



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Doktora Programı

**TÜRKİYE'DE İSLAMCILIĞIN DEĞİŞEN SİYASAL DİLİ:
1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler**

Nazım MAVİŞ

Doktora Tezi

Ankara, 2017

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIĞIN DEĞİŞEN SİYASAL DİLİ:
1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler

Nazım MAVİŞ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Doktora Programı

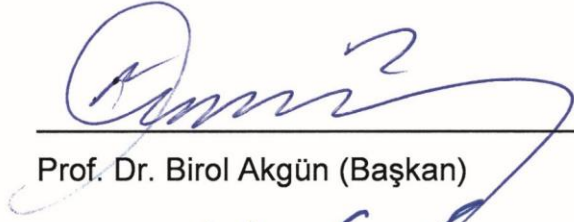
Doktora Tezi

Ankara, 2017



KABUL VE ONAY

Nazım Maviş tarafından hazırlanan “Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’larda İslamcı Dergiler” başlıklı bu çalışma, 21.06.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Birol Akgün (Başkan)



Prof. Dr. Ali Çağlar (Danışman)



Prof. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı



Prof. Dr. Menderes Çınar



Yrd. Doç. Dr. Kadir Dede

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

12.07.2017

Nazım MAVİŞ



YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- ☒ Tezimin tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.
- ☐ Tezimintarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.
- ☐ Tezimintarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.
- ☐ Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

12 / 07 / 2017

Nazım MAVİŞ



ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Ali ağlar danışmanlığında, tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Nazım MAVİş



TEŞEKKÜR

Araştırma boyunca, sabrını benden esirgemeyen değerli eşim Çiğdem hanıma, çocuklarım Talha, Sena ve Furkan'a, akademik katkılarının yanında moral ve motivasyon desteğini de hep yanımda hissettiğim Tez Danışmanım Prof. Dr. Ali Çağlar'a ve Tez İzleme Komitesi üyeleri olarak yaptıkları değerli katkıları için Prof. Dr.

Berrin Koyuncu Lorasdağı ile Prof. Dr. Menderes Çınar'a teşekkür ederim.



ÖZET

MAVİŞ, Nazım. *Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990'larda İslamcı Dergiler*, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

Bu araştırmanın konusu, 1990'lı yıllarda İslamcılığın siyasal söyleminde yaşanan değişimdir. Son yılların önemli siyasi ve entelektüel tartışma konularından birini İslamcılığın, ekonomiden siyasete, kültürden gündelik hayata yaşadığı dönüşüm oluşturmaktadır. Bu çalışma, İslamcılığın siyasal söyleminde yaşanan değişimi sebep ve sonuçları itibarıyla tanımlamayı, tartışmayı ve araştırmayı amaçlamıştır. Bu amaca uygun olarak 1990'lı yıllardaki İslamcı dergilerde yayınlanan makaleler üzerinden bir söylem analizi yapılmıştır.

Araştırmanın I. Bölümünde araştırma ile ilgili bilgiler açıklanmıştır. Araştırmanın II. Bölümünde, İslamcılığın entelektüel ve siyasi kökenleri bağlamında Yeni Osmanlı Düşüncesi, Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh'un fikirleri ile Sultan Abdülhamit'in Panislamizm politikası incelenmiştir. Çalışmanın III. Bölümünde Meşrutiyet dönemi İslamcılık akımı değerlendirilmiştir. Çalışmanın IV. Bölümünde "Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesi" araştırılmıştır.

V. Bölümde "Tanrının Mutlak Egemenliğine Dayalı Total Bir İktidar Projesi Olarak İslamcılık" söylemi incelenmiştir. Bu dönemde İslamcılık, bir "hayat nizamı" olarak kurgulanmış; odağında iktidar olan totaliter bir ideolojik söyleme dönüşmüştür. "İslam Devleti", "Cihat", "Allah'ın Hâkimiyeti", "İlahi Sistem" vb. kavramlaştırmalarla kolektivist ve çatışmacı bir ideolojik kimlik kazanmıştır denebilir.

VI. Bölümde "*İslamcılığın Değişimine Yol Açan Gelişmeler*" tartışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, soğuk savaş döneminin sona ermesinin, yükselen postmodernist söylemin, Türkiye'de oluşan yeni ekonomik ve siyasi fırsat alanlarının, 1990'lı yıllardaki tercüme faaliyetlerinin, RP'de başlayan "*açılım*" ve

"değişim" tartışmalarının, dünyanın çeşitli ülkelerindeki İslamcı projelerin başarısızlığı ve 28 Şubat'ın İslamcılığın değişimine yolaçtığı tesbit edilmiştir.

VII. Bölümde "İslamcılığın Yeni Siyasal Dili" tartışılmıştır. Bu çerçevede, "İslam Devleti" fikri ile Medine Vesikası bağlamında oluşmuş olan tartışmalar değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, "Çoğulculuk", "Çok Hukukluluk" ve "Katılım" kavramları ekseninde oluşan yeni İslamcı söylem, analiz edilmiştir. Ayrıca, "İslamcı Söylemde Laiklikle İlgili Yeni Yaklaşımlar" ile "İslamcı Söylem İçerisinde Demokrasi Tartışmaları" da incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu yıllarda demokrasiyi sahiplenen bir İslamcılık anlayışının gelişmeye başladığı tespit edilmiştir.

Çalışma, ana bulguların, varılan sonuçların özetlendiği ve geleceğe ait öngörülerin yer aldığı "Değerlendirme ve Sonuç" bölümü ile tamamlanmıştır.

Anahtar Sözcükler

İslamcılık, Çoğulculuk, Çok Hukukluluk, Katılım, Değişim, Devlet, Demokrasi, Laiklik, İslam Devleti, Cihat, Allah'ın Hâkimiyeti

ABSTRACT

MAVİŞ, Nazım. *The Changes in Political Discourse of Islamism in Turkey: Islamist Periodicals in 1990s*, Ph. D., Ankara, 2017.

The subject of this research is changing of Islamism's political discourse in 1990's. The transformation of Islamism in economics, politics, culture, everyday life is an important phenomena of political and intellectual debate in recent years. The purpose of this research is to describe, discuss and investigate the changing in the political discourse of Islamism in terms of causes and consequences. In accordance with this aim, a discourse analysis was made on the articles published in the Islamist periodical in 1990s.

In the first chapter of the study it's explained the knowledge about the research. New Ottoman Thought, the ideas of Cemalettin Afgani and Muhammed Abduh and the policy of Pan-Islamism of Sultan Abdülhamit were examined in the context of the intellectual and political origins of Islamism in the second chapter of the study. Thirdly, the Islamist movement in the Constitutional period was examined. In the fourth chapter, "Republican Period of Islamic Thought" was discussed and analyzed.

"Islamism as a Project of Total Power Based on the Absolute Sovereignty of God" has been examined in the fifth chapter. In this period, Islamism is structured as a "life order" and turned into a totalitarian ideological rhetoric which has power in its center. It can be considered that Islamism acquired a collectivist and conflicting ideological identity with conceptualizations of "Islamic State", "Jihad", "Allah's Sovereignty", "Divine System" and so on.

"Developments leading to the change of Islamism" are discussed in the sixth chapter. In this context, it has been found that firstly the end of the cold war period, rising postmodernist discourse, new economic and political opportunities in Turkey, translation activities in the 1990's, "initiative" and "changing" debates

in RP, the failure of Islamic projects in various countries of the World and 28 February event lead to the change of Islamic discourse in Turkey.

"The New Political Language of Islamism" is debated in the seventh chapter. In this framework, the debates around the idea of "Islamic State" were analyzed and the debates that have arisen in the context of Medina Vesikas have been examined. The new Islamist discourse which is formed on the concepts of "Pluralism", "Multi-legality" and "Participation" has been evaluated. Also "New Approaches to Secularism in Islamic Discourse" and Democracy Debates in the Islamic Discourse have been discussed and analyzed. It has been found that an perceptivity of Islamism, which embraces democracy, has begun to develop in these years.

The study was concluded with an assessment and conclusion section in which the main findings and conclusions were summarized.

Keywords

Islamism, Pluralism, Multi-legality, Participation, Changing, State, Democracy, Secularism, Islamic State, Jihad, Allah's Sovereignty

KISALTMALAR

MNP : Milli Nizam Partisi

MTTB : Milli Türk Talebe Birliği

MSP : Milli Selamet Partisi

RP : Refah Partisi

Ak Parti : Adalet ve Kalkınma Partisi

HDP : Halkların Demokrasi partisi

DP : Demokrat Parti

CHP : Cumhuriyet Halk Partisi

TİP	: Türkiye İşçi Partisi
YTP	: Yeni Türkiye Partisi
MP	: Millet Partisi
AP	: Adalet Partisi
IIFSO	: Uluslararası Müslüman Öğrenci Örgütleri Federasyonu
FP	: Fazilet Partisi
DYP	: Doğruyol Partisi
DSP	: Demokratik Sol Parti
ANAP	: Anavatan Partisi
MG	: Milli Görüş

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	 i
BİLDİRİM	 ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	 iii
ETİK BEYAN	 iv
TEŞEKKÜR	 v
ÖZET	 vi
ABSTRACT	 viii
KISALTMALAR	 x
İÇİNDEKİLER	 xi

GİRİŞ	 1
--------------	---------

BÖLÜM 1

ARAŞTIRMANIN BİLGİLERİ

1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	 7
1.2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI	 11
1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	 16
1.3.1. İslamcı Dergiler	 17

1.3.1.1. Yeni Zemin Dergisi	19
1.3.1.2. Sözleşme Dergisi	23
1.3.1.3. Bilgi ve Hikmet Dergisi	24
1.3.1.4. Bilgi ve Düşünce Dergisi	26
1.3.1.5. Tezkire Dergisi	27

BÖLÜM 2

İSLAMCILIĞIN SİYASAL ve ENTELEKTÜEL KÖKENLERİ: 19. YÜZYIL

2.1. İSLAMCILIĞIN KÖKENİ TARTIŞMALARI	31
2.2. CEMALEDDİN AFGANİ-MUHAMMED ABDUH ÇİZGİSİ	36
2.2.1. Afgani ve Abduh Çizgisinin Modern İslamcılığa Etkisi	40
2.3. YENİ OSMANLILAR İSLAMCI MI?	43
2.4. II. ABDÜLHAMİT VE PANİSLAMİZM	51

BÖLÜM 3

II. MEŞRUTİYET'İN FİKİR ORTAMINDA İSLAMCILIK

3.1. II. MEŞRUTİYET'İN DÜNYASI	56
3.2. II. MEŞRUTİYET VE İSLAMCILIK	60
3.3. II. MEŞRUTİYETİN İSLAMCI SÖYLEMİ	62
3.3.1. “İslamiyet mani-i terakki değildir” İddiası	63
3.3.2. Kurtuluş İçin Yeniden Kur'an ve Sünnete Dönüş	66
3.3.2.1. Hurafeler, Bid'atlar ve Batıl İnançlar	68
3.3.2.2. Taklit ve Cehalet	69
3.3.2.3. Müslümanların Hâkim Ahlak Telakkileri	70
3.3.2.4. Kadın, Çok Eşlilik vb. Dini Hükümler	71
3.3.3. İstibdattan Meşrutiyete: İnkırazdan Terakiye	72
3.3.4. Emperyalizme Cevap Olarak: İttihad-ı İslam	74

BÖLÜM 4

CUMHURİYET DÖNEMİ İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

4.1. TEK PARTİ DÖNEMİ: 1923-1946 ARASI DÖNEM	78
4.2. ÇOK PARTİLİ HAYATTA İSLAMCILIK: 1946-1969 ARASI DÖNEM	85
4.2.1. Yeni İmkân Alanları: 1946-1960 Arası Dönem	87
4.2.2. Yeni Bir Siyasal Kimliğe Doğru: 1960-1969 Arası Dönem	94
4.2.2.1. İslami Dernekler, İslami Basın ve İmam-Hatip Liseleri	94
4.2.2.2. Sağcılık Olarak İslamcılık	96

BÖLÜM 5

TANRININ MUTLAK EGEMENLİĞİNE DAYALI

TOTAL BİR İKTİDAR PROJESİ OLARAK İSLAMCILIK SÖYLEMİ:

1969-1990 ARASI DÖNEM

5.1. MİLLİ TÜRK TALEBE BİRLİĞİ: “BOZKURTTAN KUR’AN’A”	103
5.2. MİLLİ GÖRÜŞÜN DOĞUŞU: “BİR SİYASAL BAĞIMSIZLAŞMA”	105
5.3. TERCÜME HAREKETLERİ: “BİR KOPUŞ DİLİ”	115
5.4. BİR KOPUŞ DİLİ OLARAK TOTAL, DEVRİMCİ, ENTERNASYONAL İSLAMCILIK	121
5.4.1. Bir Hayat Nizamı Olarak İslam	122
5.4.2. Sorunların Çözüm Kaynağı Olarak: “İslam Devleti”	126
5.4.3. “Hâkimiyet Allah’ındır” Söylemi	130
5.4.4. Bir Hayat Tarzı Olarak "Modern Cahiliye" Söylemi	134
5.4.5. "Tağuti Düzene Karşı Cihad" Söylemi	136
5.4.6. Ümmet Olmanın Sonucu Olarak “İslam Birliği” Söylemi	137
5.5. TÜRKİYE İSLAMCILIĞINDA KUTUP VE MEVDUDİ ETKİSİ	139

BÖLÜM 1

6.1. SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÖNEM: BÜYÜK ANLATILARIN BİTİŞİ.....	150
6.2. POSTMODERNİST SÖYLEMİN İSLAMCILAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	152
6.3. II. TERCÜME HAREKETİ: İSLAM’IN YENİLİKÇİLERİ.....	153
6.4. YENİ EKONOMİK VE SİYASİ FIRSAT ALANLARI.....	159
6.5. RP’NİN İKTİDAR ARAYIŞINDAN İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜNE GİDEN YOL.....	163

6.6. DÜŞ KIRIKLIKLARI	168
6.7. 28 ŞUBAT VE SORGULAMALAR	172
6.8. İSLAMCILIĞIN DEĞİŞİM DİNAMİĞİ OLARAK İSLAMCILIK ELEŞTİRİSİ.....	177

İSLAMCILIĞIN DEĞİŞİMİNE YOL AÇAN GELİŞMELER

BÖLÜM 7

İSLAMCILIĞIN YENİ SİYASAL DİLİ

7.1. İSLAM DEVLETİ'NDEN DEMOKRATİK DEVLETE DEĞİŞEN İSLAMCI SÖYLEM	188
7.1.1. İslam'ın Bir Devlet Modeli Var mı?	191
7.1.2. Bir İslam Devleti Eleştirisi Olarak Modern Devletin Eleştirisi	200
7.1.3. İslamcı Söylemde Yeni Devlet Tahayyülü.....	208
7.2. ŞERİATIN MUTLAK EGEMENLİĞİNDEN MEDİNE VESİKASI TEMELİNDE ÇOK HUKUKLU BİR ÇOĞULCULUK ARAYIŞINA DEĞİŞEN İSLAMİ SÖYLEM	217
7.2.1. Hâkimiyetten Katılıma Çoğulculuk Arayışı	225
7.2.2. Bir Çoğulculuk Arayışı Olarak Çok Hukukluluk	230
7.3. İSLAMCI SÖYLEMDE LAİKLİKLE İLGİLİ YENİ YAKLAŞIMLAR	231
7.3.1. Laiklik Eleştirisinde Yeni Dil:	
“Türkiye’ye Özgü Laiklik-Gerçek Laiklik”	233
7.3.2. Laiklikle İslam Arasında Telif Arayışları	237
7.3.3. Din-Devlet İlişkilerinde Yeni Yaklaşım	240
7.4. ŞİRK TEN SAHİPLENMEYE DEĞİŞEN DEMOKRASİ SÖYLEMİ	242
7.4.1. Demokrasiyi Sahiplenen İslamcılık	244
7.4.1.1. Demokrasi mi Totalitarizm mi?	247
7.4.1.2. “İslam Bir Değerler Manzumesi, Demokrasi Bir Seçim Tekniğidir” Söylemi	249

7.4.1.3. Özgürleşmenin Bir Aracı Olarak Demokrasi Talebi	251
7.4.2. İslam'la Demokrasiyi Bağdaştırma Çabaları	253
7.4.2.1. Allah'ın Hakimiyetinden Milletin Hakimiyetine	256
7.4.2.2 Demokrasiye İslami Kök Bulma Çabaları	259
7.4.3. "İslam Demokrasiyi Aşan Bir Siyasal Projedir" Söylemi	262
7.4.4. Demokrasi: Nasıl ve Nereye Kadar?	266
7.4.4.1. İdeolojisiz Devlet	267
7.4.4.2. Yerinden Yönetim	268
7.4.4.3. Kültürel Çoğulculuk	269
7.4.4.4. Kamusal Alan	273
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	277
KAYNAKÇA	293
EKLER	
EK 1: Etik Kurul Onay ya da Muafiyet	335
EK 2: Orijinallik Raporu	336
ÖZGEÇMİŞ	

GİRİŞ

Bu araştırmanın amacı 1990'lı yıllarda İslamcılığın siyasal söyleminde yaşanan değişimi sebep ve sonuçları itibariyle araştırmaktır. Bu amaca varmak için yapılan araştırma ve elde edilen bulgular yedi bölümde incelenmiştir.

I. Bölümde araştırma bilgilerine yer verilmiştir. Bu çerçevede araştırmanın konusu, amacı, önemi, kapsamı ve yöntemi I. Bölümde açıklanmıştır. Araştırmanın örneklemini oluşturan dergilerle ilgili bilgiler verilmiş, bu dergilerden elde edilen verilerin nasıl yapılandırıldığı açıklanmıştır. Ayrıca, İslamcılığın tanımıyla ilgili tartışmalara kısaca değinilmiş, araştırmanın kapsamı bağlamında İslamcılıkla ilgili bir tanım çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın II. Bölümünde, İslamcılığın entelektüel ve siyasi kökenleri bağlamında Yeni Osmanlı Düşüncesi, Cemalettin Afgani ve Muhammed

Abduh'un fikirleri ile Sultan Abdülhamit'in Panislamizm politikası incelenmiştir. Yapılan çalışmada bir din olarak İslam'ın siyasi bir programa dönüşmesinin nedenleri dönemsel olarak araştırılmıştır. Dolayısıyla yapılan çalışma, İslamcılığı var eden koşulları, İslam'ın "siyasallaşma" olarak tanımlanmasına yol açan tezleri ve farklılaşan koşullara rağmen İslamcılığın kendini yeniden üretme ve sürdürme potansiyelini kavramak için yapılmış bir giriş özelliği taşımaktadır.

II. Bölümde, İslamcılığın bir ideoloji olarak kökeni problemi ele alınmış, bu bağlamda İslamcılığı var eden siyasal koşullar ve İslamcılığın söylemsel kökenleri tesbit edilmeye çalışılmıştır. İslamcılığın kökeni tartışmaları bağlamında, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un etkisi, Yeni

Osmanlıların modernite ile İslam'ın telifi bağlamında ortaya koydukları İslam'ın yeni siyasal yorumu ve Abdulhamid'in Panislamist politikaları değerlendirilmiştir.

Yeni Osmanlılar'ın İslama dayanarak modern siyasal tezlere meşruiyet sağlama çalışmalarının da İslamcılığın 1990 sonrası söylemini anlamak için açıklayıcı ipuçları taşıdığı düşünülmüştür. Abdulhamid'in Panislamist politikaları da

İslamcılarının esin kaynağı olmuştur. Bu gerekçelerle II. Bölümde İslamcılık tartışmalarını doğru anlamak açısından İslamcılığın bu üç siyasal ve entelektüel kökeni tartışılmıştır.

Çalışmanın III. Bölümünde Meşrutiyet dönemi İslamcılık akımı incelenmiştir. İslamcı tezlerin en somut, derli toplu tesbit edilebileceği dönem II. Meşrutiyet dönemidir denilebilir. Önemli İslamcı aktörler bu dönemde çeşitli dergilerde fikirlerini paylaşmış, siyasal tezlerini ileri sürmüşlerdir. Daha çok dergiler aracılığıyla yapılan bu paylaşımlar, İslamcılık adına bir fikri külliyyatın oluşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda II. Meşrutiyetin fikir ortamı, II. Meşrutiyet dönemi ve İslamcılık, İslamcı dergiler, bu dergilerde kurulmaya çalışılan İslamcı söylem bu bölümün temel konuları olmuştur. III. Bölümde tartışılan konuların İslamcılık akımını anlamaya ve varoluş koşullarını tahlile yardımcı olacağı düşünülmüştür.

Çalışmanın IV. Bölümünde “Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesi” araştırılmıştır. Bu bölümde 1990’a kadar olan dönemde İslamcılık düşüncesinin gelişimi ve geçirdiği evreler tahlil edilmiştir. Cumhuriyet döneminde 1969’a kadar bağımsız, ayrımlanabilir bir İslamcılıktan söz etmek kolay değildir. Çok partili yaşamla birlikte, İslamcılar ortaya çıkan fırsatları kullanarak yeniden daha güçlü bir yaşam alanı üretme çabası içine girmiştir. 1960’lı yıllarda dindar kitlelerin ideolojik söylemlerini milliyetçi, muhafazakâr ve sağcı siyasal kimlik belirlemiştir. Bu bakımdan 1969’a kadarki dönemde Türk siyaset ve düşünce dünyasında İslamcılığın ayrımlanabilir, bağımsız bir siyasal kimlik olarak var olduğu söylenemez.

1990’lı yıllarda yaşanan değişimi doğru bir şekilde gözlemleyebilmek bakımından 1969’dan sonraki dönem oldukça açıklayıcıdır. Bu bakımdan V. Bölümde “Tanrının Mutlak Egemenliğine Dayalı Total Bir İktidar Projesi Olarak İslamcılık” incelenmiştir. Mısır ve Pakistan kaynaklı İslami hareketlerin etkisiyle şekillenen bu dönemde İslamcılık, “tanrının mutlak egemenliği” ne dayalı bir “hayat nizamı” olarak kurgulanmış; odağında iktidar olan totaliter bir ideolojik söyleme

dönüşmüştür. "İslam Devleti", "Cihat", "Allah'ın Hâkimiyeti", "İlahi Sistem" vb. kavramlaştırmalarla kolektivist ve çatışmacı bir karaktere bürünen İslamcılık her türlü "beşeri ideoloji"den "arınarak" yeni ve farklı bir ideolojik kimlik kazanmıştır denebilir.

1990'lı yıllarda İslamcı entelektüellerin demokrasi tartışmalarının taşıdığı değeri anlamak açısından, V. Bölümde yapılan tahliller önem arz etmektedir. 1990'lı yıllarda demokrasi dolayımında yapılan tartışmalar, kesin ve mutlak olarak savunulan bazı görüşlerin nasıl terk edildiğini ya da farklı anlamlar yüklenerek kullanılmaya başlandığını, hatta reddedildiğini açıklayıcı unsurlar taşımaktadır. 1990'lı yıllara kadar kesin ve mutlak olarak inanılan bazı görüşler, giderek tümüyle ya da kısmen reddedilmiştir. Bazı kavramlar ağırlıklarını yitirmiş yeni bazı kavramlar merkezi bir rol kazanmış, bazı kavramlarda anlam genişlemesi ya da değişmesine uğramıştır. Bütün bu açılardan V. Bölüm araştırmanın konusunun anlaşılması bakımından oldukça önemli ve açıklayıcı olmuştur denilebilir.

VI. Bölümde "*İslamcılığın Değişimine Yol Açan Gelişmeler*" tartışılmıştır. Araştırmanın temel tezi, 1990'lı yıllarda Türkiye'de İslamcı söylemin değiştiği, vurgularında, merkezi kavramlarında, mutlak ve değişmez olarak görülen bazı görüş ve tutumlarında, iddialarında önemli değişimlerin yaşandığı düşüncesi idi. Bu anlamda var olduğu iddia edilen değişimin nedenleri ve bu değişime yol açan ulusal ya da uluslararası gelişmeler, bu bölümde tartışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, soğuk savaş döneminin sona ermesinin, ideolojiler, büyük anlatılar, siyasal söylem ve tutumlarda yol açtığı gelişmeler tartışılmıştır. Bununla ilintili olarak yükselen postmodernist söylemin İslamcılık üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Turgut Özal'ın ekonomik tercihleri sonucu Türkiye'de oluşan yeni sermaye hareketleri ve RP'nin siyasal yükselişi ile oluşan yeni ekonomik ve siyasi fırsat alanlarının İslamcılar üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Bu bağlamda, zenginleşme, sınıfsal değişim, kazanılan yeni siyasal pozisyonlar, iktidarın ürettiği fırsat alanlarının düşünce ve tutumlar üzerindeki dönüştürücü etkisi üzerinde durulmuştur.

Ayrıca 1970'li yıllarda olduğu gibi 1990'lı yıllarda da Türkiye dışından farklı İslamcı düşünürlerin tercüme edilen eserlerinin, İslam entelektüelleri arasında

oluşturduğu etki de araştırılmıştır. Bu kapsamda Hasan Turabi, Raşid Gannuşi, Hasan Hanefi, Muhammed Cabiri, Fazlurrahman, Fadlallah gibi yenilikçi İslamcı düşünürlerin eserlerinin Türkiye İslamcılığına düşünsel etkisi tesbit edilmeye çalışılmıştır. "*II. Tercüme Hareketi*" olarak adlandırılan bu gelişme bağlamında oluşan etki somut verilere dayanılarak açıklanmaya çalışılmış ve tartışılmıştır.

1990'lı yıllar İslamcılığın entelektüel düzlemde yükselişte olduğu yıllar denebilir. Buna koşut olarak siyasal zeminde İslamcılığı temsil ettiği düşünülen RP de

1990'lı yıllarda yükselişe geçmiştir. RP'nin önce Yerel Yönetimlerde, arkasından Merkezi Yönetimde kazandığı iktidar şansı RP içerisinde daha da büyümek ve iktidarda kalıcı olmak için "*açılım*", "*değişim*" vb. başlıklar altında bir dizi tartışmayı başlatmıştır. RP'de başlayan "*açılım*" ve "*değişim*" tartışmaları İslamcılığın da bu zeminde tartışılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla RP'de oluşan değişim dinamiği İslamcılığın değişimini de hızlandırmıştır.

Öte yandan dünyanın çeşitli ülkelerindeki İslamcı projelerin başarısızlığı ve 28 Şubatta karşı karşıya kalınan durum İslamcıları bir sorgulama ve özeleştirici sürecine yöneltmiştir. Umut bağlanan Afgan Cihadı'nın başarısızlığı, Tunus'ta, Cezayir'de İslamcı partilerin engellenmesi İran ve Sudan Devrimlerinin bekleneni ortaya koyamaması, RP'nin başarısız iktidar tecrübesi ve 28 Şubat süreci ciddi düş kırıklıklarına ve sorgulamalara yol açmıştır. Bu sorgulamalar İslamcı söylemde radikalleşme ile değil ılımlılaşıma ile sonuçlanmıştır. Bu bölümde yaşanan tüm bu gelişmelerin İslamcılığın dönüşmesine etkisi ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

VII. Bölümde "İslamcılığın Yeni Siyasal Dili" tartışılmıştır. Bu çerçevede özellikle İslamcılığın temel belirleyeni olarak kabul edilen "*İslam Devleti*" fikri etrafında oluşmuş tartışmalar analiz edilmiş ve 1990 öncesi dönemde İslam Devleti etrafında oluşmuş fikir ve düşüncelerdeki değişim araştırmaya kaynak olan metinler üzerinden incelenmiştir. Buna uygun olarak İslamcıların İslam Devleti kavramına yönelttikleri eleştiriler değerlendirilerek İslamcılarının yeni devlet tasarımı analiz edilmiş, 1990 öncesi dönemle 1990 sonrası dönem arasında

İslam Devleti fikri ekseninde oluşan değişim ve dönüşümler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yine 1990'lı yıllarda İslamcılığın siyasal dilinde yaşanan değişimin bir göstergesi olarak Medine Vesikası bağlamında oluşmuş tartışmalar, araştırmaya konu olan dergilerdeki metinler üzerinden incelenmiştir. Medine Vesikası tartışmalarından hareketle 1990 sonrası İslamcı söylemde çoğulculuk bağlamında oluşmuş yeni söylem yazılmıştır. Bu kapsamda “*Allah’ın hâkimiyeti*” fikrine dayalı bir anlayıştan katılıma dayalı çoğulcu bir söyleme İslamcılığın değişimi tartışılmıştır. “*Çoğulculuk*”, “*Çok Hukukluluk*”, “*Katılım*” kavramları ekseninde oluşan yeni İslamcı söylem analiz edilmiştir.

Bu bölümde, ayrıca, “*İslamcı Söylemde Laiklikle İlgili Yeni Yaklaşımlar*” tartışılmış, 1990 öncesi İslamcılarının laiklik eleştirilerinin genel çerçevesi çizilmiş, 1990'lı yıllarda İslamcılarının laiklik yaklaşımında yaşanan değişimin göstergeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışmada öncelikle İslamcılarının laiklik eleştirilerinde yaşanan değişimlere yer verilmiştir. Yeni İslamcı söylemde laikliğin Türkiye uygulaması ile Batı da uygulanan biçiminin karşılaştırıldığı, Türkiye’de uygulanan laikliğin, “Gerçek Laiklik” olmadığı iddiasıyla eleştirildiği, pekala “Gerçek Laiklik” ya da “Batı tipi laiklik” ile uzlaşabileceğinin işaretlerinin verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca yeni bir laiklik tanımı arayışına yönelinmiş, laikliğin devletin dinler karşısında tarafsız ve eşit olduğu ve din özgürlüğünün hukuksal teminatını oluşturduğu şeklindeki tanımının İslamla uzlaştırıldığı bir söylem geliştirilmiştir. Yapılan çalışmada her ne kadar laiklikle ilgili çekinceler, eleştiriler yer yer sert biçimde varlığını sürdürse de, laiklikle İslam arasında uzlaşma arayışı denilecek çabaların baskın hale gelmeye başladığı görülmüştür. Diğer yandan laiklik tartışmalarından hareketle DinDevlet ilişkilerinde yeni öneriler geliştirilmiş, bu kapsamda, Diyanet İşleri Başkanlığı, din eğitimi, zorunlu din dersleri ve din hizmetlerinin devletin kamu hizmeti alanı içerisinde oluşu eleştirilmiştir.

1990'lı yıllarda, araştırmaya konu olan süreli yayınlarda İslamcılığın laiklik bağlamında “Din Devleti”, “İslam Devleti” iddiasından vazgeçtiğine dair işaretler verdiği; İslamcılarının “*devlete hakim olmak*” yerine “*devletten özgür olmayı*” tercih

ettiği görülmüştür. Bu durumun İslamcı paradigmada ciddi bir kırılma ve değişmeye işaret ettiği vurgulanmıştır.

“*Şirkten Sahiplenmeye Değişen Demokrasi Söylemi*” başlıklı kısımda 1990'lı yıllarda “İslamcı Söylem İçerisinde Demokrasi Tartışmaları” araştırılmıştır. 1970 sonrası dönemde Demokrasi “*Allah'ın Egemenliği*” ve “*Milletin Egemenliği*” karşıtlığına dayandırılarak “*Küfür*” ve “*Şirk*” olduğu gerekçesiyle reddedilirken, 1990'lı yıllarda demokrasinin meşrulaştırılmasına yol açacak yaklaşımların geliştirildiği görülecektir. Bu bağlamda İslamcıların Demokrasi Söylemi, üç alt başlık halinde değerlendirilmiştir. İlk olarak Demokrasiyi sahiplenmenin gerekçeleri araştırılmıştır. Demokrasi ile İslamlaşma arasındaki korelasyon, Demokrasinin totalitarizme tercihi ve devletin “*ceberrut*” tutumu karşısında demokratikleşme politikalarının İslama ve “*Müslümanlara*” daha geniş alanlar açacağına dönük düşünceler demokrasiyi sahiplenen bir İslamcılık anlayışının yolunu açtığı söylenebilir. İkinci olarak da demokrasiye İslam'dan kök arama çabaları tartışılmıştır. “*İslam Demokrasiyle Bağdaşır mı?*” sorusu etrafında “*şura*”, “*icma*”, “*içtiḥad*”, “*biat*” vb. İslami siyasi ilkelerle demokratik değerler arasında paralellik kurma, böylelikle Demokrasiye İslami meşruiyet sağlamaya dönük çabalar araştırılmıştır. Üçüncü olarak, İslamcı söylemde demokrasiyi “*aşma*”ya dönük fikirler tartışılmıştır. Demokrasiyi kabul etmekle birlikte İslam'ın Demokrasiyi de aşan bir siyasal yapı üretecek ilkeler taşıdığı, dolayısıyla demokrasiden daha ileri bir siyasal yapının kurulabileceği iddiası değerlendirilmiştir. Kısacası bu bölümde, İslamcıların Demokrasi eleştirileri ve demokrasiden daha özgürlükçü bir siyasal yapı üretme arayışları, tartışma konusu yapılmıştır. Ayrıca, “*İslamcı Söylemde Demokrasi: Nasıl ve Nereye Kadar*” alt başlığı içerisinde İslamcıların Demokrasi modelleri üzerine yürüttükleri tartışmalar da değerlendirilmiştir.

Çalışma, ana bulguların, varılan sonuçların özetlendiği ve buradan hareketle İslami hareketin ve söyleminin ileriki yıllarda alacağı hal ile geçirmesi muhtemel değişim ve dönüşümlere ilişkin öngörülerin yer aldığı “Değerlendirme ve Sonuç” bölümü ile tamamlanmıştır.

BÖLÜM 1

ARAŞTIRMANIN BİLGİLERİ

1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Bu araştırmanın konusu, 1990'lı yıllarda İslamcılığın siyasal söyleminde yaşanan değişimdir. Son yılların önemli siyasi ve entelektüel tartışma konularından birini İslamcılığın, ekonomiden siyasete, kültürden gündelik hayata yaşadığı dönüşüm oluşturmaktadır. Roy'un (1994) "Siyasal İslam'ın Sonu" isimli çalışmasıyla yoğunlaşan "Liberal İslam", "Demokratik İslam", "Siyasal İslamKültürel İslam", "Toplumsal İslam", "İslamcılığın ölümü" (Özkurt, 2012), "Yeni İslamcılık" gibi ifadelerle olan biteni anlama ve anlamlandırmaya çalışan tartışmalar hala canlılığını korumaktadır. Bu çalışma, İslamcılığın siyasal söyleminde yaşanan bu değişimi sebep ve sonuçları itibariyle tanımlamayı, tartışmayı ve araştırmayı amaçlamıştır.

İslamcılık, kökleri, 'Yeni Osmanlı Düşüncesi'ne kadar uzatılabilecek uzun bir tarihi geçmişe dayanmaktadır. İslamcılığın bu uzun tarihi geçmişi ve müktesebatı içerisinde çeşitli ve farklı şekillerle karşımıza çıktığını görmekteyiz. Cumhuriyet dönemi açısından bakıldığında İslamcılığın aldığı farklı şekilleri ve yaşadığı evrilmeyi dört ana döneme ayırarak değerlendirebiliriz. İlk dönem 1923-1946 yılları arasındır. Bu dönemde Cumhuriyetin kökleşme çabaları ve katı laiklik politikaları sonucu belirgin bir İslami hareketlilikten söz etmek olanaklı değildir. Yalnızca dini inanç, bilgi ve yaşamın korunması, asgari dini vecibelerin yapılabilmesinin teminine dönük, kısmen belirli bir gizlilikle yürütülen bir var olma çabası sözkonusudur. Bu açıdan 1923-1946 yılları arası, İslamcılık düşüncesini tahlil bakımından bir anlam ifade etmemektedir.

1946'da çok partili hayata geçilmesi İslamcılık açısından yeni bir dönemin başlangıcını ifade eder. Çok partili yaşamın rekabetçi yapısı, halkın inanç ve değerlerinin dikkate alınmaya başladığı bir siyasal ortam üretmiştir. Bu anlamda

Tek Parti döneminin katı laiklik uygulamalarında yumuşamalar oluşmuş, ezanın aslına uygun olarak okunması, imam-hatip okullarının açılması, Kur'an öğretilerine getirilen esneklikler vb. rahatlama sağlanmıştır (Toprak, t.y., s. 387-396). 1946'da başlayıp 1969'a kadar süren bu dönem, temel dini ihtiyaç ve taleplere dönük etkinliklere yoğunlaştığı, dindarlığın muhafazakarlık, milliyetçilik, mukaddesatçılık gibi isimlerle tanımlandığı, İslamcılığın belirgin bir siyasal kimlik olarak tebarüz etmediği bir dönemdir. Buna rağmen, 1960 sonrası yıllarda siyasal şartların da etkisiyle dindar kitlelerde görece bir siyasallaşma gözlemlenmiştir. "Milliyetçiler Derneği", "Komünizmle Mücadele Dernekleri" (Meşe, 2016) vb. örgüt yapıları içerisinde, özellikle yükselen komünizm dalgası karşısında İslami hassasiyeti olan kesimler siyasallaşma ve siyasal kimlik kazanma sürecine girmişlerdir. Ancak herşeye rağmen 1946-1969 yılları arasında İslamcılıktan bağımsız bir siyasal kimlik olarak söz etmek kolay değildir. Bu dönemde İslamcılıkla sağcılık, birbirinden kolaylıkla ayırtedilemeyecek bir görünüm arz etmiş, İslamcılık sağcılığın bir türevi olarak görülmüştür.

Cumhuriyet döneminde İslamcılığın bağımsız bir siyasal kimlik olarak varoluşu 1969'dan sonraki dönemde gerçekleşmiştir. 1969'dan sonraki yıllarda İslamcılık, Mısır kökenli İhvan-ı Müslimin ve Pakistan kökenli Cemaat-i İslami'nin etkisiyle şekillenmiştir. Özellikle Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi düşünürlerin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesiyle İslam bağımsız bir siyasal kimlik kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde İslamcılığın bağımsız bir siyasal kimlik vasfı kazanmasının temel göstergeleri arasında en önemli olanı

Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kurulmasıdır. Ayrıca Milli Türk Talebe Birliği'nde (MTTB) yaşanan dönüşüm de dindar kitlelerde yaşanan siyasal dönüşümü göstermesi bakımından önemlidir.

1969-1990 yılları arasında İslamcılık, İslamı, Tanrı'nın mutlak egemenliğine dayalı total bir iktidar projesi olarak kurgulanmıştır. Bu dönemde İslam bir din olmanın ötesinde hayatın bütün alanlarını düzenleyen bir "hayat nizamı", "kapsayıcı bir düzen" olarak takdim edilmiştir. Kutup'un "hakimiyet teorisi"nin yansıması olarak "hakimiyetin Allah'a ait olduğu" fikri etrafında "millet egemenliği" dışlanmış, demokrasi millet egemenliğine dayandığı ve Allah'ın hakimiyetini dışladığı gerekçesiyle "İslam dışı", "küfür" ve "şirk" olarak görülmüştür. Allah'ın hakimiyeti fikrinin somutlaşması olarak "İslam Devleti" fikri ve ideali oluşturulmuş, İslam'ın ancak bir İslam Devleti altında mükemmel olarak yaşanabileceği iddia edilmiştir. Bu anlayışa göre İslam Devleti, İslamın temel kurallarına dayalı, yani "şer'i hukuk"a dayalı bir devlettir. Anayasası Kur'an'dır. Şer'i hukuka

dayanmayan, İslami yasalarla yönetilmeyen tüm devletler "gayr-i İslami"dir. "Şirk düzeni", "küfür düzeni", "tağuti düzen"dir. İslamcı düşüncede dünya ikiye ayrılmıştır: İslami yasalarla yönetilen ve Allah'ın egemenliğine dayalı "Darul İslam"; İslamın hakim olmadığı "beşeri yasalar"la yönetilen "tağuti düzen"lerin hakim olduğu "Darul Harp".

1969'dan sonraki İslamcı söyleme dikkatlice bakıldığında İslamcılığın bu temel varsayımlarla Allah'ın mutlak egemenliğine dayalı total bir iktidar projesi olarak kurgulandığını gösteren bolca örnek bulmak mümkün olacaktır. İslamcı dergiler, MNP, Milli Selamet Partisi (MSP) ve Refah Partisi'nin (RP) söylemi, MTTB'nde

1970'ten sonraki dönemde yaşanan tartışmalar, Akıncılar Derneği, 1980 sonrasında Milli Gençlik Vakfı, tercüme edilen kitaplar, telif eserler, konferans, panel vb. etkinlikler İslamcılığın bütün bu tezlerini tesbit etmek için yeterince malzeme sunmaktadır.

Bütün bu gelişmelere paralel olarak 1990'lı yıllarda İslamcılık bir değişim sürecine girmiştir. 1969-1990 yılları arasında İslamcılığın ideolojik çerçevesini oluşturan temel tezler ve söylemler tartışılmaya başlanmıştır. 1990'lara kadar şiddetle savunulan İslam Devleti kavramı tartışmaya açılmış, demokrasi İslam ilişkisi yeniden sorgulanmaya başlanmış ve İslamcılığın ideolojik çerçevesini oluşturan bazı kavramlar¹ ağırlık ve önemlerini yitirmeye başlamışlardır. 1990'lı yıllarda İslamcılık, demokrasi ile İslam arasında uzlaşma arayışlarının yoğunlaştığı, bir arada yaşama formüllerinin araştırıldığı, Medine Vesikası'nın tartışıldığı, çok kültürlülük, çoğulculuk ve çok hukukluluk gibi konuların merkeze alındığı laiklikle ilgili yeni yaklaşımların üretilmeye çalışıldığı, yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemin temel postulası bir İslam devleti değildir. Tüm kimliklerin özgürce, bir arada yaşadığı bir ortamı ve bunun garantisi olarak da ideolojiden arındırılmış sadece ortak hizmetleri yürütmekle görevli bir devleti inşa etmektir. 1990'lı yıllarda İslamcılık, Allah'ın mutlak egemenliğine dayalı total bir iktidar projesi olmaktan, bir arada, barış içinde yaşamı tesis edecek çoğulcu, demokratik bir projeye doğru bir değişim arayışına girmiştir denebilir.

¹ Cihad, hakimiyet, tağut, İslam Devleti, Darul harb, Darul İslam, müşrik düzen, şeriat vb.

Bu çalışmada İslamcılığın yaşadığı değişim, İslamcı entelektüellerin metinlerinde, devlet, demokrasi ve laiklik eksenli tartışmalar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca İslamcılığın değişimine yol açan gelişmeler de değişimi ve değişimin yönünü açıklayıcı unsurlar olarak incelenmiştir.

Türkiye'de İslamcılık tartışmaları siyasal ve ideolojik tartışmaların hep ana unsurlarından birisi olmuştur. İslamcılık siyasal, entelektüel ve toplumsal baskınlığını sürekli artırmıştır. RP'nin yükselişi, 28 Şubat süreci ve Ak Parti'nin² iktidarı hem İslamcılığın kendi içinde hem de siyasal hayatımızda yeni bir hareketlilik üretmiştir. Türkiye'de İslamcılığın geleneksel kalıp ve kodlarının sıkça tartışıldığı, sorgulandığı, bir içe bakış süreci de yaşanmış ve yaşanmaktadır. İslamcılığın bundan sonraki siyasal hayatımızda oynayacağı rolü doğru tespit edebilmek için bu değişimi doğru anlamak önemlidir.

Refah Partisi (RP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) iktidarı ile "Türkiye muhafazakarlaşıyor mu?", "Türkiye dindarlaşıyor mu?", "mahalle baskısı var mı?", "Türkiye eksen mi değiştiriyor?" vb. sorular Türkiye gündeminde önemli bir yer tutmuştur. İslamcıların demokrasi, laiklik, çoğulculuk vb. konularda ortaya koyduğu fikirler kuşkuyla karşılanmış, sahici olup olmadığına dair endişeler dile getirilmiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin siyasal tartışmalarını doğru analiz edebilmek bakımından İslamcılığın değişim dinamiklerinin anlaşılması oldukça büyük önem taşımaktadır.

Türkiye siyasetinin ana gerilim ve çatışma alanlarından birini din- siyaset ilişkisi eksenindeki tartışmalar oluşturmaktadır. Bu tartışmaların temel problemlerinden birisi tartışmanın taraflarının birbirlerini anlamak yerine birbirleriyle ilgili hükümlerini doğrulamak çabası içinde oluşlarıdır. Diğer bir deyişle, özcü yaklaşım biçimiyle herkes, bir ötekini mahkûm etmektedir. Bu çalışmayla toptancı bakış açılarının yanlışlığı karşısında bilimsel bir tahlille İslamcılığı ve onun değişim

² Ak Parti Tüzüğü'nün 1. Maddesi Partinin adını "Adalet ve Kalkınma Partisi" olarak tanımlar. 2. Maddesi ise Partinin kısaltılmış adının "Ak Parti" olduğunu belirtir. Bu nedenle bundan sonra Adalet ve Kalkınma Partisi, Ak Parti olarak yazılmıştır (Bkz. Ak Parti Tüzüğü).

yönünü anlamanın "ötekini" anlama açısından da önemli bir katkı olacağı düşünülmektedir.

İslamcı örgütler, 1990'lı yıllarda Arap dünyasının en dikkate değer ve örgütlü güçleri olarak, İslamcılığı tekrar uluslararası ölçekte tartışma alanlarının içine sokmuştur. Bu bağlamda Siyasal İslamcılığın Türkiye deneyimi olarak RP geleneği ve Ak Parti, İhvan'ın Mısır deneyimi, Tunus'ta Nahda Hareketi, İran'da reformistlerin yükselişi vb. İslamcı örgütlerin yaşadığı tartışmalar, dönüşümler, başarı ve başarısızlıklar dünyanın da dikkatlerini çekmiş, İslami hareketlere olan ilgisini artırmıştır denebilir. Bu bağlamda Türkiye'de İslamcılığın yaşadığı dönüşüm, RP ve Ak Parti tecrübesi bölgenin İslamcı hareketlerini de etkilemiştir.

