılı gelişmeleri izlemeleri ve bu gelişmelerden kaynaklanan problemlere cevap üretmeleri zorunluluğu idi . Bu Çağdaş köktenci kuşaklar için yeni sayılabilecek bir ilişki biçimi ve zorunluluktan . Beraberinde İslâmcıların geneli tarafından pekde hoş karşılanmayan yeni bir sınıfın kurulacağına işaret idi ; " *İslâmcı Entellektüeller* " . Bu kesim temel referanslarını iki kaynaktan almaktaydı ; Çağdaş İslâmcı yazarların Batı düşüncesi ile ilgili giriştikleri tanımlama çalışmaları ve Batılıların kendi toplumları hakkında yazdıkları eserler - genelde kritikler - İlk grupta Ali Şeriatî , Akbar Said Ahmet , Rene Guenon , Roger Garaudy , Martin Lings gibi yazarların eserleri takip edilirken , ikinci grupta , daha öncede belirttiğimiz gibi Paul Feyereband , Ivan Illich , Anton Zijderveld , Alfred Sauvey gibi yazarların eserleri okunmaktadır . Bu ilişki biçimi beraberinde toplumsal çözüm içerikli yeni projeleri de getirmiş , özellikle " Postmodernizm " üzerine yapılan çalışmalar İslâmcıları yakından etkilemiştir . Birçok akademisyen ve araştırmacı tarafından İslâmcılar " Postmodern " olmakla tavsif olunmuşlardır .

Batı ile geliştirilen bir başka ilişki biçimi de , yurtdışına işçi göçü olgusu ile ilgilidir . İslâmcı yazarlara göre , bu göç İslâmcı hareketlerin ufkunu açmakta, İslâmcı hareketlere enternasyonal bir boyut kazandırmaktadır . Bunun yanında İslâmcı oluşum ve örgütlenme biçimlerine ek maddi imkanlar kazandırmaktadır .

Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin yakın geçmişinde üzerlerinde etkin olan evrensel ve bölgesel faktörlerin ortaya konulmasının amaçlandığı bu çalışma bize şunu gösterdi . Her kuşak ve karşılıklı etkileşim üzerine yazdıklarım , yazmam gerekenlerin yanında çok cuzi bir yekün teşkil etmektedir . İncelemeye çalıştığım tez içindeki her konu ayrı ayrı bir araştırmaya kaynaklık teşkil edebilecek muhtevadadır . Türkiye'de bu alana duyulan kısır ilgiye rağmen -akademik anlamda- , böyle bir çalışma yapmış olmak beni memnun ediyor . Unutulmaması gereken şudur : Bugün Türkiye'li İslâmcı oluşumlar yerel ve ulusal şartlar kadar etkin olduğuna inandığımız evrensel İslâmcı yapılanmaların icra ettiği etkinin oluşturduğu ortak bir kompozisyonudur .

KAYNAKÇA

AFGANİ , Cemalettin

1987 *Urvet'ül Vuska.*
(Çev .Osman Cılacı),
İstanbul.

AHAVİ , Şahruh

1990 *İran'da Din ve Siyaset.*
İstanbul.

AHMET , Aziz

1990 *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm.*
(1983) (Çev . Ahmet Küskün),
İstanbul.

ALTAN , Çetin

1970 *Atatürk'ün Sosyal Görüşleri.*
İstanbul.

AKTAŞ , Cihan

1990 *Kılık , Kıyafet , İktidar .*
İstanbul.

AKTAŞ , Ümit

1989 *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*
İstanbul

ATACAN , Fulya

1994 *Kutsal Göç*
İstanbul

ATILHAN , C. Rıfat

1968 *Masonluk Nedir ?*
İstanbul.

ATILHAN , C , Rifat

1970 *Masonluğun İçyüzü .*
İstanbul.

AYUBİ , Nazih

1993 *Arap Dünyası'nda Din ve Siyaset.*
(Çev .Yavuz Alogan)

AYVERDİ , Samiha

1969 *Misyonerlik Karşısında Türkiye*
İstanbul.

BERK , Bekir

1969 *İslâmî Hareket ve Türkes*
İstanbul

BİRAND , M , Ali

1984 *12 Eylül , Saat 04:00*
İstanbul

BOZDAĞ , İsmet

1989 *Celal Bayar Anlatıyor ; Başvekilim Adnan Menderes*
İstanbul

BURÇAK , R , Salim

1979 *Türkiye'de Demokrasi'ye Geçiş*
İstanbul

BULAÇ , Ali

1991 *Bir Aydın Sapması*
İstanbul

BULAÇ , Ali

1997 *İslâm Ve Fundamentalizm*
İstanbul

BULUT , Faik

1995

Ordu ve Din

İstanbul.