Bu açıdan Türkiye'de İslamcılığın yaşadığı dönüşüm, bölgemizde meydana gelen ve gelecek olan siyasal değişimleri etkileme potansiyeli taşıdığı için önemlidir. Tüm bu nedenlerle, İslamcılığın siyasal dilinde yaşanan değişimin anlaşılmasının önemli bir araştırma konusu olduğu düşünülmüştür.

1.2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

İslamcılığın değişimi 1990'lı yıllarda daha görünür ve tartışılır hale gelmiştir. Bu nedenle çalışma, ağırlıklı olarak 1990'lı yılları kapsamaktadır. Bununla beraber değişimi doğru anlayabilmek için bu çalışmada siyasal bir ideoloji olarak

İslamcılığın varlık alanına çıkışından günümüze kadarki seyri de açıklanmaya çalışılmıştır. 1990'lı yıllar soğuk savaş sonrası dönemdir. Soğuk savaşın ürettiği siyaset dili bu dönemde zayıflamaya başlamıştır. Liberal demokrasi güç kazanmış, postmodernist söylem yükselmiştir. Ayrıca bu dönem RP'nin yerel ve merkezi iktidar tecrübesi, bu tecrübenin ürettiği, siyasi ve ekonomik fırsat alanları ve Özal politikalarının ekonomik sonuçlarının hissedildiği bir dönem olmuştur. 28 Şubat ve 11 Eylül olayları da 1990 sonrası dönemin İslamcılık tartışmalarında merkezi bir rol oynamış, diğer etkenlerle beraber 1990'lı yıllar adeta değişimin mayalandığı yıllar olmuştur.

1990'lı yıllarda değişim ekonomiden siyasete, kültürden, gündelik yaşama birçok alanda tezahür etmiştir. Ancak çalışma siyasal söylemle sınırlı tutulmuştur. Diğer bir deyişle çalışma, siyasal söylemle, devlet, demokrasi, laiklik, çok hukukluluk, çoğulculuk, çok kültürlülük gibi konularla sınırlandırılmıştır. Çünkü İslamcılık, oldukça kapsayıcı bir tanımlamadır. Dini olan, dine dayanan, dinle ilgili olan her fikir, konu, hareket İslamcılık olarak değerlendirilme potansiyeli taşımaktadır. Bu açıdan bu çalışmada kullanılmış olan İslamcılık kavramının kapsam ve sınırlarını netleştirmek önem taşımaktadır. Bu nedenle İslamcılıkla neyin kastedildiğini daha iyi açıklayabilmek için İslamcılıkla ilgili tanımlama çalışmalarına bakmak ve toplumsal düzlemde hangi kesimlere karşılık geldiğini netleştirmek gerekmiştir.

İslam dinine inananların yine İslami terminolojideki isimlendirmesi

"müslüman"dır. Oysa ki İslamcılık, İslam dini ile irtibatlı olmasına rağmen "müslüman" adlandırmasının ifade ettiği anlam çerçevesi ile yetinmemiştir. Eğer İslamcı "müslüman" tanımlamasının çerçevesi ile örtüşen bir anlam içeriyor olsaydı zaten ayrı bir kavramlaştırmaya ihtiyaç olmazdı. Bu bakımdan İslamcı sadece İslama inananları ifade etmek bakımından kullanılan bir kavramlaştırma değildir. İslamcı, müslüman olmakla birlikte müslüman olarak adlandırılmaktan ayrıca ve farklı özellikler taşıyor olması nedeniyle "müslüman" tanımlamasından ayrıştırılmıştır. Bu bakımdan müslümanların içerisinde bazıları müslümanlıkla ilgili bazı fark ve özellikleri nedeniyle İslamcı olarak tanımlanmaktadır. Bu fark ve özellikler bize İslamcılığı tanımlama imkanı vermektedir.

Birçok İslamcı düşünürün İslamcılık tanımı arasında, İsmail Kara'nın 19. Yüzyıl'dan hareketle yaptığı kapsamlı İslamcılık tanımlaması dikkati çekmektedir:

İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslami bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) -yeniden- hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla müsülmanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak: medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.

İslamcılık için İslam dünyasında "tecdid, ıslah, ittihad-ı İslam (çoklukla panislamizm karşılığı kullanılır), ihya..."; batıda "panislamizm", özellikle yeni araştırmalarda "modern İslam(iyet), İslamda reformist düşünce..." gibi kelime ve terkipler kullanılmaktadır (Kara, 1987).

İsmail Kara'nın yaptığı bu tanım daha çok meşrutiyet dönemi İslamcılarından hareketle geliştirilmiştir. Özellikle, tanımda yer alan "akılcı", "taklitten,

hurafelerden... kurtarmak", "modernist" ifadelerinin Cumhuriyet dönemi İslamcı akımlarının bütünü için tanımlayıcı olmadığı söylenebilir. Ancak bu tanımda yer alan "İslamı bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak" ifadesi İslamcılığın bütün biçimlerini kapsayıcı bir tanımlama olarak değerlendirilebilir. Said Halim Paşa da İslamcılığı, "İslamiyetin inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi" (Paşa, 1991, s. 181) olarak tanımlamıştır. Bu tanımlamada da dikkati çeken husus, İslam'ın "siyasi esasları" vurgusu ve "tam olarak tatbiki"dir. Her iki tanımlamada da İslam, hayatın bütün boyutlarını kapsayan siyasal bir içerikle sunulmuştur.

Ali Bulaç'ın İslamcılık tarifinde de benzer özelliklere dikkat çekilmektedir:

İslamcılık, İslam'ın ana referans kaynaklarından hareketle "yeni" bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği'ni hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası harekettir. Başka bir deyişle İslam'ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslam'a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır (Özkurt, 2012, s. 16).

Hayrettin Karaman da yaptığı tanımlamalarda İslam'ın kapsayıcılığına dikkat çekmiş, siyasetle ilgili ilkelerine vurgu yapmış, İslam'ın bütünüyle hayata hakim kılınması çabalarını öne çıkarmıştır (Özkurt, 2012, s. 249)

Sadece bu tanımlardan hareket edilecek olursa, İslamcılık, İslam'ın bir hayat nizamı olarak algılandığı, siyasal ve sosyal amaçları olan, iktidarı hedefleyen, bu amaçlarını gerçekleştirmek ve İslam'ı bütün yönleriyle hayata hakim kılmak için mücadele eden bir ideoloji olarak tanımlanabilir (Türküne, 2012, s. 55).

Ancak İslamcılığın tarihi seyri içerisinden bakılınca bu tanımlamaların belli tarihsel dönemleri kapsamak ve tanımlamak gibi bir sınırlılığının olduğu görülecektir. Oysaki İslamcılık, dönemsel farklılıklar göstermiş, konjonktürel gelişmelerden etkilenmiş, eklektik yönü ağır basan bir ideoloji olarak dönemin hakim paradigmalarına göre değişmiştir. Bu açıdan İslamcılığın farklı tarihi dönemlerde aldığı farklı şekilleri ve araştırmamızın konusunu oluşturan değişim sürecini de anlamak bakımından daha kapsayıcı bir tanımlamaya ihtiyaç vardır.

Bu çalışmada İslamcılığı; hayatı, dünyayı, toplumu, siyaseti, İslam'ın temel kaynaklarına dayanarak yorumlama ve kurma çabası olarak tanımlamanın daha kuşatıcı olacağı düşünülmüştür. Yasin Aktay da İslamcılığın bütün zamanlar için değişmeyen tek bir fonksiyonu, talebi, hedefi veya içeriği olmadığını, paket bir İslami modelin sözkonusu olamayacağını, İslamcılığın, İslam'ı hayatın merkezine almak olduğunu vurgulayarak İslamcılık tanımlamalarındaki bu sınırlılıkları aşmaya çalışmıştır (Aktay, 2014, s. 42).

İslamcılığı doğru kavrayabilmenin diğer bir yolu da, karşılık geldiği toplumsal kesimleri belirginleştirmeye çalışmaktır. İslamcılık üzerine yapılan çalışma ve değerlendirmelerde İslamcılığın kapsamı içerisinde değerlendirilen İslami yapı ve oluşumları beş ayrı grupta toplamak olanaklıdır: Tarikatlar, cemaatler, kültürel ve entelektüel gruplar, radikal İslamcılar, partili İslamcılar. Bütün bu oluşumlar İslamla olan ilişkileri ve dini faaliyetleri nedeniyle İslamcılık kavramının kapsayıcılığı içerisinde değerlendirilebilir. Tarikatlar, Nakşibendilik, Kadirilik, Rûfâilîk vb. kollarıyla kökleri Osmanlı dönemine hatta daha gerilere kadar götürülebilen geleneksel ritüel ve hiyerarşisi olan dini yapılar olarak değerlendirilebilir. Cemaatlerin ise modern dönemde oluşmuş, geleneksel kalıplarla güçlü bağları olan, Süleymancılık, Nurculuk gibi yapılar olduğu söylenebilir. Bu yapılar belirli bir dini hizmet alanına odaklanmış, yine belirli ritüel ve hiyerarşiye sahip geleneksel değerlere yaslanmış ama modern dönemlerde doğmuş İslami yapılardır.

Kültürel ve entelektüel gruplar İslamcılık düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan, İslamcılığın bir ideoloji olarak kurgulanmasında rolleri olan daha modern yapılardır. Namık Kemal, Ali Suavi, Mehmet Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören, Ali Bulaç, İsmet Özel gibi kültürden sanata, siyasetten topluma her alanda İslama dayanarak fikir üreten, fikirlerini dergilerde, kitaplarda kitlelerle paylaşan şahsiyetleri kapsadığı söylenebilir. Bunların bazılarının, bir tarikat, cemaat ya da partiyle irtibatı olduğu gibi, bazılarının da hiçbir yapıyla bağları yoktur. Radikal İslamcılar ise genellikle İran İslam Devrimi'nden ve devrimin ideologlarından etkilenmiş, çeşitli dernek ve yayınevleri etrafında kümelenmiş küçük küçük gruplardan oluşmaktadır. Partili İslamcılar

MNP ile başlayan, MSP ve RP etrafında oluşmuş Milli Görüşçü kesimleri tanımlamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, tarikatlar ve cemaatler İslamcılık tanımlaması içinde değerlendirilmemiştir.

İslamcılık her ne kadar bir dinle ilişkili olsa da dinin kendisi değil, dinden üretilmiş bir ideolojidir. Talepleri dünyevidir, bu dünyaya aittir. Bu nedenle İslamcılık, dinle ilgili ya da dinsel olan her yapıyı kapsayıcı bir tanımlama değildir. Türkiye'de İslamcılık modern eğitim kurumlarından yetişmiş aydın ve politikacı aktörlere dayanırken İslamcı olarak tanımlanamayacak dinsel yapılar daha geleneksel eğitim araçlarına dayalı hoca ve hoca efendilere dayanmaktadır. Devlet, demokrasi, laiklik, özgürleşme, sivil toplum, ekonomi, dış politika, Batı ile ilişkiler vb. konulara odaklanan İslamcılık, bu tartışma alanları itibariyle de geleneksel dinsel yapılardan farklılaşmaktadır. Bir ideoloji olarak İslamcılık entelektüel ve politik aktörler aracılığıyla üretildiği için yine bu aktörler aracılığıyla izi sürülebilir.

Her ne kadar “kültürel İslam, politik İslam” gibi ayrımlar yapılıyor olsa da bu ayrımların burada ortaya konulan ayrımı yeterince açıklayıcı olduğu

söylenemez. Dolayısıyla, durumu anlamak için İslamcılığın bir ideoloji oluşuna, bir ideoloji olarak doğuş biçimine ve bir ideoloji olarak kendini üretme ve sürdürme kanallarına bakmak gerekir. İdeoloji beşeri bir durumdur. İçinde aklileştirilmiş öğeler taşır. Modernlikle beraber doğmuştur. İdeolojik araçları; aydınlar, kitle haberleşme araçları ve modern sivil ve siyasi örgütlenmelerdir. Bu anlamda özellikle tarikat ve cemaat yapılanmaları ideolojik bir örgüye dayanmamaları, varoluşlarını geleneksel aktörler ve yapılar aracılığıyla sürdürmeleri nedeniyle bu araştırmada İslamcılık tanımlamasının içine sokulmamıştır.

Dinin, ideoloji, siyaset, toplum, değişim ve modernlikle ilişkiler bağlamında bakıldığında, tüm bu yapılar arasında elbette iç içe geçmişlikler bulmak mümkün ve kolaydır. Öncelikle geleneksel dini yapıların dayanağı tümüyle dinsel kaynaklar olmakla beraber İslamcılık da siyasal ve toplumsal proje ve taleplerinde İslamı dayanak almaktadır. Dolayısıyla iç içe geçmişlikler bulmak doğaldır. Buna rağmen İslamcılık üzerine ve özellikle de İslamcılığın seyri ve

dönüşümü üzerine yapılacak bir çalışma bu etkileşimi, iç içe geçmişliği göz ardı etmeden, cemaat ve tarikat yapılanmalarını dışarıda tutup; entelektüeller, entelektüel etkinlikler, modern sivil ve siyasi örgütler üzerinden bir iz sürmelidir. Bu nedenle İslamcılığın değişim seyri üzerine yapılan bu çalışmada, cemaat ve tarikat yapılanmalarını kapsam dışı tutarak, hem politik ve hem de geleneksel dini yapıları da bir biçimde etkileme potansiyeli taşıdığı söylenebilecek İslamcı entelektüel araçlar üzerinden bir iz sürmenin daha açıklayıcı olacağı düşünülmüştür.

1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma, literatüre dayalı bir araştırmadır. Gereksinim duyulan veriler ikincil veriler tekniği ile toplanmıştır. Toplanan veriler söylem analizi ile değerlendirilmiştir. Bu kapsamda araştırmanın konusu ve amacına uygun bir örneklem oluşturmak için 1990'lı yıllardaki İslamcı dergiler taranmış, içeriklerine göre gruplandırılmış ve yapılan gruplandırma çerçevesinde araştırmanın konusu ve amacı bakımından uygun olduğu düşünülen dergiler ayrı bir grupta tasnif edilmiştir. İçerik bakımından araştırmanın konusu ve amacına uygun olduğu düşünülen dergiler de, yazar kadrosu, siyasal konuların yer alış sıklığı, süresi, sürekliliği, yayınlandığı dönemdeki etkileri, sonraki yıllara etki edebilme gücü, akademik ve entelektüel kapasitesi bakımından incelenmiş; bu inceleme sonucu bir örneklem oluşturulmuştur. Bu bağlamda Yeni Zemin, Sözleşme, Bilgi ve Hikmet, Bilgi ve Düşünce, Tezkire dergilerinin araştırmanın konusu ve amacı bakımından iyi bir örneklem teşkil ettiği değerlendirilmiştir.

Bu dergilerde yeralan makaleler, araştırmanın konusu açısından gruplandırılmış; özellikle Devlet, Demokrasi, Laiklik, Medine Vesikası, Çoğulculuk, Çok Hukukluluk, Çok kültürlülük gibi işlenmiş ana konulara dönük olarak sınıflandırılmış ve bu şekilde araştırma verileri oluşturulmuştur. Bu veriler, konu bütünlüğü dikkate alınarak tek tek okunmuş, diğer makalelerle karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiş, 1970-1990 arası dönemin İslamcılık anlayışı ile karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Yapılan karşılaştırmalı analizler yorumlanarak,

yeniden yapılandırılmış ve bir bütünlük içinde araştırmanın bulguları elde edilmiştir. Çalışmanın örnekleme içerisinde yer almış olan dergilere ilişkin daha kapsayıcı bir açıklama aşağıda verilmiştir.

1.3.1. İSLAMCI DERGİLER

Aslında İslamcılığın kendini dergicilik kanalıyla varlık sahasına sürdüğü söylenebilir. İslamcılığın kökeni bağlamında ele alınan Cemaleddin Afgani fikirlerini "Urvetul Vuska" isimli dergisi aracılığıyla kitlelerle paylaşmıştır. Yine II. Meşrutiyetin İslamcı aydınlarının fikirlerini paylaştıkları, tartıştıkları İslamcılığın düşünsel müktesebatını ürettikleri mecra dergiler olmuştur. Özellikle Sırat-ı Müstekim/Sebilürreşad dergileri bu temel iddianın en önemli kanıtlarından olmuştur. Cumhuriyet döneminde de İslamcılığın aldığı şekil ve yaşadığı evrimin izi en güzel dergiler aracılığıyla sürülebilir (Kentel, 2005, s. 721). Öte yandan Türk İslamcılığı üzerinde derin etkisi olan İslamcı yazar-edebiyatçıların ekolleşmesi de yine dergiler aracılığıyla olmuştur. Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu Dergisi, Sezai Karakoç'un Diriliş, Nuri Pakdil'in Edebiyat ve Nurettin Topçu'nun Hareket dergileri hem İslamcılığın şekillenmesinin zeminleri, hem de İslamcılığın sürekliliğinin kanalları olmuştur.

Türkiye'de İslamcı düşüncüyü şekillendiren aydınların çok önemli bir kısmı dergilerin tartışma ortamından çıkıp gelmişlerdir (Tunç, 1994a, s. 7). Bulaç'a göre dergiler birer mektep, bir ekoldür. Türkiye'de İslami bir hareket varsa bu hareket varlığını bir ölçüde dergilere borçludur. Dergilerde insanlar yetişiyor, verimli tartışmalar oluyor ve konular daha derinlemesine ele alınabiliyor. Bulaç bu nedenle dergileri gerçek mücadele araçları olarak tanımlamıştır (Bulaç, 1994a, s. 10). İslamcı düşüncenin tartışma konularını, yeni fikirlerini en iyi dergilerden takip edebiliriz. Bu nedenle "İslamcı dergileri okumak aynı zamanda İslami hareketin hangi güzergahlarda seyrettiğine dair işaretleri toplamak demektir" (Kentel, 2005, s. 722). Bir siyasi ve fikri iddiayı anlamak, tarihsel süreçte oluşan şekil alışlarını gözlemlemek için başvurulacak kaynaklar içerisinde dergiler ihmal edilemeyecek önemde kaynaklardır (Işık, Köroğlu, Sezgin, 2016, s. VII).

Dergiler, İslamcılığın 1990'lı yıllarına tanıklık eden, İslamcı aktörlerin düşüncelerini, bakış açılarını ve gelişmeler karşısındaki tutum alışlarını en iyi yansıtan malzemelerdir. Dergiler yalnızca kendi dönemlerinin temel tartışma konularını ele vermezler. Aynı zamanda öncesi ve sonrasıyla bir tarihsel süreç içerisindeki evrilmeleri de gösterirler. Bu nedenle 1990'lı yıllarda İslamcılığın siyasal dilinde yaşanan değişimi tesbit edebilmek için İslamcı dergilerin önemli bir kaynak olduğu kanaatine varılmıştır. Bu çalışmada 1990'lı yılların İslamcı dergileri araştırma malzemesi olarak kullanılmış olmakla birlikte neyin değiştiğini, nereden nereye gidildiğini daha net görmek için 1990 öncesinin İslamcı dergileri üzerinde de ciddi bir tarama yapılmıştır. Ayrıca İslami kimlik taşımasına rağmen İslamcılıkla, özellikle Medine Vesikası ile ilgili ciddi tartışmalara zemin olmuş Birikim Dergisi ve diğer başka dergiler de ikincil kaynaklar olarak kullanılmıştır.

1990'lı yıllarda yayın yapan çok sayıda İslami içerikli dergi vardır. Bu dergiler dikkatle incelendiğinde dört ana kategoride sınıflandırmak mümkündür. İlki, tasavvufi yapılar ve tarikat çevrelerinin çıkardığı, tarikatın mensupları ile iletişim aracı olarak kurgulanmış dergilerdir. Altınoluk, Ribat, İcmal, Yeni Dünya gibi dergiler yalnızca mensupları ile tarikatın lideri ve İslam anlayışı arasında bir köprü kurmayı amaçlamıştır. İkincisi, cemaat dergileridir. Sızıntı, Köprü, vb. dergiler de tarikat dergilerinde olduğu gibi cemaatin lideri ve fikirleri ile cemaat arasında bir bilgi akışını amaçlamıştır. Üçüncü kategoride, edebiyat dergileri vardır. Edebiyat dergileri İslamcı düşüncede her zaman önemli ve etkili bir yere sahiptir. İslamcılığın önemli aktörleri genellikle edebiyatçılardır. Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Nurettin Topçu, İsmet Özel, Rasim Özdenören hem İslamcı düşünürler hem de edebiyatçılardır. Bu bağlamda İslamcı gelenekte edebiyat dergileri önemli ve güçlü bir etkiye sahip olmuştur. 1990'lı yıllarda da edebiyat dergileri İslamcı dergiler arasında önemli bir yer tutmuştur. Dördüncü kategoride içerikleri ile İslamcılığın ideolojik birikimini besleyen, İslamcı entelektüellerin ve politik aktörlerin fikir, düşünce ve tartışma zeminini oluşturmuş dergiler vardır. 1990'lı yıllarda İslamcı dergiler arasında yapılan incelemelerin sonucu olarak Yeni Zemin, Sözleşme, Bilgi ve Hikmet, Bilgi ve Düşünce ve Tezkire dergilerinin araştırmanın konusu ve amacına uygun yayınlar yaptıkları tespit edilmiştir.

Bahsi geçen dergiler, içerik itibarıyla araştırmanın temel problemine en uygun dergilerdir. Ayrıca bu dergilerde yazan yazarlar, 1990 öncesinde de İslamcı düşüncede etkili olmuş, ancak asıl 2000'li yılların politik gelişmeleri içerisinde aktif yer almış önemli İslamcı entelektüeller ve politik aktörlerdir. Bu dergilerden Yeni Zemin'le Sözleşme'nin, Bilgi ve Hikmet ile Bilgi ve Düşünce Dergisi'nin birbiriyle olan düşünsel ve kurumsal bağı, geniş bir zamanı değerlendirme imkanı vermektedir. Aynı şekilde Tezkire Dergisi de 1990'lı yıllarda başlayıp 2007'ye kadar kesintilerle devam eden yayın hayatı içerisinde değişimi belli bir süreklilik içinde izleme imkanı vermiştir.

1.3.1.1. Yeni Zemin Dergisi

Yeni Zemin Dergisi, "Kültür ve Politika Dergisi" başlığıyla 1 Ocak 1993 tarihinde aylık olarak çıkmaya başlamıştır. Yazı işleri müdürü Osman Tunç, yayın yönetmeni, bugün Ak Parti İstanbul Milletvekili olan Mehmet Metiner'dir.

Metiner, 1980'li yılların etkili dergilerinden olan ve kapanması siyasal İslamın sonu olarak değerlendirilen Girişim Dergisi'nin de yayın yönetmenliğini yapmış bir isimdir. Derginin yayın danışmanı, dönemin önemli İslamcı

entelektüellerinden Ali Bulaç'tır. Bulaç, 1990'lı yıllarda İslamcılarının yayınladığı hemen her derginin yayın kadrosu ya da yazı kadrosu içinde yer almıştır. Teknik müdür, yine Ak Parti'nin önemli isimlerinden bugün Ak Parti Ankara milletvekili olan Yalçın Akdoğan'dır. Yayın kurulunda Ümit Aktaş, Gıyasettin Bingölbali, Kenan Çamurcu, Abdurrahman Dilipak, Davut Dursun, İhsan Işık, bugün HDP milletvekili olan Altan Tan ve Abdulvahid Vural gibi isimler yer almıştır (Yeni

Zemin, 1993a, s. 1). Yayın kurulunda görev alan isimlerin bir çoğu 1980'li yıllarda Mehmet Metiner'le birlikte Girişim Dergisi'nde de yer almış isimlerdir.

Yeni Zemin Dergisi'nin 1. sayısında derginin misyonu bağlamında söylenen sözler, derginin inşa etmeye çalıştığı İslamcılığın ipuçlarını vermektedir. Dergiye göre dünya değişiyor, yeni bir dünya kuruluyor. Dünyada yaşanan değişiklikler Türkiye'yi de derinden sarsacak değişim sürecine sokuyor. Tam da bu noktada

Yeni Zemin, değişimden yana bir politik duruşla çıktığını söylüyor. Özgürlüğü, çoğulcu, hoşgörülü bir İslami bakış açısını esas aldığını, farklılıkları zenginlik olarak gördüğünü ifade ediyor. Bu ifadelerde dikkati çeken vurgu dünyada yaşanan değişim ve yeni bir İslami anlayışa olan ihtiyaçtır (Yeni Zemin, 1993a, s. 1).

Derginin ikinci sayısında "Yeni Zemin'den" başlıklı bölümde derginin aldığı tepkiler ve oluşturduğu ilgiden hareketle yeniden kendini ifade etme ihtiyacı olduğu hissedilmektedir. Derginin yeni ve farklı söylemiyle dikkat çektiği ve yeni bir tartışmaya kapı araladığı vurgulanmıştır. İlk sayıda derginin çıkış gerekçeleri arasında yeralan "kaçınılmaz yeni bir oluşuma zemin hazırlamak için çıkıyor" cümlesinin doğurduğu spekülasyonlara karşı ikinci sayıda savunmaya geçilmiş, bu çerçevede derginin yeni bir parti kurma aşamasında olan Aydın Menderes ve yeni oluşumlarla ilişkili olmadığı, amaçlananın "zihni ve düşünsel bir oluşum" olduğu vurgulanmıştır. Yeni Zemin "Biz ve başkaları" tasnifini de olumsuzlayarak "başkalarıyla aynı safa düşmemek endişesiyle doğrulara sırtını çevirmek yanlışlığına düşmemek" kararlılığında olduğunu vurguluyor. "Her zaman doğruları söyleyen biz, yanlışları söyleyen başkaları ayrımını bu yüzden kabul etmiyoruz" (Yeni Zemin, 1993b, s. 1) diyor.

Derginin 3. sayısında "Yeni Zemin'den" başlıklı köşede derginin gündeme taşıdığı konular ve misyonu ile ilgili İslami kesimden yöneltilen eleştirilere bir cevap havası vardır:

Yeni Zemin özgürlüklerden yana bir dergi. Özgürlükçü bir ortamın Türkiye'de oluşmasını Türkiye toplumunun yararına gören bir dergi. İslami hareketin ancak barışçı ve özgürlükçü ortamlarda sağlıklı bir biçimde boy atıp büyüyebileceğine inanan bir dergi. Bu yüzden Türkiye'deki değişim taleplerine destek vermeyi önemseyen bir dergi. Türkiye'deki değişim taleplerinin yönü hepimizin yararınadır. Baskısız, korkusuz, tabusuz ve özgür ortamlara ulaşma talebi İslami hareket adına niçin zararlı görülüyor anlamak mümkün değil. Bu tür değişim taleplerine İslami hareket adına karşı çıkmak ise anlaşılır bir şey değil doğrusu (Yeni Zemin, 1993c, s. 1).

Yeni Zemin Dergisi ortaya koyduğu görüşlerden dolayı bazı kesimlerce II. Cumhuriyetçi olmakla "suçlanmıştır". Dergi bu iddiaya, "Yeni Zemin İslamcı bir dergidir. Ancak değişimden yanadır. Yetmiş yıllık sistemin değişmesini

istemektedir. Bu nedenle II. Cumhuriyet adı altında önerilen değişimlerin gerçekleşmesinde yarar görmektedir" diyerek cevap vermiştir.

Yeni Zemin Dergisi birlikte yayınladığı 17. ve 18. sayısı ile yayın hayatına veda etmiştir. Yeni Zemin'in yayın hayatına son vermesinin gerekçesi olarak ekonomik zorluklar, Çiller hükümetinin "acı reçeteli ekonomi politikaları" gösterilmiştir (Tunç, 1994a, s. 7-9). Derginin son sayıları olarak yayınlanan 17. ve 18. sayılarda derginin ifa etmek istediği misyon hakkında çokça yazı yazılmıştır. Yeni Zemin bu yazılarda İslamcı bir dergi olarak tanımlanmış, ancak İslamcı dergicilikte hem tartışmaya açtığı fikirler hem de biçim açısından yeni bir tarz ve üslup gerçekleştirdiği savunulmuştur. Yeni Zemin bir cemaat, tarikat ya da önceden belirlenmiş bir okuyucu kitlesine çıkmamıştır. Türkiye'nin seçkin okuyucularına hitap etmiştir. Belli bir eğitim düzeyinin üstünde Türkiye'nin meselelerine duyarlı bir okuyucu kitlesi hedeflenmiştir. Görevi "zihinleri açmak, dağınık dikkatleri bir noktada toplamak" olarak özetlenmiştir (Yeni Zemin, 1994, s. 1).

Osman Tunç'a göre; Yeni Zemin hiçbir grubun, kliğin, meşrebin veya partinin sözcüsü olmak için çıkmamıştır. "Biz" ve "başkaları" ayrımı yapmadan bu ülkede yaşayan herkesle konuşarak-tartışarak anlaşmanın mümkün olabileceğini göstermek için çıkmıştır. Bu nedenle tartışmayı, monolog yerine diyalogu, etkileşimi tercih etmiştir (Tunç, 1994a, s. 8). Metiner'e göre Yeni zemin bir "fikir panayırı" işlevi görmüştür. İslami harekete yeni bir kalkış noktası oluşturmıştır. Metiner, İslamcı kesimin Yeni Zemin'i yeterince anlamadığından şikayet ederek İslami kesimin Yeni Zemin'in değerini kapandıktan sonra anlayacağını söylemiştir (Metiner, 1994a, s. 8).

Abdurrahman Aslan, derginin kapandığı son sayıda hem derginin misyonu hem de genel olarak 1990'lı yılların İslamcı arayışını şu ifadelerle anlatmıştır.

Yeni Zemin'in Türkiye'nin bugünkü şartlarında kapanmasının büyük bir eksiklik olacağı açıktır. Gelecek günler her zamankinden daha çok özgür tartışmaların yapılacağına ihtiyaç duyulacak zamanlar olacaktır. Çünkü Müslümanların kendilerini "arama/bulma" abaları giderek daha da hızlanacağına benzemektedir. Turabi'nin ifadesi ile Müslümanlar uzun bir süreden beri "kiblelerini" aramaktalar; bundan dolayı tartışmaya her zamankinden daha çok ihtiyacımız var ve bunların uzaktaki Müslümanlara ulaştırılması da en azından dergilerle olmaktadır (Aslan, 1994, s. 9).

Yeni Zemin Dergisi'nde Türkiye için değişimin kaçınılmazlığı ve devletin değişmesi zorunluluğu sıkça vurgulanmıştır. Burada dikkat çekici olan husus 1993 yılının Ocak ayında çıkan bir dergide İslamcı aydınların bir grubunun devletin İslami değil demokratik değişimine dair bir talebi İslamcı olmayan kesimlerle birlikte dillendiriyor oluşlarıdır.

Derginin yönetim kadrosu bütünüyle İslamcı aydınlar tarafından oluşturulmuş olmasına rağmen "Ayın Söyleşisi" köşesi ve "Dosya Çalışması" içerisinde İslami kesimin dışından aydınlar da yer almıştır. Bu da gösteriyor ki dergide ifade edilen görüşler daha erken yıllarda olgunlaştırılıp kanaat haline gelmiş görüşlerdir. En azından derginin yönetim kadrosunu oluşturan isimlerin önemli bir kısmı arasından daha önceleri tartışılmış, soğuk savaşın bitişi ve Özal iktidarının oluşturduğu iklimle olgunlaşmış görüşlerdir.

Diğer yandan 1980'li yılların ortalarından 1990'lı yılların ortalarına kadar geçen 10 yıl Türkiye'de siyasal İslamcılığın farklı tonlarıyla dominant olduğu yıllar olmuştur. Buna rağmen İslamcı kesimde değişim talepleri ve demokratikleşmeyi merkeze alan bir duruşla yayıncılık yapmak hem bir risk, hem de cesurca bir iş olarak değerlendirilmelidir. Kaldı ki Derginin 2. sayısında, Hüseyin Besli'nin eleştirileri bu riskin ipuçlarını vermektedir (Besli, 1993, s. 69). Yeni Zemin, klasik İslamcı geleneğin taleplerinin aksine seküler talepleri seslendirmektedir. Yine dini, merkeze alan bir toplum tasnifi yerine (Müslüman-Müslüman olmayan) sosyolojiyi merkeze alan bir tasnifle toplumu iki ana kategoriye ayırmaktadır:

Değişimden yana olanlar, değişime karşı olanlar. Üstelik de bu tasnif değişimden yana olanların dini ya da siyasi aidiyeti ya da kökenlerini gözardı ederek yapılmış bir tasniftir. Bu tutum İslami hareket geleneği içerisinde çok alışık olunan bir tutum değildir.

Dergi bir tarafıyla da İslamcı kesimde bir özeleştiri zemini olma özelliği taşımıştır. Radikal İslamcılık, İslamcı gelenek, RP tartışma konusu yapılmış ve eleştiri sürecine sokulmuştur. Buna rağmen dergide Atasoy Müftüoğlu, İ. Süreyya Sırma ve Rasim Özdenören gibi değişim taleplerine mesafeli İslamcı aydınlar da yazmışlardır. Öte yandan 1. sayıda RP'nde değişim arayışlarının tartışıldığı

açıkoturumda konuşulan konulara eleştiri olarak 2. sayıda RP'li Hüseyin Besli'nin yazısının yayınlanmış oluşu da derginin çoğulcu, özgürlükçü yönünü teyit eder bir niteliktedir. İslamcı gelenek içinde dergiler tartışma zemini olmaktan ziyade ideolojik bir aktarım aracı olarak görülmüştür. Yeni Zemin Dergisi ideoloji aktarmaktan çıkıp ideolojiyi tartışmaya açan bir zemin üretmeye çalışılmıştır denebilir.

1.3.1.2. Sözleşme Dergisi

Sözleşme Dergisi aylık Düşünce ve Siyaset Dergisi başlığı ile Kasım 1997 yılında çıkmıştır. Sahibi Metin Kızmaz, yayın yönetmeni Ali Bulaç, yayın koordinatörü ve yazı işleri müdürü Mehmet Metiner'dir. Yayın kurulu M. Akif Ak,

Yalçın Akdoğan, Hüseyin Besli, Ali Bulaç, Kadir Canatan, Kenan Çamurcu, Ömer Çelik, Ş. Fuat İnci, Ahmet Kekeç, Mehmet Metiner, Hüseyin Okçu, Ömer Özbay, Altan Tan, Osman Tunç, Ergün Yıldırım'dan oluşmuştur. 15 yayın kurulu üyesinden 6'sı daha önce yayımlanan Yeni Zemin Dergisi'nin yazar kurulunda da yer almaktadır. Yeni Zemin'de yayın yönetmeni olan M. Metiner Sözleşme'de yayın koordinatörü ve yazı işleri müdürü, yayın danışmanı olan Ali Bulaç da yayın yönetmenidir (Sözleşme, 1997a).

Sözleşme Dergisi yönetim ve yazı kadrosuyla kendisinden yaklaşık dört yıl önce yayınlanmış Yeni Zemin dergisini çağrıştırmaktadır. Derginin ilk sayısında "Sözleşmeden" başlığı ile Mehmet Metiner'in yazdığı yazı derginin çıkış amacı ve misyonunu ifade edişi açısından önemlidir. Dergi "hoşgörü", "diyalog" ve "uzlaşma"ya yaptığı vurgu ve yeni bir toplumsal sözleşmeye olan ihtiyaç iddiası ile çıkmıştır. Türkiye'de yaşanan demokrasi ve özgürlüklere dair problemleri eleştirirken kullandığı "ikibine iki kala" ifadesi aslında dünyada liberal demokrasilerin kazandığı popülarite ve zamanın ruhuna olan itibarı ifade etmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Öte yandan devletin farklı yaşam tarzlarını dışlayışını, bir kısım yurttaşların dinsel ve siyasal tercihlerini iç tehdit olarak algılamasını çağ dışılık olarak eleştiriyor oluşu, çağdaşlık kavramının İslami

kesim için aldığı yeni konumu ve buradan hareketle de liberal demokrasilere olan itibarla çağdaşlığın özdeşleştirilmesini ifade edişi açısından ilginçtir.

Sözleşme, ilk sayısında Türkiye'nin asıl sorununu demokratikleşme olarak ortaya koymuştur. Demokratikleşmeyi de devletin ideolojiden arındırılarak herkesin devleti haline gelmesi olarak tanımlamıştır:

Çünkü demokratik devlet ideolojisi olmayan devlet demektir. Bu dominant özelliği sayesinde herkesin devleti olan demokratik devlet herkesin temel hak ve hürriyetlerini de sonuna kadar garanti altına alan bir hukuk devleti demektir (Sözleşme, 1997b, s. 4).

Bu cümlelerde ifadesini bulan talep toplumdaki tüm farklılıkların birada yaşayabileceği, ideolojiden arındırılmış, dolayısıyla dinsel niteliği de olmayan seküler ve ideolojisiz bir devlet talebidir (Metiner, 1997a, s. 3).

Yine derginin birinci sayısında "Niçin Sözleşme?" başlığı ile yayınlanan yazıda Türkiye'nin derin bir manevi ve entelektüel kriz yaşadığı tam bir sosyal kargaşa halinin egemen olduğu ve siyasetin kutuplaşmalara yol açtığı iddiasından hareketle öteki ile diyalog uzlaşma ve farklı olana hoşgörünün önem kazandığı, bu nedenle farklı olanların birbirini tanımlamasına değil tanıma ve anlamasına ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır. Derginin amacı olarak, "farklılıkları kabullenerek tanımak ve onlarla birarada yaşamının mümkün yollarını araştırmak"

(Sözleşme, 1997b, s. 4) tesbit edilmiştir:

Sözleşme birarada barış içinde yaşama isteği ve kararlılığı içinde olan toplum kesimlerine birbirlerini önyargısız tanıma ve anlama imkanı sunacaktır. Türkiye toplumunun hiç kuşkusuz yeni bir sözleşmeye ihtiyacı var. Bizim sözleşmemiz ötekini yokedilmesi gereken zararlı bir unsur gibi algılayan anti demokratik bir anlayışa sırtını yaslamıyor tersine ötekini olduğu gibi kabul eden ve ötekinin kendisini özgürce geliştirebilmesine olanak sağlayan bir anlayışı sağlıyor (Sözleşme, 1997b, s. 4).

Sözleşme Dergisinin yayın hayatı kısa sürmüştü ve 1998 yılında yayınlanan 12. sayı ile yayın hayatını sona erdirmişti.

1.3.1.3. Bilgi ve Hikmet Dergisi

Bilgi ve Hikmet Dergisi, Ali Bulaç'ın başkanlığında 3 aylık periyotta "Kültür ve

Araştırma" dergisi olarak 1993'te yayın hayatına başlamıştır. 3. yılın sonunda 12. sayı ile yayın hayatını tamamlamıştır. Derginin yayın yönetmeni Ali Bulaç, yayın danışmanı Abdurrahman Aslan, Batı Avrupa sorumlusu Kadir Canatan, Ankara sorumlusu Ömer Çelik'tir. 12 sayı boyunca dergide çok sayıda İslamcı yazarın yazısı yer almıştır.

Başta Ali Bulaç olmak üzere, Abdurrahman Aslan, Ömer Çelik, Kadir Canatan, Ergün Yıldırım, Eyüp Köktaş, Mustafa Aydın, Davut Dursun, Rasim Özdenören, Mehmet Bekaroğlu, Kenan Çamurcu gibi birçok önemli İslamcı yazar dergide yazmıştır. Derginin 12 sayısının kapak konularına bakıldığında³ derginin hem gündemi hem de misyonu rahatlıkla tespit edilebilecektir. Dergi moderniteyi temel sorun alanı olarak almıştır. İslamın modernite ile ilişkisini ve modern dünyada İslam'ın nasıl yaşanabileceğini tartışmıştır (Kentel, 2005, s. 730).

Bilgi ve Hikmet Dergisi kendisini, İslamcı dergi geleneğinin bir parçası olarak görmüştür. Bu anlamda, "Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Büyük Doğu, İslam Medeniyeti, Diriliş, Hareket, Düşünce, Maveria, İlim ve Sanat, İslami Araştırmalar, Yönelişler, Kitap Dergisi"nin isimlerini sayarak İslamcı dergi geleneği ile rabitalarını vurgulamıştır (Bulaç, 1993a, s. 1). Derginin amacı şu cümlelerle anlatılmıştır:

Dünyanın yeniden kurulduğu, geçerli kavramların hızla aşınıp gelenekselleştiği ve siyasetten kültüre, ekonomiden sosyal ilişkiler biçimine kadar herşeyin yeni baştan harmanlandığı bir zamandayız. Elimizdeki kavram ve araçların çoğunlukla yetmediğini görüyoruz. Bir yandan dini uyanış alanında büyük bir hareketlilik yaşanırken, öte yandan ne Hristiyan ve Yahudi dünyasında ne de resmi İslam'ın mücadele verdiği katlar ve katmanlarda moderniteye sahici alternatifler çıkmıyor. Bu, kuşkusuz özünde sahici ve gerçek alternatif olan İslam'dan değil, fakat onu modern dünya karşısında moderniteye göre konumlandıran müslüman ve İslamcılar'ın bakış açısından kaynaklanmaktadır (Bulaç, 1993b, s. 2).

Dergide, siyasi görüş ve ideolojisi ne olursa olsun herkesle bir ortak payda da buluşulabileceği vurgulanmıştır. Peygamberin, "Cahiliye'de iyi olan İslam'da da

³ İslam'ın Modern Dünyaya Cevabı Nedir?" (sayı: 1, 1993); "İslam ve Protestanlık" (sayı: 2, 1993); "İslam ve Modern/Ulus Devlet" (sayı: 3, 1993); "İslam ve Modern Kimlikler" (sayı: 4, 1993); "Bir Arada Yaşamamanın Formülü Nedir?" (sayı: 5, 1994); Dinlerin Gelecek Tasarımı" (sayı: 6, 1994); "Modern Tarihin Dinamikleri - İlerleme, Değişme ve İsam" (sayı: 7, 1994); "Modern Dünyaya Karşı Üç Tutum - Çatışma, Uyum ve Aşma" (sayı: 8, 1994); "İslam'ın Kategorik Ayrılımları: Yüksek İslam-Halk İslam'ı, Popülist İslam-Elitist İslam, Siyasal İslam-Kültürel İslam" (sayı: 10, 1995); "Din-Devlet ilişkisi ve Laiklik" (sayı: 11, 1995); "Siyasal İslam ve Fundamentalizm" (sayı: 12, 1995).

iyidir" hadisinden hareketle hangi görüş, siyasi felsefe ve ideolojiye mensup olursa olsun herkesle ortak tartışma, diyalog ve fikir alışverişine girilebileceği söylenmiştir. Bilgi ve Hikmet Dergisi'nde farklılıklarla bir arada yaşamak fikri savunulmuştur. Bu anlamda ümmet fikri etrafında bir arada yaşama formülleri, özellikle de Medine Vesikası sıkça tartışılmıştır.

Dergi bu temel iddiasının bir sonucu olarak İslami kesimin dışından da yazarlara sayfalarında yer açmıştır. Ali Bayramoğlu, Tanıl Bora, Kemal Karpat, Ferhat Kentel, Ömer Laçiner, İştâ Tarhanlı, Ali Yaşar Sarıbay, Binnaz Toprak, Mümtaz'er Türköne bunlardan bazılarıdır (Kentel, 2005, s. 734).

1.3.1.4. Bilgi ve Düşünce Dergisi

Bilgi ve Düşünce Dergisi, Bilgi ve Hikmet Dergisi'nden 6 yıl sonra çıkmış olmasına rağmen hem ismi, hem yazar kadrosu hem de içeriği itibarıyla Bilgi ve Hikmet Dergisi'nin devamı niteliğindedir. İlk sayısı Ekim 2002'de yayınlanan derginin ömrü kısa olmuş, yalnızca 13 sayı yayımlanabilmiştir. Derginin yayın yönetmeni Ali Bulaç'tır. Derginin Yayın Danışmanlığını bugün "anti kapitalist müslümanlar" olarak bilinen grubun lideri İhsan Eliaçık yapmaktadır. Yayın kurulu Ali Bulaç, İhsan Eliaçık, Yalçın Akdoğan, Mehmet Gündem ve Hikmet Gök'ten oluşmaktadır (Bilgi ve Düşünce, 2002a, s. 1). Dergi üç ana bölüm şeklinde tasarlanmıştır. İlk bölümde gündemdeki konuların analizine yer verilmiştir. İkinci bölümde, derginin ana gündemi incelenmiş; geçmişi ve bugünü anlamaya yarayacak makaleler yer almıştır. Üçüncü bölüm ise kültür-sanat ve edebiyat yazılarına ayrılmıştır (Gök, 2002, s. 1). Dergide ayrıca Teodor W. Adorno, H.G. Gadamer gibi yabancı düşünürlerin Türkçeye çevrilmiş makaleleri de yer almıştır.

Dergi, sunuş yazısına, içinde yaşadığımız dünyanın ve insanlığın derin bir kaosa sürüklendiği tespiti ile başlamıştır. Toplamların ve bireylerin yarınlarına ilişkin tasavvurlarında derin zihin kırılmaları olduğunu iddia edilmiştir. Derginin yazı işleri müdürü Hikmet Gök derginin amacını şu ifadelerle açıklamıştır:

Amacımız önce dünyayı anlamak, ülkemizde ve bölgemizde sürüp giden entelektüel, politik, sosyal ve kültürel olayları, içinden geçmekte olduğumuz derin krizi analiz etmek ve kendimize ait bir anlam haritasının imkanları üzerinde durmaktır. Hedefimiz yargılamak değil anlamak, tanımlamak değil tanımak; arazi üzerinde ne varsa yıkıp yeniden inşa etmek değil, sürekliliği korumak; yeni şeyler katmak; mirasa ve geleceğe dahil olmaktır (Gök, 2002, s. 1).