BINDER , Leonard

1996

Liberal İslâm

(Çev . Yusuf Kaplan)

Kayseri

ÇAKIR , Eyüp

1978

Pilavoğlu Kimdir ?

İstanbul

ÇAKIR , Ruşen

1995

Ayet ve Slogan

İstanbul

ÇALIK , Mustafa

1995

MHP Hareketi

Ankara

ÇİÇEK , Dursun

1997

Postmodernizmin İslâmcılar Üzerindeki Etkisi

Kayseri

DAVUDOĞLU , Ahmet

1978

Din Tahripçileri

İstanbul

DEMİRBAŞ , M , Ali

1980

Başlangç'tan Bugüne Mezhepsizler

İstanbul.

DÖKMECİYAN ,R ,Hrair

1991

Arap Dünyası'nda Köktencilik

(1982)

(Çev . Muhammed Kirahanoğlu)

İstanbul.

EL-ATTAS , Nakib

1989 *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*
(Çev. M.Erol Kılıç)
İstanbul.

EL VERDANİ , Salih

1988 *Mısır'da İslâmî Akımlar - I -*
(1984) (Çev . Şeyho Duman)
Ankara.

EL VERDANİ , Salih

1991 *Mısır'da İslâmî Akımlar -II-*
(1984) (Çev . Usame Zeydoğlu)
Ankara.

EL HUDAYBİ , Hasan

1986 *İslâm Dünyası'nda İnanç Sorunları*
İstanbul.

EMİN , Osman

1991 *İhvân ve Demokrasi*
İstanbul.

ERBAKAN , Necmettin

1975 *Milli Görüş*
İstanbul.

ESPOSITO ,Donohue

1991 *Değişim Sürecinde İslâm*
(1986) (Çev . Ali Yaşar Aydoğan . Yaşar Ünlü)
İstanbul

ESPOSITO . John

1989 *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*

(Çev . Erol Çatalbaş)
İstanbul.

EŞ , Selahattin

1978 *Kavşak Noktasında Türkiye'nin Siyasi Görüntüsü*
İstanbul.

EVREN , Kenan

1992 *Kenan Evren'in Anıları*
İstanbul.

FAZLUR RAHMAN

1993 *İslâm*
(1979) (Çev . Mehmet Aydın)
İstanbul.

GEVGİLİLİ , Ali

1987 *Yükseliş ve Düşüş*
İstanbul.

GÜNER , Ahmet

1986 *Tarikatlar*
İstanbul.

GÜNGÖR , Erol

1996 *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*
İstanbul.

GÜNGÖRGE , M , Talip

1983 *Humeyni ve İran İnkılabı*
İstanbul.

HALE , William

1996 *Türkiye'de Ordu ve Siyaset*
(1994) (Çev . Ahmet Fethi)
İstanbul

HATEMİ , Hüseyin

1988 *İslâm Açısından Sosyalizm*
İstanbul

HAVVA , Said

1988 *Eğitim Risalesi*
(1967) (Çev. Abdulillah Yıkılmaz)
İstanbul.

HAVVA , Said

1988 *50. Yılında Müslüman Kardeşler Hareketi*
(1979) (Ahmet Kazanoğlu)
İstanbul.

HODGSON , Marshall

1995 *İslâm'ın Serüveni*
(1974) (Çev . Alp Eker)
İstanbul.

HOURLANI , Albert

1994 *Çağdaş Arap Düşüncesi*
(1982) (Çev .Latif Boyacı)
İstanbul.

HÜSEYİN , M , Muhammed

1986 *Modernizm'in İslâm Dünyasına Girişi*
(1983) (Çev . Sezai Özel)
İstanbul.

GUENON , Rene

1980 *Doğu ve Batı*
(Çev. Fahrettin Aslan)
İstanbul.

GUENON , Rene

1986 *Modern Dünyanın Bunalımı*

(Çev. Mahmut Kanık)
İstanbul.

İŞİK , H, Hilmi

1980 *Dinde Reformcular*
İstanbul.

İŞİK , İhsan

1995 *Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk*
İstanbul.

İKBAL , Muhammed

1996 *" Dini Düşünce'nin Yeniden Teşekkülü "*
İstanbul.