Ali Bulaç da derginin ilk sayısında derginin misyonunu açıklamaya çalışmıştır. Bulaç'a göre dergi "herkese açık bir platform"dur. Bu platform ülkesi, bölgesi ve dünyaya ilişkin düşüncesi ve söyleyecek sözü olan herkese açıktır. Bulaç dergide "müzakere"nin temel prensip olduğunu söylemiştir. Dergide "Biz", "Siz" ve "Onlar" ayrımını önemsizleştiren bir temel tutum hakimdir. Burada Bulaç'ın "öteki"ne açık "müzakere"yi esas alan paylaşımcı bir platform olarak dergiyi sunuşu dönemin İslamcı düşüncesine hakim olan yaklaşımı da göstermektedir (Bulaç, 2002a, s. 6). Derginin en önemli ve iddialı sayılarından biri "Yeni İslamcılık" fikrinin tartışıldığı 4. sayısı olmuştur. Bu sayıda ortaya konulan fikirler

İslamcılığın değişiminin çok açık göstergeleridir (Bilgi ve Düşünce, 2003). Dergi, 12. ve 13. sayısının birlikte çıkarıldığı Kasım 2003 tarihinde ekonomik sıkıntılar nedeniyle yayın hayatını sonlandırmıştır (Gök, 2003, s. 1).

1.3.1.5. Tezkire Dergisi

Alanın önemli dergilerinden bir diğeri olan Tezkire Dergisi, 1992 yılının Kasım ayından itibaren yayın hayatına başlamıştır. Kendisine İslami hareketin "süreklilik" ve "derinlik" arayışındaki "teorik çaba" gibi bir misyon yüklemiştir (Aktay, 1996, s. 15). Yasin Aktay, Müslümanlarca hızla tüketilen düşünce, fikir ve tavırdan şikayet ederek Tezkire'yle İslami harekette bir teorik süreklilik kurmayı amaçladıklarını vurgulamıştır. Yaşanılan dünyanın sorunlarına, itirazlarına, meydan okumalarına karşı durabilecek bir çerçeve üretmek ve bu çerçeveyi geliştirmek, Tezkire'nin temel hedeflerinden biri olarak sunulmuştur (Aktay, 1997a, s. 132-134).

Tezkire Ankara'da kendini herhangi bir cemaat ya da İslami yapıya bağımlı hissetmeyen "düşünme gerekliliği"ne inanan bir grup İslamcı akademisyen ve entelektüel tarafından çıkarılmıştır (Tezkire, 2001, s. 6; Behiç, 1996, s. 265)

Tezkire başlangıçta 3 aylık, daha sonra iki aylık periyotta çıkan bir "düşünce, siyaset ve sosyal bilim" dergisidir. 3 ve 2'şer aylık periyotlarda çıkacağını vadetmesine rağmen Tezkire yayın periyodunda düzenliliği sağlayamamıştır. Buna rağmen İslamcı dergiler içinde en uzun soluklu olanlardan biri olmuştur. Tezkire'ye katkıda bulunan geniş yazar kadrosu içinde, en çok yazarlar arasında Yasin Aktay, Ahmet Küskün, Mustafa Aydın, Alev Erkilet Başer, Ercan Hamzoğlu, Ahmet Çiğdem, Murat Güzel, Tahsin Eren, Mehmet Hakan, Hüsrev Keskin, Muharrem Toros, Ercan Şen, Şerif Esendemir, Nuray Mert, Cemaleddin

Haşimi, Şinasi Gündüz ve Nuh Yılmaz'ın isimleri sayılabilir. Dergide ayrıca Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Hasan Hanefi, A. El-Murabıt, Bobby S.

Sayyid gibi İslam düşüncesinin tanınmış entelektüellerinin yanı sıra, HansGeorg Gadamer, Slovaj Zizek, Michel Foucault, Peter L. Berger, Immanuel Wallerstein, Kant, Nietzsche, Feyerabend, Walter Benjamin, Heidegger, C. G. Jung, Emmanuel Levinas, Alain Finkielkraut, Umberto Eco, Bryan S. Turner,

Ernest Gellner, Edward Said, Montgomery Watt gibi Batı dünyasının tanınmış isimlerinin de yazılarına ya da röportajlarına yer verilmiştir (Kentel, 2005, s. 758759).

Deniz Gürsel, Tezkire'de bir araya gelen kadroyu, İslam adına yapıldığı iddia edilen bazı şeylere itiraz eden, yeni bir dünyanın nasıl olabileceğini düşünen bir gruplaşmanın sonucu olarak görür. Bu gruplaşmanın temel özelliği de bireysellikleri ve özgürlükleridir. Bu grup kendini varolan dünyaya ve İslam adına hareket eden oluşumlara ait hissetmemektedir. Eleştirelilik temel motivasyonlarıdır. Tezkire'yi oluşturan kadro, soru sormayı önemseyen bir kadrodur. Tezkire'de birçok farklı görüşten ve anlayıştan insan bir arada olmuştur (Gürsel, 1997, s. 135-137). Tezkire Dergisi'nde tek ortak payda müslümanlıktır. Tezkire Dergisi'ni oluşturan kadronun kendi müslümanlıklarını bu dünyada nasıl temellendirdikleri, bu dünyayla ilgili kaygıları, kendilerini tanımlama biçimleri ve bütün bunların sonuçlarının tartışıldığı bir zemin olma özelliği taşımıştır (Aktay, 1997a, s. 138-139).

Tezkire'de en sık tartışılan konulardan biri İslami Hareket'tir. Tezkire'de klasik ve modern İslam düşüncesinin eksiklikleri, çatlakları tesbit edilmeye, giderilmeye ve doldurulmaya çalışılmıştır (Behiç, 1996, s. 266). İslam, İslami Hareket,

İslamcılık, Siyasal İslam, Kültürel İslam sıkça tartışılmıştır. İslami düşünce ile ilgili yapılan değerlendirmeler modernite ve gelenek ekseninde ele alınmıştır. Bununla birlikte modernizm, laiklik, ulus, devlet, meşruiyet, demokrasi, iktidar gibi konular da sıkça ele alınmıştır. Ayrıca 17. sayıda "Sağcılık ve İslamcılık", 26. sayıda "Türk Solu", 27-28. sayılarda "Muhafazakarlık ve Miras", 24. sayıda "Siyasetin Sonu ve Liberalizm" başlıklı dosyalarla farklı ideolojiler değerlendirilmiş, bu ideolojilerle İslamcılık arasındaki ilişkiler tartışılmıştır (Kentel, 2005, s. 761-762). En çok tartışılan konulardan biri de "Medine Vesikası" olmuştur. Bu bağlamda "sivil toplum", "öteki", "kamusal alan" vb. tartışma konuları da sıkça yazılmıştır (Yılmaz ve Çakaloz, 1997, s. 152). Tezkire

hazırladığı dosyalarla Türkiye'deki İslamcıların kendilerine dönük düşüncelerinin de zemini olmak istemiştir (Tezkire, 2003a, s. 14).

Tezkire akademik söylemin ağır bastığı bir dil kullanmıştır. Tezkire'nin kadrosu kendini oldukça "bireyselleşmiş" ve "rasyonel" örnekler olarak tanımlamıştır. Bireyselleşme ve rasyonelliğin sonucu olarak "benim İslami anlayışım" yaklaşımı ağır basmıştır (Yılmaz, 1997, s. 153). Başlarken temel aldığı teorik derinlik ve süreklilik yaklaşımından ödün vermemeye çalışmıştır. Ancak yine de "saf teorik çaba" ile gündelik yorum ve analizler arasında bir denge de aramıştır. Tezkire teoriye bağlanarak gündemden uzaklaşmak, gündeme dayanarak teoriye direnmek ikilemini aşmak istemiştir. Entelektüalizmin baştan çıkarıcılığından da, gündemin bağnaz dayatmalarından da uzak durmaya çalışmıştır (Tezkire, 2001, s. 6-7). Bu arayışın sonucu olarak 17. sayıdan itibaren yeniden yapılanmış, periyodunu iki aya düşürerek günceli de yakalayacak bir içerik üretmeyi hedeflemiştir (Tezkire, 2000, s. 5).

Tezkire ilgi görmemekten şikayet etmiştir (Kalkan, 1997, s. 140). Yaklaşık 1000 kişi Tezkire'yi takip etmiştir. Tezkire kullandığı akademik dil ve eleştirel vurgu nedeniyle anlaşılammış olmaktan şikayet etmiştir (Hamzaoğlu, 1997, s. 156). Hamzaoğlu Tezkire'ye olan ilgisizliği, karşılaştıkları "tepkisizlik" durumu ile tesbit

etmiştir. Tezkire'de yazmak "ölde konuşmak" gibi birşeydi. Bu durumun Tezkire'nin misyonunun yankı bulmamasından mı, kullandığı söylemin ve dilin ağır olmasından mı kaynaklandığı tartışılmıştır (Hamzaoğlu, 1997, s. 138). Tezkire 34. sayıda "Tezkire'yi çıkarmaya kimin ihtiyacı var bilmiyoruz. Tezkire çıkmadığı takdirde bunu kendine dert edip arkasını kim sorar onu da bilmiyoruz. Tezkire'yi kendimiz için çıkarıyorduk" diyerek bu sorunu özömlmeye çalışmıştır:



Bir şeyler söyleyerek zikretmek dergi çıkararak tezekkürde bulunmak, söyleyerek kurtulmayı ummak, kuşkusuz kimseye değilse bile bizzat söyleyene, tezkir edene çok şey hatırlatan bir etkinliktir. Bu arada tabii ki, biz bir şeyler söylemeye bu kadar şiddetli bir ihtiyaç duyuyorsak, mutlaka o sözü bekleyen, o sözün ulaşacağı birileri vardır. Ne bu birileri herkesler olabilirdi, ne de söylediklerimiz vahy değerinde şeylerdi. Tezkire hep muhatabını dışarıda arayan bir etkinlik değildir. Kendine dönüktür her şeyden önce, kendi üzerinde düşünen, kendini bilmeye çalışan, bu yolla başkalarının dolayısıyla Allah'ı bilebileceği umudunu bilen bir etkinliktir (Tezkire, 2003a, s. 14).

İslamcılığın radikal bir siyasal tavırdan sonra, 1990'lar boyunca yaşadığı değişim ve entelektüel düşünce üretimi bakımından Tezkire önemli bir göstergedir. Tezkire hem genel olarak toplumda hem de İslami harekette varolan "cemaatleşme"den çıkmanın ve bireyselleşmenin işaretlerini vermektedir (Kentel, 2005, s. 758).

Buradan hareketle, araştırma için seçilmiş olan bu dergilerin muhtevaları, dönemleri, süreklilikleri ve kadroları açısından araştırmanın konusu ve amacı için iyi bir örneklem teşkil ettiği düşünülmüştür. Bu dergilerde yazan yazarlardan Ömer Çelik, Yalçın Akdoğan, Yasin Aktay, Mehmet Metiner, bugün Ak Parti'nin de önemli siyasi aktörleri arasındadır. Aynı şekilde Altan Tan ve Mehmet Bekaroğlu da farklı partilerde etkili siyasal aktörlerdir. Bu da bu dergilerin etki alanı, misyonu ve siyasal alanla etkileşimini gösteren önemli bir örnektir.

BÖLÜM 2

İSLAMCILIĞIN SİYASAL ve ENTELEKTÜEL KÖKENLERİ:

19. YÜZYIL

2.1. İSLAMCILIĞIN KÖKENİ TARTIŞMALARI

Siyasal bir ideoloji olarak İslamcılığa bir başlangıç tarihi ve kurucu bulma çabası cazip bir çaba gibi görünmesine rağmen içinden kolay çıkılabilecek bir mesele değildir (Türküne, 1991, s. 35). İslamcılık modern ideolojilerden farklı olarak bir dine, ilahi bir kitaba, bir peygambere, uzunca bir teolojik birikim ve tarihe sahiptir. Dolayısıyla İslamcılık bir yandan İslam'ın yeni yorumları ve modern araçlarıyla bir ideoloji niteliği taşımakta, diğer yandan da din bilimleri, dinler tarihi vb. disiplinlerin

konusunu teşkil etmektedir. Bu nedenle İslamcılığa bir kurucu aramak, İslamcılığı bir kurucunun doktrinleştirdiği fikirler kümesi olarak yorumlamak açıklayıcı olmaktan uzaktır. İslamcılığın başlangıcı ve kurucusu sorunu, modern ideolojilerden hareketle oluşmuş bir sorundur.

Buna rağmen literatürde, İslamcılığın bir siyasal ideoloji olarak ne zaman ve kimlerce başlatıldığı tartışması önemli bir yer tutmaktadır. İslamcılığın tarihi, İslam'ın uzun tarihinden net sınırlarla ayrıştırılamadığı, İslamcılığın talepleri ile İslam'ın talepleri arasına teorik bir ayırım konulamadığı için İslamcılığa bir milat üretmek zorlaşmaktadır (Çağan, 2008, s. 81). Yine de İslamcılığın köken problemi bağlamında yapılan tartışmalar incelendiğinde Cemaleddin Afgani,

Yeni Osmanlılar, II. Meşrutiyet Dönemi İslamcıları ve Abdülhamit, bu tartışmaların merkezini oluşturmaktadır denilebilir.

Bu konuda en önemli iddia, Türköne'nin İslamcılığın doğuşunu Yeni Osmanlılara bağlayan tezidir. Türköne, İslamcılığı 1867-1872 yılları arasında Osmanlı aydınları tarafından geliştirilen bir ideoloji olarak tanımlar. II. Meşrutiyet İslamcılığının 40 yıl öncesine uzanan bir tarihi tecrübe ve birikime yaslandığını vurgular. İslamcılığı II. Meşrutiyet sonrası dönemle irtibatlı olarak ele almayı tercih eden Tunaya, Mardin ve Kara'yı bu anlamda bir tarihlendirme hatası yapmakla itham eder. Bunun yanı sıra Türköne, İslamcılığın fikir babası ve ilk kurucusu olarak Cemaleddin Afgani'nin ileri sürülmesini, fevkalade yanlış bulur. Türköne'ye göre Cemaleddin Afgani ile karşılaştırıldığında Yeni Osmanlıların entelektüel kapasiteleri ve ileri sürdüğü görüşler daha kapsamlı ve tutarlı bir ideolojik bütünlük taşımaktadır.

Yine Türköne, Cemaleddin Afgani'nin İstanbul'da bulunduğu tarihe (1869-1870) bakarak, İstanbul'un fikir ve düşünce dünyasında o dönem etkileri çok güçlü olan Yeni Osmanlılardan etkilenmiş olma olasılığının çok güçlü olduğunu söylemektedir (Türköne, 1991, s. 35-36). Bu anlamda Türköne, İslamcılığın doğuşunda⁴ Afgani'ye biçilen misyonu hayli mesnetsiz bulur ve İslamcılığa bir

⁴ Yazar, "Modern İslam Düşüncesinin Doğuşu" olarak ele aldığı meseleyi, Afgani ve Yeni Osmanlılarla irtibatlandırarak ele almaktadır. Dolayısıyla burada yer alan "Modern İslam Düşüncesi" ibaresi makalenin ve yazarın diğer eserlerinin mükteşebatını dikkate alarak İslamcılık olarak da okunabileceği düşünülmüştür.

başlangıç arayanlar için, “İslamiyet’ten modern dünyaya hitaben çıkarttıkları tezlere” dayanarak Namık Kemal ve Ali Suavi’yi önerir (Türköne, 1994b, s. 98).

İslamcılık düşüncesine dair önemli çalışmaları ile bilinen İsmail Kara, II. Meşrutiyet sonrası İslamcılarının siyasi görüşlerini incelediği önemli çalışmasında (Kara, 1994) İslamcılığı, II. Meşrutiyet sonrasının siyasi ve kültürel akımlarından biri olarak değerlendirmekle birlikte en az 40 yıl daha geriye götürülebileceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Kara da Türköne’nin eserine atıfla, İslamcılığın

Yeni Osmanlılar, Namık Kemal ve Ali Suavi’yle irtibatlandırılabilceği görüşünü kabul etmektedir (Kara, 1994, s. 20).

Ancak Niyazi Berkes, Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal’in İslami ilke ve kavramlara dönük düşüncelerini ve İslam’ı merkeze alan yeni bir siyasi yaklaşım geliştirmiş olmalarını kabul etmekle birlikte onları bir İslamcı olarak tanımlamakta çekimser kalmıştır. Yeni Osmanlıların ve Namık Kemal’in İslami görüşlerine, uzunca yer verdiği eserinde Berkes, Namık Kemal’in kendi yazdıklarına gerçekten inanıp inanmadığını sorgular. O’na göre “Namık Kemal, kayıtsız şartsız şeriatçı ya da Doğucu olmadığı gibi kayıtsız şartsız Batıcı da değildir. Tutucu eskilerle taklitçi yeniler arasında açılan uçurumun tehlikeleri üzerinde durur” (Berkes, 2008, s. 296-300).

Buna karşılık Kemal Karpat, İslamcılığın merkezi kavramlarından biri olan “İttihad-ı İslam” tabirinin ilk kez, Namık Kemal tarafından 1872’de İbret Gazetesinde kullanıldığını iddia etmektedir (Karpat, 2009, s. 221). Ayrıca Karpat, “Basiret”, “İbret”, “Vakit”, “Tercüman-ı Hakikat”, “Muhbir” ve “İttihad” gibi birtakım gazetelerin İslam dünyasındaki olaylara sayfalarında yer vererek Müslüman tebaa arasında İslami bir siyasi hareketliliğe önyak olduklarını iddia eder. Karpat’ın bu ifadeleri de İslamcılığın şekillendiği yıllar olarak 1860’lı yılların sonunu işaret etmektedir. Her ne kadar Karpat, eserinin bütününde işgal ve sömürgeleştirmeye karşı örgütlenmiş “İslami direniş hareketlerini” İslam’ın siyasallaşmasının ve İslamcılığın doğuşunun mayası olarak göstermiş olsa da bir ideoloji olarak İslamcılığın şekillenişini, bahsi geçen yıllara dayandırdığı iddia edilebilir.

Tarık Zafer Tunaya, İslamcılığın başlangıcı bağlamında II. Meşrutiyet'e atıfta bulunur. Tunaya'ya göre İslamcılık her ne kadar II. Meşrutiyet'le başlamamış olsa da II. Meşrutiyet Dönemi'nde gerçek ve homojen bir fikir akımı haline gelmiştir (Tunaya, 2007, s. 19).

Günümüz İslamcı düşünürlerinin önemli isimlerinden Ali Bulaç, "İslamcılık ne zaman ortaya çıktı?" sorusunun karşılığı olarak 1850 sonrasını göstermektedir. Bulaç'a göre "1850'lerden önce İslamcılık yok, İslam var, Müslümanlar var." Bulaç, toplumun ve devletin Müslüman oluşunun, İslamcılığın 1850 öncesinde var olmasını mümkün kıldığını söylemektedir. Burada da Islahat Fermanı'na dikkat çekerek 1856'yı gösteren Bulaç, Müslüman aydınlar için Islahat Fermanı'nın, Tanzimat Fermanı'ndan daha sarsıcı bir etki uyandırdığını iddia etmektedir. İslamcılığın üç neslinden bahseden Bulaç, 1856 ile 1924 yılları arasında İslamcılığın ilk neslinin yılları olarak tanımlar (Bulaç, 2013, s. 23-28). Yeni Osmanlılar, Namık Kemal, Ali Suavi ya da Afgani'ye özel olarak kurucu bir rol biçmeyen Ali Bulaç, başlangıç tarihi olarak 1856'ya işaret ederek bir yönüyle Türköne'nin iddiasını teyit etmektedir.

Şerif Mardin, tüm bunlardan farklı olarak İslamcılık cereyanının Hindistan'da şekillenmiş olduğunu, 1870'lerden itibaren imparatorluğun merkezinde güç kazanmaya başladığını iddia eder. 19. Yüzyıl'da karşımıza çıkan İslamcılık cereyanını, bir akım olmaktan öte "İslami Nizam" kuramında birleşen arayışlar kümesi olarak tanımlayan Mardin, İslamcılığın 1908'den sonra bir akım olarak ortaya çıktığını savunur (Mardin, 1991, s. 25). Türköne'nin aksine Mardin İstanbul'dan önce Hindistan'a, Namık Kemal ve Ali Suavi'den önce Cemaleddin Afgani'ye ve tarih olarak da 1908 sonrasına işaret etmektedir. Bu anlamda Mardin, Hindistan ve burada başlamış olan yenileşme hareketlerine, Nakşibendilik etrafında örgütlenen direnişçi hareketlere, Muhammed İbn Abdulvahap liderliğindeki selefi harekete ve Cemaleddin Afgani ile Abduh'a dikkat çekerek İslamcılığın başlangıcı ve öncülerine dair farklı bir yaklaşım geliştirmiştir (Mardin, 1991, s. 11-12-13).

Bütün bunların yanısıra İslamcılığın başlangıcı ile ilgili tartışmalarda Cemaleddin Afgani merkezi bir role sahiptir. Birçok İslamcı düşünür, Cemaleddin Afgani'yi

“İslami Uyanış Önderleri” arasında görür ve İslam’ın modern yorumu ile Afgani’nin mücadelesi ve fikirleri arasında bir bağ kurar. Hatta Mısır’daki Urabi Devrimi’nde, İran’daki Tütün İsyanı ve Anayasa

Devrimi’nde, birçok sosyal olayda ve 20. Yüzyıl’da var olan, başta İhvan-ı Müslimin olmak üzere birçok İslamcı örgütte Afgani’nin etkisinden söz edilir (Afgani ve Abduh, 1987, s. 47). Mustafa İslamoğlu, 20. Yüzyıl İslami hareketlerine çok az sayıda insanın Afgani kadar damgasını vurabildiğini söyler (İslamoğlu, 1997, s. 162).

20. Yüzyıl’ın İslami hareketleri üzerindeki etkisi ve günümüz İslamcı örgütlerinin kendilerini nispet ettikleri gelenek açısından bakıldığında Cemalettin Afgani’nin yerinin farklı olduğu rahatlıkla tespit edilebilecektir (Türküne, 1994a, s. 122). Kemal Karpat Türküne’nin aksine, Cemaleddin Afgani’nin İslam Birliği fikrini savunmasına, Müslümanları kitle hareketlerine yöneltmesine, İslam’ı, öngördüğü kitle seferberliği için bir vasıta olarak devreye sokmasına bakarak

İslam’ın ideolojileşmesine katkı sağladığına dikkat çeker. Karpat’a göre Afgani, belki büyük bir düşünür değildi ama cesaretli, zamanının ilerisinde düşünen, siyasi dehaya sahip bir İslam modernisti idi (Karpat, 1993, s. 174).⁵

Afgani’nin etkisi ve belirleyiciliğinin önemli kanıtlarından birisi de, onun Mehmet Akif ve II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarını üzerindeki etkisidir. Cemaleddin Afgani, II. Meşrutiyet’in İslamcı aydınları arasında hem fikirleri hem de aktivist kişiliği ile önemli bir yere sahiptir. “Sırat-ı Müstakim” dergisinde Afgani ve Abduh’a sıkça atıflarda bulunulmuş; Akif, Afgani için “şarkın yetiştirdiği fıtratların en yükseklerinden biri” ifadesini kullanmıştır. Mehmet Akif, Sebilür-reşad Dergisi’nde hem Afgani hem de Abduh’un 8’er makalesini yayımlamıştır. Yine dönemin İslamcı isimlerinden Şemsettin Günaltay da düşüncelerinde sıkça Afgani ve Abduh’u referans göstermiştir (Meriç, 2010, s. 67). Diğer yandan İslam dünyasında varolan İslamcı hareketlerin üç büyük havzasını teşkil eden, Hint Sünni-Ait kıtası, İran-Şii alanı ve Mısır üzerinden bütün bir Sünni-Arap

⁵ Karpat ve Türküne’nin İslamcılığın kökenine dair tartışmaları için bkz: Mümtazer Türküne’nin Bilgi ve Hikmet Dergisi’nin 2. Sayısındaki, “Modern İslam Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemalettin Afgani Efsanesi” (Türküne, 1993) ve Kemal Karpat’ın Bilgi ve Hikmet Dergisi’nin 3. Sayısında yayınlanan “Türküne’nin Cemalettin Afgani Değerlendirmesi” (Karpat, 1993).

dünyasındaki İslami hareketler (Roy, 1994, s. 16) dikkatle incelendiğinde bunların Cemalettin Afgani'ye intikal eden bir soy kütüğüne sahip olduğu görülecektir. Özellikle Sünni-Arap dünyası üzerinde etkisi yoğun hissedilen İhvan-ı Müslimin'in kurucusu Hasan El Benna hem kendini Abduh'a nispet etmekten çekinmez hem de Abduh ve Reşit Rıza'nın birlikte çıkardığı "Menar" dergisinin yayımcılığını üstlenmek suretiyle bu gelenekle olan rabitasını ortaya koyar (Ramazan, 2005, s. 223).

Afgani'nin İslamcılık, İslami hareketler ve İslamcı aydınlar üzerindeki bu etkisine karşılık, Yeni Osmanlılar ile İslami hareketler arasında bir illiyet bağı oluşmamıştır. Bugün entelektüel zeminin dışında kendini Yeni Osmanlı düşüncesine nispet eden bir İslamcı yapı görünmemektedir. Sözgelimi Said-i Nursi ile Abduh, Necmeddin Erbakan'la Afgani arasında bir süreklilik ilişkisi ve illiyet bağı kurulabilirken Yeni Osmanlılar ile İslamcılar ve İslamcı örgütler arasında bu bağ kolaylıkla kurulamamaktadır.

Buradan hareketle düşünsel olarak Yeni Osmanlıların İslamcılıkla ilişkilerini kurmak mümkün olmakla beraber, İslamcı gelenek ve İslami hareket tarihi içinde Afgani'nin belirleyiciliğinin daha sahici olduğu söylenebilir. Öte yandan Yeni Osmanlıların İslamcılıkla ilişkileri Niyazi Berkes'in tespitlerinde de görüldüğü gibi araçsal bir ilişki olarak tanımlanabilir (Berkes, 2008, s. 296).

İslamcılığın ne zaman ve kimlerin öncülüğünde başladığına dair bu tartışmalarda, araştırma için önemli olan, İslamcılığı besleyen entelektüel ve siyasi havzaların tespitidir. Bu anlamda başta da ifade edildiği gibi modern ideolojilere benzer şekilde İslamcılık için bir başlangıç ve kurucu bulmaya çalışmak, İslamcılığın ideolojilerin kalıplarını zorlayan niteliği nedeniyle çok olası görünmemektedir. Öncelikle İslamcılığın tarihi ile İslam tarihi arasında bir iç içelik mevcuttur. İslam'ın uzun tarihinden ve Müslümanların yaşadığı olaylar zincirinden kopuk ve bağımsız bir İslamcılık tarihi üretmek pek olası değildir. Yine de İslamcılığın başlangıcı ve öncüleri bağlamında sürdürülen tartışmaların ortaya çıkardığı somut durum; İslam'ın siyasallaşması ve İslamcılığın şekillenmesinde, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un, Yeni Osmanlı düşüncesinin, Abdülhamit'in ve uyguladığı

hilafet politikasının, II. Meşrutiyet'in İslamcı aydınların önemli siyasal ve entelektüel bir zemin oluşturduklarıdır.

2.2. CEMALEDİN AFGANİ-MUHAMMED ABDUH ÇİZGİSİ

Afgani; hareketli, renkli ve gizemli yaşamıyla, Müslümanların kurtuluşuna dair sergilediği aktivizmi ve fikirleriyle sürekli tartışmaların odağında olmuştur. Yaşamı ve eserleri dikkatle incelenecek olursa O'nun iki temel amacı olduğu görülecektir. Cemaleddin Afgani, ilk olarak emperyalizmin Müslüman coğrafya üzerindeki egemenliğine son verip bütün Müslümanların özgürlüğünü temin edecek bir siyasi yapının oluşturulmasını; ikinci olarak Müslümanların sömürülmeye açık hale gelmesine yol açan “yanlış İslam inancı”nın ıslah edilmesini hedeflemiştir (Vatandaş, 1984). Afgani, Müslümanların yaşadığı çöküşün dış unsuru olarak gördüğü emperyalizme karşı savaşmanın ve Müslümanları İngiliz işgalinden korumanın ancak Müslümanların birleşmesiyle gerçekleşebileceğine inanmış ve bu inancının bir sonucu olarak bütün hayatı boyunca ittihad-ı İslam fikrinin ateşli bir savunucusu olmuştur (Serdar, 1993a). İslam dünyasının içine düştüğü geriliğin iç unsuru olarak da Kur'an'dan uzaklaşmayı gören Afgani, çarenin yeniden Kur'an'a ve sahih sünnete dönüşte olduğunu vurgulamıştır (Haksöz, 1999).

Afgani İslam birliği fikrini Müslümanların işgal ve sömürgeleştirmeden kurtulmasının en önemli aracı olarak görmüştür. O Müslüman milletleri aralarında oluşturacakları bir dayanışma ile Avrupa emperyalizmine karşı direnmeye çağırmıştır. Batı'ya siyasi teslimiyeti bütünüyle reddetmiştir (Hatipoğlu, 2010, s. 120). Afgani'de Batı emperyalizmine karşı direnç, inancının doğal sonucudur. O'na göre İslam, Müslümanların zillete razı olmalarına izin vermemektedir:

Biz Müslümanlar enyüce kelime elimizde olduğu halde, bize zillet ve meskenet zinciri vurulmasına, mallarımıza ve topraklarımıza, dini dinimizden, yolu yolumuzdan olmayan ve şeriatımıza hürmet etmeyip bizi zimmetine geçirmekten başka hiçbir hak-hukuk gözetmeyen, bilakis en büyük emeli topraklarımızı elimizden alarak o topraklara kendi adamlarını yerleştirmek olan bu adamların tüm bu saldırılarına boyun eğecek miyiz? (İslamoğlu, 1997, s. 166).

Bu ifadelerde görüldüğü gibi Afgani'de ittiḥad-ı İslam fikri, işgal ve sömürgeleştirmeye karşı İslam dünyasının kendini savunmasının en güçlü aracı olarak kurgulanır (İslamoğlu, 1997, s. 166). Afgani, ittiḥad-ı İslam fikrine dair Urvetul Vuska dergisinde şunları söyler:

Basiretli insanlar bilirler ki Allah'ın yardımı ve dinin kuvvetlenmesi, ancak müttefik olmakla ve müminlerin elbirliği ile gerçekleşir. Memleketlerimiz paramparça ediliyor, elimizde kalanlar için kura çekiliyor, bayraklarımız baş aşağı ediliyor ve bizden ses çıkmıyor. Bir sözde ittifak edemiyoruz ve bir de diyoruz ki bizler Allah'a ve Muhammed'in getirdiklerine iman ediyoruz. Bir bilsen ne kadar utanç verici (Afgani ve Abduh, 1987, s. 181).

Afgani, Müslümanlar arasında kurulacak birliğin Müslümanların dinlerinin bir zorunluluğu olduğunu iddia eder, ittiḥad-ı İslam fikrinin kaynağı olarak Kur'an'ı gösterir. Urvetul Vuska'da mü'minlerin kardeşliğini, birlik ve bütünlüğü, cemaati vurgulayan hadisleri ve yine mü'minlerin kardeşliğine ve "ümmeṭ" inancına dair ayetleri sıralayarak bu iddiasını güçlendirmeye çalışır:

Onlar ki Edirne'den Peşaver'e kadar uzanan İslam Devleti olmaya aday toprakların, onları birleştiren Kur'an'ın ve ortak bir akidenin sahibi elli milyon insandır. Diğer milletler gibi ilerlemek ve kendini savunmak için neden birleşmiyorlar? Oysa birleşmek dinlerinin esasıdır. Yoksa hisleri mi donduda, birbirlerinin feryatlarını duymuyorlar? Onlar "Ancak mü'minler kardeşler" (Hucurat, 10) hükmü gereğince kardeşlerine bakmayacaklar mı? Ki onlar birleşseler her türlü selin önünde bir set olurlardı (Afgani ve Abduh, 1987, s. 173).

Afgani, bu ifadelerinde çok açık bir şekilde görüldüğü gibi İslam birliğini Müslüman olmanın, emperyalizme karşı direnmenin zorunlu bir sonucu olarak görür ve İslam birliğinin temelini ortak inanç ve akideye bağlar.

Afgani'nin İslam birliği modeli, bir tek şahsın tüm Müslümanlar üzerinde söz sahibi olduğu bir model değildir. Kur'an'ın birleştiriciliğinde "her mülk sahibinin kendi mülkünü koruduğu" bir esnek düzendir (Afgani ve Abduh, 1987, s. 173).

Afgani'nin savunduğu birlik, "Kur'an'ın biraraya getirdiği hükümetlerdir" Dolayısıyla Afgani ittiḥad-ı İslam fikrini müstakil İslam Devletlerinin oluşturduğu bir İslami federalizm olarak kurgulamıştır denebilir (Ramazan, 2005, s. 98).

Afgani, geriliğin nedenlerini ve kaynağını Kur'an'dan uzaklaşmış, geleneksel din anlayışında görmüştür (Akdoğan, 2000, s. 96, Vatandaş, 1994). Asıl hastalık Müslüman toplumların zihniyet, inanç ve ahlakındadır (Karaman, 1994, s. 462).

Afgani bütün suçu ve olumsuzluğu Batı'da görmemekte, İslam dünyasının kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan nedenlerin de bu zillet durumunu doğurduğunu düşünmektedir. İslam dünyası, Kur'an'dan uzaklaşarak fikri ve ameli bir bozulmanın içine düşmüştür (Haksöz, 1999). Bu durumdan kurtulmanın yolu yeniden Kur'an'a ve sahih sünnete dönmektir.

Afgani'ye göre Kur'an'a dönüşün ilk adımı O'nu anlamaya dönüştür. Müslümanlar, Kur'an'ı anlamadan okumaktadırlar. Oysaki Kur'an, anlaşılacak için inmiştir (Vatandaş, 1994). Kur'an'ı anlamanın yolu akli kullanmaktan geçer.

O nedenle Afgani, Müslümanları akli kullanmaya çağırır (Serdar, 1993b). Kur'an'a dönüşün ikinci yolu, İslam'ı her türlü bid'at, hurafe ve sapmalardan arındırmaktır (Ramazan, 2005, s. 85). İctihat kapısının açılması da Kur'an'a dönüşün bir diğer yoludur (Nafi, 2012, s. 37). Afgani, Müslümanların karşılaştıkları yeni problemlere çözüm üretememelerinden, ictihat kapısının kapalı olduğunu iddia eden âlimleri sorumlu tutarak onları dini dondurmakla suçlamaktadır (Ramazan, 2005, s. 85). Afgani, ictihada İslam'ın dinamizmini korumanın, yeni sorunlar karşısında zamanın ihtiyaç ve hükümlerine uygun düşecek çözümler üretmenin aracı olarak bakar (Abdülhamit, 1991, s. 41).

Yine Afgani, Müslümanların geriliğinin en büyük nedenlerinden birinin Müslümanlar arasında yaygın olan yanlış kaza, kader ve tevekkül anlayışı olduğuna dikkat çeker (Haksöz, 1999). Bu yanlış inançların Müslümanları teslimiyet, boyun eğme ve tembelliğe sevk ettiğini; herşeyi gaybden beklemenin sonucu olarak hareketsiz, donuk, üretmeyen ve her türlü zillate rıza gösteren bir İslam dünyası doğduğunu ifade eder (Abdülhamit, 1991, s. 45).

Muhammed Abduh'un düşünceleri de üstadı Cemaleddin Afgani ile aynı tarihsel bağlamda oluşmuştur. Afgani ile Abduh'un fikirleri büyük oranda örtüşmektedir (Ramazan, 2005, s. 109).

Abduh'un ıslahat düşüncesi iki ana noktaya odaklanır: İlki, dini düşüncenin ıslah edilmesidir. Abduh da Afgani gibi İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu dini düşüncede meydana gelen yozlaşmaya bağlar ve o nedenle İslam'ın aslına uygun

bir şekilde ıslahını düşünce ve hareketinin merkezine yerleştirir. Abduh da, dini düşüncenin ıslahını Kur'an'ı anlamaya dayandırır (Alper, 1993a).

Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi içinde aklın rehberliğine başvurur.

Abduh da değişimin aracı olarak içtihadı bir zorunluluk olarak görmüştür (Hatipoğlu, 2010, s. 127).

Abduh'un ıslah düşüncesinin ikinci ayağını toplumsal ıslah oluşturur. Abduh, toplumsal ıslahın başında eğitim ve öğretimin ıslahını görür (Ramazan, 2005, s. 133). Abduh, İslam dünyasının yeniden eski gücüne kavuşması için toplumsal bir bilincin oluşturulması gerektiğini bunun da ancak eğitim ve öğretimle başarılabilirliğini düşünmektedir (El-Behiy, 1997, s. 112).

Abduh'un toplumsal ıslah projesinin ikinci ayağı, yönetimin ıslahıdır. Abduh, yönetimin ıslahı bağlamında halkın yönetime katılımını, yönetimin şuraya dayandırılmasını, şura prensibinden hareketle, mahalli şuraların ve temsilciler meclisinin kurulmasını önermektedir. Bu önerilerine bakıldığında onun yaşadığı dönem itibarıyla talep ettiği siyasi sistemin meşrutiyet olduğunu söyleyebiliriz (Alper, 1993b).

Görüldüğü gibi Abduh'un amaçları, Afgani'nin amaçları ile örtüşmektedir. Ancak Afgani'nin düşünceleri Abduh'un düşünceleri kadar sarıh ve programatik değildir. Abduh, Afgani'den farklı olarak siyasi hedefler ve kurumlardan ziyade toplumsal dinamikleri dikkate alan bir ıslah projesinin peşinde olmuştur. Abduh, izlenecek yol bağlamında başlangıçta hocası ile aynı düşünüyor olsa da zamanla öncelikleri değişmiş ve siyasi alana dair uğraşlarını terk edip ilgisini dini ve toplumsal alana yoğunlaştırmıştır (Ramazan, 2005, s. 111). Afgani ve

Abduh arasında yöntem farkı vardır. Afgani inkılabı, Abduh ıslahatı tercih etmiştir (İşcan, 1998, s. 47):

Abduh, hocası Afgani ile aralarındaki yöntem anlaşmazlığını şu sözleriyle açık eder:

Müslümanların en bilgililerinin ve gazetelerinin, bütün çabalarını siyasete aktarmalarına ve her şeyin temeli olan ve her şey olan eğitimi ihmal etmelerine şaşırıyorum [...]. Seyyid Cemaleddin Afgani, olağanüstü yeteneklere sahipti; eğer bunları eğitimde ve öğretimde kullanmış olsaydı İslam en büyük yararı görürdü. Paris'teyken ona siyaseti bırakıp, iktidarın gözetiminden uzak bir yere yerleşerek, kendi kriterlerimize göre seçtiğimiz öğrencilere eğitim verip onları yetiştirmeyi önermiştim. On yıl geçmeden bizi takip eden ve her yerde ıslahatı tebliğ etmek için

vatanlarını terk etmeye hazır öylesine çok öğrencimiz olurdu ki ıslahatımız en iyi şekilde yayılırdı. Afgani bana 'Beni tiksindiriyorsun' diye cevap verdi. (Ramazan, 2005, s. 117-118).

Afgani ile Abduh arasındaki bu yöntem farkı, daha sonraları İslamcı hareketleri kategorize etmeye yönelik politik İslam ve kültürel İslam tanımlamalarına da kaynaklık etmiştir. Modern İslamcı hareketler üzerinde Afgani'nin belirgin bir etkisi olsa da gerek Müslüman Kardeşler'in kuruluş döneminde gerekse birçok İslamcı harekette Abduh'un topluma, toplumsal dönüşüme, eğitim ve öğretime dair ilgisi ilham olmuştur.

2.2.1. Afgani ve Abduh Çizgisinin Modern İslamcılığa Etkisi

Cemaleddin Afgani ve M. Abduh'un hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde İslam'ın ideolojik bir karakter kazanmasına etkileri yadsınamaz. Aynı şekilde 20. Yüzyıl İslami hareketlerinin birçoğu için Afgani ve Abduh'un fikir ve mücadeleleri esin kaynağı olmuştur. Bu anlamda Afgani ve Abduh, dönemlerinin siyasi problemlerine İslami kaynaklardan çözümler üreterek İslam'ın ideolojik bir karakter kazanmasını sağlamıştır. Özellikle Afgani'nin, ilgilendiği konular tahlil edildiğinde İslam dünyasının yaşadığı siyasal krizlerin bu ilginin merkezini teşkil ettiği görülecektir. Afgani, hürriyet, adalet ve meşveret problemi ile uğraşmış; İslami yönetimin halka dayanması gerektiğini, saltanatın zulüm ve istibdada kaynaklık edebileceğini savunmuştur. Müslümanların işgal ve sömürüden kurtuluşunun yolu olarak ayrı ayrı İslam devletlerinin oluşturulmasını, modern bir İslami birlik kurabilmek amacıyla, hilafet ve haccın yeni siyasal anlamlar yüklenerek değerlendirilmesini istemiştir. Bu fikirler İslam'ın ilkelerinden siyasal bir formülasyon üretme ve İslam'ı siyasal bir unsur olarak seferber etme çabasının göstergeleridir (Eliaçık, 2002a, s. 40 - 41) denebilir.

20. Yüzyıl'da İslamcılığın merkezi tezlerinden olan, İslam'ın esaslarına dayalı bir devlet projesi olarak "İslam Devleti" kavramının doğuşunda Afgani çizgisinin rolü büyüktür. Afgani, İslam birliğinden söz ederken tek bir yönetici ve tek bir devletten değil, müstakil İslam devletlerinin oluşturduğu bir üst organizasyondan söz eder. Abduh'un öğrencisi olan Reşit Rıza'nın düşüncelerinde "İslam Devleti" vurgusu daha baskın ve açık olarak görülür. Hilafetin klasik biçimiyle yeniden inşasının

imkânsızlığı Reşit Rıza'da "İslami Devlet" fikrini doğurmuştur. Bir din olarak İslam'ın bir devlet projesinin dayanak ve kaynağı haline gelmesi, klasik birçok kavram, kurum ve hükmün yeni içerikler yüklenerek siyasal formülasyonların bir parçası olarak tedavüle sokulması yeni bir durumdur. Aslında "İslami Devlet" kavramlaştırması, modern-ulus devletin ürettiği krizin çözümü olarak formüle edilmiş, bu tarafıyla da modern devlet, ulus, ve ulusdevlete ait siyasal içeriklerinde İslam'ın semantiği içerisinde yeniden üretilmesine kaynaklık etmiştir (Köktaş, 1995, s. 43). Dönemin Müslüman düşünürlerinin önemli bir kısmı, İslam dünyasının büyük bir kısmının yaşadığı işgal ve sömürgeleştirme karşısında tümüyle bir kurtuluşun mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle herkesin kendi bölgesinde kurtuluş mücadelesi vermesi fikrine yaklaştılar. Afgani de Muhammed İkbal de Müslümanların her bir parçasının kendi devletlerini kurtararak hatta kurarak kurtuluşa ereceklerini düşündüler. Böylece bağımsız İslam devletleri fikri, Müslüman dünyayı, Batılı politik kurumlarla İslam arasında bir telif üretmeye ve İslam'ı bu politik kurumların penceresinden bir okumayla yeniden

içeriklendirmeye yöneltti. İslam dünyasında ortaya çıkan kurtuluş hareketlerinin esin gücü Kur'an'dan üretildi. Bağımsız İslam devletleri fikri, İslamcılık ile milliyetçilik arasında yeni irtibat noktalarının oluşmasına yol açtı (Çelik, 1994a, s. 28). Modern-ulus devlet formülasyonuna benzer biçimde oluşturulan birbirinden bağımsız "İslam Devleti" projesi, İslam dünyası ile modern dünya arasında politik kurumlar bağlamında bir uyum çabasının doğmasına da kaynaklık etti (Çelik, 1994b, s. 33).

Afgani ve Abduh ataletten kurtulmanın yolu olarak değişim ve yenilenme isteğini canlandırmaya çalışmışlardır. Bu değişim ve yenilenme isteğinin tabi sonucu olarak bir yandan gelenek sorgulanırken bir yandan da -moderniteye dair kuşku ve çekincelere rağmen- modernitenin kurum ve değerleri İslamileştirilmeye çalışılmıştır (Köktaş, 1993, s. 58). İctihat kurumunun yeniden canlandırılmasına dair ısrarın kaynağı da sahip olunan bu güçlü değişim ve yenilenme isteğidir. Afgani ve Abduh çizgisi, geleneğin kıyasıya sorgulandığı, moderniteye ait kurum ve kuralların olduğu gibi kabul edilmek yerine İslamileştirilerek meşrulaştırıldığı bir tutumun ilk örneklerindendir (Subaşı, 2003, s. 142). Bu arayış, İslamcı hareket

mensuplarının, geleneksel dini inanç ve yaşam kalıplarına sahip geniş halk kitlelerine -onlarla aynı anlam dünyası içinden konuşuyor olmalarına rağmen- bir miktar yabancılaşmalarına neden olmuştur.

Afgani ve Abduh'un düşüncelerini geniş kitlelerle buluşturma ve kitlesel bir uyanışa kaynaklık etme isteklerinin sonucu olarak doğan *Urvetul Vuska* Örgütü ve aynı isimle yayımladıkları dergi de İslam'ın, ideolojinin kalıpları ve kanalları ile yeniden seferber edilişinin örnekleridir. İslam'ın, geleneğinde yer alan klasik toplumsal yapılar (tarikât, tekke, zaviye, medrese, cami, cemaat vb.) yerine illegal bir örgütün ve modern bir araç olan basın yoluyla kitleleri etkileme yönteminin tercih edilişi, İslam'ın ideolojik bir vasıf kazanmasına neden olmuştur (İşcan, 1998, s. 32). Modern örgüt yapısı, İslam toplumlarının alışık olmadığı, İslam tarihinde örneği olmayan, aslında bir yönüyle köksüz bir yapılanma örneğidir. Aynı şekilde "Urvetul Vuska" dergisi de bu anlamda İslami geleneğin içinde karşılığı olmayan bir araçtır. Ancak bu dergi İslam'ı kitlelerle buluşturmanın etkili bir yöntemi olarak tedavüle sokulmuştur.

Hem cemiyet hem de dergi, 20. Yüzyıl'da yaygınlaşacak olan modern niteliğe sahip İslamcı örgütlerin ve İslami basının ilk örneklerini teşkil etmiştir. Derginin yayın hayatı boyunca işlediği konular dikkatle incelenirse siyasi muhtevanın baskın olduğu rahatlıkla görülecektir. "Urvetul Vuska" da Müslümanların politik problemlerine İslam'dan hareketle cevaplar üretilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Urvetul Vuska, daha sonra İslam dünyasının birçok yerinde görülecek İslamcı örgütler ve İslamcı medyanın hem ilk örneği hem de esin kaynağı olarak kabul edilebilir. Bu, aynı zamanda İslam toplumlarındaki toplumsal önderliğin ilim adamlarından (ulema) aydınlara kayışının göstergesi olarak görülebilir.

Afgani ve Abduh çizgisinin, İslam'ın ötekisi olarak Batı fikrinin inşasında ve İslam dünyasında emperyalizme karşı bir direniş fikrinin oluşmasında da katkısı olmuştur. Bu bağlamda ümmet kavramı, yeni anlamlar yüklenerek ittihad-ı İslam projesinin merkezine yerleşmiş; milliyetçilik akımları karşısında bir bütünleşme aracı olarak ümmetçilik siyasal bir duruş olmuştur. Afgani düşüncesi, bu itibarla evrensel bir dünya görüşü olarak kurgulanmıştır (Çelik, 1993a, s. 15).

2.3. YENİ OSMANLILAR İSLAMCI MI?

Yeni Osmanlıların İslamcı olarak tanımlanıp tanımlanamayacağına dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır⁶. Ancak Yeni Osmanlılarla İslam arasındaki bağ ve İslami tezlerin Yeni Osmanlı düşüncesi içindeki merkezi rolü konusunda büyük oranda bir fikir birliğinden söz edilebilir. Yeni Osmanlıların İslamcılıkla ilişkileri iki kanaldan kurulabilir. İlki, Tanzimat reformlarına yönelik ürettikleri eleştirel tutum ve bu tutumun geleneksel ve İslami dayanaklarıdır. Yeni Osmanlı hareketi hakkında yapılacak bütünlüklü bir değerlendirme, hareketin Tanzimat reformlarının devlet ve toplum katında yarattığı sosyal ve kültürel değişikliklere bir tepki olarak var olduğunu gösterecektir (Çağan, 2012, s. 258). Yeni Osmanlı hareketinin İslamcılıkla ilişkisinin ikinci kanalı, Osmanlının çöküşünü durdurmaya dönük ürettikleri siyasi çözümleri -her ne kadar Batılı kurum ve kurallardan hareketle oluşturmuş olsalar da- İslam'a ve İslam'ın siyasal ilkelerine dayandırarak formüle etmiş olmalarıdır.

Yeni Osmanlılar genellikle mutlakiyete karşı meşrutiyet talepleri ile bilinirler. Bu, büyük oranda doğrudur. Ebuzziya Tefik'in aktardıklarına göre 1865'teki ilk toplantılarında cemiyetin ana gayesi "mutlak padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması, bunun yerine meşrutiyet idaresinin getirilmesi için çalışma yapılması ve bu çalışmaları gerçekleştirmek için gizli bir örgüt kurulması..." olarak tespit edilir (Mardin, 2011, s. 46). Yeni Osmanlıların hemen tamamının ortak vasfı istibdada karşı hürriyeti ve mutlakiyete karşı meşrutiyeti savunmuş olmalarıdır. Ancak Yeni Osmanlılar, istibdadın kaynağı olarak Osmanlı sultanını değil, Tanzimat paşalarını görmektedir. Bu paşaların ana vasıfları kendini beğenmişlikleri, devleti yönetmeye yalnızca kendilerini ehil görmeleri ve giderek padişahın elinden yetkileri devşirerek memlekette büyük sosyal ve kültürel sarsıntılara yol açacak yenilikleri yürütmek istemeleridir (Mardin, 1994a, s. 277).

Yeni Osmanlıların asıl itirazları Tanzimatın Avrupa'yı kültürel konularda taklit etme hedefidir. Tanzimat, kendi kültür kodlarını yadsıdığı, ürettiği kültür taklitçiliği ile

⁶ Yeni Osmanlıların İslamcılıkla ilişkisi için bkz. Türköne 1991, Mardin 1991, Tunaya 2007, Berkes 2008, Ülken 2013, Kara 1994, Bulaç 2005.

Müslüman toplumu derinden sarsmıştı. Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ı bir felsefeye ve ahlaki temele dayanmamakla eleştiriyor ve toplumda oluşan kimlik krizine ve boşluğa İslam ahlak ve felsefesiyle cevap verilebileceğini iddia ediyorlardı (Mardin, 1994b, s. 88). Tanzimat politikası ile tahrip edilmiş toplumsal kimliği geleneksel kodlarla ve İslam'ın felsefi ve ahlaki temelleriyle yeniden kurmayı öneriyorlardı.

Yeni Osmanlıların bir diğer itirazı da, Tanzimat'ın ürettiği sekülerleşme sürecine yöneliktir. Yeni Osmanlılar Tanzimat'la başlayan kanunlaştırma hareketlerini “şeriatın uzaklaşma” olarak tanımlamışlardır. Ali Suavi de, Namık Kemal de, Ziya Paşa da kanunlaştırma hareketlerinin din ile dünyayı ayırmaya dönük olduğunu, tek kanun şeriatken yeni seküler kanunlarla ikilik doğurulduğunu iddia etmiş ve şer'i hukuku savunmuşlardır (Türköne, 1991, s. 74). Namık Kemal'e göre imparatorluğun çöküşünün nedenlerinden biri dini hukukun ifa ve icrasında gösterilen gevşeklikti (Mardin, 2008, s. 349). “Hayta ki elimizde şeriat gibi bir medeniyetin her türlü ihtiyacını karşılamaya yetecek bir atıyye-ı ilahiye varken o bırakıldı da sekiz on despot ve zırcahilin fantezi ve hevesleri topraklarımızda hukuk esası sayıldı” (İslamoğlu, 1997, s.185). Namık Kemal'de olduğu gibi Ali Suavi'de de hukukun kaynağı ilahidir (Aktaş, 1993a, s. 28). Suavi'ye göre hâkimiyet Allah'a aittir. Hâkimiyetin Allah'a ait olmasının sonucu olarak kanun yapmak yetkisinde ilahi bir güçten, Allah'tan gelir.” Yani Ali Suavi de hükümetin temelini şer'i hukuka dayandırmaktadır (Ülken, 2013, s.114).

Öte yandan Islahat Fermanı ile gelen “müsavat” meselesi de Yeni Osmanlıların varlık nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Yeni Osmanlılar, müsavat meselesi ile Müslümanların milleti hâkime olmaktan çıkarak Hristiyanlar karşısında dezavantajlı duruma düşmüş olduklarını iddia etmektedirler. Namık Kemal, müsavatla Müslümanların “kavas”, gayrimüslimlerin “köşe sarrafı” olduğunu söyleyerek bu duruma itiraz etmektedir. Ziya Paşa, müsavat meselesini “İslam'ın hukuk-i siyasiyesi”ne dayanarak tenkit ediyor; Ali Suavi ise şer'i sınırlar içinde farklı dinlere eşit muamele yapılamayacağını vurguluyordu (Türköne, 1991, s. 69).

Yeni Osmanlıların “müsavat” meselesine yaklaşımları bütünüyle İslam'ın kodlarına dayanılarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda müsavat karşıtlığı, sosyal ve

politik alanda İslam'ın ve Müslümanların varlığını ve ayrıcalığını dini dayanaklardan üretilen politik argümanlarla savunmak olarak düşünülebilir. Aynı zamanda bu karşıtlık, sosyal ve politik yapının din ile bütünlüğüne dikkat çekmekte, İslam'ın sosyal ve politik kodlarıyla oluşmuş devlet ve toplum yapısının bozulmak istenmesine karşı dini dayanaklardan itiraz geliştirmektedir.

Yeni Osmanlıların İslamcılıkla irtibatının kurulabileceği en açık alan, Yeni Osmanlı düşüncesinde merkezi öneme sahip olan ve İslamcılık düşüncesini tanımlayıcı bir nitelik taşıyan ittifak-ı İslam fikridir. Dış politikada Pan-Slavizm ve Batı emperyalizmi, iç politikada Islahat Fermanı ile Müslümanlar aleyhine oluşan sosyo-politik durum, Yeni Osmanlıları ittifak-ı Osmani'den ittifak-ı İslam'a yöneltmiştir (Mardin, 2008, s. 368). Ayrıca Osmanlının gayrimüslim unsurlarının artan ayrılıkçı talepleri dolayısıyla Osmanlıcılık fikrinin uygulanma şansının kalmadığı da görülmüştür. Bu nedenle Yeni Osmanlılar, imparatorluğun Müslüman unsurları arasında, temeli İslam'a dayalı bir birlik fikrini savunmaya başlamışlardır (Çağan, 2012, s. 265).

Yeni Osmanlılar, Müslümanların birliğini, Osmanlıların öncülüğünde bütün dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri dayanışması olarak formüle etmişlerdir. Bu birliğin Müslümanların gerileyişine engel olacağını, bu durumun da İslam dünyasının en güçlü devleti olan ve hilafeti elinde bulunduran Osmanlı

Devleti'nin öncülüğünde gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir (Çetinsaya, 2011, s. 267).

Yeni Osmanlıların önemli ismi Namık Kemal, Batılı devletlerin baskı ve nüfuzuna münferiden karşı konulamayacağını vurgulayarak, 200 milyonluk

İslam âleminin yekvücut olması ve menfaatlerinin muhafazası için ortak çalışmaları gerektiğini iddia etmiştir (Aydoğdu ve Kara, 2005, s. 84). Namık

Kemal'e göre Müslümanların gerileme nedenlerinden biri de yaşadıkları tefrikalardır. "Ehl-i İslam'ın vaktiyle haiz oldukları mertebe-i ula-yı medeniyeti bugüne kadar idame edemediklerine sebep olan ahvalin en büyüklerinden biri de araya düşen tefrikalardır" (Aydoğdu ve Kara, 2005, s. 85).

Ali Suavi de Namık Kemal gibi ittihad-ı İslam'ın ateşli bir savunucusudur. Suavi, ittihad-ı İslam'ı İslam dininin kuvvetli müesseselerinden biri olarak görür ve ittihad-ı İslam'ı gerçekleştirecek olanın da halife-sultanın İslam dünyasındaki nüfuzu olduğunu savunur. Suavi'nin hayalinde, camilerin minberlerinde Türk, Hint, Arap bütün Müslümanları muharebeye çağıran ve bu çağrısıyla 200 milyonluk Müslüman âlemini birleştiren bir padişah vardır (Çetinsaya, 2011, s.

267). İttihad-ı İslam fikri, sadece Namık Kemal ve Ali Suavi ile sınırlı olmayıp Yeni Osmanlı düşüncesinin bütününde merkezi öneme sahip olmuştur.

Yeni Osmanlılar imparatorluğun çöküşünü önlemenin bir diğer yolunu, Batı'da doğmuş siyasi müesseselere İslami gelenekten karşılıklar üreterek sistemin halka dayandırılmasında görmüşlerdir. Batı'da demokrasi dolayımında tartışılan parlamento, kamuoyu, hürriyet, eşitlik, vatan, hukuk, devlet ve benzeri kavramlara İslami terminolojide karşılık bulmak hatta bu kavramların köklerinin İslam'da olduğunu iddia etmek temel uğraşları olmuştur (Çağan, 2012, s. 266). Yeni Osmanlıların fikirlerinin ilham kaynağı, Batılı kavram ve kurumlar; bu fikirleri açıklarken kullandıkları lügatçe, İslam siyaset teorisinin lügatçesidir (Mardin, 2008, s. 95). Batılı demokrasilere ait kavramları İslami kavramların karşılıkları olarak görmeleri, modern olanı geleneksel olanla meşrulaştırma arayışına işaret etmektedir. Kendi geleneğimize ait olan kavramların içlerini modern anlamlarla doldurmuşlar (Canatan, 2002a, s. 34); bir biçimiyle Batılı kavram ve kurumları İslam'ın diliyle savunmuşlardır. Aslında onların bu çabası anlaşılır bir çabadır. 19. Yüzyıl İslam dünyasının birçok yerinde Müslüman aydınlar, İslam'ın geleneksel kalıplarını modern bir içerikle yeniden formüle etmeye çalışmışlar, Batı'nın psikolojik üstünlüğü karşısında Batılı değerlerin kaynağının İslam'da olduğu teziyle bir savunma dili geliştirmişlerdir.

Yeni Osmanlıların yapmaya çalıştıkları, bir devletin çöküşünü durduracağına inandıkları siyasi reformları milletin anlam dünyasından kavramlarla tedavüle sokmak, Batı siyaset teorisinin İslam'ın siyasi felsefesinin dışında olmadığını göstermekti (Gülalp, 2003, s. 29). Batılı siyasal kurumlara İslami terminolojiden karşılık bulmak, bu kavram ve kurumların meşruiyet probleminide çözmüş olacaktı. Bu itibarla Yeni Osmanlı dilinde İslam siyaset tarihi ve İslami siyasi ilkeler

yeniden gözden geçiriliyor, yeniden yorumlanarak modern bir muhteva kazanıyordu (Koçak, 2011, s. 248). Onlar, demokrasi yerine “meşveret”, parlamento yerine “şura”, kamuoyu yerine “ehl-ı hal vel Akl”, genel irade yerine “biat” kavramlarını kullanarak İslam’ın demokratik bir yorumunu yapmaya (Türköne, 1991, s. 102) ve istibdada karşı muhalefetlerini İslam’ın teorik zemininden hareketle meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Saltanat ve baskı rejimi olarak gördükleri Osmanlı rejimine karşı padişahın yetkilerinin anayasayla sınırlandırılmasını talep eden Yeni Osmanlılar, bu yönleriyle İslam ile demokrasi arasında paralellikler kurmaya çalışmışlar, demokratik tezleri İslami kaynaklara dayanarak savunmuşlardır.

Bütün bunlardan hareketle Yeni Osmanlıların İslamcı olduğunu, hatta İslamcılığın Yeni Osmanlı hareketiyle doğduğunu iddia etmek mümkün müdür? Yeni Osmanlıların İslamcılık içerisinde tanımlanmasını güçlendiren en önemli unsur ittihad-ı İslam fikridir. İttihad-ı İslam fikri, yeni ve modern bir formülasyondur. 19. Yüzyıl “pan” hareketleri, dönemin Müslüman aydınları için örnek teşkil etmiştir. Modern iletişim araçlarının yaygınlaşması ve bu vesileyle İslam dünyasının değişik bölgelerindeki Müslümanların birbirinden haberdar oluşu da ittihad fikrinin güçlenmesine yol açmıştır (Türköne, 1991, s. 245). Bu yönlerden ittihad-ı İslam fikri, İslam’ın siyasal problemler için bir çözüm olarak seferber edilmesinin ve İslam’a ideolojik bir vasıf kazandırılmasının işareti olarak değerlendirilmiştir. İttihad-ı İslam fikri ile İslamcılık birbiriyle örtüşen ve birbirinin yerine kullanılan kavramlar olmuştur (Akçura, 2012).

İttihat fikrinin bütün teorik temelini İslam’dan hareketle kurmalarına rağmen Yeni Osmanlıların ittihad-ı İslam fikrini pragmatik gerçeklerle savunduklarını, bu nedenle İslamcı olarak tanımlanamayacaklarını iddia edenler de vardır (Çağan, 2012, s. 265). Mustafa İslamoğlu, Cemaleddin Afgani ile Namık Kemal’i karşılaştırarak Afgani’nin, İslam birliğini İslam ve Müslümanlar için, Namık Kemal’in ise Osmanlı için istediğini ifade eder. İslamoğlu’na göre Namık Kemal “devlet ve vatan” derken Afgani “hilafet ve İslam” demektedir. Namık Kemal Türkçenin, Afgani İslam’ın dili olduğu gerekçesiyle Arapçanın yaygınlaştırılması gerektiğini savunmuştur (İslamoğlu, 1997, s. 190). İslamoğlu, İslam birliği fikrini

savunmuş iki sembol ismin bu fikri temellendirmelerindeki farklılıkları ortaya koymuştur. Ancak bu farklılık, ittifad-ı İslam fikrinin İslam'ın ideolojileşme sürecine katkısını zayıflatıcı bir unsur olarak değerlendirilmemelidir. Yalnızca farklı coğrafyalarda ve farklı etnik kökenlere sahip iki ismin, olaylara bulundukları yerden bakışlarının doğal sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Yeni Osmanlılar, İslamcılığın uzun yıllar belirgin karakterini oluşturan telifçiliğin de ilk örnekleri olarak kabul edilebilir. Bir yandan Batılı değerlere öykünürken diğer yandan o değerlere İslam'dan karşılık üretmeye çalışmak bu karakterin tezahürüdür. Bütün Osmanlı aydınlarında olduğu gibi Yeni Osmanlılarda da Batı, düşüncelerinin merkezini oluştururken İslam'da bu düşüncelere meşruiyet sağlayacak dilin kaynağını oluşturmuştu (Tunaya, 2004a, s. 59). Bu anlamda İslam'la Batı arasındaki etkileşimde örneğini oluşturmuşlardır. İlginç olan, Batı'da oluşmuş seküler fikirlere metafizik bir kaynaktan karşılık bulmaya çalışarak bir biçimiyle ilahi olanıda beşeri olana taşımışlardır.

Diğer yandan Yeni Osmanlılar, İslami temelde toplumsal bir seferberlik üretmek yerine, siyasal sistemin yenilenmesini, hareketlerinin yörüngesi yapmışlardır. Hedeflerinde siyasal yapının yenilenmesi olduğu için İslam'a dair söylemleri de siyasal anlamlarla yüklü olmuştur. Bu da İslam'ın siyasal karakterinin daha baskın olduğu ve İslam'ın siyasal bir programa dönüştürüldüğü İslamcı bir söyleme kaynaklık etmiştir.

Yeni Osmanlıların İslamcılıkla ilişkisini ortaya koyacak yeterince kanal bulunmasına rağmen Yeni Osmanlıların İslamcı olarak tanımlanmasına itiraz edenler de vardır. Hulusi Şentürk, Yeni Osmanlıların yayın organı Hürriyet'te, 78 yerde "Usul-i Meşveret", 115 yerde "Meclis", 14 yerde "Cumhuriyet" ve 114 yerde "Adalet" kavramının kullanılmış olmasından hareketle Yeni Osmanlıların İslamcılık anlayışında İslami söylemi bir amaç değil araç olarak gördüklerini savunur (Şentürk, 2011, s. 28). Yeni Osmanlıların reel politik gereği İslam'a özel bir önem verdiklerini öne süren Şentürk, onların İslam'la irtibatlarının görmezden gelinemeyeceğini ancak bu irtibatında onları İslamcı kılmaya yetmeyeceğini söylemektedir. O'na göre Yeni Osmanlılar, İslam'ı merkeze alarak bir değerlendirme üretmek yerine Batılı değerleri merkeze alarak İslam'ı bu değerlere

uydurmak çabası içinde olmuşlardır (Şentürk, 2011, s.37). Ömer Çelik, Namık Kemal örneğinden hareketle Yeni Osmanlıların İslamcılığının seçilmiş, olgunlaştırılmış bir İslamcılığı değil, konjonktürel olarak itelenmişliği, hizalanmışlığı, devleti kurtarmak adına yönelinmiş bir enstrümantalizmi ifade ettiğini iddia eder. Çelik'e göre Yeni Osmanlılar İslamcılığı devletin bekası için pratik sebeplerle kerhen tercih etmişlerdir (1993a, s. 18). Temel problem, kutsalı sekülere endekslemektir. Modernleşmenin belirleyici olduğu bir düzlemde şekillenmiştir (Çelik, 1993a, s. 21).

Çelik, dönemin -Osmanlılık ve Türkçülük dâhil- ideolojik tercihlerinin bilinçli bir seçim olmadığını iddia etmektedir. O'na göre Osmanlı aydınının modernleşmeyi kabulü ve Osmanlılıktan İslamcılığa salınımı, laik-Batıcı versiyonları dışarda tutulursa, seçilmiş, olgunlaştırılmış bir tercihin değil; bir hayranlık ve zorunluluğun sonucudur (Çelik, 1993a, s.17). Niyazi Berkes de Namık Kemal'i kayıtsız şartsız şeriatçı olarak tanımlamanın mümkün olamayacağını ifade eder (Berkes, 2008, s.300). İsmail Kara da Yeni Osmanlıların, İslamcılarının olduğu kadar, Türkçülerin, Batıcıların, hatta laikleşmenin öncüleri olarak değerlendirilebileceğini vurgulamıştır (1994, s.22).

Bernard Lewis ise Yeni Osmanlı aydınları arasında Namık Kemal'e dikkat çeker. Lewis, Namık Kemal'in hürriyet ve vatan fikrini Müslüman geleneklerine uydurduğunu vurgulayarak, onun vatansever ve hürriyetçiliğine rağmen samimi ve bağlı bir Müslüman olduğunu vurgular. Hemen bütün İslamcılar gibi Namık Kemal de İslam dünyasının geriliğinin kaynağını İslam'ın tabiatında değil, Batılı sömürgecilerin sömürge politikalarında aramıştır. Lewis'e göre Namık Kemal, körü körüne bir Avrupa taklitçiliğine karşı çıkarak kendi kanunlarını, inançlarını ve geleneklerini savundu. Bütün hayatı boyunca İslam inanç ve değerlerine bağlı kaldı ve İslami değerleri savundu (Lewis, 1998, s.141).

Bu değerlendirmeler, Yeni Osmanlı hareketinin bütünüyle İslamcı olarak tanımlanamayacağını ortaya koymakla birlikte Yeni Osmanlı düşüncesi içinde yeralan İslami tezlerin varlığını da yadsınamamaktadır. Bu açıdan Yeni Osmanlılarla İslamcılık arasında kurulmak istenen bağla ilgili güçlü itirazlar olarak değerlendirilemezler.

Yeni Osmanlı düşüncesi ile İslamcılık arasında yeralan güçlü bağa rağmen ilginç olan, bu hareketin İslamcı hareketler içerisinde bir düşünsel kök olarak değerlendirilmemiş oluşu ve özellikle 20. Yüzyıl İslamcılık düşüncesine belirgin bir etkisinin olmayışıdır. Hatta çalışmanın ileriki bölümlerinde görüleceği gibi İslamcıların demokratik tezlere karşı ilgisinde bile Yeni Osmanlıların etkisini bulmak oldukça güçtür. Oysaki İslam'ın ilk demokratik yorumu Yeni Osmanlılara dayandırılabilir. Buna rağmen 1990'lı yılların İslami tezlerinde demokrasiye yönelik eğilimleri, Yeni Osmanlılar üzerinden oluşmamıştır.

Bütün bunlarda Yeni Osmanlıların homojen bir düşünsel duruşlarının olmayışı da etkili olmuştur. Hareket, bir bütün olarak incelenmesine rağmen (Mardin, 1994b, s. 89) aralarında bütünüyle müşterek bir doktrinden söz etmek mümkün değildir (Tunaya, 2004a, s.59). Bu da Yeni Osmanlıların İslamcı olarak tanımlanmaları yanında, Türkçülük, Batıcılık ve laikleşme süreci içerisinde değerlendirilmelerinin nedeni olarak düşünülebilir.

2.4. II. ABDÜLHAMİT VE PANİSLAMİZM

18. ve 19. Yüzyıl'da İslam dünyasının hemen her bölgesinde Müslümanların yaşadığı çöküş ve yenilgi, ittifak fikrinin canlanmasına yol açmıştır. Müslümanlar, yaşadıkları işgal ve sömürüye karşı durabilmelerinin ve geri kalmışlıktan kurtulabilmelerinin yolunun güçlerini birleştirmekten geçtiği fikrine yönelmişlerdir. İslam coğrafyasının birçok bölgesinde farklı orijin ve anlayışlara sahip İslami yapıların önemli bir bölümünün belki de üzerinde ittifak edebildikleri tek ortak zemin ittifad-ı İslam fikri olmuştur. Bu itibarla İslam'ın

siyasallaşmasına dair söylenecek sözlerin kalkış noktası ittifad-ı İslam fikrine dayandırılabilir. İslamcılık, yalnızca ittifad-ı İslam fikri ile sınırlandırılmayacak olsa bile 18. ve 19. Yüzyıl İslami yapılanmalarının ana fikri ve ortak zemini ittifad-ı İslam denilirse abartılmış olmaz (Emre, 2013, s. 8).

İslam dünyasını birleştirme fikri, birçok Müslüman hükümdarın rüyası olmuştur. Ancak meşruiyetini dinsel kaynaklardan alan siyasal bir proje ve bir kurtuluş programı olarak ittifad-ı İslam fikri, 18. ve 19. Yüzyıl'a ait bir fikirdir. Avrupa'nın işgal ve saldırılarına karşı koyabilmek, ve Batı sömürüsüne son verebilmek

amacıyla İslam ülkelerini birleştirme fikri, İslam dünyasında ittifak-ı İslam, Batı'da ise Panislamizm adıyla anılmıştır (Hülagu, 1993, s. 1). Her ne kadar teorik temellerini İslam'ın inanç esaslarına ve hilafet kurumuna dayandırıyor olsa da ittifak-ı İslam fikri, ilhamını dönemin pan hareketlerinden almıştır. Panslavizm ve Pancermenizmin ortaya koyduğu siyasal hedefler, Müslüman düşünür ve siyasetçiler içinde İslam temeline dayalı bir birliğin ilhamına kaynaklık etmiştir (Mardin, 1994b, s. 93).

İttifak-ı İslam, güçlü bir siyasal proje olarak Abdülhamit Dönemi'nde devlet politikasına dönüştürülmüştür. Abdülhamit, uzun hükümdarlık süresi içinde uyguladığı politikalarla ismini ittifak-ı İslam siyaseti ile özdeşleştirmiştir (İslamoğlu, 1997, s. 63). Abdülhamit'in ittifak-ı İslam politikası iki ana hedefe yönelmiştir. İttifak-ı İslam'ın hedeflerinden ilki emperyalizme karşı güç üretme arayışıdır. Batılı devletlerin saldırgan tutumları karşısında Osmanlı Devleti'nin gücünün yetersizliği sultanı, halifelik unvanına dayanarak, bir Müslüman birliği oluşturmaya yöneltmiştir (Sırma, 1990, s. 60). Osmanlı Devleti'nin halifelik unvanına dayanarak Müslüman toplumlar üzerinde siyasi ve dini bir nüfuz kurma talebi 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması'na dayanmaktadır. Küçük Kaynarca Anlaşması'nda Rusların Osmanlı içindeki Ortodokslarla ilgili himaye talepleri, Osmanlının da hilafete dayanarak Rusya içindeki Müslümanlara ve özellikle Kırım Hanlığı'na müdahale talebinin yolunu açmıştır (Şentürk, 2011, s. 98). Küçük Kaynarca Anlaşması, o zamana kadar siyasal bir araç olarak herhangi bir işleve sahip olmayan hilafeti uluslararası politikanın etkin bir unsuruna dönüştürmüştür. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet alanı, siyasi hâkimiyetinin sınırlarını aşmış; bütün Müslüman toplumlar için ileri sürülebilir yeni bir hâkimiyet alanı doğmuştur. Böylelikle Osmanlı sultanı, siyasi otoritesinin yanında hilafet yetkisine dayanarak bütün Müslümanlar üzerinde ruhani otorite hakkı talep edecek bir meşruiyet kazanmış ve hilafet, Osmanlı dış politikasında artarak kullanılan bir enstrüman halini almıştır (Türküne, 1991, s. 179).

Sultan Abdülhamid'in İttifak-ı İslam politikasının hedefi İslam dünyasının bütününde bir Müslüman kimliği inşa etmektedir. Berlin Anlaşması'yla Osmanlı topraklarının geride kalan kısmında demografik durum değişmiş ve Müslüman

nüfusun özellikle Arapça konuşan Müslüman nüfusun oranı önemli ölçüde artmıştı. Abdülhamit bu durum karşısında iki şey yapmak istemiştir: Farklı etnik kökene sahip Müslüman unsurları birarada tutmak, artan milliyetçi etkilere karşı ortak bir kimlik inşa etmek. Bunun için en elverişli yol, hilafet anlayışına dayalı bir İslam birliği kurmak ve her türlü etnisiteyi aşan bir Müslüman kimliği üretmektir (Mardin, 1992, s. 199). Kitleleri siyasal bir amaç için harekete geçirebilmek ve motivasyon kaynağı üretebilmek için en etkili araç İslam inancı ve hilafet teorisiydi. Abdülhamit İmparatorluğu, İslam'ı ortak bir kimlik haline getirerek ayakta tutabileceğine inanıyordu. Bunun zorunlu bir gereği olarak hilafet kurumu ve halife unvanı Abdülhamit Dönemi'nde oldukça öne çıkarılmış ve bunun için özel devlet politikaları geliştirilmiş ve uygulanmıştır (Yıldırım, 2004, s. 40). Abdülhamit, imparatorluğun içinde bulunduğu bu zor şartlar altında ittihad-ı İslamın bir kurtuluş politikası olacağına inanmıştır. Milliyetçi etkilerle ayrılma potansiyeli taşıyan Arnavutlar, Kürtler ve Arapların birarada tutulabilmesi için hilafet, birleştirici ve bağlılığı pekiştirici bir unsur olarak görülmüştür. Dolayısıyla Abdülhamit ittihad-ı İslam politikasını, içeride farklı Müslüman unsurları birarada tutabilmek için, dışarıda da imparatorluk sınırları dışındaki Müslümanlar üzerinde ruhani bir otorite sağlamak ve devletlerarası ilişkilerde bir tehdit ve denge üretebilmek için etkili ve başarılı bir devlet politikası haline dönüştürmüştür (Şentürk, 2011, s. 51).

Halifelik Abdülhamit'le unvan halifeliği olmaktan çıkıp nüfuz halifeliği haline dönüşmüştür (İslamoğlu, 1997, s. 53). Abdülhamit'in halifelığe kazandırdığı güç karşısında İngilizler, Müslümanlar arasında dini hamaset ve şuurun uyandığını, üç yüz milyonluk Müslüman nüfus arasında İslam'ın ruhani lideri olarak halife etrafında bir birlik düşüncesinin oluştuğunu vurgulamıştır (İslamoğlu, 1997, s. 57).

II. Abdülhamit, İslam'ı farklı kavimlere mensup Müslüman unsurları birarada tutmak; kalkınma, ilerleme ve modernleşme mücadelesinin motivasyon kaynağı olarak seferber etmek ve Batılı devletlerin saldırgan eğilimlerine karşı devleti korumak için işlevsel bir politik araç olarak görmüştür (Bulaç, 2012, s. 20). Yükselen milliyetçi eğilimlerin ve emperyalist saldırganlığın karşısında din, yüklendiği politik misyonlarla birlik, beraberlik, dayanışma, mücadele, medeniyet ve terakki ihtiyacının meşruiyetini üretmiş ve devleti korumanın en güçlü aracı

olmuştur. Müslümanlığın birlik, dayanışma ve kardeşliğe dair ilkeleri, Osmanlı Devleti'nin Müslüman unsurları arasında da oluşmaya başlayan milliyetçi eğilimlere karşı siyasal bir birliğin tesisi için yeni anlamlarla kullanılmıştır.

Dine dayalı birlik fikrinin İslam tarihinin hiçbir döneminde örneğini görmek mümkün değildir. Bu açıdan ittihad-ı İslam, modern bir taleptir. Teorik temelini İslami ilkelere dayandırıyor olsa da örneğini pan hareketlerinden aldığı için hem modern hem de siyasal bir talep olarak doğmuştur. Konjonktürel gelişmelerle, İslam'ın geleneksel ilke ve değerleri örtüşmüş ve bu ilke ve değerler yeniden canlılık kazanmıştır (Canatan, 2002, s. 34).

İttihad-ı İslam fikri, milliyetçiliklere bir cevap olarak üretilmiştir. Gayrimüslim unsurların uluslaşma süreci, devletin Müslüman unsurları arasında birlik ve bütünlük sağlama arayışını güçlendirmiştir. Bu itibarla sultan ve yöneticiler, devletin pratik ihtiyaçlarına karşılık olarak ittihad-ı İslam'ı bir devlet ideolojisi yapmıştır. Elbette hem yönetici hem de halk katında İslam son derece önemli işlevlere sahiptir. Ancak devletin birlik, bütünlük ve terakki ihtiyacı, zaten merkezi bir işleve sahip İslam'ın bu ihtiyacın kaynağı olarak görülmesini sağlamıştır (Berkes, 2008, s. 155).

İslam, yükselen milliyetçi yönelişlerin, Müslüman unsurların da birlik ve bütünlüğü için ürettiği tehdidi bertaraf edebilecek ortak bir kimliğin kaynağı olarak görülmüştür. Müslümanlar, başında halifenin olduğu, aynı dine, kitaba ve peygambere sahip tek bir millet olarak kurgulanmak istenmiştir. Eğer Türkler, Araplar ve diğer Müslüman unsurlar "Müslüman kimliği" temelinde tek bir millet olarak yapılandırılabilirse milletler çağında devleti bir bütün olarak korumak mümkün olabilecektir. Bunun için Müslümanlar yalnızca kardeş değil, "tek bir millet", dini ve siyasi bir blok olarak yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Müslümanların itikadi birliğini sağlayan "ümme" kavramı, üretilmek istenen yeni kimliğin kalkış noktası olmuştur. İttihad-ı İslam düşüncesi, konjonktürel bir siyasal proje olarak ümmet kavramının itikadi muhtevasına siyasi, sosyal ve kültürel anlamlar kazandırılarak üretilmiştir (Güzel, 2002, s. 15). Yapılmaya çalışılan, farklı ulusları birarada tutabilmek için İslam'ın bir kimlik üretme ve kurma kaynağı olarak yeniden okunmasıdır.

Bütün bunlar, bir savunma arayışının sonucudur. Sosyolojik olarak milliyetçiliklerin üreteceği yıkıcılığa ve siyasal olarak emperyalizmin ürettiği işgal ve saldırganlığa karşı İslam'ı yeniden okuyarak bir savunma ideolojisi, motivasyon kaynağı ve bir korunak olarak görmenin, seferber etmenin sonucudur (Güzel, 2002, s. 16).

Uzunca bir dönem yalnızca ruhani otorite olarak sembolik bir işlev görmüş olan hilafet kurumu, devletin ve İslam dünyasının karşılaştığı tehditlere karşı pratik bir çözüm aracı olarak, siyasi fonksiyonlar yüklenerek yeniden önem kazanmıştır (Tunç, 1994b, s. 58). Dolayısıyla II. Abdülhamit halifelik unvanını sıkça ve ısrarla kullanarak Müslüman halklar üzerinde hem ruhani hem de siyasi bir otorite kurmuştur (Berkes, 2008, s. 347). Abdülhamit'le beraber din işleri de devlet işleri de hem ruhani hem de dünyevi otoritenin kaynağı olan halifenin şahsında birleşmiştir.

Sonuç olarak bu dönemde İslam'ın kural ve kurumlarına yüklenen siyasi fonksiyonlar İslam'ın siyasal muhtevasını güçlendirmiş, sıkça vurgulanan siyasi kavram ve kurallarla İslam, siyasal sorunların çözüm kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.

BÖLÜM 3

II. MEŞRUTİYET'İN FİKİR ORTAMINDA İSLAMCILIK

II. Meşrutiyetin ilanı ile yoğun bir fikri tartışma ortamı doğmuştur. Osmanlı aydınları II. Meşrutiyetin ürettiği ortamda devleti kurtarmak için çok önemli gördükleri reçetelerini özellikle dergilerde paylaşmaya başlamış, dergiler farklı fikirlerin tartışma ortamı olmuştur. Bu anlamda II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesi için de verimli bir ortam üretmiş, bu dönemde İslamcılar birçok mecrada görüşlerini toplumla paylaşmışlardır. II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları ve onların görüşleri İslamcılığın temelleri, konjonktürel dalgalanmaları ve sürekilliğini tesbit açısından önemlidir.

3.1. II. MEŞRUTİYET'İN DÜNYASI

Meşrutiyet'in dikkate değer tarafı, Türk siyaset ve fikir hayatının bu dönemde belirgin, ayrımlanabilir ve ayrılmış akımlar haline gelmiş olmasıdır. Önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Meşrutiyet öncesi dönemde sırasıyla

Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük arasında salınan Osmanlı aydınları, Meşrutiyet'le İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık olmak üzere üç ana akıma ayrılmış, bunun yanı sıra liberal ve komünist fikirlerin mayalanması da yine bu dönemde oluşmuştur.

Bu açıdan II. Meşrutiyet Dönemi yeni arayışların başladığı ve bu arayışların olgunlaşarak Cumhuriyet'in fikri altyapısını hazırladığı dönemdir (Gürsoy, 2008, s. 207). Aslında Meşrutiyet'le ortaya çıkan ve ilk günlerinde “anarşi manzarası” gösteren fikir hayatı (Ülken, 2013, s. 183), yüzyılı aşkın bir birikimin tezahürüdür (Gürsoy, 2008, s. 207). Meşrutiyet ortamının tam bir fikir anarşisi manzarası kazanmasına neden olan, basın hürriyeti olmuştur. Basın hürriyeti ile, birikmiş sözler, oluşmuş fikirler onlarca mecradan akmaya başlamış, birçok fikir birdenbire yayılmıştır (Ülken, 2013, s. 183). Sansüre son verilmesiyle birlikte birçok gazete, dergi ve cemiyet türemiştir (Birinci, 2012, s. 21). İstibdat döneminde sağlanan fikri

ve kültürel birikim, Meşrutiyet'in hürriyet ortamı içinde adeta patlamıştır. Meşrutiyet'ten önce de yayın hayatında olan İkdam, Sabah, Tercüman ve Saadet 40.000, 60.000 gibi yüksek tirajlara ulaşmış, ilk iki ay içinde 200'den fazla gazete yayın izni almıştır. 1908-1909'ta 352, 1910'da 130, 1911'te 124, Balkan Savaşlarının çıktığı 1912'te 45, 1913'de 92, 1914'de 75, 1915'te 6, 1916'da 8, 1917'de 114, 1918'de 71 süreli yayın, basın hayatına adım atmıştır (Gürsoy, 2008, s. 209). Türk siyasal hayatının çokça tartışılacak olan siyasi fırkası İttihad ve Terakki'nin ismi, dönemin her hadisesiyle anılır olmuştur. Denilebilir ki siyasi hayatımızın çok cemiyetli ve çok partili hayatı II. Meşrutiyet'le başlamıştır. Daha önceki dönemlerde de çeşitli cemiyetler olmakla birlikte modern anlamda cemiyetler ve partilerin ortaya çıkışı ve cemiyetlerin bir mevzuata kavuşturulması Meşrutiyet'le olmuştur (Birinci, 2012, s. 32).

Meşrutiyet için, fikri hayatımızın en canlı, en üretken olduğu dönem denilse abartılmış olmaz. Tüccarzade İbrahim Hilmi, "Cumhuriyet Dönemi kültür hayatı, II. Meşrutiyet'e düşülen bir dipnottur" diyerek bugünkü tartışmalarımızın kaynağı olarak bu döneme işaret eder. Mümtaz Turhan, bugün kabul edilmiş hemen her şeyin o gün mutlaka konuşulmuş, yazılmış ya da tartışılmış olduğunu iddia ederek Meşrutiyet'in fikir ve siyaset hayatımız açısından anlamına güçlü bir vurgu yapmıştır (Gündüz, 2007, s. 21).

II. Meşrutiyet Dönemi tartışma ortamının temel meselesi, Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasi bütünlüğünün nasıl korunabileceğidir. Yüzyılların biriktirdiği bütün sorunlar biran evvel çözümlenmeli ve devletin içine düştüğü "inkıraz" önlenmeliydi (Bakırcı, 2004, s. 177). Cevabı aranan soru ortak: "Ne olacak bu devletin hali?" (Gündüz, 2007, s. 48) ve "Bu devlet nasıl kurtarılabilir?" (Tunaya, 2004b, s. 52 – Lewis, 1998, s.212). Meşrutiyet Dönemi fikir hareketlerinin temel problematiği bu sorudur. Tespit ortaktır. Osmanlı Devleti bir "inhitat", çöküş içindedir. Her konuda tam bir gerilik yaşamaktadır. Yaşanan inkıraz ve çöküşün tespiti konusunda herhangi bir kuşku da ayrılık da yoktur (Berkes, 2008, s. 412). O günün bazı yayınlarının başlıkları, yaşanan sancıyı ve çözümü aranan temel problemi tasvir için yeterli olacaktır: "*Ne yapmalıyız, ne haldeyiz?*", "*Ne için bizde ticaret hevesi yok?*", "*Ne düşünüyorduk, ne çıktı?*", "*İşler niçin yavaş gidiyor?*", "*Şimdiye kadar*

ne yaptık?”, “Neden bu hale geldik?”, “Neler çektik?”, “Bir millet nasıl mahvolur?”, “Ne olacak?”, “Bizde efkar-ı umumiye var mıdır?”,

“Nereye?”, “Ne kazandık?”, “Nereye gidiyoruz?”, “Türkiye nasıl kurtarılabilir?”, “Türkiye nasıl teceddüt edebilir?”, “Teceddüd-i hakiki nasıl olur?”, “Bilmem bu memleketi kim kurtaracak?”, “Ne yapmalıyız ki kurtarabilelim?” (Tunaya, 2004b, s. 52).

Aslında II. Meşrutiyet’in siyasi düşüncesi, “büyük soru”ya verilen cevaplar bütünüdür. Büyük soruya, “Bu devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusuna verilen cevapların farklılığı, siyasi akımların belirginleşmesine yol açmıştır (Tunaya, 2004b, s. 55). Osmanlı geri kalmıştır. Batı ise gelişmiş, ilerlemiş ve üstün bir “medeniyet” seviyesine ulaşmıştır. Geri kalmışlıktan kurtulmalıyız. Batı karşısında kaybettiğimiz gücümüze yeniden kavuşmalıyız. Bunun için Batı’nın üstünlüğünü doğuran saikler neyse tespit edip onlara yönelmeli, geri kalmışlığımızın nedenleri ne ise onlardan da kurtulmalıyız. Varılan en temel sonuç buydu. Osmanlı elitini farklılaştıran ve Osmanlı düşünce hareketlerini doğuran unsur, geriliğimizin ve Batı’nın üstünlüğünün nedenlerine dair ortaya konulan farklı tespitler olmuştur. Bu farklı tespitler beraberinde çözüm arayışlarındaki farklılaşmaları, dolayısıyla Osmanlı fikir cereyanlarını doğurmuştur. Bu açıdan Meşrutiyet’in belki de en önemli sonucu olarak düşünce akımlarının belirgin hale gelişini kaydedebiliriz (Berkes, 2008, s. 410).

Ziya Gökalp bu düşünce akımları ile ilgili şunları söylemiştir:

Ülkemizde üç düşünce akımı vardır. Bu akımların tarihi incelenirse görülür ki düşünürlerimiz önce muasırlaşmak gereğini duymuşlardır. III. Selim döneminde başlayan bu eğilime devrimden sonra İslamlaşmak isteği de katıldı. Son zamanlarda ise ortaya bir de Türkleşmek akımı çıktı. Muasırlaşmak düşüncesi, düşünen her insan için aslı bir inanç değerinde olduğundan, bu düşüncenin belirli bir yayıcısı yoktur. Her dergi, her gazete bu düşüncenin az çok savunucusudur. İslamlaşmak düşüncesinin savunucusu, Sırat-ı Müstakim, Sebilü’r-Reşad; Türkleşmek düşüncesinin savunucusu Türk Yurdu dergileridir. Dikkat olunca bu üç düşünce akımının da gerçek ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür. (Gökalp, 2008, s. 23).

Ziya Gökalp’in bu ifadelerinde dikkati çeken üç nokta vardır: İlki, Türk düşünce hayatını muasırlaşmak, İslamlaşmak ve Türkleşmek olmak üzere üç ana akıma ayırmış olması; ikincisi, muasırlaşmak fikrinin müstakil bir cereyan olmanın

yanında her akımın paylaştığı ortak bir hedef olarak tespit edilişi; üçüncüsü de, bu düşünce akımlarının her birinin gerçek ihtiyaçlardan doğmuş olduğunu vurgulamasıdır. Ancak burada muasırlaşmak fikrini III. Selim’le başlatıp İslamlaşma düşüncesini inkılaptan sonra doğmuş göstermesi tartışmaya açıktır.