İNAYET , Hamit

1988 *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*
(1983) (Çev . Yusuf Ziya)
İstanbul.

JASCHKE , Gotthard

1972 *Yeni Türkiye'de İslâmlık*
(Çev . Hayrullah Örs)
Ankara.

KAÇMAZOĞLU , Bayram

1995 *27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasi Fikir Hareketleri*
Erzurum

KARA , İsmail

1994 *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*
İstanbul.

KARAMAN , Hayrettin

1996 *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*
İstanbul.

KARİB , Zafer
1977 *Yeni Devrin Eşiğinde MSP*

KEPEL , Gilles
1992 *Peygamber ve Firavun*
(1987) (Çev . İsmail Bendiderya)
Kayseri.

KISAKÜREK , N , Fazıl
1976 *Son Devrin Din Mazlumları*
İstanbul.

KOLOĞLU , Orhan
1993 *İslâm'da Değişim*
İstanbul.

KUTUB , Seyyid
1977 *İslâm Davası'nın Stratejisi*
(Çev . Akif Nuri)
İstanbul.

KUTUB , Seyyid
1984 *İslâm ve Emperyalizm*
(1958) (Çev .Ramazan Nazlı)
İstanbul.

KUTUB , Seyyid
1985 *Bedir ve Uhud*
(Çev . Sadettin Ergün)
İstanbul.

KUTUB , Seyyid
1992 *Yoldaki İşaretler*
(Çev . Hasan Fehmi Ulus)

KÜÇÜKÖMER , İdris

- 1969 *Düzen'in Yabancılaşması*
- LANDAU, J,M
 1979 *Türkiye'de Sağ , Sol Akımlar*
 (1974) (Çev. Erdinç Baykal)
 Ankara
- LAROUİ , Abdullah
 1993 *İslâm ve Modernlik*
 (Çev . Ayşegül Yaraman)
 İstanbul.
- LAPIDUS , M , Ira
 1996 *Modernizm'e Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*
 (1992) (Çev . Safa Üstün)
 İstanbul.
- LEWIS , Bernard
 1984 *Modern Türkiye'nin Doğuşu*
 (1960) (Çev . Metin Kıratlı)
 Ankara.
- NASR , S. Hüseyin
 1984 *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*
 (Çev . Ali Ünal)
 İstanbul.
- NASR .S,Hüseyin
 1995 *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*
 İstanbul.
- MARDİN , Şerif
 1991 *Türkiye'de Din ve Siyaset*
 İstanbul.
- MARDİN , Şerif

1995 *Bediüzzaman Said-i Nursî ve Nurculuk*
İstanbul.

MEVDÛDÎ , Ebu'l Ala

1980 *Hilafet ve Saltanat*
(Çev . Ali Genceli)
İstanbul.

MEVDÛDÎ , Ebu'l Ala

1986 *Kur'ân'a Göre Dört Terim*
(Çev . Osman Cilacı)
İstanbul.

MEVDÛDÎ , Ebu'l Ala

1987 *Cihad*
(Çev . Yüksel Durgun)
İstanbul.

MEVDÛDÎ , Ebu'l Ala

1989 *İslâm' da İhya Hareketleri*
(Çev . Abdi Keskinsoy)
İstanbul.

MEVDÛDÎ , Ebu'l Ala

1990 *İslâm Dünyası ve Batı Uygarlığı*
(Çev . Çetin Manisalı)
İstanbul.

MEVDÛDÎ , Ebu'l Ala

1991 *İslâmî Hareketin Ahlaki Esasları*
(Çev . Abdullah Tokatlı)
İstanbul.

MUTAHHARÎ , Murteza

1991 *İslâm Devrimi*
(Çev . Hasan Kanatlı)

MÜFTÜOĞLU , Atasoy

1986 *Tevhidi Gerçekliğin Işığı Altında*
İstanbul.

MÜRSEL , Safa

1984 *Bediüzzaman Said Nursî'de Devlet Felsefesi*
İstanbul.

NURSI , Said

1984 *Tarihçe-i Hayat*
İstanbul.

NURSI , Said

1987 *Lemalar*
İstanbul.

NURSI , Said

1979 *Emirdağ Lahikası*
İstanbul.

ÖZEK , Çetin

1983 *Türkiye'de Devlet ve Din*
İstanbul.

RIDVAN , Ahmet

1995 *İslâmcı Aydınlar ve Toplumsal Sorumluluk Şuuru*
İstanbul.