Modernleşme anlamında kullanıldığında muasırlaşmak, bir politika olarak, imparatorluğun neredeyse son 200 yılını belirlemiştir. Ancak muayyen bir fikri ve siyasi cereyan olarak Meşrutiyet’le birlikte görünürleştiği söylenebilir.

Tunaya, Gökalp’e ilaveten iki düşünce akımını daha Meşrutiyet Dönemi’nin akımları içinde anar. O’na göre Meşrutiyet’in siyasi düşüncesi beş kanaldan oluşur: “Garpçılık, İslamcılık, Türkçülük, Meslek-i İçtimai (ilm-i içtimai) ve Sosyalizm cereyanları.” Tunaya da “Garpçılık cereyanını” genel olarak III.

Selim’le başlatılan Batılılaşma hareketinden ayırır (Tunaya, 2004b, s. 57). Meşrutiyet’in her cereyanını bir biçimde “Garpçı” olarak da görür. Her üç düşünce akımının büyük soruya verdiği cevabın içinde “Batılılaşmak” bir biçimde vardır. Farklılık yalnızca, bunun nasıl ve nereye kadar olacağı ile ilgilidir. Bu anlamda Meşrutiyet Dönemi düşünce akımlarının temel sorunsalı Batı’dır. Belki de hemen her düşünce akımının başlangıçta İttihad ve Terakki Cemiyeti içinde kümelenmiş olması bunun göstergesidir. Cemiyetin adı her üç düşünce akımına da hâkim olan temel eğilimi ifade etmektedir. İttihad: Birlik, dayanışma, bütünlük. Terakki: ilerleme, gelişme, kalkınma.

Dönemin fikir akımları dergilerde mevzilenmiş, adeta bazı dergiler bazı akımların temsilini üstlenmişti; “İçtihad” dergisi Garpçılık, “Türk Yurdu” dergisi Türkçülük, “Sırat-ı Mustakim” dergisi de İslamcılığın sembolü haline gelmişti. Bu itibarla Meşrutiyet Dönemi fikir hareketlerini anlamak için dönemin dergileri oldukça açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır.

Meşrutiyet Dönemi, yalnızca üç ana düşünce akımının mevzilendikleri yayın organlarından düşüncelerini paylaştıkları ve birbirleriyle tartıştıkları bir dönem olmamıştır. Sözkonusu akımlar yalnızca fikri akımlar olarak kalmamış, hemen hepsi siyasallaşmıştır. Bazen kendilerine özgü siyasi yapılar bazen de hâkim

siyasal örgütler içinde kendilerini ifade etmek ve siyasal yapıyı etkilemek istemişlerdir (Kahraman, 2010, s. 51).

İttihad ve Terakki, dönemin en güçlü partisi olmasına rağmen ikinci partileşme eğilimi önce Ahrar (özgürler, liberaller) Partisi olarak, daha sonra Hürriyet ve İtilaf (özgürlük ve uzlaşma) Partisi olarak siyasi hayatta yerini almıştır. İttihad-ı Muhammedi adında üçüncü bir partileşme eğilimi oluşsa da siyasal bir varlık gösterememiştir (Berkes, 2008, s. 406). Dolayısıyla II. Meşrutiyet Dönemi her açıdan renkli, hareketli ve zengin bir dönem olmuştur.

3.2. II. MEŞRUTİYET VE İSLAMCILIK

Meşrutiyet'in ilanı sonrası yaşanan tartışma ve fikir ortamı İslamcılığın çerçevesini tahlil etmek açısından oldukça açıklayıcıdır. II. Meşrutiyet yıllarını İslamcılık için başlangıç kabul eden çalışmalar olmakla birlikte ağırlıklı kanaat, İslam'ın ideolojik bir karakter kazanışının uzunca bir geçmişinin olduğu ancak belirli tartışmalar etrafında tanımlanabilir ve sınırları çizilebilir bir niteliği bu dönemde kazandığı biçimindedir. Meşrutiyet İslamcıları, hem kendi dönemlerinin hem de etkileri ile bugünün önemli aktörleri olmuşlardır. İslamcılar, aralarında sadrazamlar, şeyhülislam, nazırlar, din adamları, aydınlar, edebiyatçılar ve gazetecilerin olduğu geniş bir kesimdir. Dönemin en etkili yaygın organlarından *Sırat-ı Müstakim/Sebilü'r-Reşad*, *Beyanül-hak*, *Volkan*, *Mekatip* ve *Medaris*, *Liva-yı İslam*, *Hikmet*, *İttihad-ı İslam*, *Tearuf-i Müslimin*, *Mahvel*, *Tasavvuf*, *Muhibban* gibi dergilerde Filibeli Ahmet Hilmi, Şeyhülislam

Musa Kazım, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, İskilipli Mehmet Atıf, Babanzade Ahmet Naim, Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hamdi

Akseki, Şeyhulislam Mustafa Sabri, Bediüzzaman Said Nursi, Şemseddin Günaltay, Eşref Edip Fergan ve Derviş Vahdeti gibi etkileri günümüze kadar süren pek çok önemli isim yazmıştır (Çağan, 2008, s. 83). Bahsi geçen isimler, düşünce tarihi ve fikir akımları açısından herkesin ittifak ettiği şekliyle İslamcı olarak tasnif edilmişlerdir. Oysaki II. Meşrutiyet'ten önce tartışmasız bir şekilde İslamcılığın

temsilcisi olduğunu söyleyebileceğimiz isimler bulmak daha güçtür (Gündüz, 2007, s. 33).

II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılığının ideolojik karakterini takip edebileceğimiz temel kaynak, dönemin İslamcı dergi ve gazeteleridir. Meşrutiyet'ten önceki dönemde de çeşitli yayın organlarında başta ittihad-ı İslam fikri olmak üzere İslamcı tezler yer verilmiş olmasına rağmen, Meşrutiyet öncesi dönemin yayın organlarını muayyen fikirler etrafında kategorize etmek mümkün değildir. Oysaki II. Meşrutiyet Dönemi fikir akımlarının tümü, tezlerini belli yayın organları aracılığı ile kamuoyuyla paylaşmışlardır. Bu açıdan İslamcılık, II. Meşrutiyet Dönemi'nde yazarları ve yayın organları ile somut bir biçimde gözlemlenebilir, analiz edilebilir ve ayrımlanabilir bir fikir akımıdır.

Tarık Zafer Tunaya, II. Meşrutiyet Dönemi siyasi ve fikri akımlarının en etkili ve güçlüsünün İslamcılık olduğunu iddia etmektedir. Tunaya'ya göre İslamcılığın etki ve gücünün ilk kaynağı, imparatorluğun Müslüman nüfusedir. Gayrimüslim unsurların büyük bir kısmının imparatorluktan ayrılmasıyla Müslümanlar devletin çoğunluk unsuru olmuştur. İslamcılığın gücü yalnızca Müslümanların çoğunlukta oluşundan değil, İslam'ın Müslüman toplulukların anlam dünyasında işgal ettiği merkezi rolden gelmektedir. İslam, Müslüman toplumların düşünüş ve yaşayış kalıplarının temel belirleyenisidir. Hayatlarını anlamlı kılan en önemli unsurdur. Bu bakımdan İslamcılar, yaşadıkları toplumun anlam dünyasının içinden konuşmaktadır. Söyledikleri şeyler yeni olmasına rağmen, yabancı şeyler değildir. Yenilenme ve değişim istemekle birlikte içeriden ve kökleri aynı dünyadan olan bir yenilenme ve değişim istemektedirler. Dolayısıyla Türkçüler ve Batıcılarla karşılaştırıldığında sosyolojik bir üstünlüğe peşinen sahiptirler. İslamcılar, kendi toplumları ile aynı frekanstan bir dil kurmaktadır. İslamcılık yalnızca bir aydın ve azınlık ideolojisi değil, bir halk ideolojisi olma potansiyeline sahiptir.

Tunaya, İslamcılığın etki ve gücüne kaynaklık eden ikinci unsurun devletin İslam'la olan ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır. Bütün Batılılaşma çabaları ve laik kanunlaştırma süreçlerine rağmen Osmanlı Devleti'nin ideolojik dayanağını hala İslam oluşturmaktadır. İslami ilkeler hala devletin kurumlarında etkindir. Devletin başı, halife unvanıyla aynı zamanda bütün Müslümanların başı ve İslam'ın

temsilcisidir. Şeyhülislamlık kurumu devletin önemli organlarını etkilemektedir. Osmanlı Devleti'nin eğitim ve yargı sisteminin önemli bir kısmı dini esaslar çerçevesinde yürütülmekte ve din adamlarının kontrolündedir. Dolayısıyla İslam, Müslüman topluluklar katında olduğu gibi devlet katında da hala temel belirleyen rolünü sürdürmektedir. İslamcılarının içinde, sadrazamlar, nazırlar, şeyhülislam, müderrislerin çokça varlığı, İslamcılığın devletin gücünden yararlanma potansiyelinin göstergeleridir.

Öte yandan İslamcılarının yayın faaliyeti de dönemin diğer fikri akımlarıyla kıyaslanamayacak kadar yoğun ve etkindir. Dönemin İslamcıları, mevzilendikleri dergilerden Osmanlı kamuoyuna düşüncelerini ulaştırmaktadırlar. Ayrıca çoğu, ulema geleneğinden geldiği için camilerde, medreselerde vaaz ve sohbetlerle halka ulaşma imkânı bulmaktadır. Mehmet Akif'in sembolleşmiş bazı vaazları bunun tipik örnekleridir (Tunaya, 2009, s. 232).

İslamcılarının geçmişte Müslümanların yarattığı parlak medeniyet dönemlerine yaptıkları atıflar da toplumsal hafızada bir karşılık bulmaktadır. Bütün bunlardan hareketle Tarık Zafer Tunaya'nın İslamcılığı II. Meşrutiyet Dönemi'nin en güçlü ve etkili siyasi-fikri akımı olarak değerlendirmesi, anlaşılabilir bir nitelik kazanmaktadır.

İslamcıları II. Meşrutiyet'in en güçlü ve etkili grubu haline getiren bir başka unsur da, onların Abdülhamit'e, onun şahsında somutlaşan istibdata muhalefetleri ve Meşrutiyet'e olan güçlü tutkularıdır. II. Abdülhamit İslamcılarının yazılarında "din-i İslam'a ihanet" ve "din ve millet düşmanlığı" ile suçlanmış, onun dönemi "bir devr-i mülevves" olarak tasvir edilmiş, sürekli ve şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir (Kara, 1994, s. 138). Buna karşılık Meşrutiyet, Bediüzzaman Said Nursi'nin sözlerinde "âlem-i İslamiyet'in istikbaldeki firdevs-i terakkisinin birinci kapısı" olarak tavsif edilmiş ve hemen bütün İslamcılar tarafından çok güçlü bir şekilde savunulmuştur (Kara, 1994, s. 110). Dolayısıyla II. Meşrutiyet Dönemi'nin en güçlü ve etkili siyasi akımı İslamcılık olmuştur.

3.3. II. MEŞRUTİYET'İN İSLAMCI SÖYLEMİ

Meşrutiyet Dönemi İslamcılık külliyatı dikkatlice incelendiğinde, bütün ilmi ve fikri çabanın bir temel tespitten ve iki soruya verilmiş cevaplardan oluştuğu görülecektir. Temel tespit; İslam dünyasının inhitat (gerileme) halinde olduğudur (Tunaya, 2007, s. 7). Sebilü'r-Reşad yazarlarının yaşadıkları dönemi tasvir etmek için sıkça kullandıkları kavramlar; “inhitat”, “inkıraz”, “tedenni”, “izmihlal”, “zulmet”, “cehalet”, “hurefat” vb. kavramlardır (Gündüz, 2007, s. 566). Bu temel tespit cevap bulması gereken iki hayati soruyu akla getirmiştir: “Geri kalışımızın nedenleri nelerdir?” ve “Geriliğimizi yenmek için ne yapmalıyız?” Meşrutiyet İslamcıları, İslam dünyasının gerileme nedenleri üzerine oldukça yoğun tartışmalar yürütmüşlerdir. Dönemin bütün İslamcı yazını dikkatle incelendiğinde “Geri kalmışlığın nedenleri nelerdir?” sorusuna verilmiş cevapların üç kategoride toplanabileceği görülecektir. Bunların ilki, gerçek İslam anlayışının yerini, yanlış ve bozulmuş inançların alması; ikincisi, İslam dünyasına egemen olan istibdat; üçüncüsü de Avrupalı güçlerin İslam dünyasına dönük acımasız ve düşmanca saldırılarıdır. “Geriliğimizi yenmek için ne yapmalıyız?” sorusuna verilen cevaplarda geri kalmışlık nedenlerinden hareketle oluşturulmuştur. Bu kapsamda, yanlış İslam anlayışının ürettiği sorunlardan İslam’ın ilk kaynaklarına dönerek, istibdattan, meşrutiyetle ve batılı güçlerin emperyalist saldırılarından da ancak ittihad-ı İslam ile kurtulunabileceği düşünülmüştür.

3.3.1. "İslamiyet Mani-i Terakki Değildir" İddiası

Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad’ın başyazarlığını yapan ve dönemin güçlü İslamcılarından olan Mehmet Akif, İslamcıların fikir dünyasını şekillendiren durumu şu dizelerle tasvir eder:

*Harab iller; serilmiş hanümanlar; başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar;
Bükülmüş beller; incelmüş boyunlar; kaynamaz kanlar,
Düşünmez başlar; aldırılmaz yürekler; paslı vicdanlar;
Tegallübler, esaretler, tehakkümler, mezelletler,
Riyalar, türlü iğrenç ibtilalar, türlü illetler,*

*Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar, yanmış ormanlar,
 Ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar,
 Cemaatsiz imamlar, kirli yüzler, secdesiz başlar,
 Gaza namıyla dindaş öldüren biçare dindaşlar,
 İpissiz aşçıyanlar, kimsesiz köyler, çökük damlar,
 Emek mahrumu günler, fikr-i ferda bilmez akşamlar.*

Bu uzun alıntının da gösterdiği gibi yakıcı gerçek, İslam dünyasının tam bir çöküş halinde olduğudur. Ancak çöküş, ekonomik ve maddi alanla sınırlı kalmamış, dini ve ahlaki alanda da kendini göstermiştir. Dizelerden görüldüğü gibi şark geri, atıl, uykuya dalmış ve hareketsiz bir dünyadır (Canatan, 2008, s. 105-107).

Gerilik, yeni tespit edilmiş değildir. Osmanlının modernleşme tarihi Batı ile aralarındaki mesafeyi kapatmak için yazılmış bir tarihtir. Askeri yenilgilerle farkına varılan hakikat, Osmanlının son 200 yıllık çabalarının kaynağı olmuştur.

Bütün yenileşme hareketlerinin amacı, Batı ile aramızda Batı'nın lehine oluşmuş mesafeyi kapatabilmektir. Ancak her yeni gelişme, ümitleri bir miktar daha zayıflatmış ve Meşrutiyet'e gelindiğinde hakikat, perdelenemez biçimde belirginleşmiştir. Belirgin olan hakikat, yalnızca dönemin İslamcı aydınları için değil, bütün Meşrutiyet aydınları için yakıcı ve ortak bir hakikattir: "İslam dünyası inhitat halindedir." Seyyid Bey, İslam mecmuasında yazdığı "İçtiha ve Taklid" başlıklı makalesinde, "Bugün medeniyet dünyasında en geri kalmış bir millet varsa oda biziz. İslam âleminin herhangi tarafına bir göz atılsa derhal nazarlarda acz ve meskenet tecelli ediyor" (Kara, 1987, s. 221) diyor. Said

Halim Paşa, Buhranlarımız'ın 6. kitabı için "İnhitat-ı İslam" ismini tercih ediyor. İslam dünyasının her yanında büyük meselenin ilerlemek, yükselmek ve istiklale kavuşmak olduğuna dikkat çekiyor. Müslüman milletlerin düştüğü geriliği "öldürücü hastalık" olarak niteliyor. Mevcut halimizi "düşkün" olarak tasvir edip "en hazin manzara" olarak ifade ediyor (Said Halim, 1991, s. 147).

Şemsettin Günaltay "İslam Dünyasında Uyanış Belirtileri" başlıklı makalesinde Afgani'nin gözlemlerini bu gözlemlere iştirak ederek şöyle ifade ediyor:

İslam dünyasının her tarafında kaşaneler yerine harabeler gördü. Kaybolmuş saadetlere karşılık felaketlerle karşılaştı: Semerkant medreseleri kapanmış, Buhara dersanelerinde örümcek ağı germiş, Merağa Rasathanesi yıkılmış, Gazne Camii harap olmuş, Hint Müslümanları esarete düşmüş, İran baştanbaşa cehalet kâbusuyla kaplanmış, Melikşah medreselerinin temelleri kaybolmuş, Ezher'in şaşaası yok olmaya yüz tutmuş, Fas inkıraza sürükleyen bir anarşiye mahkûm olmuş, Afrika'da İslamiyet salibin esaret boyunduruğuna girmişti (...). Nura karşılık zulmet hüküm sürüyordu (Kara, 1987, s. 408).

Aslında İslam dünyasının tam bir çöküş yaşadığı ve geri kalmış olduğu tespiti İslamcı aydınların kendi hakikatlerini idrak ve itirafları olmanın ötesinde Batılı entelektüel çevrelerin geriliğin nedenleri bağlamında İslam'ı mahkûm etmeye yönelik çabalarının da aracı olarak kullanılmıştır. Ernest Renan'ın "İslam ve Bilim" konferansıyla sembolleşen İslam'ın ilerleme, gelişme ve bilime karşı olduğu, geri kalmışlığın adeta Müslümanların ortak kaderi olduğu ve bu ortak kadere inançlarının kaynaklık ettiği söylemi, bu sorunun cevabını etkilemiştir. Soruya verilen cevaplar yalnızca kendi hakikatini tespit ve idrakin sonucu değil, Müslümanların inanç dünyasına yönelik saldırılara cevap üretme çabasının da sonucudur. Bu açıdan geriliğin nedenlerine dair cevaplar bir biçimiyle "İslamiyet mani-i terakkidir" söylemine yönelik cevaplardır. Bu bakımdan İslamcılar, İslam dünyasının geri kalış nedenlerini objektif koşullar altında araştırmak yerine İslam'ın terakkiye mani olmadığını kanıtlamaya uğraşmışlardır. Dönemin İslamcı söylemi bir cümle ile özetlenmek istendiğinde "İslam mani-i terakki değildir" cümlesi herhalde yeterli olur. Bu cümle bir savunma cümlesidir. Yaşanan "inkırazın" doğurduğu ruh halini tasvir için çarpıcı bir örnektir. Dönemin önemli isimlerinden Şeyhülislam Musa Kazım, "İslam ve Terakki" başlıklı makalesinde "İslam dini, terakkiye mani imiş. Ne büyük bir iftira, ne azim bir bühtan. Zira İslam dini terakkiye mani değil, aksine terakkiyi emreden, yükselmeye sevk eden, sebep olandır" (Kara, 1987, s. 66) diyor. Seyyid Bey de

"İslamiyet terakkiye manidir diyorlar (...). Acaba İslamiyet kadar medeni terakkilere hizmet etmiş bir din, bir mezhep dünyaya gelmiş midir?" (Kara, 1987, s. 222) diyor. Said Halim Paşa da "İslam dini, Müslüman milletleri neden Batılı milletler gibi ilerlemekten alıkoymuştur?" sorusunun yanlışı olduğunu, hiçbir dinin ilerlemek için gerekli şartlara sahip olan bir milleti bu yoldan alıkoyamayacağını söylemektedir (Said Halim, 1991, s. 153).

Mehmet Akif,

Mütefekkirlerimiz dini de hiç anlamamış;

Ruh-i İslam'ı telakkileri gayet yanlış

Sanıyorlar ki: terakkiye tahammül edemez

dizeleriyle İslam'ın mani-i terakki olmadığı hakikatini ifadeye çalışmıştır (Canatan, 2008, s. 110).

3.3.2. Kurtuluş İçin Yeniden Kur'an ve Sünnete Dönüş

O halde “İslam mani-i terakki değil” ise bütün bir Müslüman dünyanın ortak kaderi paylaşıyor olmasının nedenleri nelerdir? Şemseddin Günaltay'a göre terakkiye mani olan, “İslamiyet-i hakikiye olmayıp bugünkü Müslümanların din-i fitriden pek uzak olan hurafe-alud akideleri, esatiri ananeleri olduğu hakikati”dir (Kara, 2011, s. 246). Yine Günaltay'a göre çöküşün nedenlerini dışarıda aramak abestir. İslam, özünden uzaklaştırılıp yanlış yorumlandıkça İslam dünyası paramparça olmuştur. İlerlememize engel olan İslam dini değil, bugünkü Müslümanların hurafelerle karışmış batıl inanç ve adetleri, din diye kabullenmeleridir. Günaltay, dönemin İslamcı söyleminin anahtar cümlesini söyler: “Terakkimize mani olan şey İslam değil, bize öğretilen Müslümanlıktır” (Altun, 2005, s. 166). Elmalılı Hamdi Yazır da Müslümanların içine düştükleri durumun nedenini dinin kendisi değil, Müslümanların bu dinin gerçek ilkelerini tam olarak özümseyememiş olmaları olarak açıklar. Yazır'a göre geri kalmışlığın nedeni, dine karşı hassasiyetin azalması ve akidelerin donmuş hale gelmesidir (Oral, 2005, s. 188). Seyyid Bey de gerileme ve çökme halinin nedenlerini İslamiyet'te değil, İslam adına yayılan hurafelerde, cehalet ve taklitte aramak gerektiğini vurgulamıştır (Kara, 1987, s. 222). Said Halim Paşa, “Şeriatimizin geri kalmamıza sebep olduğu hakkındaki kanaat asılsız, boş ve yanlış bir düşünceden başka bir şey değildir (...). Geriliğimizin, dinimizin emirlerine lüzumu kadar önemle bağlı bulunmayışımızdan ileri geldiği görülüyor” (Said Halim, 1991, s. 138) sözleriyle Batılıların İslam'a yönelik tespitlerinin yersizliğine işaret etmiştir.

İslamcılar mağlubiyetin kaynağı olarak İslam'ın yanlış anlaşılmasına vurgu yapmışlar ve “gerçek İslam/tarihi İslam” karşıtlığına dayalı bir söylem geliştirmişlerdir (Kara, 2005, s. 36). Günaltay'ın “Asar-ı maziye de te'aliden tekâmüle koşan Müslümanların dini ile bugün inkırazdan izmihlale sürüklenen

Müslümanların dini arasında-ismen ittifad varsa da-hakikatte büyük bir fark mevcuttur” sözleri, bu ayrımın ortaya konulduğu oldukça çarpıcı ifadelerdir (Kara, 2011, s. 238). Buradan hareketle İslam dünyasının geri kalışının nedenleri olarak görülen birçok inanç ve ilke, tarihsel İslam başlığı altında eleştirilmiş ve çözüm olarak İslam’ın gerçekliğine, saf ve bozulmamış haline dönüş önerilmiştir. Gerçek İslam/tarihsel İslam karşıtlığına dayalı İslamcı söylem, Meşrutiyet Dönemi ile sınırlı kalmayıp sonraki dönemlerde de İslamcılarının merkezi söylemlerinden biri olmuştur (Mertoğlu, 2013, s. 147). Kaldı ki İslam’a mensubiyetin dini terminolojide karşılığı “Müslüman”, “mü’min” gibi kavramlarla ifadesini bulurken bunlarla yetinmeyerek “İslamcı” tanımlamasına başvurmak, yaygın olan Müslümanlık anlayışı ile bir ayrışma ve farklılaşmayı göstermektedir. Dönemin İslamcı aydınları da tarihsel İslam söylemi ile bir yandan geleneğe çok ciddi ve güçlü eleştiriler geliştirmişler, diğer yandan geleceğe yönelmek için geçmişe atıfta bulunmuşlardır.

Gerçek İslam/tarihsel İslam karşıtlığı iki temel sonuç doğurmuştur. Bunlardan ilki, “kaynaklara dönüş” söylemi; diğeri ise tarihsel İslam olarak tanımlanan dine ait inanç ve uygulamaların tenkididir. Kaynaklara dönüş söylemi, hakiki İslam’ı yeniden inşa etmenin aracı olarak kullanılmaktadır. Kaynaklardan kastedilen İslam’ın iki temel dayanağı olan Kur’an ve sünnettir. Dolayısıyla kaynaklara dönüş söylemi, Kur’an ve sünnete, Kur’an’ın yaşandığı “Asr-ı Saadet”e dönüşü ifade etmektedir (Mertoğlu, 2013, s. 148). Aslında bu söylemin içinde şaşırtıcı bir şekilde bir tarih tenkidi de yer almaktadır. Kur’an ve Sünnetin “sahih” olarak yaşandığına inanılan “Asr-ı Saadet” ten sonraki tarih bir anlamda bir sapmanın tarihidir (Kara, 2011, s. 251). İsmail Kara, yerinde bir saptamayla “Asr-ı

Saadet”e dönüş söyleminin daha sahii bir İslam idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha uygun bir İslam yorumuna ulaşmayı amaçladığını ifade etmektedir (Kara, 2005, s. 42). Bunun en çarpıcı ifadesi Mehmet Akif’in dizelerinde yer alır: “Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı, Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı.” Bu dizelerde dikkat çeken, Kur’an’a aracısız ulaşmanın önerilmesi ve dönemin idrak ve anlayışı ile İslam arasında bir telif ve uzlaşının üretilmek istenmesidir (Mertoğlu, 2013, s. 151). Şemseddin Günaltay, Müslümanlar için ilerleme kapılarının açılmasının,

İslam'ı Asr-ı Saadet'teki sadeliğine döndürmeye, hakiki dinin ulvi esaslarını ihya etmeye bağlı olduğunu söylemiştir (Kara, 1989, s. 411).

Gerçek İslam ve tarihi İslam çelişkisinin doğurduğu bir diğer sonuç, Müslümanların gerilemesine neden olduğu düşünülen yanlış inanç ve ibadetlerin tenkididir. İslamcılar, İslam dünyasına yerleşmiş dini inanç ve uygulamaların bir kısmının İslam'ın asli unsuru olmadığını ve bu inanç ve uygulamaların Müslümanların inkırazının nedenlerinden olduğunu iddia etmektedirler. Dönemin İslamcılarına göre gelenek, gerçeği çarpıtmış; tarihsel süreç İslam'ın aydınlığını karartmıştır. İslamcı söylem, bu aydınlığı açığa çıkarabilmek için geleneği karanlık olarak tanımlamıştır. Artık içeride İslam'ın geleneksel ön kabulleriyle hesaplaşmaya girilecek; dışarıda da Batı'nın entelektüel ve siyasi kuşatmasına karşı gerekli savunma ve çıkışlar yapılacaktır.

Bunun için temel formül kuşkusuz Kur'an ve sünnete dönüştür (Subaşı, 2003, s. 145).

Tarihsel İslam olarak kategorileştirilen inanç ve uygulamalara yönelik eleştiriler birkaç başlık altında toparlanabilir:

3.3.2.1. Hurafeler, Bid'atlar ve Batıl İnançlar

İslamcılar, birçok yanlış inanç ve uygulamanın sonradan İslam'a sokulması suretiyle "tevhit" inancının gölgelendiğini iddia etmektedirler (Efe, 2008, s. 255). Özellikle türbelerden, kabirlerden medet ummak, ölümlere tazim ve hürmet, Allah yerine birtakım hoca ve şeyhlerden yardım dilemek şiddetle tenkit edilmiş, bütün bu uygulamaların İslam'a bütünüyle aykırı olduğu ve "şirk" kapsamına girdiği savunulmuştur (Kara, 1987, s. 224).

Bu söylem, yeni bir söylem değildir. İslam tarihi boyunca "ihya" ve "tecdit" hareketleri olarak değerlendirilen birçok dini hareket, İslam'ın bid'at ve hurafelerden arındırılması ve tevhit inancının canlandırılmasına dönük tezler üretmiştir. Özellikle İbn-i Teymiyye ile sembolleşen bu çizgi, Muhammed b. Abdulvahab ve Vehhabilik hareketi ile zirve yapmıştır (İşcan, 2012, s. 34). Ancak

Meşrutiyet Dönemi İslamcıları, bu söylemi yalnızca ihya ve tecdit geleneğine dayanıyor oluşu nedeniyle değil, yoğun oryantalistik propaganda sonucu İslam'ın akıl ve bilim ölçülerıyla çelişik görüldüğü tezine karşı bir savunma aracı olarak da üretmişlerdir. Asli kaynaklara dönüş söyleminin bir alt başlığı olarak da değerlendirilebilecek bu söylem, moderniteye cevap niteliği taşımasının yanısıra gelenekle de çatışma üreten bir söylemdir.

3.3.2.2. Taklit ve Cehalet

Taklit, yeni düşüncelere ve yenilenmeye fırsat vermediği için İslamcı söylemin eleştirisine konu olmuştur. Taklit ile kastedilen; geçmiş, geçmiş ulemayı, mezhepleri ve topyekûn oluşmuş geleneği körü körüne ve sorgulamadan benimsemektir (Kara, 1987, s. LXIII).

Gerilikten çıkışın yollarından biri de taklit kapısının kapatılıp içtihat kapısının açılmasıdır (Tunaya, 2007, s. 78). Dönemin İslamcı söyleminin en önemli konularından birini içtihat meselesi oluşturmuştur. İslamcılara göre Müslümanlar yeni problemlerle karşı karşıyaydı. Karşılaşılan yeni problemleri aşmak için yeni hükümlere ihtiyaç vardı. İslam'ın asli kaynaklarına dayanarak yeni problemlere uygun çözümler üretmek içtihat kapısının açılmasından geçiyordu. İslam, değişen zaman ve gelişen olaylar karşısında varlığını ve canlılığını ancak onunla koruyabilirdi. İchtihat kapısı XII. Yüzyıl'dan bu yana kapalı olduğu için

İslam dünyası dinamizmini koruyamamış ve gelişmelerin dışında kalmıştı (Kara, 2005, s. LXI).

Ahmed Hilmi, "İslahat ve İstikbal" başlıklı makalesinde eski içtihatlarla bugünün ihtiyaçlarının karşılanamayacağını bunun için yeni içtihatlara ihtiyaç olduğunu iddia etmiştir. Buradan hareketle Ahmet Hilmi, bugün bile oldukça ileri kabul edilebilecek "Meclis-i Ali-i İchtihad" oluşturmayı ve "Tevhid-i Mezahib" fikrini (mezheplerin birleştirilmesi) savunmuştur (Kara, 1987, s. 15). Ahmed Hamdi Akseki de İslam'ın her asrın ihtiyaçlarına cevap verebileceğini, bunun yolunun da içtihat olduğunu vurgulamıştır (Kara, 1989, s. 225). Manastırlı İsmail Hakkı, Sırat-ı Müstakim'de 31. sayıdan başlayarak 34. sayıya kadar devam eden "Babı İchtihad Mesdud mudur?" (İchtihad kapısı kapalı mıdır?) başlıklı makaleler kaleme almış ve

bu makalelerinde içtihadın zorunluluğu ve mümkün oluşuna dair güçlü tezler ileri sürmüştür (Manastırlı İsmail Hakkı, 2012).

İslamcıların içtihat arayışının nedeni terakki arayışıdır. İslam dünyası, hızlı dönüşümlerin ve yeni şartların ortaya çıkardığı meselelere karşılık yeni düzenleme ve meşrulaştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Değişme ve gelişme karşısında mevcut hükümler, beklentileri karşılamamaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan ihtiyaç ve boşluk ancak içtihatla giderilebilir (Erdem, 2013, s. 162).

Günaltay, içtihat mekanizmasının işletilmesini İslam'ın çağdaş medeniyetle uyumlu hale gelebilmesinin en iyi yolu (Altun, 2005, s. 167) olarak görmüş;

Ülken, İslamcıların içtihat taleplerinin nedenini, yeni bilimsel gelişmelerle inanç arasında bir uzlaşa üretmek ve hukuki sistemi yeni ihtiyaçlara göre geliştirmek olarak yorumlamıştır (Ülken, 2013, s. 399).

3.3.2.3. Müslümanların Hâkim Ahlak Telakkileri

İslamcılara göre İslam dünyasının gerileme nedenlerinden biri de İslam dünyasına hâkim olan ahlaki telakkilerin toplumsal yapıda oluşturduğu tembellik, vurdumduymazlık, teslimiyet ve atalet gibi hastalıklardır. İslam dünyası, tevekkül, kaza, kader, sabır, zühd, kanaat, itaat vb. ahlaki ilkeleri yanlış yorumlayarak tembelliğe ve durağanlığa mahkûm olmuştur. Meşrutiyet Dönemi İslamcıları, atalet ve tembelliği besleyen en önemli hastalığın yanlış kaza ve kader anlayışı olduğunu, bu yanlış telakkinin cebriyeci bir yaklaşımla hür iradeyi öldürdüğünü, böylece İslam dünyasının olana razı olmak gibi bir teslimiyete mahkûm olduğunu iddia etmişlerdir.

Mehmet Akif:

Kadermiş! Öyle mi? Haşa, bu söz değil doğru

Belanı istedin Allah da verdi... doğrusu bu

diyerek, yaşanan durumu kader olarak yorumlayıp geriliği ve miskinliği meşrulaştıran yaklaşımı tenkit etmektedir. Yine aynı şekilde;

*Çalış! Dedikçe şeriat, çalışmadın durdun,
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun,
Sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya, Zavallı
dini onunla çevirdin maskaraya!*

...

*Kim kazanmazsa bu dünyada bir ekmek parası
Dostunun yüz karası düşmanının maskarası*

dizeleriyle konunun üzerinde duran Akif, dinin çalışmayı emretmesine rağmen uydurulan hurafelerle tevekkül anlayışının bozulduğunu, kaderci yaklaşımın ve yanlış tevekkül inancının sonucu olarak çalışmanın terkedildiğini, pasif bir tutumla tam bir ataletle mahkûm olunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Akif'e göre İslam dünyasının gerilemesinin en büyük nedeni, kaderci bir anlayışın egemenlenmesi ve tevekkül anlayışının bozulmasıdır (Yıldırım, 1993a, s. 134).

İslamcıların söyleminde yanlış ahlaki telakkilerin yaygınlaşmasında en büyük pay, tasavvuf ve tarikatlara aittir. Bu nedenle tasavvuf ve tarikatlar şiddetle eleştirilmiş, tasavvuf her ne kadar belli sınırlar içinde meşru görülmüş olsa da zamanla bozulmuş; tekke ve zaviyeler, miskinliğin, tembelliğin ve her türlü hurafe ve batıl inancın kaynağı haline dönüşmüştür (Efe, 2008, s. 256). Oysaki İslam dini, çalışmayı, sa'yu gayreti, cehdi, içtiha ve cihadı öğütlemektedir. Eğer Müslümanlar İslam'ın ahlaki ilkelerini yaşamış ve yaşatmış olsalardı bugünkü geriliğe mahkûm olmazlardı (Efe, 2008, s. 256). İslamcılar, tasavvufun zühd anlayışını, dünyevi olan her şeyden uzaklaşmaya, dünya ve ahiret arasındaki dengeyi ahiret lehine bozmaya neden olmakla eleştirmişlerdir (Demirli, 2013, s. 188).

3.3.2.4. Kadın, Çok Eşlilik vb. Dini Hükümler

İslamcılar, İslam'a yönelik eleştirilerin önemli bir kısmının kadın, çok eşlilik (taaddüdü zevcat), boşanma (talak), kölelik vb. konulardan oluşması nedeniyle İslam'ın bu konulara dair hükümlerinde de gelenekten bir kopuşu simgelemişler;

dönemin hâkim telakkileri ile İslam'ın hükümleri arasında bir uzlaşma kurmaya çalışmışlardır. Bu konular dönemin İslamcı yazınında çokça tartışılmıştır.

Babanzade Ahmet Naim, Sebilü'r-Reşad'da yayımlanan “İslam'ın Dünü ve Bugünü” başlıklı makalelerinde kölelik, kadın hakları, çok eşlilik konularında İslam'ın pozitif bir yaklaşım geliştirdiğini hatta kadın hakları konusunda İslam dini ile aynı ayarda başka hiçbir dinin ve medeni müessesenin olmadığını, her ne kadar çok eşlilik meşru olsa da, tek kadınla evlenmenin daha tercihi mümkün bir seçenek olduğunu savunmuştur (Kara, 1987, s. 299).

Özellikle Sebilü'r-Reşad Dergisi'nde kadın konusu sıklıkla tartışılmış, kadınların hürriyeti, toplumsal yaşama katılımı, kadın-erkek eşitliği, kıyafet ve örtünme, çok eşlilik vb. konularda birçok makale yayımlanmıştır (Gündüz, 2007, s. 306).

İsmail Hakkı İzmirli, “İslam'da Kadın Hakları” başlıklı bir makalesinde Avrupa kadınlarının mahrum olduğu ancak İslam dininin öteden beri kadına bahşettiği haklar bağlamında şunları sıralamıştır:

1. *Kadın, erkek gibi fikir ve irade hürriyetine sahiptir.*
2. *Erkekle aynı gaye için yaratılmıştır.*
3. *Kadın da erkek gibi ilim öğrenmekle, itikadi ve ameli hükümlerle mükelleftir.*
4. *Kadın idareci olabilir. Kadı olabilir ancak halife olamaz”* (Kara, 1989, s. 113).

İsmail Hakkı İzmirli'nin bu ifadelerinde de görüleceği gibi dönemin İslamcıları, İslam'ın kadın anlayışı üzerinden yöneltilen eleştirilere adeta İslam'da da batılı anlamda kadın haklarının varolduğu savunmasıyla cevap vermeye çalışmışlardır. Buradan da anlaşılabilirceği gibi, İslamcılık İslamla modern değerleri uzlaştırmaya dönük bir çaba içerisine girmiştir. II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının modernitenin meydan okumasına ürettikleri duruşu bu ifadelerde görmek olanaklıdır.

3.3.3. İstibdattan Meşrutiyete: İnkırazdan Terakkiye

Geri kalışımızın nedenleri nelerdir? sorusuna verilmiş ikinci cevap, İslam dünyasında hakim olan “istibdat” olmuştur. Şeyhülislam Musa Kazım, “İslam ve Terakki” başlıklı makalesinde birçok asırdan beri “istibdat kâbusunun” doğurduğu dehşetli tahripler sonucu İslam dünyasının inkıraz içinde olduğunu iddia etmiştir (Kara, 1987, s. 66). Seyyid Bey, “İçtiḥad ve Taklîṭ” isimli makalesinde gerileme ve çökme halinin sebepleri arasında hükümetlerin icra ettikleri zulüm ve istibdadı da saymaktadır (Kara, 1987, s. 222). Şeyhülislam Mustafa Sabri de “Meşrutiyet Üzerine” başlıklı makalesinde “Mutlakîyetçi bir idarenin insanlara yakışır bir idare olmadığına şüphe yoktur (...) diyerek herhangi bir İslam hükümetinin gerçek ve meşru şeklinin meşruti hükümet olması lazım geldiğini ifade etmektedir (Kara, 1989, s. 278). Filibeli Ahmed Hilmi, istibdattan yalnızca Abdülhamit’in anlaşılması gerektiğini İslam dünyasının Emevi saltanatıyla beraber hep istibdatla yönetildiğini ve istibdadın vatani harabeye çevirdiğini vurgulamaktadır (Kara, 2011, s. 250). Mehmet Akif de:

*Yıkıldın gittin amma ey mülevves devr-i istibdad, Bıraktın
milletin kalbinde çıkmaz bir mülevves yad*

dizeleriyle İstibdat devrini kirli olarak vasıflandırmış ve milletin kalbinde kirli bir yabancılık bıraktığını ifade etmiştir.

Bu itibarla dönemin İslamcıları istibdadın müsebbibi olarak Abdülhamit’i görmüşler ve Abdülhamit’i şiddetle eleştirmişlerdir. Hatta Abdülhamit’in Hal’inden sonra Hintli Müslümanların halifeye destek için yayımladıkları bildiriye karşı Sırat-ı Müstakim’de cevap verilmiş, bu maksatla “Abdülhamid’in Hal’i ve Hindistan Matbu’atı: Abdülhamid’in Hal’i Meşru’u, İnkılab-ı Mes’ud-ı Osmani” başlıklı bir makale yazılmıştır (Sırat-ı Müstakim, 2012, s. 214).

Volkan Gazetesi’nde de istibdat tenkit edilmiş (Volkan, 1991, s. 62), meşrutiyet övülmüştür (Volkan, 1991, s. 141). Adaletsiz bir hükümet müstebit, müstebit bir hükümet ise ahlaksız olarak değerlendirilmiş, böyle bir hükümetin İslamiyet’e mensup olamayacağı iddia edilmiştir (Tunaya, 2007, s. 281). İslamcılarının yazılarında meşruti yönetimin kökleri, Dört Halife Dönemi’nde aranmış; İslam’ın gerilemesinden bu dönemden sonra ortaya çıkan mutlakîyet ve istibdat yönetimleri sorumlu tutulmuştur (Kutlu, 2008, s. 362).

İstibdat karşıtlığı, tersinden bir meşrutiyet taraftarlığıdır. Dönemin bütün İslamcılar meşrutiyeti hararetle savunmuş, meşrutiyet yönetiminin şer'i dayanakları konusunda yoğun bir fikri ve ilmi çaba içinde olmuşlardır. İslamcılar, meşrutiyet yönetimini hakiki şer'i yönetim biçimi olarak yorumlamış ve şeriatla meşrutiyet arasında kesinlikle bir zıddiyetin olmadığını iddia etmişlerdir. Elmalılı Hamdi Yazır, İslam şeriatının hürriyet ve meşrutiyeti benimsediğini ve Kanun-ı Esasi'nin şer'i şerife muvafık olduğunu söylemiştir (Kara, 1994, s. 109).

Said Nursi, şeriatın amaçlarından en önemlisinin dünyadan baskı ve zorbalığı kaldırıp hürriyeti yerleştirmek olduğunu belirtmiş ve ruh-i meşrutiyet şeriattandır demiştir. Nursi'nin birçok vaazı ve yazısında meşrutiyet güçlü bir şekilde savunulmuş, Müslümanları geri bırakanın İslam âlemindeki mutlakiyet idareleri olduğu iddia edilmiştir. Meşrutiyetin, esaslarını İslam dininden aldığını iddia eden Nursi, "Müsavatsız adalet, adalet değildir" sözüyle de eşitlik ile adalet arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir (Köprü, 2008, s. 12). Said Nursi, meşrutiyetin esasları olarak adalet, meşveret ve kanun hâkimiyetine vurgu yapmış; meşrutiyeti "meşruiyet" unvanıyla birlikte kullanmış ve meşrutiyeti şeriat namına alkışladığını söylemiştir (Güleçyüz, 2008, s. 66).

Aslında dönemin İslamcılarının meşrutiyete dair söylemlerinin önemli bir kısmı Yeni Osmanlıların tezlerine dayandırılabilir. Yeni Osmanlılarda padişahın yetkilerinin sınırlandırılmasını, bunun için halk iradesine dayalı anayasal bir meşrutiyetin kurulmasını talep ediyor ve meşrutiyetin şer'i dayanakları olarak İslam'ın "*şura*", "*meşveret*", "*biat*", "*icma*" ve "*içtiha*" gibi ilkelerini öne çıkarıyorlardı (Canatan, 2002, s. 34). Meşrutiyet'le birlikte, İslam'ın demokrasi perspektifiyle yorumlanmasının kapısını açan "meşveret" söylemi etrafında otoriter ve mutlakiyetçi eğilimlerin eleştirildiği bir siyasal söylem daha da güçlendi (Harputlu, 2002a, s. 26). İslam'ın ilkeleri arasında yer alan biat, akit, şura, adalet, meşveret, icma vb. kavramlar, meşrutiyet söyleminin İslami dayanakları olarak yeniden yorumlandı (Çaha, 2000, s. 55).

3.3.4. Emperyalizme Cevap Olarak: İttihad-ı İslam

İslamcılara göre geriliğin nedenlerinden bir diğeri de Batı'nın İslam dünyasına yönelik saldırılarıdır. İslam dünyası, Batı'nın askeri saldırıları karşısında yaşadığı başarısızlıklarla büyük bir sarsıntı geçiriyordu. Başlangıçta bütün problemin askeri alanda yaşanan başarısızlıklardan kaynaklandığını düşünen Osmanlı aydınının, zamanla tehdidin yalnızca askeri alanla sınırlı olmadığına bunun yanısıra yükselen ulus fikrinin çok uluslu imparatorluğun bütünlüğü için daha büyük bir tehdit teşkil ettiğinin farkına varmıştır. İttihad-ı İslam fikri, sadece Batı'nın kaba kuvvetine karşılık verebilmek amacıyla Müslümanların kuvvetlerini konsolide etmek için değil, yükselen milliyetçi dalga karşısında imparatorluğun bütünlüğünü koruyabilmek için de düşünülmüştür (Yıldırım, 2013, s. 118).