SARIBAY , Yaşar

1985 *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*
Ankara.

SARMIŞ , İbrahim

1992 *Seyyid Kutub*
Ankara.

SENCER , Muzaffer

1968 *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*

İstanbul.

SEVİLGİN , Rıfat

1979 *MSP'de Dört Yıl*
İstanbul.

SİDDİKİ , Necatullah

1980 *İslâm Devletinde Mali Yapı*
(1948) (Çev . Rasim Özdenören)
İstanbul.

SİDDİKİ , Abdülhamit

1986 *İslâm Ekonomi Düşüncesi*
İstanbul.

SİTEMBÖLÜKBAŞI , Şaban

1995 *Türkiye'de Dinin Yeniden İnkişafı*
İstanbul.

SOYDAN , M , Ali

1994 *Türkiye'nin Refah Gerçeği*
Ankara.

SÜRÜŞ , Abdülkerim

1989 *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Ali Şeriatı*
(1987) (Çev. Sabah Kara)
Ankara

ŞAYLAN , Gencay

1992 *Türkiye'de İslâmcı Siyaset*
İstanbul.

ŞAHİNER , Necmettin

1983 *Bilinmeyen Tarafları ile Bediüzzaman Said-i Nursî*
İstanbul.

ŞEFİK , Münir

1991

Çağdaş İslâm Düşüncesi

(Çev . Esat Pınarbaşı)

İstanbul.

ŞERİATİ , Ali

1980

İslâm Sosyolojisi Üzerine

(Çev . Kamil Can)

İstanbul.

ŞERİATİ , Ali

1984

Medeniyet ve Modernizm

(Çev. Ahmet Yüksekoglu)

İstanbul.

ŞERİATİ , Ali

1985

Aydın

(Çev . Ali Seyidoğlu)

İstanbul

ŞERİATİ , Ali

1986

Öze Dönüş

(Çev . Kerim Güney)

İstanbul.

ŞERİATİ , Ali

1992

Kevir

(Çev . Muhammet Nayif Şayir)

Ankara.

ŞERİATİ , Ali

1993

Kapitalizm Uyanıyor mu ?

(Çev . Fikret Yalçınkaya)

İstanbul

TÜRKDOĞAN , Orhan

1984 Ziya Gökalp Sosyolojisi'nde Bazı Kavranların
Değerlendirilmesi ,
İstanbul.

TÜRKES , Alparslan

1974 *Yeni Ufuklara Doğru*
İstanbul.

TÜRKÖNE , Mümtaz'er

1994 *Modernleşme , Laiklik ve Demokrasi*
İstanbul.

TOPÇU , Nurettin

1961 *Yarın ki Türkiye*
İstanbul.

TUNAYA , T, Zafer

1956 *Türkiye'de Siyasal Partiler*
İstanbul.

TUNAYA , T , Zafer

1973 *Batılılaşma Hareketleri*
İstanbul.

ULUDAĞ , Süleyman

1992 *İran İzlenimleri*
İstanbul.

VOLL , J, Obert

1991 *İslâm , Süreklilik ve Değişim*
(Çev . Cemil Aydın)
İstanbul.

YETKİN , Çetin

1983 *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*

İstanbul.

YEŞİL , Hüseyin

1970

Solcuların Süleymanlık Uydurmasına Cevaplar

İstanbul.

YÜCEKÖK , N . Ahmet

1972

Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı

Ankara.



MAKALE KAYNAKLARI

ARSLAN , İhsan

1990 " İmam , Devrim ve Velayet . "
Tevhid , XXI, Haziran , İstanbul: 9

AŞIK , Eyüp

1988 " Tarikatler Olmasaydı Türkiye İran'a Dönerdi " *Günaydın* , 12 Ocak 1988, İstanbul : 3

ATILHAN , C , Rifat

1965 " İslâm Demokrat Partisi Niçin Kuruldu ?" *Yeni İstiklal* , Aralık , İstanbul : 2-6

BİLMEN , Ö , Nasuhi

1955 " İslâm'da Demokrasi " *Sebilürreşad* , XI , Eylül , İstanbul: 11-15

BULAÇ , Ali

1992 " İran İslâm'ın Denendiği Bir Laboratuvar ." *Tevhid* , Mart , İstanbul : 8-12

ÇELİK , Kadri

1990 " İmam Humeyni'nin İrfanî Şiir ve Mektupları " *Tevhid* , Haziran, İstanbul : 24-25