Başta Sebilü'r-Reşad olmak üzere dönemin İslamcı dergilerinde ittihad-ı İslam üzerine çok sayıda yazı kaleme alınmıştır. Meşrutiyet sonrası dönemde dünyada artan milliyetçi dalganın etkisi ve özellikle Osmanlı'nın Müslüman unsurları arasında da milliyetçiliğin yaygınlaşması ittihad-ı İslam fikrini ortak bir zemin olmaktan çıkarmıştır. Bu bağlamda başlangıçta Sırat-ı Müstakim'de yazan birçok aydın, 1911'de milliyetçi fikirler etrafında Türk Yurdu Dergisini çıkarmıştır (Kara, 1987, s. XXX). II. Meşrutiyet'ten sonra, ittihad-ı İslam fikrinin zemini zayıflamıştır. İslamcı aydınlar, Osmanlı aydınları arasında milliyetçiliğin yaygınlaşmaya başlamasını ittihad-ı İslam fikri için bir tehdit olarak algılamışlar ve buna karşılık ciddi bir tartışmanın içine girmişlerdir. 1914 yılında Babanzade Ahmet Naim'in Sebilü'r-Reşad'da kaleme aldığı "İslam'da Dava-yı Kavmiyyet" başlıklı makalesi bu açıdan oldukça önemlidir. Ahmet Naim, bu makalesinde kavmiyetçiliğin şer'an kabul edilemeyeceğini, bir cahiliyet davası olduğunu iddia ediyor ve bu davanın İslam'ın bekasına en büyük darbe olduğunu söylüyor. Bu uzunca makalesinde Ahmet Naim, milliyetçiliğin İslam kardeşliği ve Müslümanların birliği ilkesini öldüreceğini anlatıyor (Kara, 1987, s. XLVIII). Dönemin İslamcı yazını dikkatlice tarandığında milliyetçiliğe dair çok sayıda makaleye rastlanabileceği görülecektir. İslamcı yayın organlarında bu konunun bu kadar yoğun işlenmesinin nedenlerinden biri, 1910'dan sonra İslam dünyasında baş gösteren ayrılma belirtileri, diğeri de Türk Yurdu mecmuasının çıkışıyla, Türkçülerin bir fikri ve siyasi grup olarak fikirlerini daha güçlü ve etkili şekilde savunacak imkânla kavuşmuş olmalarıdır. Türk Yurdu'nun çıkışı ve Türkçülük fikrinin güç kazanması, İslamcıları yeni bir tartışma zeminine çekmiştir. İslamcıların milliyetçilikle ilgili yazdığı yazılar

ve yapılan tartışmalar bu çalışmanın sınırlarını çokça aşacağı için burada Mehmet Akif'in İslamcılarının görüşlerini özetleyen, temsil gücü oldukça yüksek dizeleriyle yetinilmiştir:

*Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize,
Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize,
Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,
Aynı milliyetin altında tutan İslam'ı,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir.*

....

*Hani milliyetin İslam idi... kavmiyyet ne!
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine
Arnavutluk ne demek var mı şeriatıta yeri
Küfr olur başka değil kavmini sürmek ileri
Arabın Türke, Lazın Çerkeze, yahut Kürde
Acemin Çinliye rüçhanı mı olurmuş ne gezer
Fikr-i kavmiyeti telin ediyor peygamber (Akif,
2012, s. 189).*

“Gerilememizin nedenleri nelerdir ve gerilikten kurtulmak için ne yapılmalı?” sorularına İslamcılarının verdiği cevabı Said Nursi'nin şu sözleri adeta özetlemektedir: “Bizim düşmanımız cehalet, zaruret (fakirlik, geri kalmışlık) ve ihtilafıdır (ayrılık) ve bu üç düşmana karşı sınaat (sanayi, kalkınma), marifet (bilgi, eğitim) ve ittifak silahıyla cihad edeceğiz” (Güleçyüz, 2008, s. 65).

Bu ifadeler de ittihad-ı İslam fikrinin İslamcılık açısından taşıdığı merkezi değeri ortaya koymaktadır. Sonuç olarak İslam Birliği arayışının İslam dünyasının içine düştüğü duruma bir cevap arayışı olduğunu söylemek olanaklıdır.

Bu bölümde İslamcılığın Osmanlı'daki varlığı ve etki alanı tartışılmış, ayrıca II. Meşrutiyet döneminin fikir ortamında İslamcılarının ortaya koyduğu tezler araştırılmıştır. Türkiye'de İslamcılığın tarihsel ve düşünsel kaynakları bağlamında II. Meşrutiyet dönemi oldukça zengin bir birikime sahiptir. Bu açıdan İslamcılık

düşüncesinin tarihsel sürekliliği, bu süreklilik içerisinde yaşanan söylemsel dönüşümü ve varoluş gerekçelerini kavramak bakımından II.

Meşrutiyet Dönemi İslamcılığını tartışmanın açıklayıcı olacağı düşünülmüştür.

Buradan hareketle, 3. Bölümde, İslamcılık Düşüncesinin Cumhuriyet

Döneminde aldığı şekil tartışılmıştır.

BÖLÜM 4

CUMHURİYET DÖNEMİ İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

Cumhuriyet dönemi, din-siyaset ilişkisi ve İslamcı düşüncenin gelişim süreci açısından değerlendirildiğinde üç döneme ayrılabilir. Birinci dönem, 1946'ya kadar geçen tek partili dönemdir. Bu dönem devletin, dini alan üzerinde her türlü denetim ve kontrolünün en yoğun olduğu dönemdir. Geleneksel dini anlayış ve ritüeller sosyal ve kamusal alandan tasfiye edilmeye çalışılmış; yozlaştığı düşünülen kurum ve kurallar yoğun bir baskı süreci yaşamıştır. 1923-1946 yılları arası geleneksel İslamcılar ve İslamcılık için kayıp yıllar olmuştur denebilir. Oluşturulan siyasal ortam, resmi ideolojinin dışında hiçbir fikri ve siyasi oluşuma müsamaha ile yaklaşmamış; özellikle İslamcılar potansiyel muhalefet odağı olarak görüldüğü için ciddi baskılara maruz kalmışlardır. Hatta bu tür bir yaklaşımın, yeni yaratılmaya çalışılan "Türk ulus kimliği" inşası için gerekli olduğu düşüncesinin bir ürünü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla 1923-1946 yılları arasında belirgin, tahlile konu olabilecek bir İslamcı söylem ve odak bulabilmek pek mümkün değildir.

İkinci dönem, 1946 yılından itibaren başlayan ve 1969'a kadar devam eden dönemdir. Çok partili siyasal hayata geçiş, din-siyaset ilişkisi açısından yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur. Rekabetçi siyasal sistemin sonucu olarak siyasal tercihleri önem kazanan halkın oy verme davranışlarını etkilemek, halka ait değerler, semboller ve kültür dünyasını önemsemeyi ve bu alanda ona gerekli toleransı tanımayı zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk dinin siyasal alanda etkinliğinin hissedilir oranda artmasına ve dinin denetim işlevinin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Binnaz Toprak'ın da bir makalesinde belirttiği gibi (Toprak, t.y., s. 387)

çok partili rejime geçişle dinin siyasal alandaki denetim işlevinin etkinlik kazanması, 1960 sonrasında da devam etmiştir. Bu süreçte dikkatimizi çeken iki temel unsur söz konusudur. Bunlardan ilki, tek partili siyasal hayat döneminde de varlığını sürdüren dini akımların (tarikatlara, Nurculuk, Süleymancılık vb.) siyasal ve toplumsal alanda etkinliklerinin giderek yoğunlaşması; ikincisi de, siyasal partilerin, -laikliğin özüne müdahaleyi doğuracak bir gelişmeye müsaade etmemiş olmakla beraber-dini konularda sağladıkları rahatlamlar ve dini akımların faaliyetlerine tanıdıkları kısmi serbestliktir.

Bu nedenle 1946-1969 yılları arası İslamcılığın yeniden mayalanacağı bir zemin oluşmuş; toplumun dini ihtiyaç ve talepleri, sosyal ve kamusal alanda dine yeniden meşruiyet alanı açmış ve görünürlük kazandırmıştır. 1960'a kadar olan dönemde politik söylem ve ayrımlanabilir bir ideolojik kimlik açısından dikkate değer bir İslamcılıktan söz edilememekle birlikte, 1960'tan sonraki yıllar İslamcılığın sosyal ve siyasal yaşamda varlığını giderek hissettireceği yeni bir bağımsız siyasal kimlik olarak konum kazanmaya başlayacağı yıllar olmuştur.

Din-siyaset ilişkisinin üçüncü dönemi, 1969 yılından itibaren başlar. Bu dönem İslamcılığın bağımsız bir siyasal kimlik olarak var oluşunun başladığı dönemdir. Milli Türk Talebe Birliği'nde milliyetçilerle İslamcılar arasında yaşanan ayrışma, Türk siyasal hayatında Necmeddin Erbakan'la birlikte İslam'ın politik temsilinin başlaması, Mısır ve Pakistan kaynaklı İslami hareketlerin ideoloji ve söylemlerinin Türkiye'ye taşınması, İslamcılığın bağımsız bir ideolojik kimlik olarak belirginleşmesine yol açmıştır. Bu gelişmeler dindar kitleler içerisinde politik duruş açısından bir kırılmanın da başlangıcını ifade eder. O güne kadar etkin sağ partiler içinde kendilerine varlık alanı arayan dindar kitlelerin bir kısmı, "Ehven-i Şer" olarak tanımladıkları bu siyasal oluşumlara eklemlenmek yerine kendi siyasal örgütlenmelerini bağımsız bir kimlikle gerçekleştirmeye çalışırken diğer bir kısmı ise DP'den beri adeta bir gelenek halini almış sağ kitle partilerini desteklemeye dönük tutumlarını sürdürmüşlerdir.

4.1. TEK PARTİ DÖNEMİ: 1923-1946 ARASI DÖNEM

Cumhuriyet ile birlikte meşrutiyet döneminin fikri ve siyasi arayışı sonuçlanmış ve cumhuriyetin kurucuları yeni Türkiye'nin siyasi ve ideolojik temelini seküler bir milliyetçilik üzerine inşa etmeye karar vermişlerdir. Peyami Safa'ya göre Kemalist modernleşme, milliyetçilik ve medeniyetçilik prensiplerine dayandırılmıştır (Safa, 2006, s. 92). Milliyetçilik kimlik inşasının aracı olarak kullanılırken, medeniyetçilik Avrupa düşünce ve yaşam biçimine yönelişinin ifadesi olmuştur.

Cumhuriyet devrimleri genel itibarıyla bu iki temel prensipten hareketle oluşturulmuştur denilebilir. Milliyetçilik bir kimlik etrafında toplumun yeniden örgütlenmesinin ideolojik temelini oluşturmuştur. Kemalizm, İslami bir imparatorluktan laik bir ulus-devleti inşa etmiştir (Göle, 1992, s. 48). Kemalizm inşa etmek istediği ulus-devletin temelini ulusa, ulusu da dinsel olmayan unsurlara dayandırmıştır. Bir yandan devletin ulus tarafından inşa edildiği iddia edilerek devlet, kutsal temellerden arındırılmaya çalışılmış; diğer yandan millet kavramı, taşıdığı dini içerikten soyutlanarak devlet ile dini ayırmanın yolu açılmıştır (Köker, 1990, s. 85). Bu dönemde "Türk Tarihi Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi" Türk kimliğinin gelişimine katkı sağlamak ve hızlandırmak için ortaya atılmış, (Mardin, 1991, s. 68) milli kimliğin oluşumu için oldukça geniş bir literatür oluşturulmaya çalışılmıştır (Bora, 1998).

Cumhuriyet modernleşmesi, var olabilmenin mümkün şartlarından ikincisi olarak medeniyetçiliği görmüştür. Kemalist medeniyet projesi yalnızca devletin yapısını değiştirmeyi değil, toplumun "yaşam şekline, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklarına nüfuz etmeyi" amaçlamıştır (Göle, 1992, s. 49). Mustafa Kemal, devrimlerin hedeflerini, "Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen çağdaş ve bütün mana ve eşkâliyle medeni bir cemiyet haline getirmek" (Lewis, 1998, s. 267) olarak ifade etmiştir. Bu temel tercih zorunlu olarak dinin belirleyiciliğinin sınırlandırılması ve dinsel sembol ve değerlerin sosyal ve kamusal alandan dışlanması sonucunu doğurmuştur. Dinin yerine aklın ve bilimin egemen olduğu yeni bir sosyal ve kamusal alan inşa edilmeye çalışılmış; seküler yaşam biçimi hem kurumsal alanda hem de gündelik yaşamda egemen kılınmak istenmiştir (Şen, 2012, s. 61). Bu yönüyle Kemalist modernleşme, toplumun geleneksel inanç

ve yaşam biçimini değiştirmek isteyen bir toplumsal mühendislik projesi niteliği taşımıştır (Akıncı, 2012, s. 19).

Kemalizm'in felsefi dayanağı olan pozitivizm, bilimi hakikatin yegâne kaynağı olarak görmüştür. Kemalizm için "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" (Akıncı, 2012, s. 198). Din; efsane ve esatir yığını, toplumsal gerilik ve kötülüklerin kaynağı olarak görülmüştür (Akıncı, 2012, s. 177). Birçok cumhuriyet eliti dini terakkiye mani olarak görmüş, Türklerin geri kalışını İslam'a bağlamış ve İslam'ın içinde kalındıkça geri kalmışlığa mahkûm olunacağını ifade etmiştir (Cündioğlu, 2012, s. 48). Kemalizm'in bilime, dinin de efsane ve esatire dayandığı kabulü doğal olarak dinin tasfiyesi sonucunu doğurmuş, Kemalist modernleşmeye karşı olmak bilime ve medeniyete karşı olmak olarak algılanmıştır.

Medeniyetçilik, gerilikten kurtulmak, Batılı gelişmiş ülkelerle aynı seviyeyi yakalamak olarak kurgulanmıştır. Cumhuriyet elitleri, "Batı ile zamansal mesafeyi kapatmak" (Şen, 2012, s. 59) ve "Az zamanda çok ve büyük işler başarmak" zorundaydılar. "Bu nedenle mecburen aceleci ve yüzeysel oldular" (Bora, 1998, s. 47). Kemalist modernleşme bu gerekçelerle zora dayalı otoriter bir modernleşme olmuştur denebilir.

Laikleşme politikaları bu hedeflere ulaşmanın yolu olarak düşünülmüştür. Tek parti dönemi, dinsel alana yönelik oldukça sert ve kapsamlı bir laiklik dalgasına sahne olmuştur. Sarıbay, laikleşme politikalarını İslam'a ilişkin sembollerin yerine ulusal kültüre ait sembollerin yerleştirildiği "sembolik düzeyde sekülerizasyon", İslam'ın örgütsel gücünü ortadan kaldırmaya yönelik "kurumsal düzeyde sekülerizasyon", dinsel kurumların işlevlerinde yapılan değişimler bağlamında "işlevsel düzeyde sekülerizasyon" ve Batı kökenli yasaların alınarak toplumun hukuki yapısındaki değişimler bağlamında "yasal düzeyde sekülerizasyon" olmak üzere dört alana ayırmıştır (Sarıbay, 1985, s. 75). Bu kapsamda doğrudan dini ve dinsel alanı etkileyen laikleşme politikaları⁷ oldukça sistematik ve sert bir biçimde

⁷ Laik uygulamalardan bazıları; Saltanatın kaldırılması (1922), cumhuriyetin ilanı (1923), Osmanlı hilafetinin kaldırılması, medreselerin kapatılması ve devlet kontrolünde laik bir eğitim sisteminin kurulması (1924); tarikatların yasaklanması, tekkelerin, ve türbelerinin kapatılması, Batılıların giydiği şapka ve giysinin kabulü (1925); Batılı yasal sistemin ve Batılı takvim ve ölçü sisteminin benimsenmesi (1926); Latin harflerinin kabulü ve İslam'ın "devletin dini" olmaktan çıkarılması (1928); ilk ve ortaokullarda Arapça ve Farsça öğretiminin

yürürlüğe konulmuştur. Laiklik, cumhuriyet rejiminin ve siyasal iktidarın meşruluk zeminini oluşturmıştır. Bu açıdan laiklik bir tarafıyla siyasal bir içerik taşıırken diğer tarafıyla, dinsel nitelikli değerler sistemini değiştirmek anlamında kültürel bir içerik de taşımıştır (Köker, 1990, s. 85).

Cumhuriyetin kurucu kadrosu, bütün bu laikleşme politikalarının sonucu olarak din kurumunu topyekûn ortadan kaldırmayı değil; devletin denetimi altına almayı, (Kurtoğlu, 2005, s. 209) yeniden tanımlamayı (Atay, 2011, s. 53), İslam dininin ve temsilcilerinin siyasal, toplumsal ve kültürel alanlardaki yetkilerini ve güçlerini ortadan kaldırarak dini batılı ulus-devletlerdeki rolüne indirgemeyi (Sarıbay, 1985, s. 75); kısacası bir “milli din” geliştirmeyi ve dini çağdaşlaştırmayı amaçlamıştır (Atay, 2011, s. 54). “İbadetlerin Türkçeleştirilmesi”, Kur’an’ın Türkçeye çevrilmesi, hutbelerin Türkçe okunması namazların Türkçe kılınması ve ezanın Türkçe okutulması dinin millileştirilmek istenmesinin kanıtlarıdır (Cündioğlu, 2012, s. 4). Bu amaçla 1928 yılında dinde yapılacak reformlar için kurulan komisyonun açıkladığı raporda ibadetlerin şeklini, dilini, niteliğini ve düşünce yönünü değiştirmek önerilmiştir (Feroz, 1995, s. 27). Açıktır ki yeni Cumhuriyetin tercihi, “Türkleşmiş bir İslam’ın yaratılması”, İslam’a modern ve rasyonel bir içerik kazandırılmasıdır (Subaşı, 2005a, s.33).

Kemalist modernleşmenin oldukça kararlı ve sert laiklik politikalarına rağmen dinin toplum katında etkisini yitirdiğini iddia etmek mümkün değildir. Her ne kadar dinin sosyal ve kamusal alanda görünürlüğü ciddi anlamda sınırlandırılmış, din adamlarının sosyal, siyasal ve toplumsal rolü büyük oranda azaltılmış olsa da dinin toplum katındaki etkisi ve varlığı kendisine bu dönemde de yaşam alanı üretebilmiştir. O yıllarda birçok Batılı gözlemci, sert laiklik uygulamalarına bakarak Türkiye’de dinin toplumsal bir kurum olarak yok olduğu kanaatine ulaşmıştır. Oysaki devrimler şehirlerde yaşayan nüfus üzerinde belli oranlarda etkili olurken kırsal kesimde yaşayan ve nüfusun dörtte üçünü oluşturan köylüler, devrimlerin

kaldırılması (1929); kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (1930-1935); İmam Hatip Mektepleri ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin kapatılması (1933); Türk anayasasının temel ilkeleri olarak laiklik ve devrimciliğin kabul edilmesi (1937) dir (Reed, 1985, s. 146).

etkisini daha az hissetmişlerdir. Bu açıdan nüfusun kırsal yoğunluğu, amaçlanan seküler topluma ulaşmak için bir engel teşkil etmiştir (Feroz, 1995, s. 29).

Şerif Mardin, tek parti döneminin baskıcı ve yoğun laiklik uygulamalarına rağmen dinin varlığını sürdürmesini mümkün kılan üç kanaldan söz eder. Mardin'e göre dinin varlığını sürdürmesini mümkün kılan kanallardan biri "kültür muhafazakarlığı"dır. Kültür muhafazakârlığı, cumhuriyetin baskıcı laiklik uygulamaları, eskiye ve özellikle de dini alana ait her şeyi tasfiye etmeye dönük politikaları karşısında bir milletin tarihinden ve kültüründen kopamayacağı teziyle hareket eden bir aydın grubunu tanımlamak için kullanılmıştır. Bu aydın grubu Cumhuriyeti benimsemekle beraber topluma ahlaki birçok değer ve semboller dünyası sunan medeniyet ve kültür köklerinden, dolayısıyla o medeniyeti ve kültürü yoğuran İslam'dan kopulmaması gerektiğini ileri sürmüştür; şiir ve yazı çalışmalarında bunu vurgulamışlardır. Mardin bu akıma örnek olarak Yahya Kemal Beyatlı ve Fuat Köprülü'yü verir.

Mardin'e göre dinin varlığını sürdürebilmesinin ikinci kanalı tarikatlardır. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına rağmen varlıklarını, tabii cazibe merkezi olan şeyhlerin şahsında sürdüren tarikatlar yeraltında da olsa etkinliklerini korumuşlardır. Mardin Nurculuk hareketi ve Said Nursi'yi dinin varlığını sürdürmesini sağlayan üçüncü kanal olarak ifade eder. Bu açıdan Mardin'e göre bütün sert ve kararlı laiklik politikalarına rağmen dini akımların 1945'ten sonra yeniden canlanmasını bir "hortlama" olarak değerlendirmek yanlıştır (Mardin, 1991, s. 31).

Bunun yanısıra dinin varlığını sürdürmesinin kanallarından biri de Doğu ve Güneydoğu'da aşiretlerin koruması altında gizlice ama kesintisiz sürdürülen medrese eğitimleri olmuştur. Ayrıca, köy ve mahalle camilerinin imamları aracılığıyla bir biçimde Kur'an eğitimleri sürdürülmüş (Şentürk, 2011, s. 169) ve toplumla Kur'an arasında ortadan kaldırılması güç bir metafizik bağlılık ilişkisi olmuştur.

Ancak bütün bu kanallar dinin halk katında yalnızca inanç boyutuyla varlığını sürdürmesine imkan sağlamıştır. Kemalist modernleşme, İslamcılığın siyasi ve fikri bir hareket olarak Cumhuriyet öncesi dönemde ortaya koyduğu iddialarını

sürdürecek politik ve sosyal zemini bütünüyle ortadan kaldırmıştır. İslamcılık Meşrutiyet döneminin en güçlü fikri ve siyasi akımı olmasına ve bu gücünü Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar koruyarak sürdürmesine rağmen Cumhuriyetle birlikte büyük bir inkıraz yaşamıştır. Kemalist modernleşme laiklik politikalarının uygulanması ve yeni rejimin hızla yerleşmesinin önünde İslamcılığı önemli bir muhalefet odağı olarak görmüş ve çok sert tedbirler almıştır. Şeyh Said isyanı, şapka devrimine karşı yükseltelen itirazlar ve Menemen hadisesi gibi birtakım muhalif hareketler bahane edilerek, İslami kimlikle siyaset yapmak isteyenlerin üzerine şiddetle gidilmiştir (Şentürk, 2011, s. 168). Cumhuriyet devrimlerine karşı çıkışlar çok sert tedbirlerle bastırılmak istenmiş; idamlar, sürgünler, hapis ve kürek cezaları ile İslamcılar etkisizleştirilmiştir. Uygulanan baskı ve şiddet politikası İslamcı aydınların, cumhuriyetin inşa ettiği yeni dünyada yer alamayacaklarını göstermiştir (Şen, 2012, s. 139).

Cumhuriyetin radikal reformları, tekke ve zaviyelerin kapatılması, halifeliğin kaldırılması hatta bir dönem Kur'an eğitiminin bile yasaklanması, ezanın Türkçe olarak okutulması ve laiklik ilkesinin adeta İslam'ı sosyal ve kamusal alandan bütünüyle tasfiye aracı olarak çok şiddetli bir şekilde uygulanması, İslamcılık için tam bir travmatik sonuç doğurmuştur (Şentürk, 2011, s. 115). İslami grup ve kişilerin kendilerini ifade etmeye dönük her türlü teşebbüsü Kemalist elitin öfkesinin daha da hissedilmesiyle sonuçlanmıştır. İnkılapların korunması adına gösterilen şiddet ve kararlılık bütünüyle sindirilme, dışlanma, korku ve kabuğuna çekilme sonucunu doğurmuştur (Subaşı, 2005a, s. 48). Bir kısım İslamcılar yurt dışına çıkmış, bir kısmı siyasi mücadeleden çekilerek, şahsi hayatında İslam'ı yaşamaya çalışmış, bir kısmı da gizli olarak birtakım faaliyetleri sürdürmüştür (Şentürk, 2011, s. 147).

Ali Bulaç, 1923'te İslamcılığın uykuya daldığını, buzdolabına girdiğini, tamamen çekildiğini, geriye sadece halkın kaldığını ve kalan halkın da imanını kaybetmemek için uğraştığını, bunun içinde Kur'an'a sarıldığını (Bulaç, 2013, s.

30), 1924'te halifeliğin kaldırılışı ile çeyrek asır sürececek bir "fetret döneminin" başladığını (Bulaç, 2005, s. 49) ifade etmektedir. Yasin Aktay, hilafetin kaldırılmasına dikkatleri çekerek İslam tarihi boyunca ilk defa Müslümanların

siyasal bir inisiyatif merkezinden yoksun kaldıklarını vurgulamıştır. Hilafetin kaldırılmasının travmatik sonuçları olduğunu vurgulayan Aktay, “halife sonrası durum”la Müslümanca var oluşun nasıl mümkün olacağına dair ciddi bir problematiğin doğduğunu ifade etmiştir (Aktay, 2005a, s. 69).

Bütün bu yaşananlar, İslamcılığın ciddi bir düşünsel kayıp yaşamasına yol açmıştır. Devletin kontrolü dışında dini yayıncılığın hiçbir biçimine müsamaha gösterilmeyerek, düşünce üretme kanalları bütünüyle tıkanmıştır (Şen, 2012, s. 139). Tam bir söylem ve ritüel kaybı yaşanmıştır (Subaşı, 2005a, s. 57). 1945’e kadarki dönemde dini yayıncılıktan söz etmek imkânsızdır. İslamcı yayın faaliyetleri, Takrir-i Sükûn’la durdurulmuş, 1940’lı yıllara kadar da ciddi bir girişim başlatılabilecek şartlar oluşmamıştır.

Ancak yine de bu dönemin sonlarına doğru Eşref Edip, Sebilürreşad’ı yeniden yayınlamaya başlamış, Said Nursi Risale-i Nurlar’la, Nurettin Topçu 1939’da çıkarmaya başladığı Hareket Dergisi, Necip Fazıl Kısakürek de Büyük Doğu Mecmuası ile yeni bir söylem alanı üretmeye çalışmışlardır. Eşref Edip, tek parti döneminde yazdıkları ve dönemin sonuna doğru yeniden çıkarmaya başladığı Sebilürreşad’la yeniden bir İslami söylemin oluşmasında etkili olmuştur.

Nurettin Topçu’nun 1939’da yayınlamaya başladığı Hareket Dergisi, açık bir İslami söylem taşıyor olsa da “ahlak, sorumluluk, hizmet, hakikat, vicdan, sonsuzluk, ebedilik, iman, irade, diğergamlık” gibi kavramlarla Anadolucu bir ruh ve mana üretmeye çalışmıştır. Nitekim Topçu, Hareket Dergisi ile yapmaya

çalıştığını, “ilahi prensiplerini Kur’an’da bulduğumuz bir kalp ahlakının felsefi temellerini denedik” (Subaşı, 2005a, s. 64) diyerek açıklamıştır. Necip Fazıl, Büyük Doğu’da milliyetçilikle İslamcılık arasında oluşturduğu senteze dayalı bir söylem geliştirmiştir. Tek parti döneminin en dikkat çekici İslami hareketliliği, Said Nursi’nin oluşturduğu “Risale-i Nur” faaliyetidir. Said Nursi, Risale-i Nur külliyyatında modern bilim ve felsefeye karşı imanı korumayı ve kurtarmayı amaçlayan bir çaba ortaya koymuştur (Subaşı, 2005a, s. 63-66).

Ancak bu oluşumlar aracılığıyla güçlü ve tahlil edilebilir bir İslamcı söylemin oluştuğunu söyleyebilmek imkânsızdır. 1923 ile 1946 yılları arası İslamcılar ve

İslamcı düşünce geleneği açısından kayıp yıllar olmuştur. Bu açıdan, bu dönemde İslamcı düşünce ve söylemden bahsetmek yerine (Kurtoğlu, 2005, s. 211) dinin ve imanın korunarak bir biçimde sürdürülmesini mümkün kılacak kanalların varlığından bahsedilebilir. Mardin'in de vurguladığı gibi tarikatlar, medreseler, Süleyman Hilmi Tunahan'ın Kur'an öğretimini esas alan faaliyetleri ve Said Nursi'nin Risale-i Nur faaliyetleri dinsel alanın korunması ve sürdürülmesinin kanalları olmuştur. Bu dönemde İslam adına ortaya konan çabalar, kaybolma tehdidine karşı ortaya konan dirençle sınırlı kalmıştır.

4.2. ÇOK PARTİLİ HAYATTA İSLAMCILIK: 1946-1969 ARASI DÖNEM

Tek parti döneminde sosyal ve kamusal alandan bütün unsurlarıyla tasfiye edilmeye çalışılan din, çok-partili yaşama geçişle yeniden tartışmaların odağına yerleşmiştir. Çok partili siyasal yaşam halkı siyasetin aktif unsuru konumuna taşımış, halkın desteğini kazanmak için talep ve ihtiyaçlarını dikkate alma zorunluluğu siyasetin doğasını değiştirmeye başlamıştır. O güne kadar rekabet şartlarından uzak, halkın siyasal belirleyiciliğinin en asgari düzeyde olduğu siyasal ortam DP ve yeni siyasal aktörlerin oyuna katılımıyla aslında halkın oyuna katıldığı yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Özellikle 1946 seçimlerinde DP'nin gösterdiği başarı CHP'li gözlemcilerin dikkatini o zamana kadar ihmal edilmiş, ancak nüfusun %81,7'sini oluşturan kırsal kesimin taleplerine yönelmiştir. DP'nin seçim başarısında kırsal kesimlerin ekonomik ve dini ihtiyaçlarının belirleyici olduğu tespiti CHP içinde laikliğin daha esnek yorumlarının tartışılması sonucunu doğurmuştur (Sitembölükbaşı, 1995, s. 21). Rekabetçi siyasal ortamlarda kitlelerin siyasal davranışlarını belirleyen unsurlar içinde dinin rolü yadsınamaz. Siyasal yapı demokratikleştikçe kitlelerin dinselkültürel taleplerine cevap verme zorunluluğu daha çok hissedilecektir (Toprak, t.y., s. 388). Binnaz Toprak, Türk siyasal hayatında "Dinin Denetim İşlevi"ni incelediği makalesinde 1946 seçimleri ile devletin dini alan üzerindeki denetiminden dinin siyasal iktidar üzerindeki denetiminin olduğu bir döneme geçildiğini vurgular (Toprak, t.y., s. 392).

Çok partili sisteme geçiş 1945'e kadar uygulanan laiklik anlayışının sürdürülemeyeceği sonucunu başta CHP olmak üzere bütün partiler için net bir biçimde ortaya çıkarmıştır (Subaşı, 2005a, s. 68). Bu sonucun en belirgin göstergesi 1947 CHP kongresidir (Rustow, 1995, s. 78). Laiklik CHP

kurultayının en çok tartışılan konusu olmuş, parti içinde bir grup, sert laiklik uygulamalarını eleştirmiş ve gerçek laikliğe aykırı olan uygulamaların yumuşatılmasını talep etmiştir (Tunaya, 2007, s. 172). Aslında bu CHP kurultayı, laiklik, din eğitimi vb. konularda bir dönemin kapandığının çok açık göstergesi olmuştur. CHP' nin laiklik uygulamalarında yumuşama kararının devamı olarak 1949 yılında ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına seçmeli din dersleri konulmuş, yine aynı yıl imam hatip kursları, ilahiyat fakültesi açılmış, 1950'de kapalı olan türbelerden 19'u halkın ziyaretine açılmıştır. Bütün bunların 1950 seçimlerinin hemen öncesinde gerçekleştirilmiş olması, rekabetçi siyasal ortamın dini talep ve ihtiyaçların karşılanacağı bir alan ürettiğinin işaretidir (Tunaya, 2007, s. 190; Subaşı, 2005a, s. 67-68). CHP'nin bütün bu tavizlerine rağmen, DP 1950 seçimlerini kazanmıştır. Ancak bu süreçle din, partiler arasında cazip bir oy devşirme aracı haline gelmiştir. Din DP'nin yanısıra CHP'nin politik söylemi içinde de kendine yer açmıştır (Duman, 1997, s. 29).

Uzun yıllar boyu en sıradan dini ihtiyaç ve talepleri bile karşılanmamış, anlam dünyasını şekillendiren her türlü kutsal değer ve sembolleri kısıtlanmış geniş halk kitleleri için din, siyasal kararlarını etkileyen önemli bir etken olmuştur. Ancak dinin tek siyasal belirleyici olduğunu iddia etmek yanlış olur. O dönemde DP ile karşılaştırıldığında temsilcileri ve programları açısından daha İslami olan partiler bulunmasına rağmen geniş halk kitlelerinin dini taleplerinin ideolojik ve siyasal olmaktan çok ibadet ve kültürel yaşamla ilgili olduğu anlaşılabacaktır (Toprak, t.y., s. 393).

Millet Partisi, Milli Kalkınma Partisi, Sosyal Adalet Partisi, Arıtma-Koruma Partisi, İslam Koruma Partisi, Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi, Çiftçi ve Köylü Partisi (Tunaya, 2007, s. 170) bu dönemde kurulan ve programlarında DP'ye oranla daha fazla dini söylem taşıyan partilerdir. Bütün bu partilere rağmen geniş

kesimlerin DP'yi tercih etmiş olması dinin belirleyiciliğinin sınırlarını göstermektedir (Toprak, t.y., s. 393).

Buna rağmen Çok Partili Hayatla birlikte dini talepler yeni bir varlık alanı bulmuş, dinin siyasal ve toplumsal alanda belirleyiciliğinin artarak belirginleşeceği bir döneme girilmiştir. Bu bakımdan özellikle 1946-1960 arası dönem bir fırsatlar dönemi olmuştur.

4.2.1. Yeni İmkân Alanları: 1946-1960 Arası Dönem

Çok partili yaşama geçişle birlikte dini canlanmanın asıl yoğunlaştığı dönem DP'nin iktidara geldiği 1950'den sonraki dönemdir. Türkiye siyasetini inceleyenler DP'nin iktidara gelişiyle İslam'ın canlandığını İslami faaliyetlerin yükseldiğini iddia etmektedirler. Şüphesiz, tek parti döneminin laiklik anlayışında başlayan yumuşama ve DP'nin dini alana dönük politikaları İslam'a olan ilginin canlanmasını hızlandırmıştır (Toprak, t.y., s. 393).

DP'nin iktidara gelir gelmez dindar kitlelere yaptığı en büyük jest ezanın tekrar aslına uygun olarak Arapça okunmasına izin vermek olmuştur. Ancak ilginç olan bu kararı bazı CHP milletvekillerinin de desteklemiş, kalanlarında ciddi bir muhalefet yapmamış olmalarıdır. Hatta bir CHP milletvekiline, karara destek vermelerinin nedeni sorulduğunda "Yani bunu da yapalım da 1954 seçimlerini de mi kaybedelim, öyle mi?" diyerek cevap vermiştir. Bu karar büyük bir sevinçle karşılanmış, başta Sebilürreşad olmak üzere dönemin İslamcı basınında geniş yankı bulmuş ve heyecan uyandırmıştır (Sitembölükbaşı, 1995, s. 60). Bununla birlikte Temmuz 1950 tarihinden itibaren devlet radyosunda

Kur'an yayını başlatılmıştır. 4 Kasım 1950 tarihinde din dersleri ilköğretim programına dahil edilmiştir. 1949 yılında CHP'nin açtığı İmam-Hatip Kursları, 1951'de imam hatip okullarına dönüştürülmüş, 13 Kasım 1956 tarihinde din eğitimi ortaokul programına konulmuştur. 19 Kasım 1959 tarihinde bir yüksek İslam enstitüsü açılmıştır (Sitembölükbaşı, 1995, s. 61). 1950-60 yılları arasında 15 bine yakın cami yaptırılmış, 1951'de 236 tane Kur'an kursu açılmıştır (Akdoğan, 2000, s. 159). 1950'den itibaren Diyanet İşleri Reisliğinin bütçesi sürekli artırılmıştır. Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne ayrılan fonlar çoğaltılmıştır.

Dini amaçlı örgütlerin sayısında büyük oranlarda artışlar olmuştur (Toprak, t.y., s. 394).

Bu dönemde dini faaliyetler alanında kurulmuş derneklerin hem çeşidi hem de sayısında ciddi artışlar gözlenmiştir. Kur'an kursları yardım dernekleri, imam hatip okulları yaptırma ve yardımlaşma dernekleri, din görevlileri dernekleri, cami yaptırma dernekleri, ilahiyatla uğraşan dernekler başta olmak üzere çok sayıda dernek, oluşan özgürlük ortamından yararlanarak hızla çoğalmıştır. 1946 yılında tüm derneklerin içinde dini faaliyet yapan derneklerin oranı % 1,3 iken 1955'te 15,8'e, 1959'da 31,9'a çıkmıştır. 1955-1959 yılları arasında dernekler içinde en geniş yeri cami yaptırma dernekleri tutmaktadır. Toplumun ibadet mekânlarına yönelik birikmiş talebi, oluşan ortamın sonucu olarak cami yaptırma dernekleri eliyle sivil bir şekilde karşılanmaya başlanmıştır (Yücekök, 1971, s. 131).

Bu dönemde kurulan dernekler ibadet mekânları ve dini eğitim alanına yönelik faaliyet yürütmüştür. Dernek sayısında ve çeşitliliğinde yaşanan artışa rağmen politik talepler yerine dini taleplere odaklanılmış olması tek parti döneminde en asgari dini ihtiyaçların bile karşılanmamasının sonucudur. Herşeye rağmen bu kadar yoğun bir dernekleşmenin yaşanmaya başlaması kitlelerin, sosyalleşme ve siyasallaşmasında önemli bir yol olmuştur.

Menderes'in "millete mal olmuş ve olmamış devrimler", "din ve vicdan hürriyetlerinin icaplarına riayet edeceğiz", "Türkiye Müslüman devlettir ve Müslüman kalacaktır" benzeri ifadeleri de dindar kitleler ve İslamcı kesimlerce heyecanla karşılanmıştır (Subaşı, 1995, s. 69). Eşref Edip, Menderes'in tavrını Müslümanlığa büyük bir sevgi ve alaka olarak değerlendirmiştir. Necip Fazıl, sevgisini, "Azat kabul etmez köleliğimizi kabul buyurunuz" sözleriyle ifade etmiştir (Yıldırım, 1995, s. 96). Bütün bunlar dini hayatın yeniden canlanmasına yol açarken, İslamcı akımların da giderek siyasal hayata katılmasını sağlamıştır.

Bu olanları nasıl yorumlamak gerekir? Bir taraftan siyasal yapıda yaşanan değişimlerle devletin 27 yıllık laiklik politikası sorgulanırken, diğer yandan toplumun bastırılmış bütün inanç, düşünce ve ritüelleri görünürlük kazanmaya başlamıştır. Siyasal ve toplumsal yapıda meydana gelen bu değişimler ne

anlama gelmektedir? Kuşkusuz yapılanlar laik devleti tasfiye etmeye yönelik girişimler olarak değil, ancak katı-laik uygulamanın fark edilmeye başlandığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, DP'nin hem yasal düzenlemeler hem de söylem düzeyinde ortaya koyduğu uygulamalar İslam'a ve geleneksel kültüre yeniden meşruiyet kazandırmıştır (Cizre, 2005, s. 94).

DP'nin iktidara gelmesiyle İslami düşünce ve dindar kitleler için gelişmeye elverişli bir ortam oluşmuştur. Dindar kesimlerin yeni "imkânlar"a kavuşması, İslami düşüncenin gelişme seyrini etkileyecek sonuçlar doğurmuştur (Bulaç, 1985, s. 64). İslam'ı sahiplenen ve dinin buyrukları doğrultusunda bir yaşam sürmek isteyen kesimler "nefes almaya" başlamıştır. Bu dönemin dini gelişme biçimlerini, Yalçın Akdoğan üç alanda yorumlar: İlki, bireyler arasında dindarlığın gittikçe artmasıdır. Çokça caminin yapılması, dini ibadetlerin giderek yaygınlaşması bunun göstergeleri sayılabilir. Akdoğan'a göre dini gelişmenin ikinci biçimi, dinin toplumda yeniden söz sahibi olmasıdır. Bu dönemde İslami eğitim, vakıflar, dernekler, hayır kurumları, camiler ve Kur'an kursları çoğaldı, güçlendi ve etkinlik kazandı. Böylelikle sosyal ve kamusal alandan tasfiye edilmiş olan din yeniden sosyal ve kamusal alanda etkin bir unsur olmaya başladı. Üçüncü olarak da Nurculuk ve Süleymancılık gibi akımların yayılma ve gelişmeleri, dinin yeniden uyanışına yol açmıştır (Akdoğan, 2000, s. 160).

Şerif Mardin, 1940'ların sonlarından itibaren beliren "dine dönme" isteğinin iki biçimi olduğunu öne sürmektedir. Mardin'e göre bunlardan biri, Ortodoks, Sünni ulemanın fikirlerini devam ettirmek isteği; diğeri ise geniş halk tabakalarının "hurafeler" e "volk İslam" a dönüş isteğidir (Mardin, 1992, s. 35). Bu nedenle Mardin 1940'lı yıllardan itibaren oluşan bu gelişmelere İslamcılık demenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Mısır'daki "Müslüman Kardeşler Hareketi" ve Pakistan'daki "Cemaat-i İslami" nin "İslam Nizami" kurmaya çalışan ve modernlikle İslam'ı bağdaştırmayı amaçlayan hareketi yanında Türkiye'de 1940'lı yıllardan sonra yaşananlar İslamcılık olarak tanımlanmamalıdır (Mardin, 1991, s. 35). 1940'lı yıllardan sonraki gelişmelerle ilgili Ali Bulaç da Şerif Mardin'e benzer bir düşünceye sahiptir. Bulaç'a göre 1924-1960 yılları arasındaki dönemde Cumhuriyet öncesi İslamcılığının ciddi ve etkin fonksiyonları yoktur. 1960'a gelinceye kadar Müslümanların düşünce hayatında Cumhuriyet öncesi dönemin

İslamcılığıyla ciddi bir kopukluk vardır. İslam söz konusu olduğunda akla gelen üfürükçü-muskacı hacı-hocalardır (Bulaç, 1985, s. 56).

Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi 1946'dan sonra dini akımların yeniden canlanması ve dini alana dair oluşan gelişmeleri bir "hortlama" olarak değerlendiremeyiz (Mardin, 1991, s. 31). Sosyal ve kamusal alandaki etkinliği ve görünürlüğü oldukça sınırlandırılmış olmasına rağmen din bir inanç sistemi olarak toplumsal bilinçte varlığını sürdürmenin mümkün yollarını üretmiştir. Bu anlamda tarikat ve medreselerin illegal biçimde bile olsa süren varlığının yanı sıra Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan'ın, etkileri derin ve kalıcı olacak çalışmaları oldukça dikkate değerdir. Said Nursi, dönemin pozitivist düşüncesi karşısında bilim ile dini bütünleştirmeyi amaçlayan bir yaklaşım geliştirmiş, kullandığı yöntemle gündelik sorunlara cevap verecek ve yaşanan dünyayı anlamlandıracak bir dil üretmiştir. Bunun sonucu olarak, toplum ile din arasında yeni bir ilişki kurmuş bir tarafla İslam'ın modern bir yorumunun oluşmasına kaynaklık etmiştir. Süleyman Hilmi Tunahan ise daha geleneksel yorum ve yöntemlerle İslami bilgi ve birikimi gelecek kuşaklara aktarmayı amaçlamış, bu kapsamdaki faaliyetlerinin merkezine Kur'an öğretimini yerleştirmiştir (Gökçaftı, 2005, s. 161). Dolayısıyla 1946'dan sonraki gelişmeleri bir "hortlama" olarak yorumlamak yerine zaten varlıklarını cumhuriyet elitlerinin öfkelerini çekmeyecek bir şekilde sürdüren bu itilmiş ve bastırılmış hareketlerin kendilerine boşalacak değişik yol ve mecralar bulmuş olmaları olarak değerlendirilmelidir (Çalık, 1995, s. 76).

Dönemin İslamcı söylemini analiz edebilmek için en elverişli malzeme dini yayıncılık alanıdır. 1946'dan sonraki dönem diğer alanlarda olduğu gibi dini yayınlar alanında da önemli gelişmelerin olduğu bir dönemdir. 1939'da Türkiye'de basılan birkaç bin kitaptan yalnızca bir düzinesi dini konularla ilgiliydi. 1950'lerde bu sayı oldukça artmıştır (Landau, 1979, s. 253). Aynı şekilde süreli yayınlarda da önemli bir hareketlilik başlamıştır.

Yayınlanan dergiler içinde en dikkat çeken ve politik etkisi güçlü olanlardan ilki Necip Fazıl Kısakürek'in 1945'ten itibaren yayınlamaya başladığı "*Büyük Doğu*" dergisidir. Dergi ismini, "İslam ruhundan beslenen yeni bir dünya görüşünün

ifadesi olan *Büyük Doğu* ideali"nden aldığını söyleyerek yayınına başlamıştır. *Büyük Doğu* Dergisi'nde Batıcılık eleştirisi, Siyonizm, masonluk ve komünizm karşıtlığı, milliyetçilik, mezhepçilik, tasavvuf, Osmanlıcılık gibi eğilimlerin iç içe girdiği eklektik bir dini tema egemen olmuştur. Dönemin diğer dergileri ile karşılaştırıldığında politik vurgusu güçlü, yer yer örtük de olsa düzen eleştirisinin yer aldığı, polemiğe dayalı bir dili olmuştur (Türkmen, 1993a).

Dönemin diğer etkili yayın organı Eşref Edip Fergan tarafından çıkarılan *Sebilürreşad* dergisidir. *Sebilürreşad* 1948'de 22 yıl aradan sonra Eşref Edip tarafından yeniden yayınlanmaya başlamıştır. Eşref Edip hem Meşrutiyet döneminin hem de Cumhuriyet döneminin önemli bir İslamcı aktörüdür (Şentürk, 2011, s. 286). Derginin amacı, "İslam dininin izzet ve şerefini korumak ve dinin yüksek hakikatlerini neşretmek" olarak belirtilmiştir. Dergide ağırlıklı olarak masonluk ve Yahudi düşmanlığı, CHP eleştirisi, laikliğin din düşmanlığı olmadığı, din derslerinin nasıl olması gerektiği vb. konular yer almıştır. Dergide Eşref Edip'in dışında, Ahmet Hamdi Akseki, Cevat Rifat Atilhan, Ali Fuat Başgil, Hasan Basri Çantay, Raif Ogan, Kamil Miras, Said Nursi gibi dindar kesimlerce tanınmış birçok isim yazılarıyla yer almıştır (Türkmen, 1993b). Bir diğer önemli dergi olarak *İslam Mecmuası*, 1956 yılında yayın hayatına başlayıp 1965'e kadar devam etmiştir. Dergide tefsir, hadis, fıkıh, siyer, ahlak, ilmihal, İslam tarihi, İslam medeniyeti, İslam büyükleri, İslamiyet ve ilim, İslam'da iktisat, garp üzerine İslam'ın tesirleri, muasır medeniyet ve İslam vb. konulara yer verilmiştir. Dergide Talat Koçyiğit, Lütfi Doğan, İsmail Cerrahoğlu, Süleyman Ateş, Asım Köksal, Elmalı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi medrese geleneğinden gelen, İslami ilimlerde uzman önemli yazarlar yazmıştır (Alkan, 1993). İslam Dergisi, Türkiye'de İslamcı kesimlerin entelektüel sınırlarını genişletmiş, İslam'ın daha ilmi ve entelektüel yorumuna kapı açmış ve sıkı bir dinsel talepler bütününe sahip olmuştur. İslam Dergisi için dönemin İslami muhayyilesi içinde daha net bir ayrışmanın, giderek milliyetçilikle saflarını ayrıştıracak bir İslamcı yönelimin nüvesi olmuştur denebilir (Subaşı, 2005a, s. 71). Mayıs 1947'de yayın hayatına başlayan "*Selamet*" dergisinin başyazarı Ömer Rıza Doğrul'dur. Selamet Dergisi de İslam Dergisi'nde olduğu gibi İslami ilimlere sayfasında geniş yer vermiştir. Selamet Dergisi halkın olumsuz din anlayışını düzeltmeye çalışmış, İslam ile bilim

arasında bir zıtlığın olmadığını, aksine İslam'ın ilim dini olduğunu iddia etmiştir (Türkmen, 1993a). Dergi ayrıca din öğretiminin gerekliliği, din hürriyetinin sağlanması, ilkokullara din dersi konulması gibi konularda da önemli yazılara yer vermiştir.

Bu dergilerin yanısıra Ehli Sünnet, İslam Nuru, İslam Dünyası (Türkmen, 1993a), Hür Adam, Din Yolu, Müslüman Sesi, Serdengeçti, Allah Yolu, bu dönemde İslami muhtevayla yayınlanmış dergilerdir (Sitembölükbaşı, 1995, s. 178).

Bu dönemin İslamcılık düşüncesi ve söylemini belirleyen temel faktör, çok partili siyasal yapının ürettiği fırsatlardan hareketle bir yaşam alanı oluşturma, ayakta kalma, devri sabıka dönmeme, inkılapları geriletme, dini özgürlüklere alan açma, halkı materyalist felsefeden koruma isteğidir. Tek partili dönemde dindarlar üzerinde yaşanan yasaklar ve baskılar nedeniyle yeni dönemin gündemini kurumlar ve yasalar aracılığıyla oluşmuş baskıları püskürtme çabası oluşturmuştur (Kurbanoğlu, 2012). İslamcılık Meşrutiyet döneminde dikkate değer bir fikir ve söylem gücüne sahip olmasına rağmen bu dönemde Meşrutiyet İslamcılığının birikimi üzerinden devam eden bir fikir ve söylem bütünlüğü yakalamak pek mümkün değildir (Tunaya, 2007, s. 177). Savunulan görüşler, ikinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarının düşüncelerine göre bir yenilik taşımamaktadır. Hatta meşrutiyetin İslamcı söylemi ile karşılaştırıldığında daha zayıf, etkisi azalmış ve sistemini yitirmiş bir fikri çaba söz konusudur. Kuşkusuz bunda devrimlerin Cumhuriyet öncesi gelenekle bağları koparma isteğinin, laikleşme politikaları, yasaklar ve baskıların rolü görmezden gelinemez (Duman, 1997, s. 49).

Dönemin İslamcı yazınında en çok tartışılan konuların başında tek parti dönemi ve CHP'nin laiklik anlayışı vardır. Laikliğin yanlış uygulandığı, laiklik kisvesi altında maneviyatın yok edilmeye çalışıldığı, oysaki laikliğin gerçek anlamda bir din ve vicdan hürriyeti olduğu tezi etrafında oluşan laiklik uygulamalarına yönelik eleştiri, İslamcı söylemin içinde genişçe yer bulmuştur (Tunaya, 2007, s. 179). Bunun yanısıra, Kur'an diliyle ibadet, Türk milletinin tarihi kaynaklarla bağını kesmek için yapıldığı iddia edilen dil devrimi, din eğitime yönelik talepler, batılilaşma eleştirisi, masonluk ve komünizm düşmanlığı İslamcı dergilerin ve yayınların ana

konularını oluşturmıştır (Tunaya, 2007, s. 181). Bu arada İslamcı yayınlarda CHP dinin ve dindarların apaçık düşmanı olarak görülmüş ve “maneviyat düşmanı” olarak karşı tarafta konumlandırılmıştır. DP ise Menderes’in açtığı bayrak altındaki “imanlı vatan cephesi” olarak tanımlanmıştır (Duman, 1997, s.50).

Bu ana temalar etrafında oluşan İslamcı yazın, fikri derinlik ve bilimsel dayanakları açısından bir hayli zayıf bir muhteva göstermiş, daha çok toplumsal hislere hitap eden demagojik tarafı güçlü bir söylem üzerinden gelişmiştir. Bu dönemde yazılan ve söylenenlerde ortak bir dil, çerçeve ve bütünlük bulmak zordur (Subaşı, 2005a, s. 72).

Meşrutiyet döneminde İslamcılık ve Türkçülük büyük oranda muhayyilesi ve dili açısından ayrımlanabilir iki fikri ve siyasi akım olarak oluşmuştur. 1946-1960 yılları arasında İslamcı yayınların dil, muhteva ve muhayyilesi milliyetçilikle ayrımlanabilir bir nitelik taşımamaktadır. Tanıl Bora’nın İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlığı, “Türk Sağının Üç Hali” olarak yorumladığı çalışmasında (Bora, 1998) çok açık biçimde dayanakları görüldüğü gibi dönemin İslamcı söylemini milliyetçi ve muhafazakâr içerikten ayırtmak kolay değildir. Bu dönemin “Anadolu Milliyetçiliği”, “Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi”, “Bin Yıllık Şanlı Tarih”, “Osmanlı Kültürü”, “Devlet-i Ebed Müddet” gibi hâkim söylemi hem milliyetçi, hem muhafazakâr hem de İslamcı kesimlerin kesişme alanlarını ifade etmektedir (Bulaç, 1985, s. 58). Bu açıdan İslamcı yayınlarda belirgin, bağımsız, bütünlüklü ve yalın bir İslami söylem bulmak zordur. Aksine İslamcı söylem, “milliyetçi-mukaddesatçı” bir kimlik altında inşa edilmiştir.

Ali Bulaç, 1960 öncesine ait İslami düşüncenin analizini yaptığı bir çalışmasında, 1960 öncesinde her türlü İslami akımın en belirgin ortak özelliğinin politik bilinç taşımamaları olduğunu belirtir. Bunun yanısıra sağlam düşünce kaynaklarından yoksun olmaları ve batıya karşı bir yanıyla tepkici bir yanıyla da eklektik ve tavizkar bir tutum içinde oluşlarına dikkat çeker (Bulaç, 1985, s. 64).

Dolayısıyla 1946-1969 yılları arasında yaşanan dini canlanmayı İslamcılığın bir ideoloji olarak varoluşu değil, mayalanışı olarak değerlendirmek daha olanaklıdır.

Bu dönemde ortaya konulan talepler siyasal olarak tanımlanamamakla birlikte siyasetten yapılan talepler olarak dini kesimlerin siyasetle ilişki kurması, dolayısıyla siyasallaşma arzu ve isteğinin mayalanması ile sonuçlanmıştır. Asıl siyasal kimlik kazanılmaya başlandığı dönem 1960-1969 arası dönemdir.

4.2.2. Yeni Bir Siyasal Kimliğe Doğru: 1960-1969 Arası Dönem

4.2.2.1. İslami Dernekler, İslami Basın ve İmam-Hatip Liseleri

1960'tan sonraki yıllar, İslamcılığın siyasal bir kimlik olarak şekillenmeye başladığı yıllardır. 1960 ihtilali ile oluşan siyasal ortam ve sosyo-ekonomik yapıda meydana gelen değişimler, dindar kesimlerin taleplerine siyasal bir nitelik kazandırmış; İslam siyasal bir kimlik olarak inşa edilmeye başlanmıştır. 1960'lı yıllarda İslamcı kimliğin şekillenmesinde üç önemli unsurun etkisi olmuştur denebilir. Bunlardan ilki, dindar kesimlerin kurdukları derneklerdir. İkincisi, 1960'lı yılların dini yayınları ve üçüncüsü de, imam hatip okulları ve bu okullardan mezun olan dindar ve eğitilmiş bir kitlenin doğuşudur.

1960 öncesi dönemde dernekler yalnızca dini ihtiyaç ve talepleri karşılamak için oluşturulurken, 1960 sonrası dönemde siyasi ve ideolojik nitelikli derneklerin de oluşturulmaya başlandığı gözlemlenmiştir. 1968'e gelindiğinde Kur'an kursları, imam hatip liseleri, camiler, din görevlileri için kurulmuş dernekler, İlim Yayma Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Mefkureci Öğretmenler Derneği, Komünizmle Mücadele Derneği gibi (Özek t.y., s. 560) tümü siyasal eğilimli olmayan ama bir biçimiyle dindar kitlelerin talep ve eğilimlerini temsil eden derneklerin sayısı 10.730'a yükselmiş ve tüm derneklerin %28,4'üne ulaşmıştır (Landau, 1979, s. 262). Bu dönemde kurulan dernekler, İslamcılığın o günkü içeriğini yansıtmaktadır. Derneklerin isimleri İslamcılığın henüz sağ, muhafazakâr ve milliyetçi anlayıştan bağımsızlaşmadığının göstergesidir. Bu dernekler birer "siyasal yönlendirme aracı" olarak işlev görmüşlerdir. İslamcılık, bu dernekler aracılığıyla siyasal hayatın etkin bir unsuru halini kazanmıştır.

Dernekler, İslamcı kesimin bağımsız bir siyasal kimlik kazanmalarını hızlandırmıştır. Dernek ve vakıf çalışmaları sosyal dayanışma ve grup

psikolojisinin yoğun yaşandığı örgütlenmelerdir. İslamcılar, dernekler aracılığıyla hem farklı bir blok olduğu düşüncesine ulaşmış hem de derneklerin sunduğu yardımlaşma, dayanışma, kendini bir bütün içinde daha güçlü hissetme gibi duygularla bağımsız bir kitle olarak siyasal hayatın içinde yer alma bilincine kavuşmaya başlamıştır (Gökaçtı, 2005, s. 200).

1960'lı yıllar, dini yayıncılık alanında da önemli artışların olduğu yıllardır. Süreli yayın ve kitap sayısında hızlı bir artış yaşanmıştır (Landau, 1979, s. 159). "İttihat", "Bugün", "Babıali'de Sabah", "Bizim Anadolu", "Hakikat" ve "Yeni Asya" gibi dergi ve gazeteler dönemin İslamcı söylemini analiz etmek için başvurulabilecek önemli kaynaklardır (Özek, t.y., s. 559). Bu yayınlarda komünizm, siyonizm ve masonluk, dinin azılı düşmanları olarak kurgulanmış, milliyetçi ve mukaddesatçı bir söylem içerisinde İslam ile komünizm, Siyonizm ve masonluk arasında bir ideolojik karşıtlık kurulmaya çalışılmıştır.

1960'lı yıllarda dini canlanmayı ve İslamcı kimliğin şekillenmesini sağlayan üçüncü unsur, imam hatip liseleridir. İmam hatip liseleri, Türk eğitim sistemi içinde örneği görülmemiş bir şekilde halkın sahiplendiği ve seferber olduğu okullar olmuştur. İmam hatip lisesi binalarının %65'i bütünüyle halkın katkısıyla yapılmıştır. Tamamen devletin yaptığı okul oranı %10 civarındadır. Sadece bu okulların açılması için ortaya konulan çabalar değil, ayrıca öğrencilerin yurt ve burs gibi ihtiyaçlarının karşılanmasına dönük yoğun çabalar da halkın bu okullarla ilgili yaklaşımını sergilemesi bakımından önemli örneklerdir. Bu okulların yapımı, ihtiyaçlarının karşılanması, pansiyon hizmetlerinin yürütülmesi, öğrencilerine burs vb. imkânların verilebilmesi için dernekler kurulmuştur (Gökaçtı, 2005, s. 199). Yalnızca halk değil; bu okullarda görev yapan, özellikle meslek dersleri öğretmenleri de hem okullar hem de öğrenciler için zorunlu görevlerinin sınırlarını çokça taşan bir çaba örneği sergilemişlerdir.

İmam hatip liseleri, bir okul olmanın ötesinde anlam kazanmıştır. Cumhuriyetin otoriter ve seküler modernleşmesiyle bastırılmış dini talep ve inançlara imam hatip liseleri ile yeni bir alan açılmıştır. Bu okulları sahiplenen kitleler, imam hatip liseleri ile sadece imam ve hatip ihtiyaçlarını karşılamak değil; aynı zamanda kendileri gibi olan, inançları ile barışık ama modern bir nesil istemişlerdir (Aytekin, t.y., s.

74). Cumhuriyetle oluşmuş kimlik probleminin bunalttığı kitleler, cumhuriyetin modern kazanımları ile kendi inanç ve değerleri arasında yeni bir sentez arayışını imam hatiplilerin şahsında karşılamayı umut etmişlerdir. İmam hatipliler Mehmet Akif'te "Asım'ın Nesli", Necip Fazıl'da "Büyük Doğu Nesli", Sezai Karakoç'ta "Diriliş Nesli" olarak temayüz eden yeni bir nesil arayışının karşılığı olarak görülmüştür (Çakır ve diğerleri, 2004, s. 249).

Bu okullarla halk arasında oluşan etkileşimin tek kaynağı, bu okulların halkın birtakım taleplerine karşılık geliyor oluşu değildir. İmam hatip lisesi öğrencilerinin eğitimlerinin bir parçası olarak yaptıkları etkinlikler de bu etkileşimin şiddetini artırmıştır. İmam hatip lisesi öğrencileri, "Mesleki Tatbikat" dersi kapsamında çeşitli camilerde cuma namazı kıldırmışlar, vaazlar vermişler, mübarek gün ve gecelerde programlar yapmışlar; düğün, cenaze vb. toplumsal etkinliklerde rol alarak halkla yakın bir etkileşim alanı üretmişlerdir. Güzel sesli hafızların okuduğu ilahiler, Kur'anlar halkla bu okullar, öğretmenler ve öğrenciler arasında ilginç bir etkileşime kaynaklık etmiştir.

Burada dikkatleri çekmemiz gereken bir başka nokta da imam hatip liseleri için kurulmuş olan derneklerin toplumda ürettiği İslami mobilizasyondur. Bu dernekler aracılığıyla dindar kitleler kendi güçlerinin farkına varmışlar, güçlerini birleştirip örgütlenerek neler başarabileceklerini keşfetmişlerdir. Dernekler, dindar kitleler arasında bir grup ve aidiyet duygusu üretmeye başlamış; derneklerde oluşan etkinlikler siyasal bir farklılaşma ve bilinç oluşumuna kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla imam hatip liseleri, doğrudan etkilerinin yanı sıra bu şekilde oluşmuş dolaylı etkileriyle de Türkiye toplumunun sosyolojisini etkilemiştir denebilir.

4.2.2.2. Sağcılık Olarak İslamcılık

1960'lı yıllar da dindar kitleler daha politik taleplere yönelmiştir. 1950'li yıllarda, var olma, temel dini taleplere alan açma şeklinde somutlaşan İslamcı tutum; 1960'larda politik bir nitelik kazanmaya başlamış, bu sefer kendilerini koruma adına komünizm ve sol karşıtlığı olarak tezahür etmiştir (Kurbanoğlu, 2012).

1960'lı yıllarda dindarların daha politik taleplere yönelmesinin iki temel gelişmeyle yakından ilişkisi vardır. İlki 1961 Anayasası ile oluşan serbestlik ortamıdır (Ertürk, 1990). 1961 Anayasası'nın sağladığı kısmi hak ve özgürlükler Türkiye'de politik hayatın canlanmasına (Bulaç, 1985, s. 67) ve Türk siyasal hayatına ideolojinin katılmasına yol açmıştır (Ergüder, t.y., s. 364). İkinci önemli gelişme, sosyo-ekonomik yapıda meydana gelen dönüşümdür. 1960'larda, 1950'lerden beri devam eden ekonomik uygulamaların sonucu olarak bir sanayi burjuvazisinin oluşması, Anadolu'nun küçük sermaye kesimleri ile büyük sanayi burjuvazisi arasında giderek keskinleşen bir bölünmenin yaşanmasına yol açmış (Sarıbay, 1985, s. 96); ekonomik ve toplumsal hayatta yaşanan bölünme ve çelişkiler, siyasal alanda yeni gruplaşmalara neden olmuştur (Okutan, 2004, s. 163).

1960'ların en belirgin gelişmesi, solun güçlenmesi olmuştur. Küresel ölçekte sosyalizmin estirdiği rüzgârlar (Kurbanoğlu, 2012) Türkiye'de sosyo-ekonomik değişimlerle aynı döneme denk gelmiş ve sol Türk siyasal hayatında güçlü bir yer edinmiştir. 1961'de sendikacılar, eski sosyalistler ve solcu aydınların katılımı ile Türkiye İşçi Partisi (TİP) kurulmuş, 1965 seçimlerinde 15 milletvekili ile parlamentoda temsil imkanı bulmuştur. Öte yandan sol yayınlarda tam anlamıyla bir patlama yaşanmış; sendikalar, meslek kuruluşları ve dernekleşmelerle ciddi bir sol örgütlenme oluşmuştur (Okutan, 2004, s. 152).

1960'lı yılların İslamcı tutumunu etkileyen önemli etkenlerden biri solun güçlenmiş olmasıdır. 1950'li yıllarda devletten gelebilecek tehditlere karşı bir varoluş mücadelesi şeklinde oluşan İslamcı tutum, 1960'lı yıllarda "komünist tehlike" ye karşı daha politik ve ideolojik bir savunmacı tutuma dönüşmüştür. Türk solunun geleneksel değerlere, toplumun dini inanç ve kabullerine karşı hoşgörüsüz tavrı İslamcı kesimlerde "komünizm tehlikesi"ne karşı tepki üretmiştir (Bulaç, 1985, s. 66).

1960'larda İslamcı kesimlerin hedefi, yalnızca CHP'nin "dinsizlik politikalarına" karşı değil bir başka dinsizlik biçimi olan komünizm tehlikesine karşı da mücadele etmektir (Duman, 1997, s. 67). Antikomünizm söylemi, Türkiye'de dindar kitleler arasında her zaman dinleyici bulabilmiştir. Komünizmin Müslümanlığın amansız düşmanı olduğu, iktidarda bulunduğu her yerde materyalizme dayalı bir dinsizlik

politikası uyguladığı, dolayısıyla “İmanlı Türkiye için bir zehir ve karanlık bir girişim” (Landau, 1979, s. 257) olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Marxist solun, sistemi değiştirme ve sonrasında materyalist anlayışa dayalı yeni bir sistem kurma iddiası dini hassasiyeti yüksek kesimlerde

“Komünizm Tehlikesi” ne karşı güçlü bir mücadele isteği doğurmuştur (Duman, 1997, s. 68).

1960’lı yılların İslamcı tutumunun merkezinde “antikomünizm” vardır. Komünizm karşıtlığı İslamcı kesimlerin sağcı, milliyetçi ve muhafazakâr kimlikten bağımsız bir kimlik üretmelerini kısıtlarken, talep ve söylemlerini daha politik bir niteliğe dönüştürmüştür. Solun güçlü söylem ve tezlerine karşı cevap üretme ihtiyacı, İslamcı kesimlerin etkinlik alanını genişletmiş, daha ideolojik bir söylem üretme zorunluluğu doğurmuştur. Solun eleştirdiği sorunlara dönük İslam’ın ne söylediği, solun dine yönelik eleştirilerine nasıl cevap verileceği, İslamcı kesimlerde yeni ve farklı bir ideolojik uğraş üretmiştir. Buna rağmen 1960’lı yılların İslamcı tutumu sağ düşünceyle bütünleşmiş, derinliksiz bir “komünizm karşıtlığını” aşamamıştır. 1960’lı yıllarda, başta “Komünizm ile Mücadele Dernekleri” olmak üzere “Milli Türk Talebe Birliği”, “Milliyetçiler Derneği” gibi örgütler “Komünizmi Telin Mitingleri”, “Komünizmi Telin Namazları” vb. eylemlerle dini hassasiyeti yüksek kitleleri sola karşı sağ bir cephe içinde seferber etmiştir (Özek, t.y., s. 561).

1960’ların sonuna kadar, kimin İslamcı, kimin milliyetçi olduğunu kalın çizgilerle belirlemek pek mümkün değildir (Oruç, 2005, s. 47). 1960 sonrası dönemde dindar kesimler kendilerini “sağcı”, “mukaddesatçı”, “gelenekçi”, “milliyetçi” ve “Osmanlıcı” gibi ifadelerle tanımlamışlardır (Okutan, 2004, s. 163). 1960’larda komünizm, siyonizm, masonluk ve misyonerlik karşıtlığında oluşmuş geniş bir sağ cephe içerisinde milliyetçilikle sentezlenmiş bir dindarlıktan söz edilebilir (Özek, t.y., s. 559). Dönemin ana teması, komünizm karşıtlığıdır. İslam komünizmin panzehiri olarak görülmektedir. Bu nedenle İslam soldan gelen her tehdit algısı için sağın yegâne sığınağı haline gelmiştir (Okutan, 2004, s. 153). Komünistler, “moskof uşağı” olarak nitelendirilmiş ve din düşmanlığı söylemi ile sürekli bir infial duygusu canlı tutulmaya çalışılmıştır. Bu büyük tehlike karşısında ihtiyaç olan şey, “imanlı ve şuurlu Türk genci”dir (Oruç, 2005, s. 53). Solcular, “Doğu mitingleri”

düzenlerken, sağcı-İslamcılar cevap olarak “Anadolu Şahlanış Mitingleri” ve “Bayrağa Saygı” mitingleri düzenlemişlerdir (Duman ve Yorgancılar, 2008, s. 115).

Dönemin derneklerinin isimleri, yapılan eylem ve mitinglerin temaları ve yayınlara hâkim olan söylem açısından bakıldığında 1960’lı yılların dindar kesimlerinin siyasallaşmaya başladığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu dönemde de belirgin, ayrımlanabilir ve bağımsız bir İslamcı kimlikten söz etmek mümkün değildir.

İslamcılık milliyetçilikle eklemlenmek suretiyle, bir yandan var olma ve kabul edilme yolları aramış, diğer yandan rejime muhalefeti meşru bir kanaldan sürdürmek istemiştir. Bu itibarla Türk İslamcılığının 1970’lerin başlarına kadar milliyetçi-muhafazakarlıkla oluşturduğu eklektik ilişki, pragmatik bir ilişki olarak da tanımlanabilir (Ete, 2003, s.58). Bu pragmatik ve konjonktürel gerekçelerin yanısıra gözardı edilmemesi gereken diğer bir husus, dini düşüncenin dünyanın birçok yerinde sağ siyasal tutumla bir yakınlık ilişkisi kurmuş olmasıdır. Sol hareketlerin dine karşı negatif tutumları nedeniyle, dini hareketler bazı istisnalar dikkate alınmazsa sağ siyasal hareketlerle daha yakın olmuşlardır (Tezkire, 2000, s. 9). İslamcılığın devraldığı geniş tarihsel miras açısından bakıldığında otoriter, devletçi ve muhafazakâr tutumla yakınlık kurması daha anlaşılır olacaktır. Aslında bu eklektik tutumun kültürel dayanağını, devleti kutsal sayan “Türk töresi” ile devlet yöneticisine itaati emreden, itaatsizliği “fitne” gören ehli sünnete dayalı din anlayışı oluşturmuştur denilebilir. Böylelikle din-devlet-millet, hem İslamcılarının hem milliyetçilerin ortak kesişim kümesi olarak bu eklemlenmenin zeminini oluşturdu (Bora, 1998, s. 126). İslamcılık, 1970’lerin sonlarına kadar milliyetçi-muhafazakâr çizgiyle olan beraberliğini giderek silikleşen bir biçimde olsa da sürdürmüş (Bora, 1998, s. 120); 1960’lı yılların sonlarına doğru milliyetçi muhafazakâr çizginin etkisi azalmaya, İslamcılıkla sağcılık arasında bir kırılma ve gerilim yaşanmaya başlamıştır. 1960’ların sonlarına kadar kendine özgü bir kimlik ve söyleme sahip olmayan İslamcılık, bundan sonraki yıllarda bağımsız bir siyasal kimlik kazanmaya başlamıştır (Ete, 2003, s. 56).

BÖLÜM 5

TANRI'NIN MUTLAK EGEMENLİĞİNE DAYALI TOTAL BİR İKTİDAR PROJESİ OLARAK İSLAMCILIK SÖYLEMİ: 1969-1990 ARASI DÖNEM

1960'ların sonuna doğru İslami hassasiyeti yüksek kesimler, Türk sağı ile arasına mesafe koymaya başlamıştır. Türk sağıının içinde İslami dozun yükseldiği (Oruç, 2005, s. 48), referans merkezine bütünüyle İslami değerleri yerleştiren önemli bir kitlenin giderek kendini dine nispetle tanımlamaya başladığı (Okutan, 2004, s. 167) bir sürece girilmiştir.

1960'lı yılların sonuna doğru milliyetçilik ve muhafazakârlık sorgulanmaya başlanmış; 1960'larda Komünizm karşıtlığı ekseninde oluşmuş İslamcı söylem, 1970'lerde milliyetçiliğe ve sağcılığa karşı da eleştirel bir tutum oluşturmuştur (Bulut, 2013, s. 362). Bu yıllarda İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden yapılan çeviriler ve İslam'ı yeniden yorumlayan düşünürlerin eserleri ile Müslümanlık ve sağıın amaçları arasındaki çelişkiler fark edilmiş, yeni kavram ve düşüncelerle sağcılıktan ayrıışan yeni bir İslamcılık düşüncesi oluşmaya başlamıştır (Bulaç, 1993b, s. 193). 1960'ların sonları ile 1970'li yılların başlarında İslami yayınlarda önemli gelişmeler olmuştur. Yerli ve yabancı düşünürlerin eserleriyle oluşan bu birikim, bu yayınları takip eden kitlelerin kendilerini siyaseten ifade edebilecekleri örgütsel kanalları da beraberinde getirmiştir (Dursun, 1998a, s. 30).

Bu bağlamda İslamcılığın sağcılıktan ayrıışmasının somut göstergesi, Milli Türk Talebe Birliği'nde (MTTB) yaşanan değişim ve Türk siyasi hayatına politik İslam'ın temsilcisi olarak katılan Milli Görüş Hareketidir (Türkmen, 2008a, s. 48).

Bağımsızlar Hareketi'nin doğuşu ve Milli Nizam Partisi (MNP)'nin kuruluşu ile İslami kesimin önemli bir kısmı düşünce ve değer yargılarını kendi kimlikleriyle siyasete aktarabilecek bir kanal oluşturmuşlardır (Tan, 1998a, s. 32). MNP ve

1973'te MSP'nin (Milli Selamet Partisi) ortaya çıkışı, İslam ile sağcılık arasında düşünsel düzlemlerde oluşan ayrışmanın kurumsal ve politik düzleme taşınmasına fırsat vermiştir (Bulaç, 1993b, s. 175). MTTB'de Burhanettin Kayhan'ın genel başkanlığı ile başlayan ve Necmettin Erbakan'ın İslami söylemlerle siyaset sahnesine çıkmasıyla pekişen bu süreç, Türkiye'de İslam'ın bağımsız bir politik kimlik olarak tartışılmasının da zeminini oluşturmuştur.

Özellikle Mısır ve Pakistan'daki İslami hareketlerle kurulan düşünsel ilişki⁸ Türkiye'de oluşan bu yeni siyasal eğilime güçlü dayanaklar sağlamış, sağcılık ve milliyetçiliğe karşı ağır eleştirilerin giderek güçlenmesine yol açmıştır (Sağlam, 2013, s.401). İslam'da sosyal adalet, kapitalizm eleştirisi, ümmet fikri vb. temalar etrafında yazılmış eserlerde İslam ile sağ arasında uzlaşmaz bir karşıtlık ortaya çıkmış, bu da bağımsız bir İslami kimliğin oluşumuna teorik katkı sağlamıştır (Bulaç, 1993b, s. 172).

Bütün bu gelişmelerin ilk belirtilerinden biri, Mısır'da Seyyid Kutub'un idamının arkasından 1966 yılında MTTB salonunda düzenlenen, "Seyyid Kutub'u Anma Toplantısı" (Türkmen, 2013, s. 372) dır. Bu toplantı MTTB aracılığıyla gençliğin İslami hareketin önemli kaynaklarıyla tanışma sürecini göstermektedir. Diğer taraftan 1968 yılında Bursa'da yapılan "Milliyetçiler Toplantısı"nda egemenliğin millete mi İslam'a mı ait olduğu tartışılmış (Özek, t.y., s. 562); bir grup egemenliğin dine dayanması gerektiğini, İslam'da din ile devlet işlerinin ayrılamayacağını savunmuştur (Duman, 1997, s. 68). Bu toplantı, İslamcılığın sağcılıkla hesaplaşmaya başladığının en belirgin göstergesi olmuştur denebilir.

Bunun yanısıra, 1960'lı yıllarda Türkiye'de yaşanan sosyo-ekonomik gelişmeler de İslamcılığın bağımsız bir siyasal kimlik olarak kurulmasına katkı sağlamıştır. Öncelikle 1960'lı yıllarda yaşanan göç hareketleri, kırsal dünyanın değerlerini kente taşımış, göç eden kitleler kentlerde merkezin değerleriyle taşıdıkları değerler arasında derin bir çelişkinin varlığıyla karşı karşıya kalmışlardır. Öte yandan hızlanan sanayileşme süreçleri, sanayi kentlerinin doğmasına, geniş bir

⁸ Bu ilişkinin temel göstergelerinden biri Seyyid Kutub, Mevdudi gibi düşünürlerin eserlerinin Uluslararası Müslüman Öğrenci Örgütleri (IIFSO) tarafından Türkçeye tercüme edilerek MSP eliyle dağıtımının sağlanmasıdır. Ayrıca Necmettin Erbakan'ın her yıl 29 Mayıs'ta İstanbul'un fethi nedeniyle düzenlediği Fetih kutlamalarına İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami temsilcilerini davet etmesi bunun göstergelerinden bir diğeridir. MSP ve RP ile ilişkisi olan Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM) nin Erbakan'ın başkanlığında her yıl düzenlediği "Müslüman Topluluklar Birliği" toplantısı ve buraya davet edilen İslami hareket liderleri bu düşünce ilişkinin önemli kanıtları sayılabilir.

işçi sınıfının oluşmasına yol açmıştır. Göç ve sanayileşmenin ürettiği mobilizasyon yeni çatışmalar, toplumsal yapılar ve değerler, siyasi eğilimler doğurmuştur. İslamcılık, bir yandan bu toplumsal mobilizasyonun ürettiği arayışların sığınağı olarak görülmüş, diğer yandan oluşan yeni çatışma ve karşıtlıkların ideolojik tarafı haline gelmiştir (Dursun, 1998, s. 40).

1970'li yıllarda, İslamcılık siyasal konular üzerinde vurgusunu daha da yoğunlaştırmış, özellikle İslam'a uygun bir devlet modeli arayışı, dönemin en merkezi söylemi olmuştur. Dönemin İslamcı yazınında İslam Devleti, İslam'da Devlet, İslam İdare hukuku vb. konular ağırlıklı bir yer tutarken, İslam; hukuk, ekonomi, eğitim ve yönetim gibi alanların tümünü kuşatan, kendi başına bir sistem olarak ifade edilmiştir. Toplumun İslam şeriatıyla yönetilmesi talebi öne çıkmış ve giderek sol ve sağ ideolojilerle çatışmacı bir İslami söylem oluşmuştur (Bulut, 2013, s. 362).

İslamcılığın bağımsız bir siyasal kimlik olarak varoluşunun kaynaklarını daha iyi anlamak açısından MTTB, MG hareketi ve bunların ortaya çıkışları, tercüme hareketleri ve Tanrının mutlak egemenliğine dayalı total bir iktidar projesi olarak İslamcılığın tartışılmasının yararlı olacağı düşünülmüştür.

5.1. MİLLİ TÜRK TALEBE BİRLİĞİ: “BOZKURTTAN KUR'AN'A”

İslamcılığın 1960'ların ortalarından itibaren içine girdiği düşünsel yenilenme süreci örgütsel düzlemde Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) ve Erbakan öncülüğünde kurulan Milli Nizam Partisi (MNP) ile somutlaşmıştır. MTTB, 1960'lı yıllarda oldukça önemli tartışmaların yaşandığı bir merkez olmuş, İslamcılığın yaşadığı değişim ve yenilenmenin izlenmesine imkân tanıyan bir hareketlilik üretmiştir.

1965 kongresinde, Rasim Cinisli'nin genel başkan oluşu ile yeniden milliyetçi öğrencilerin egemenliğine giren dernek, “milliyetçi ve muhafazakâr grubun müessesesi” olarak anılmaya başladı. MTTB'de 1965 kongresiyle başlayan dönem giderek İslami dozun yükseldiği (Oruç, 2005, s. 53) “milliyetçimuhafazakâr” ifadelerinin yanına daha dindar bir çağrışıma sahip

“mukaddesatçılık” ifadesinin de konularak İslami duyarlılığa dikkat çekildiği bir dönemdir (Okutan, 2004, s. 137).

Özellikle 1967 kongresi MTTB’nin İslamcılaşıma sürecinde önemli bir dönüm noktasıdır. 1967 kongresinde derneğin genel başkanı olarak İsmail Kahraman⁹ seçilmiştir. Her ne kadar bu tarih MTTB’nin milliyetçi-muhafazakâr çizgiden bütünüyle ayrıştığı bir dönemi ifade etmese de İslamcılaşıma süreci açısından kritik bir eşik olmuştur. İsmail Kahraman döneminde, milli ve manevi değerler daha çok ön plana çıkarılmış, tarihi sembol ve değerlere dair vurgu, İslam tarihi ile sınırlı tutulmaya başlanmıştır (Okutan, 2004, s. 147).

1969 MTTB kongresi milliyetçi kesimin adayı “komando” lakaplı Mustafa Ok ile İslamcı kesimin adayı “ümmeç” Burhanettin Kayhan’ın şahsında milliyetçilik ile İslamcılığın mücadelesine dönüşmüştür (Oruç, 2005, s. 52). Kongrenin temel tartışma konusu, “Önce Müslüman mıyız yoksa Türk müyüz?” sorusu olmuştur. Milliyetçilerle İslamcıların tartışmasına dönüşen kongrede olaylar çıkmış, birçok delege yaralanmıştır. “Önce Müslüman mısın, Türk müsün?” sorusu ideolojik ayrışmanın hem en yalın ifadesini hem de değişen öncelikleri ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir (Duman, 1997, s. 253).

Akdoğan’a göre MTTB bu kongreyle birlikte “mukaddesatçı gençlik”in İslamcı çizgide “billurlaşması için bir fide” olmuştur. Burhanettin Kayhan ile başlayan dönem MTTB etrafında kümelenen gençliğin, “İslami sistem kurma” hedefi ve laik sisteme tavır alışlarının güçlendiği bir dönemdir (Akdoğan, 2000, s. 161).

MTTB’de yaşanan ideolojik ayrışma ve değişimin en radikal göstergesi, ambleminde yapılan değişikliktir. Amblem değişimi, MTTB tarihinin dönüm noktası, İslamcı gençliğin sağcı-milliyetçi çizgiden ayrışmasının en güçlü göstergesidir (Duman ve Yorgancılar, 2008, s. 125). MTTB, 61 yıldır ambleminde kullandığı “Bozkurt”u atarak yerine Kur’an’ı sembolize ettiği söylenen “Kitab”ı koymuştur. Bu değişim MTTB’nin, 1965’ten itibaren yaşadığı “tekâmül”ün zirvesi

⁹ İsmail Kahraman; MTTB ile özdeşleşmiş bir İslamcı isimdir. Daha sonraları Refah Partisi iktidarının Kültür Bakanı olarak görev yapmış, 2015 seçimlerinde Ak Parti İstanbul Milletvekili seçilmiş ve halen TBMM Başkanı’dır. Ayrıca MTTB’nin devamı olarak kurulan ve kurucuları arasında Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül gibi isimlerin de yer aldığı Birlik Vakfı’nın onursal başkanıdır.

olarak değerlendirilmiştir (Oruç, 2005, s. 53). 1975'te yapılan bu değişiklikle ilgili gerekçeler yaşanan ideolojik değişimin ifadeleridir:

Türkçülük" ve "Milliyetçilik" denen bu ideolojinin sembolü "Bozkurt" idi. İslam öncesi bir sembol hâlâ devam ettirilmek isteniyordu. Milli ve manevi değerleriyle mücehhez, Türk yüksek tahsil gençliğini bünyesinde barındıran Milli Türk Talebe Birliği kuruluşundan (1916) Aralık 1975 tarihine kadar tam 60 sene-i devriyesine kadar "Bozkurt" amblemi ile sembolize edilmeğe boyun eğecekti. İşte bu tarihi günde Milli Türk Talebe Birliği aradığı amblemini buluyor ve "Totem" devrinin hükümdarlığına son veriliyordu (Okutan, 2004 s. 194).

MTTB'nin ambleminden Bozkurt resminin çıkarılıp "Kitab"ın konulması İslamcılığın milliyetçilikten kopuş arayışını sembolize etmektedir. Bu ayrışma yalnızca düşünsel sınırlar içinde kalmamış, Ülkücülerle İslamcılar arasında fiili saldırılara uzanan bir boyut kazanmıştır. MTTB mensubu Erdoğan Tuna ve Mustafa Bilgili öldürülmüş, MTTB binaları kundaklanmış, İslamcı öğrenciler hem solcular hem de ülkücüler tarafından saldırıya uğrayıp dövülmüş, bu yaşananlar İslamcı gençlerle ülkücü gençleri sıcak çatışmanın da tarafı haline getirmiştir (Duman ve Yorgancılar, 2008, s. 208). 1960'lı yılların sağcılığa eklenmiş İslamcılığının yerini daha evrensel bir söyleme sahip, İslam dünyasının farklı hareketleri ile düşünsel ve kurumsal ilişkiler içerisinde olan, hem modern olanı hem de geleneksel olanı sorgulayan bir İslamcılık almıştır.

5.2. MİLLİ GÖRÜŞÜN DOĞUŞU: "BİR SİYASAL BAĞIMSIZLAŞMA"

1960'lı yıllarda Yeni Türkiye Partisi (YTP), Millet Partisi (MP) ve daha çok Adalet Partisi (AP) içerisinde kendilerini ifade etmeye çalışan dindar kesimler düşünsel düzeyde yaşanan bu ayrışma ve yenilenme süreci ile beraber, siyasal düzeyde de yeni arayış ve ayrışmalara yöneldiler. Bu bağlamda dindar kesimler bağımsız ve örgütlü bir siyasi girişim olarak sağ ve sol yönelişlerin dışında İslam'ı popüler bir siyasi söyleme dönüştüren Milli Görüş Hareketi'ni oluşturmuşlardır.

1969 seçimlerinde "Milli Görüş" olarak adlandırılan İslami siyasi söylem, "Müstakiller Hareketi"¹⁰ ile Türk siyasi hayatına katılmış ve Necmettin Erbakan

¹⁰ Müstakiller hareketi, Necmettin Erbakan'ın liderliğinde 1969 yılında bir grup bağımsız adayın siyasi birlikteliğini ifade etmek için kullanılmıştır. AP'den adaylığı veto edilen Necmettin Erbakan, bir grup arkadaşı ile 1969 seçimlerine çeşitli illerden bağımsız adaylar olarak girmiştir. Erbakan, "diğer siyasi teşekküller içinde yürütülecek mücadelenin davalarını kısırlaştıracağını, dolayısı ile 67 vilayette 67 bağımsız aday

Konya'dan bağımsız milletvekili olarak Meclise girmiştir. 1969 seçimlerini önemli kılan sadece "Milli Görüş"ü temsil eden Erbakan'ın Meclise girmiş olması değil, Erbakan'ın etrafında bağımsız İslami bir politik kümeleşmesinin oluşmaya başlamasıdır.

Necmettin Erbakan, 26 Ocak 1970'te Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurmuştur.

MNP, Türkiye'de İslamcılığın siyasal uzantısı ve temsilcisi olarak doğmuştur. MNP'nin kuruluş beyannamesinde yer alan "MNP Allah'ın hakkı tutma, iyiyi sağlama ve kötüyü men etme emrini şiar edinmiştir" ifadeleri partinin İslamcılıkla rabitasını göstermektedir (MNP Kuruluş Beyannamesi, s.5). Partinin kurucularından Hasan Aksay'ın partinin kuruluş gayesini açıkladığı ifadeleri de bu ilişkiyi güçlendirmektedir.

İyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek vazifesinin sahibi olduğu için insanlığın hayrına olarak ortaya çıkarılmış büyük milletimiz, şimdi bütün Anadolu'nun her il ve ilçesinde meydanları dolduran heyetler halinde ortaya çıkıyor ve Milli Nizam davasını yeniden başlatıyorlar. Anadolu insanı yeniden ayağa kalkıyor. Kendilerini bu milletin gardiyanı zannederek "sizi batılılaştıracağız" diyenleri de "sizi bilinçlendireceğiz" diyenleri de kökünden kopmuş bütün yabancıları bir kenara itiyor ve ilan ediyor: "Ben kendi yoluma dönüyorum. Tarihimde olduğu gibi bütün dünyaya ışık tutan kendi medeniyetimi kurma davasını başlatıyorum. Ey tarihinden ve milletinden kopan köksüzler! Yolunuz batıldır. Kurtarıcı olarak gördüğünüz Batı da Şimal'de kendi buhranları, kendi çıkmazları içinde bocalayıp durmaktadır. Bunlar kurtarıcı olamazlar. Ancak, kurtarıcıya ihtiyaçları vardır. Milli modelimize dönmek suretiyle yeni bir aşk ve heyecanla bütün insanlığa kurtarıcı aydınlığı yine Allah'ın izniyle biz getireceğiz" diyor ve MNH'ni bu gaye için kuruyor (Aksay, 1971, s. 21).

Erbakan'a kadar Türk siyasetinde, İslami bir söylemin etkisinden söz etmek mümkün değildir. Sağ partilerin söyleminde dindar kesimleri memnun edecek vaatlerde bulunulmuş olsa da, Türk siyasal hayatında İslami söylem, Erbakan ile başlamıştır. Milli Görüş partilerinin kuruluş Beyannameleri'nde, Program ve Tüzüğü'nde, parti yetkililerinin beyanlarında İslami söylemin izlerini kolaylıkla bulabiliriz. Ancak İslami söylem, Milli Görüş'ün söyleminde hiçbir zaman yalın ideolojik hali ile değil, daha çok onu andıran ve tamamlayan temalarla yer almıştır. Bunda Milli Görüş Partilerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin kanunları çerçevesinde

olarak mücadele etmeleri gerektiğini, kendisinin de Konya'dan bağımsız aday olacağını" söylemiştir. "Türkiye'nin içinde bulunduğu buhranları halletmek için siyasi hayata atıldığını" söyleyen Necmettin Erbakan'ın amacı 67 vilayetten 67 adayı etrafında toplayarak Mecliste bağımsız bir grup meydana getirmektir. Erbakan ve birlikte hareket ettiği bağımsız adayların bu hareketi Türk siyasal tarihinde "Müstakiller Hareketi" olarak adlandırılmıştır (Cemal, 1991, s. 122).

faaliyet göstermek üzere kurulmuş olmaları etkili olmuştur demek yanlış olmayacaktır.

Erbakan, siyasi hayata başladığı ilk yıllarda Türk siyasi hayatını, solcu görüş ve onun temsilcisi olarak CHP, liberal görüş ve onun temsilcisi olarak AP, Milli Görüş ve onun temsilcisi olarak MNP/MSP olarak tasnif etmiştir.

Erbakan'a göre; “Temelde fikir ikidir: Haklı ve doğru fikirler ile yanlış fikirler. Haklı yol, doğru yol tektir. Yanlışlar, Batıllar çeşit çeşit görünüş içerisinde. Böylece iki görüş; üç görünüş içerisinde tezahür etmektedir.” (Erbakan, 2014a, s. 41) Erbakan siyasi hayatının ilk yıllarından itibaren bu tasnifi güçlendirerek sürdürmüş ve RP yıllarında bu ayrımı “hak” ve “batıl” biçiminde dini terminolojinin sınırlarıyla ifade etmeye başlamıştır. Erbakan’a göre liberal ve solcu görüşün kaynağı yabancıdır, dışarıdan gelmedir, Batı kaynaklıdır. Milli

Görüş ise “Milletimizin tarihidir, özüdür, kendisidir.” Milli Görüş, milli bünyemizin kendisini temsil etmektedir, aslidir; diğerleri ise arızidir (Erbakan, 2014a, s. 42).