DAVUDOĞLU , Ahmet

1978 " İslâm'ın Şartları Beş Değil , Altıdır " *Büyük Gazete* , 19 Mayıs , İstanbul : 3

DİNÇER , Nahit

1970 " İslâmîyet ve Milliyetçilik " *Milli Hareket Dergisi* , Ağustos , VIII , İstanbul :8-11

EDİB , Eşref

1949 " İfratın Menfur Taassubu " *Sebilürreşad* , II :Şubat , İstanbul: 32-34

EDİB , Eşref

1961

" İslâm'da teceddüt "

Sebilürreşad , 11 , Şubat , İstanbul: 261-264

EDİB , Eşref

" Dinsiz Türkçülük , Müslüman Türkçülük "

Sebilürreşad , 11 . Şubat , İstanbul :44 - 46

EDİBALİ , Aykut

1970

"Milli Mücadelemiz ve Parlementarizm "

Yeniden Milli Mücadele , 24 Şubat , İstanbul : 3

EDİBALİ , Aykut

1970

" Yeniden Milli Mücadele "

Yeniden Milli Mücadele , 10 Şubat, İstanbul : 3

EDİBALİ , Aykut

1974

" Komünistler Affedilemez "

Yeniden Milli Mücadele , 7 Mayıs, İstanbul : 2

EL KARDAVİ , Yusuf

1978

" Zekat "

Sebil , 7 Mayıs , İstanbul : 31

EL KARDAVİ , Yusuf

1976

" İslâm Bankası "

Sebil , 9 Nisan , İstanbul : 8

HAKKAKUL , Abdullah

1976

" Kimlermiş Bu Yeni Müçtehidler "

Büyük Gazete , 23 Haziran , İstanbul: 10

HAKKAKUL , Abdullah

1976

" Dinimizi Mihrabtan Bombalayanlar "

Büyük Gazete , 2 Haziran , İstanbul: 6

HEPER , Metin

1986 " Türkiye'de İslâm Siyasal Sistem ve Toplum , Ortadoğu'daki Bazı Ülkelerle Karşılaştırma " , E.KALAYCIOĞLU , *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* : Ankara , Beta Yayınları : 369 - 379

GÜNAY , Salih

1990 " İmam'ın İslâm Devrimi'ndeki Rolü " *Tevhid* , Haziran , İstanbul: 22-23

GÜZEL , Murat

1996 " Siyasal İslâm Abalı mı ? " *Tezkire* , X , Ankara :51 - 69

KAVUNCU , Burhan

1990 " İmam , Devrim , Velayet " *Tevhid* , Haziran , İstanbul : 9-21

KISAKÜREK , N , Fazıl

1952 " Muazzam Zaferimiz " *Büyük Doğu* , 29 Ağustos , İstanbul : 8-11

KUTLUAY , Yaşar

1969 " Türkiye'de Din Eğitimi " *Devlet* , Nisan , İstanbul: 8

MANSUR , Esad

1990 " Düzen'in Yolu Ve İslâm'ın Yolu " *Yeryüzü* , VI , İstanbul :13-14

METİNER , Mehmet

1989 " Evrensel İslâmî Hareket " *Girişim* , XIX , İstanbul :13-14

ÖZTUNA , Yılmaz

1951 " Atatürk'ü Koruma Kanunu " *Sebilürreşad* , IV, İstanbul : 4-7

PAMAK , Mehmet

1996 " RP , Tevhid Akidesi ve Mazlum-Der "
İktibas , Ağustos , Ankara : 18-21

OĞUZ , İsmail

1970 " Milli Nizam Partisi "
Bab-ı Âli'de Sabah , 28 Ocak , İstanbul :2

SANCAR , Celal

1995 " Tasavvuf Gerekli midir ? "
İktibas , Eylül , Ankara : 13-14

SELAMİ , Ahmet

1978 " Şeriat Müslümanlık Yasası "
Şura Dergisi , 27 Nisan , İstanbul : 3

ŞİNNAVİ , Fehmi

1990 " İmam , Devrim ve İmamet "
Tevhid , Haziran , İstanbul : 62

TANYOL , Cahit

1965 " Tehlike Çanı "
Yön Dergisi , CİXX , İstanbul : 22

TOPÇU , Nurettin

1970 " Sosyalizm'e Karşı Koyan Kuvvetler "
Hareket Dergisi , LIX , İstanbul: 28