Erbakan “Milli Görüş”ü, “Milletimizin şanlı tarihi boyunca Malazgirt’te heyecandan coşan, Kosova’da bir kılıç gibi parlayan, Niğbolu’ya yıldırım gibi yetişen, İstanbul’u fetheden, İstiklal Harbi’mizi yapan ve en son Kıbrıs’ta yeniden büyük harikalar ortaya koyan cevher, ruh ve manadır. Şehidi şehit yapan ve gaziyi gazi yapan manadır.” (Erbakan, 2014a, s. 45) sözleriyle özetlemektedir.

Erbakan Milli Görüş’ü tanımlarken tarihe, tarihsel figürlere, kendi medeniyet geçmişimize, milli değerlere, tarihi şekillendiren ruh ve manaya hatta birtakım dini figürlere vurgu yaparak aslında Milli Görüş’le, İslam’dan miras alınan ahlak ve ilkelere atıfta bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu nedenle

Milli Görüş Hareketi, siyasal İslam ya da İslamcılık kategorisi içinde değerlendirilmiştir. Erbakan da Milli Görüş ile İslam, siyasal İslam ve İslamcılık arasında kurulan bu bağı inkâr etmediği gibi bütün hayatı boyunca, yasaların sınırlarını zorlamak pahasına, hissettirmeye çalışmıştır.

Hatta, daha MSP döneminde İnönü’nün Erbakan’ı eleştirerek söylediği “Bir mühendis çıkmış, okullarda İmam-ı Gazali’yi okutacakmış” sözlerini doğrulamış;

okullarda Durkheim yerine İmam-ı Gazali'yi okutturacaklarını övünerek vurgulamıştır (Erbakan, 2014b, s. 393).

Erbakan'ın siyasi görüşlerinin bütününe dikkatlice bakıldığında onun ideolojisini ve mücadelesini iki temel hedef üzerine kurduğu görülecektir: “Yeniden Büyük Türkiye ve Yeni Bir Dünya”. Erbakan hemen her konuda ileri sürdüğü görüşlerini, ya da iktidar ortağı olduğu dönemlerde ortaya koyduğu icraatlarını bu iki temel hedefe göre oluşturmuştur. Erbakan'ın düşüncesinde, Yeniden Büyük Türkiye'yi kurmanın yolu maddi ve manevi kalkınmanın sağlanmasından, yeni bir dünyayı kurmanın yolu da İslam birliğinin tesis edilmesinden geçmektedir. Dolayısıyla Erbakan'ın, ideolojisini kalkınmacılık, maneviyatçılık ve İslam birliği temaları üzerine inşa ettiği söylenebilir.

Bağımsızlar hareketinden başlayarak Erbakan'ın liderlik ettiği bütün Milli Görüş partilerinin programında merkezi konulardan ilkinin, “Maddi Kalkınma” fikri oluşturmuştur. Erbakan, “kendi motorumuzu kendimiz yapmadıkça, üretici, güçlü bir sanayi kurmadıkça ve bunu Anadolu topraklarında yükseltmedikçe hiçbir şey değişmez” diyerek geri kalmışlıktan kurtulmanın ve yeniden güçlü bir Türkiye olmanın sanayileşmeyle başarılabilirliğini anlatmaya çalışmıştır.

Milli Görüş Hareketi'nin ilk partisi olan Milli Nizam Partisi'nin programında sanayileşme meselesi bir "dava" olarak yer almış ve milletlerin siyasi ve iktisadi bağımsızlığının temeli olarak takdim edilmiştir (Milli Nizam Partisi, t.y., s. 22).

MSP'nin programında da “Maddi Kalkınma” fikri merkezi bir yer işgal etmiştir. MSP'ye göre Türkiye'nin sanayileşmesi, bir “var olma-yok olma” sorunu kadar önemlidir. Bu nedenle Erbakan, iktidar ortağı olduğu 1974-1978 yılları arasında enerjisini sanayileşmeye teksif etmiş ve bir program dâhilinde “Ağır Sanayi Hamlesi”ni başlatmış, MSP'nin sloganı olarak da “Ağır Sanayi” seçilmiştir (Erbakan, 2014c, s. 111)

RP ile birlikte Ağır Sanayi meselesi söylem düzeyinde eski merkezliğini kaybetmiş gibi görünmesine rağmen yine de partinin ana fikirlerinden birini “Maddi Kalkınma” oluşturmuştur. Partinin adının “Refah” olarak seçilmesi de bunun bir göstergesidir.

Erbakan'ın mücadelesinde bu kadar merkezi bir yer işgal eden kalkınma fikri, O'nun Batı emperyalizmine karşı geliştirdiği en önemli savunma araçlarından biri olmuştur. O, kalkınmayı, iktisadi ve siyasi bağımsızlığın bir aracı olarak görmüştür. Erbakan'a göre Türkiye'de hâkim olan düzen bir köle düzeni olup “modern müstemlekecilğin” tabii sonucudur. Dünya emperyalizmi bu modern müstemlekecilik vasıtasıyla sadece Türkiye'yi değil, bütün İslam dünyasını sömürmektedir. Bu sömürüden kurtulmanın yolu, öz kaynaklarımızı seferber ederek yaygın, süratli ve güçlü bir kalkınma hamlesi başlatmaktır (Erbakan, 2010).

Erbakan'ın Anadolu sermayesi ile ilişkisinin temelini de “Maddi Kalkınma” fikri oluşturmaktadır. Bu çerçevede Erbakan'a göre Anadolu'nun kalkınmasında itici güç, Anadolu sermayesi olacaktır. Çünkü İstanbul sermayesi olarak tanımladığı büyük burjuvazi, Türkiye'nin büyümesini ve bağımsızlaşmasını istemeyen Batılı emperyalist güçlerin taşeronluğunu yapmaktadır. Anadolu sermayesini oluşturan esnaf ve tüccar ise milli değerlerine bağlı ve yerlidir. Bu nedenle Erbakan, Anadolu'nun küçük ve orta ölçekli işletmeleri eliyle bir kalkınma hamlesi başlatılabileceği düşüncesindedir. Bunun yolu da Anadolu tüccar ve sanayicilerinin önünün açılmasından geçmektedir. Bunun için vergi düzeni, kredi dağıtım politikaları, döviz tahsisleri, faiz politikaları ile ilgili hep Anadolu sermayesinin lehine olan politikaları savunmuştur. Erbakan'ın Odalar ve Borsalar Birliği mücadelesi de İstanbul sermayesi ile Anadolu sermayesi arasındaki bu mücadelenin sonucudur. Gerek MSP koalisyonları gerekse RP iktidarı döneminde iktisadi düzenlemeler Anadolu sermayesinin güçlendirilmesi yönünde yürütülmüş ve “Anadolu Arslanları” isimlendirmesi bu çabanın ürünü olarak doğmuştur (Maviş, t.y., s. 82).

Aslında kalkınmacılık fikri, 19. Yüzyıl'dan itibaren bütün İslami hareketlerin ana konularından birini oluşturmuştur. Bir taraftan Ernest Renan'ın “İslam ve Bilim” konferansı ile zirveye tırmanan İslam'ın terakkiye mani olduğu fikri bir taraftan da İslam dünyasının yaşadığı maddi çöküntü, Müslüman ilim ve fikir adamlarını “İslam dünyası neden geri kaldı? Yeniden nasıl kalkınabiliriz?” sorularına cevap aramaya itmiştir. İslam'ın terakkiye mani olmadığı tezi çerçevesinde üretilen cevapların ana fikri hep kalkınmacılık olmuştur. Erbakan da 1960'lı yıllarda verdiği “İslam ve İlim Konferansı”yla, Batı'nın ve Batıcıların ileri sürdüğü “İslam ilerlemeye

manidir” (Erbakan, 2014d, s. 229) suçlamasına karşılık İslam’ın ilim dini olduğu ve tarihteki bilimsel gelişmelerin Müslüman ilim adamları eliyle gerçekleştiği tezini savunmuş ve Müslüman ilim adamlarının buluşlarını tek tek anlatarak yeniden kendi kaynaklarımızla kalkınmak için bir özgüven oluşturmaya çalışmıştır.

Bu yüzden Erbakan’ın, İslamcı gelenekle olan bağı dikkate alındığında, siyasi ve fikri mücadelesinin merkezinde kalkınma düşüncesinin oluşu şaşırtıcı değildir. Erbakan’ın mühendis oluşu, ihtisasını motorlar üzerine yapması da sanayileşme fikrinin oluşmasında etkili olmuştur. Ayrıca Almanya’da bulunduğu süre içerisinde yaptığı gözlemler, yakılıp yıkılmış bir ülkenin kalkınma mücadelesi, şüphesiz ki O’nun maddi kalkınmaya dair fikirlerinin gelişmesinde pay sahibidir.

Erbakan’ın, siyasi hayatı boyunca partileri değişse de önceliği hiç değişmemiştir. Söylemlerinde konjonktürel değişimler gözlemlenmiş olsa da bütün bu partilerin önceliği aynıdır: “Önce ahlak ve maneviyat” (Çakır, 2005, s. 547). Erbakan, sorunların temelinde, toplumun kendi medeniyet değerlerine yabancılaşmasını, ahlaki yozlaşmayı ve manevi değerlerden uzaklaşmayı görmektedir. O’na göre 150 yıldır ülkeyi yönetenlerin topluma Batılı değerleri benimsetme politikaları ülkeyi madden ve manen zayıflatmıştır. Bu nedenle maddi alanda olduğu gibi manevi alanda da bir kalkınma hamlesine ihtiyaç vardır. Çünkü madden ya da manen tek başına kalkınmış olmak bir anlam ifade etmemektedir. Topyekûn kalkınmak için hem madden hem manen kalkınmış olmak zorunludur. Manevi kalkınmayı sağlamanın yolu da bir program dâhilinde ahlak ve maneviyat eğitiminden geçmektedir.

Erbakan’ın literatüründe “Manevi Kalkınma” olarak yerini alan görüş, toplumun yeniden İslamlaştırılması ve temel politikaların İslam’a dayandırılması olarak anlaşılmıştır. Erbakan’ın birçok konuşmasında, 1000 yıllık tarihe atıfta bulunuşu, kendi medeniyetimize dair vurgusu, partinin kurucuları arasında Alparslan’dan, Fatih’ten, Yavuz’dan, Abdülhamid’e kadar bir dizi tarihi figürü sıralaması, “Milli Görüş”ü İstanbul’un Fethi, Viyana Kuşatması, Çanakkale Zaferi ve bu savaşların arkasındaki ruh ve manayla irtibatlandırması, “Manevi Kalkınma” sahasında yaptıklarını sayarken sıraladığı hükümet faaliyetleri dikkate alındığında “Manevi Kalkınma” temasının İslam’dan hareketle üretilmiş bir siyasi programa dayandığı

söylenbilir. Erbakan'ın söylemleri bir bütünlük ve süreklilik içerisinde incelendiğinde “milli” kelimesiyle vurgulanmak istenenin, milliyetçilik değil; kendi köklerine, medeniyet değerlerine, tarih ve inançlarına bağlılık olduğu görülecektir. Hatta rahatlıkla milli kelimesiyle “millet” kavramının İslami literatürdeki anlamına bir atıf yapıldığı söylenebilir (Refah Partisi, 1991, s. 98).

Erbakan, birçok konuşmasında icraatlarını, “Maddi Kalkınma ve Manevi Kalkınma Alanındaki İcraatlar” olarak ikiye ayırmış ve “Manevi Kalkınma Sahasında Yapılan İcraatlar” başlığı altında camii ve Kur'an kurslarına bütçeden ayırdıkları payları, din görevlileri ile ilgili iyileştirmeleri, imam hatip okullarının sayılarının çoğaltılmasını, müstehcen neşriyatla mücadeleleyi, dindarlara yapılan baskıların azaltılmasını, karayolu ile hacın kolaylaştırılmasını, vakıfların amacına aykırı kullanımının engellenmesini ve okullara ahlak dersi konulmasını sıralamıştır. RP'nin 4. Büyük Kongresi'nde yaptığı konuşmada, “Manevi Kalkınma Hamlesi” başlığı altında, iktidar ortaklığı döneminde 250 imam hatip okulu 10 yüksek İslam enstitüsü ve 3.000 Kur'an kursu açmış olduklarına ve bu okullardan mezun olan inançlı bir neslin yetiştiğine vurgu yapmıştır (Erbakan, 1993).

Erbakan'ın dış politika söyleminin merkezinde Batı karşıtlığı ve Müslüman ülkelerle dayanışma fikri vardır. Erbakan, siyasi hayatı boyunca katı ve taviz vermez bir Batı karşıtlığı içinde olmuştur. Erbakan'a göre Batı zulüm ve sömürünün adresidir. 20. Yüzyıl boyunca oluşturduğu uluslararası kuruluşlar aracılığı ile İslam dünyasına karşı zulüm ve baskı uygulamış, Müslümanların kaynaklarını sömürmüştür. İki asırdır dünyaya egemen olan ve “*kuvveti üstün tutan*” Batı'nın sınır tanımaz arzuları eliyle insanlık, acı ve ıstırap içinde yaşamaktadır. Bu acı ve ıstıraplardan kurtulmak için “*hakkı üstün tutan*” İslam medeniyetinin geçmişte olduğu gibi yeniden dünyaya hâkim olması gerekmektedir. Batı'nın sömürsünden kurtulmanın yolu da Türkiye'nin öncülüğünde Müslüman ülkeler arasında tam bir iş birliğinin oluşturulmasıdır.

Erbakan'ın dış politikaya dair söylemi bu tespitler üzerine inşa edilmiştir (Çakır, 2005, s. 565).

Erbakan başta ABD olmak üzere Batılı ülkelerin İslam dünyasına saldırılarını şiddetle eleştirmiş; Afganistan, Irak, Filistin, Keşmir, Bosna, Azerbaycan, Kıbrıs vb. ülkelere dönük saldırı ve çifte standartlara karşı çıkmıştır. Türkiye'yi yöneten hükümetleri Batı'nın uydusu ve kuklası olmakla suçlayarak "Uydu Değil Lider Ülke" ve "Şahsiyetli Dış Politika" sloganları ile eleştirilerini formüle etmiştir (Çalmuk, 2005, s. 556).

Erbakan, AB'ye üyelik süreçlerini de medeniyet perspektifinden hareketle eleştirmiş ve AB'yi, temeli Hristiyanlığa dayalı bir topluluk olarak tanımlamıştır. Türkiye'nin Müslümanlığına dikkat çekerek AB'ye üyeliği, inanç ve kimlik temelinde eleştirmiştir. Hatta AB ülkelerinin Sevr'i gerçekleştirmek niyetinde olduklarını vurgulamış; AB'yi, Türkiye'yi bölecek yeni bir Haçlı zihniyeti olarak tanımlamıştır. Erbakan, daha Ortak Pazar yıllarında Türkiye'nin Ortak Pazar'a girmesini, "Türkiye'yi Hristiyan Avrupa içerisinde eritme planı" (Erbakan, 2014e, s. 411) olarak görmüş ve Ortak Pazar'ı Siyonizm'in bir oyunu olarak nitelemiştir.

Erbakan'ın dünya olaylarını açıklama çabalarının merkezinde Siyonizm'e yüklediği rol vardır. Erbakan'a göre Siyonistler oluşturdukları birtakım örgütler aracılığıyla dünyayı yönlendirmekte ve adım adım hedeflerine ilerlemektedirler. Theodar Herzl'in ortaya koyduğu planlar doğrultusunda Siyonizm'in ilk hedefi Filistin topraklarında bir İsrail devleti kurmak, ikinci hedefi ise Tevrat'ta vaat edilmiş topraklar olarak tanımlanan Türkiye'nin de içinde olduğu geniş bir alanda Büyük İsrail'i kurmaktır. Büyük İsrail devleti kurulduktan sonra Siyonizm'in dünya hâkimiyeti kurulmuş olacaktır. Erbakan, ABD başkanları dâhil birçok batılı devlet adamının Siyonizm'in kontrolünde olduğunu ve dünyada meydana gelen hadiselerde Siyonizm'in rolü bulunduğunu güçlü, ısrarlı ve inançlı bir şekilde dile getirmiştir.

Siyasi hayatı boyunca gündeminin en önemli başlıklarından birini, Siyonizm meselesi ve doğal olarak Filistin ve Kudüs davası oluşturmuştur. Hatta 1980 yılında dönemin AP'li Dışişleri Bakanı Hayrettin Erkmen'i, İsrail ile kurduğu ilişkiler nedeniyle 24 milletvekilleri olmasına rağmen gensoru ile düşürmüşlerdir. 12 Eylül İhtilali'nin gerekçeleri arasında gösterilen olaylardan biri de Erbakan'ın Konya'da yaptığı Kudüs Mitingi'dir (Çakır, 2005, s. 565-569).

Erbakan, Batı'nın zulüm ve sömürsünü, oluşturduğu BM, NATO, IMF, Dünya Bankası, UNESCO gibi uluslararası kuruluşlar eliyle yürüttüğünü ve bu sömürünün doların dünya üzerindeki hâkimiyetine dayandığını iddia etmiştir. Zulüm ve sömüründen kurtulmak için bir an evvel Türkiye'nin öncülüğünde bir İslam Birliği kurulması gerektiğini savunmuştur. Erbakan iktidarda bulunduğu dönemlerde bu amaçla İslam ülkeleri arasında ilişkilerin geliştirilmesine çalışmıştır. Türkiye'nin İslam Konferansı Örgütü'ne üyeliği MSP iktidarı döneminde gerçekleştirilmiştir. Erbakan, Müslümanların da Batılı uluslararası kuruluşlar gibi; *“İslam Birleşmiş Milletleri”*, *“İslam Ortak Pazarı”*, *“İslam Savunma Örgütü (İslam NATO'su)”*, *“İslam Ortak Para Birimi (İslam Dinarı)”*, *“İslam Kültür Birliği (İslam UNESCO'su)”* kurmak suretiyle İslam birliğinin oluşturulabileceğine ve yeni bir dünya düzeninin kurulabileceğine inanmaktadır. Hayatı boyunca İslam birliğini bu beş adım çerçevesinde ısrarla savunmuştur. En son RP iktidarında 54. Hükümetin Başbakanı olarak gelişmekte olan ve nüfuzu yüksek 8

İslam ülkesinin katılımı ile D8 Uluslararası Antlaşması'nı imzalamıştır (Erbakan, 2014f, s. 425).

Erbakan, Türkiye'nin cumhuriyetin kurulmasından bu yana ürettiği dış politika yönelimini değiştirmeye çalışmasından dolayı sıkça eleştirilmiş, başta ABD ve İsrail olmak üzere Batılı ülkelerce tehdit ve tehlike olarak algılanmıştır. Ayrıca ileri sürdüğü iş birliği teşkilatları hayal ürünü olmakla suçlanmış ve uygulanamaz görülmüştür. Ama o bu ısrar ve inancından vazgeçmemiş, her fırsatta İslam ülkeleri ile ilişkilerini geliştirecek adımlar atmaya çalışmıştır. Bu kapsamda Müslüman ülkelerdeki İslami hareket ve partilerle sürekli ilişki içinde olmuş, her yıl İstanbul'da geniş katılımlı Müslüman Topluluklar Birliği (MTB) toplantıları organize etmiştir.

Erbakan'ın İslam birliği tutkusu, 19. Yüzyıl İslamcılarının İttihad-ı İslam fikri ve Abdülhamid'in Panislamizm politikasına dayandırılabilir. İslamcılar ve Abdülhamid, Batı sömürgeciliğinden kurtulmanın yolunu, bütün Müslümanların birliğinde görmüş ve bunun için Hilafet inancını eksene alan çok yoğun bir mücadele yürütmüştür. Dolayısıyla İslam birliği fikri, İslamcı hareketlerin merkezi

meselesi olmuştur. Erbakan da Müslümanların esaretten kurtulmalarının İslam birliğinin tesisiyle mümkün olacağını savunmuştur.

Erbakan'ın düşünceleri topluca tahlil edildiğinde Milli Görüş ideolojisinin, İslam'ın inanç ilkeleri çerçevesinde şekillendirildiği görülür. Erbakan'ın kapatılan tüm partilerinin kapatılma nedeni, bu partilerin şeriata dayalı bir düzen kurma amacı taşıyor olmaları ve laikliğe aykırı davranışlarıdır. Erbakan'ın kişisel serüveni ve yaşam tarzı da siyasetini İslami değerlere dayandığı iddiasını anlaşılır kılacaktır. Erbakan daha üniversite yıllarında Nakşibendi tarikatına bağlanmıştır. Başlangıçta Zeyrek Camii İmam Hatibi olan Abdulaziz Bekkine'ye olan bağlılığı onun vefatından sonra M. Zahid Kotku ile devam etmiştir. Siyasete girişi, şeyhi M. Zahid Kotku'nun da rızası ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Erbakan'ın kişisel yaşantısı ve inanç dünyası ile siyasetinin temel esası arasında bir bütünlük vardır (Yavuz, 2005, s. 594-601; Özdalga, 2006, s. 103).

Erbakan, bütün siyasi hayatı boyunca bir taraftan dindar kitlelerin taleplerini politize etmek suretiyle onların siyasal temsilini üstlenirken diğer taraftan siyasal alanın içinde dini kimliğe dayalı yeni bir yol açmıştır. Yürüttüğü mücadele ve oluşturduğu ideolojik dilden dolayı sevenlerince İslami bir lider, muarızlarınca da siyasal İslam'ın inatçı bir temsilcisi olarak görülmüştür.

1969'a kadar dindar kitlelerin temsili, daha çok sağ partiler içerisinde bir miktar iyileştirmeler elde etmeye dönük bir amaçla sınırlı iken Erbakan'la beraber dindar kitlelerin temsili ve dinin siyasal hayattaki belirleyiciliği, yeni bir düzleme taşınmıştır. Din-siyaset ilişkisinde Erbakan'la başlayan tartışmalar, Türkiye'nin gündeminden hiç düşmemiş ve Erbakan'ın oluşturduğu siyasi çizgi, Türk siyasetinde artarak süren bir etki alanına kavuşmuştur.

5.3. TERCÜME HAREKETLERİ: “BİR KOPUŞ DİLİ”

18. ve 19. Yüzyıl şartlarında Hint alt kıtası ve Mısır'da oluşmaya başlamış İslami Hareketler 20. Yüzyıl şartlarında yeni yöntem, yapı ve söylemle varlıklarını

sürdürmüşlerdir. Olivier Roy, 20. Yüzyıl İslamcılığının üç coğrafi ve kültürel kutbu olduğunu söyler: Sünni Arap Ortadoğu, Sünni Hint Alt kıtası ve İran Arap

Şii alanı (Roy, 1994, s. 16). Özellikle Mısır'da İhvan-ı Müslimin ve Pakistan'da Cemaat-i İslami Hareketi, 20. Yüzyıl İslamcılığının adeta ilham kaynakları olmuştur. İhvan-ı Müslimin birçok Arap ülkesinde İslami hareketlerin doğuşuna kaynaklık etmiş, Mısır sınırlarını aşan örgütsel bir güce kavuşmuştur. İhvan'ın başta Arap ülkeleri olmak üzere tüm modern İslamcı hareketlerin ana örgütü olduğu söylenebilir (Lia, 2012, s. 13). Aynı şekilde Pakistan'da ünlü Müslüman düşünür Mevdudi tarafından kurulan Cemaat-i İslami de 20. Yüzyıl İslamcılığının hem ideolojik hem de örgütsel şekillenmesinde etkili olmuştur (Nasr, 2014, s. 9). Bu iki hareket birbirinden bütünüyle bağımsız olmasına rağmen çarpıcı biçimde İslam yorumlarının örtüştüğü ve düşünsel bir paralellik içinde oldukları görülecektir (Roy, 1994, s. 55). Türkiye'de de 1960'lı yılların ortalarından itibaren bu hareketlerin önemli isimlerinin etkisi, giderek artan bir şekilde İslamcılığın bağımsız bir siyasal kimlik kazanmasını hızlandırmıştır. Özellikle Erbakan öncülüğündeki Milli Görüş hareketinin İhvan ve Cemaati İslami ile kurduğu örgütsel ilişki ve Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Muhammed

Kutub, Abdulkadir Udeh ve Mevdudi'nin düşüncelerini Türkiye'ye taşıma çabası Türkiye'de İslamcılığın yeni bir kimlik kazanmasında oldukça etkili olmuştur (Birişik, 2013, s. 397).

Etkileri 1960'ların ortalarından itibaren Türkiye'de hissedilmeye başlanan İslami hareketler Türkiye ile karşılaştırıldığında oldukça erken dönemlerde teorik ve örgütsel oluşumlarını tamamlamışlardır. Geniş bir geçmişe ve geleneğe dayanmaktadırlar. Oysaki Türkiye'de 1960'ların sonlarına kadar özgün ve bağımsız bir İslamcı söylem oluşamamıştır. Türkiye'de İslamcılığın özgün bir kimliğe sahip olamamasının önemli nedenlerinden biri Kemalizmin modernleşme politikalarının dine tayin ettiği yerdir denebilir.

Türkiye'de İslamcılığın sağcılıktan ayrılmaya ve milliyetçi-muhafazakâr anlayıştan farklılaşmaya başlamasında çeviriler yoluyla Mısır ve Pakistan merkezli İslami hareketlerin tezlerinin Türkiye'ye girmesi oldukça etkili olmuştur

(Yıldırım, 2013, s. 157). 1960'lı yılların ortalarından itibaren Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Abdulkadir Udeh, Muhammed Kutup, Said Havva, Fethi Yeken ve Mevdudi (Birişik, 2013, s. 390-391) gibi birçok ismin kitapları Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır. 1980'li yıllarda, Mısır ve Pakistan'ın yanısıra İran kaynaklı oldukça zengin bir çeviri süreci başlamış, bu bağlamda Murtaza Mutahhari, Ali Şeriatî, İmam Humeyni, Ayetullah Talegani, Abdulkerim Suruş gibi devrim öncülerinin tezleri Türkiye'ye girmiştir. Bu çevirilerin etkisi, İran devriminin ürettiği heyecanla birleşince Türkiye İslamcılığının kendi içinde çeşitlendiği, daha devrimci nitelik taşıyan farklılaşmaların olduğu bir sonuç doğurmuştur (Bulut, 2013, s. 363). Ayrıca Tunus, Suriye, Lübnan, Sudan, Bosna ve Batılı ülkelerde yaşayan İslamcı düşünürlerin eserleri de hızla Türkçeye kazandırılmıştır (Bulut, 2013, s. 365).

Hamza Türkmen, çevirilerle başlayan bu yeni süreci, Türkiye İslamcılığının “arınma süreci” olarak tanımlamaktadır. Bu düşünürlerin eserleri mevcut kültürel birikimlerin ve İslam algısının sorgulanmasına dair çabalara kaynaklık etmiş ve milliyetçi-muhafazakâr kimliğe dair çok ciddi bir eleştirel bakış üretmiştir (Türkmen, 2008a, s. 78). Türkmen mezhepçi, milliyetçi ve sağcı kimlikleri İslam'a bulaşmış “illetler” olarak tanımlayıp çevirilerle tanışılan yeni İslam yorumlarını bu illetlerden arınmanın yanısıra “gerçek Müslüman kimliğine” yönelik olarak görmektedir (Türkmen, 2008b, s. 43.)

Türkiye İslamcılığı üzerinde İhvan ve Cemaat-i İslami kaynaklı birçok düşünürün etkisi olmakla birlikte asıl dönüştürücü etki Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin düşünceleri üzerinden oluşmuştur. Hasan el-Benna teorisyen olmaktan çok bir hareket adamıdır. Çok eser vermemiş olmakla birlikte, makaleleri, konuşmaları, konferansları İhvan'ın İslam yorumunu kavramak için yeterlidir. Benna'nın görüşleri 20. Yüzyıl İslamcılığının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur.

Mevdudi, Benna'dan farklı olarak hem bir ideolog, hem de bir hareket adamıdır. Türkiye'de dindar kesimler, Mevdudi ile 1960'lı yılların sonunda tanışmıştır. Onun hem fikirleri hem de mücadelesi, 1970 sonrası Türk İslamcılığının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Mevdudi'nin Türkçeye ilk kazandırılan eseri 1967 yılında

Rasim Özdenören tarafından çevrilen “İslam’da Devlet Nizamı” dır. 1969 yılında ise “İslam İnkılabının Programı” isimli kitabı Türkiye’de yayınlanmış ve Mevdudi’nin eserleri bu tarihlerden sonra elden ele dolaşmıştır (Türküne, 2012, s. 50). Özellikle “Kur’an’a Göre Dört Terim”, ilah, rab, din ve ibadet kavramlarına yüklediği farklı ve yeni anlamlarla yeni bir İslam yorumunun dayanağını oluşturmuştur. Kitap bu kavramlara bilinen içeriklerinin yanısıra dünyevi egemenlik yorumu da katarak, siyasal bir içerik kazandırmıştır (Mevdudi, 1989). Mevdudi’nin eserleri İslamcı gençlik üzerinde derin etkiler uyandırmış, bağımsız bir siyasal kimlik oluşumunda önemli katkılar sağlamıştır (Bulut, 2013, s. 359).

Türkiye İslamcıları “İslami Hareket” kavramını Mevdudi’den almışlardır. Mevdudi 1941 yılında bir grup arkadaşı ile birlikte kurduğu ve 1972’ye kadar liderliğini yürüttüğü (Nasr, 2014, s. 50). Cemaat-i İslami’yi “İslami Hareket” olarak tanımlamış ve hayatının en büyük gayesi olduğunu söylemiştir:

İslami hareket hayatımın en büyük gayesidir. Hayatımı ona adadım. Ölümümde bu amaç uğruna olmalıdır. Bir tek kişi bile ileriye doğru çıkmasa, ben yine çıkacağım, hiç kimse bana katılmasa ben tek başıma yürüyeceğim. Bütün dünya bana karşı birleşse de ben onunla tek başıma ve yılmadan mücadele edeceğim. (Mevdudi, 1986a, s. 63).

Bu ifadeler güçlü bir mücadelecilik ruhu taşımaktadır. “Dava”, “gaye”, “adanmak”, “ölmek”, “tahakküm”, “bütün dünya karşı olsa”, “yeni bir dünya kurmak” gibi ifadeler İslam’ı merkeze alan savaşçı ve devrimci yeni bir ideolojik kurgunun ipuçlarını taşımaktadır. Mevdudi, Cemaat-i İslami’nin amacını, “İslam’ı diriltmek” olarak ifade etmiş, “Kur’an ve Sünnete dayalı gerçek İslam’ın hâkimiyeti” için mücadele ettiklerini vurgulamıştır (Mevdudi, 1986a, s. 66). Mevdudi’nin bu kısacık cümlelerinde bile farklı bir dilin varlığı görülecektir.

“İslam’ı diriltmek”, “gerçek İslam”, “İslam’ın hâkimiyeti” ve “mücadele” gibi ifadeler, Mevdudi’nin bir yanıyla geleneğin bir yanıyla modernliğin karşısında bir ideolojik kurgu oluşturduğunu göstermektedir.

İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami çizgisinde gelişen İslamcılığın teorik zirvesi Seyyid Kutub’ta oluşmuştur. Seyyid Kutub, Benna ve Mevdudi’de belirginleşen “İslam Nizamı”, “İslam Devleti”, “Allah’ın Hâkimiyeti”, “Cahiliye Toplumu” gibi kavramları Kur’an’dan oluşturduğu dayanaklarla güçlendirmiştir. Kutup oluşturduğu teorik çerçeve ile hayatı, “İslam Devleti”-“Küfür Devleti”, “Allah’ın

Hâkimiyeti”-“Tağutun Hâkimiyeti”, “İslami Toplum”-“Cahili Toplum”, “Darul İslam”-“Darul Harb” gibi karşıtlıklar ekseninde çatışan iki kutba ayırmıştır. Kutub’un İslam yorumu kolektivist kuramların etkisinin yoğun olduğu bir dönem ve soğuk savaş koşullarının ürettiği bir ortamda şekillendiği için çatışmacı ve kolektivist bir karakter taşımaktadır. Ayrıca Seyyid Kutub’un söyleminde 18. ve 19. Yüzyıl’ın savunmaya dayalı üslubu yerini saldırgan bir üsluba bırakmıştır.

Batı’nın her konuda İslam’dan düşük olduğu fikri, sıkça tekrarlanmıştır (Canatan, 2002, s. 36).

1970’li yıllardan itibaren Türkiye İslamcılığının temel yönelimi de Kutub’un hâkimiyet teorisi doğrultusunda gelişmiştir. “Hâkimiyet Allah’ındır” şeklinde sloganlaşan yaklaşımın kaynağı Kutub’un görüşleridir. Dünyanın birçok İslamcı oluşumu üzerinde çok derin etkiler bırakmış, “Yoldaki İşaretler” kitabı 1966 yılında tercüme edilmişinden bu yana birçok yayınevi tarafından sayısız baskı yapmış, İslamcı gençlerin başucu kitabı olarak defalarca okunmuştur. Kitabın Türkçeye çevirisi “yazarını idama götüren eser” şeklinde anons edilmiş, 163. maddeye aykırı bulunarak toplattırılması, kitaba olan ilgiyi daha da arttırmıştır. Eser, Seyyid Kutub düşüncesinin manifestosu niteliğindedir. Oldukça yeni ve alışılmadık bir İslam yorumuna sahiptir (Türkmen, 2008a, s. 206). Aynı şekilde Seyyid Kutub’un cezaevinde yazdığı 16. Ciltlik Kur’an tefsiri “Fi Zılali’l Kur’an” (Kur’an’ın Gölgesinde) 1970’lerde yayımlanmaya başladığı günden itibaren her İslamcının evine girmiş ve yaygın bir şekilde sohbet ortamlarında topluca okunmuştur (Bulut, 2013 s. 373). Fizilal, klasik Kur’an tefsirlerinden farklı olarak modern sorunlara dair yorumlar içermekte, Kur’an’ın siyasal okumasının örneğini teşkil etmektedir. Başlangıçta bu düşünürlerin eserleri Türkiye’ye iki kanaldan girmiştir. İlki 1960’lı yılların önemli yayın organlarından Hilal Dergisi’dir (Sağlam, 2013, s. 401). İkinci kanal ise merkezi Kuveyt’te bulunan “Uluslararası Müslüman Öğrenci Örgütleri Federasyonu” (IIFSO)dur. IIFSO tarafından Türkçeye çevrilerek bastırılan kitaplar Türkiye’de Milli Selamet Partisi tarafından dağıtılmıştır (Birişik, 2013, s. 391). Bu ikinci kanal Türkiye’de özellikle Milli Görüş çevrelerinin yalnızca düşünsel olarak değil, örgütsel olarak da İslami hareketlerle ilişki kurduğunu ve etkileşim içinde olduğunu göstermektedir.

Çeviri eserler, Türkiye İslamcılarının Kur'an'a olan ilgisini artırmıştır. İslam geleneksel metinler yerine daha yeni ve farklı bir dil, üslup ve yoruma sahip bu yeni eserlerden öğrenilmeye başlanmıştır (Türkmen, 2008b, s. 40). Başta Kutub ve Mevdudi olmak üzere bu düşünürlerin eserleri uzun süre Türkiye'deki İslamcı gençlik üzerinde etkisini sürdürmüş ve yeni bir ideolojik duruşa yol açmıştır. Bu eserler aracılığıyla İslamcılık hem sağcılıkla ayrışıyor hem de daha radikalleşiyordu. Bu eserlerde işlenen konular ve işleniş biçimi Türkiye'deki okuyucular için hem yeni ve farklı hem de "Gerçek İslam"ın anlaşılması (Metiner, 1987, s. 62) yolunda "işaretler" içeriyordu.

Bütün bu eserlerin yalnızca isimlerinden hareketle yapılacak bir analiz dahi bu yeni İslamcılık yorumunun ağırlık noktasını kavramamıza yardımcı olacaktır. Sözelimi Mevdudi'nin "İslam'da Hayat Nizamı", "İslam'da İktisadi Nizam", "İslam'da Devlet Nizamı", "İslam'da İhya Hareketleri", "İslam'ın Anlaşılmasına Doğru", "İslami Hareketin Ahlaki Temelleri", "İslam Anayasası: Tedvini ve Esasları", "Hilafet ve Saltanat", "Müslümanların Kurtuluş Yolu", "İslami Hareketin Stratejisi" en az Kutub'un Fizilal'il'i kadar ilgi gören tefsir kitabı "Tefhim'ülKur'an" (Kur'an'ın anlaşılması) ve "Kur'an'a Göre Dört Terim" ve Seyyid Kutub'un "İslam'da Sosyal Adalet", "Cihan Sulhu ve İslam", "İstikbal İslam'ındır", "İslam ve Medeniyet Problemleri", "İslam Cemiyetine Doğru", "Din Dediğin Budur", "İslam Davasının Stratejisi", "İslam ve Kapitalizm Çatışması" (Bulut, 2005, s. 919) vb. kitapları isimleriyle dahi temsil ettikleri İslamcı düşüncenin ağırlık merkezini göstermektedir. Devlet, siyaset, mücadele, metod, gerçek din, siyasal sistem olarak İslam, kapitalizm, komünizm ve İslam karşılaştırmaları, gibi temalarla İslam'ın total bir iktidar projesi olarak kurgulandığı rahatlıkla görülecektir.

Bu eserler, İslamcı gençlerin yeni kavramlarla tanışmasının aracısı olmuştur. "Tevhid", "metod", "cahiliyye", "ümme", "cihad", "İslami düşünce", "cahiliyenin reddi", "ilahi egemenlik", "Kur'ani önderlik", "küfrün tek millet olduğu" vb.

(Türkmen, 2008a, s. 250) kavramlar bir kopuş dili üretmiş, ve "Kur'ani Kavramlar"la bağımsız bir İslami kimliğin oluşumunu hızlandırmıştır (Türkmen, 2013, s. 139). Öte yandan "Darü'l-harb" (savaş halinde olunan yer), "Daru'l-İslam" (İslam yurdu) kavramları, inancı merkeze alan bir vatan fikri üretmiş, "Tağut" ve

“*Bel’am*” gibi tarihsel sembollere atfen üretilmiş ve yeniden içeriklendirilmiş kavramlarla yönetici ve din adamlarına yönelik eleştirel ve çatışmacı bir bakış geliştirmiştir (Birişik, 2013, s. 391). Tağut kavramının yanısıra “*Müstekbir*” kavramı da Türkiye Cumhuriyeti Devletini tanımlamak için kullanılarak devlet ve Müslümanlar karşılaştırılmış (Yıldırım, 2013, s. 160), İslam kapitalist ve komünist ideolojilerin karşısında üçüncü bir alternatif ideoloji olarak konumlandırılmış, “*İslam Devleti*” idealini merkeze alan total bir iktidar projesine dönüştürülmüştür (Harputlu, 2003a, s. 16). Çevirilerle girilen düşünsel yenilenme sürecinin sonunda İslamcılık, Müslümanlığın İslam Devleti olmadan yaşanamayacağı bir siyasallığa dönüşmüştür (Yıldırım, 2013, s. 161).

Mısır’da İhvan’ın, Pakistan’da Cemaat-i İslami’nin ortaya koyduğu tezler, İslam’ı bir dinin kalıplarından çıkararak başarılı bir şekilde ideolojileştirmiştir (Lia, 2012, s. 107). Hem Cemaat-i İslami ve O’nun lideri Mevdudi (Bulut, 2013, s. 358) hem de İhvan ve onun kurucu lideri Hasan el-Benna ve daha sonra Seyyid Kutub, İslam’ı bütünlüklü bir siyasi, iktisadi ve sosyal sistem olarak gösteren çalışmalar üretmişlerdir. Bu hareketlerin asıl hedefi İslam’ın siyasal bir alternatif olduğunu göstermek, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları her türlü problemi yeniden Kur’an’ın ve Asr-ı Saadetin ışığında çözmeleri inancını tesis etmek ve İslam’ın bireysel ve toplumsal dünyayı kurma ve yönlendirme iddiasını inşa etmek olmuştur (Bulut, 2013, s. 360).

Gerek tercüme hareketleri, gerek Milli Görüş hareketi, gerekse MTTB’de yaşanan tartışmalar ve değişim, İslam’ın bağımsız bir siyasal ve ideolojik kimlik olarak varoluşunu hazırlamıştır denilebilir. Bütün bu gelişmelerin sonunda İslamcılık, “Tanrının Mutlak Egemenliğine Dayalı Bir İktidar Projesi” olarak inşa edilmiştir. Buna bağlı olarak bu yıllarda İslamcı sözlerinin total, devrimci ve enternasyonal bir dil inşa ettiği ve bu dilin, İslamcılığın, sağcılıktan ve toplumdan kopuşuna yolaçtığı söylenebilir.

5.4. BİR KOPUŞ DİLİ OLARAK TOTAL, DEVRİMCİ, ENTERNASYONAL İSLAMCILIK

Mevdudi ve Kutup etkisinde şekillenen İslamcılık, İslam'ın hem din hem de devlet olduğu bir düşüncenin hemen her yerde güçlenmesine kaynaklık etmiştir. Bu anlamda İslam'ın kendi kendine yeterliliği tezi çerçevesinde oluşan yeni yaklaşım, İslam'ın sağ ve sol ideolojilerinden ayrışmasına, hatta modern ideolojilerle yarışacak bir üçüncü yol olarak kurgulanmasına yol açmıştır (Canatan, 2002, s. 35).

Bu çizginin ağırlık merkezini siyaset oluşturmaktadır. İslam'ın bütünsel ve kapsayıcı bir düşünce olmasından hareketle, siyaset ve iktidar merkezi önem kazanmıştır. 19. Yüzyıl İslami hareketlerinden farklı olarak Kutup ve Mevdudi çizgisinde şekillenen İslamcılık devleti kurtarmayı değil “devlet kurmayı” hedeflemektedir. Yaygın kanaat İslam'ın siyasi ve dünyevi bir din olduğu, sadece uhrevi meselelerle sınırlandırılmayacağı, iktidarı hedefleyen bir mücadelenin öncelenmesi gerektiği yönünde oluşmuştur. Siyasi alan dışındaki konular ikincil derecede önem taşımaktadır (Eliaçık, 2002a, s. 40). Bu dönemde Afgani, Abduh ve Reşit Rıza etkisiyle oluşan İslam devleti kavramı yeniden güncellenerek kutsal bir hedef haline dönüşmüştür. İslam'ın hedeflerine ulaşmak ve Müslümanca yaşamak için İslam devleti zorunlu görülmüştür (Roy, 1994, s. 90).

İslam devleti, “Allah'ın hâkimiyeti” fikrine dayandırılmıştır. “Allah'ın hâkimiyeti” demokrasinin üzerine oturduğu “halk hâkimiyeti” tezinin karşısına konulmuş, bu nedenle her türlü demokratik yaklaşımı dışlayan bir söylem gelişmiştir (Canatan, 2002, s. 36).

Üretilen söylem içerisinde geleneksel İslami kavramlar yüklendikleri yeni anlamlarla bir kopuş diline dönüşmüştür. Tüm düzenler “Tağuti” olarak tanımlanmış, bu tanımlamanın kaçınılmaz sonucu olarak “Cihad”, demokrasi, komünizm, kapitalizm vd. ideolojilerle savaşmanın meşru aracı haline dönüşmüştür. Bu tarafıyla modern olandan tam bir kopuş amaçlanmıştır. “Cahiliye” kavramı tarihsel bağlamından kopararak Müslüman toplumları tanımlamak için de kullanılmış, böylelikle Müslüman olanla, “İslami olan” arasına bir ayırım konulmuştur. Müslüman toplumun “Cahili” olarak tanımlanması İslamcıların toplumdan kopuşunun yolunu açmıştır.

Kolektivist rejimler ve devrimci söylemlerin etkisiyle “inkılap”, “mustaz’af”, “tağut”, “tevhid”, “ümme” kavramları yüklendikleri yeni anlamlarla ideolojik İslam’ın kopuş dilini üretmişlerdir. Türkiye’de de “hâkimiyet Allah’ındır”, “çözüm İslam’dadır”, “tek yol İslam” gibi sloganların kaynağı ihvan ve cemaati İslami çizgisinde oluşmuş İslamcılığın göstergeleridir.

Mevdudi ve Kutup çizgisinde gelişen İslamcılık İslam’ı bir “*hayat nizamı*” olarak kurgulamış, mücadelesinin merkezine “*İslam devleti*” hedefini koymuş, bu düşüncesini “*Allah’ın hâkimiyeti*” fikrine dayandırmıştır. Ayrıca Allah’ın hakimiyet hakkına tecavüz olarak gördüğü tüm düzenleri “*Tağut*” olarak tanımlamış, “*Cihad*”ı kafirlerle savaş konseptinin dışına taşımıştır. Her türlü milliyetçiliği reddederek “*ümme*” temelinde bir “*İslam birliği*” hedeflenmiştir.

5.4.1. Bir Hayat Nizamı Olarak İslam

Afgani, Abduh ve Reşit Rıza etkisiyle oluşan İslamcılık, İslam’ı bir hayat nizamı olarak kurgulamıştır. Özellikle Benna, Mevdudi ve Kutup’un düşüncesinde İslam hayatın tüm safhalarını kuşatan kapsamlı bir nizamdır. Hasan el-Benna’nın düşüncesinde İslam’ın hayatın bütün yönlerini düzenleyen bir “nizam” oluşu oldukça açıktır:

İslam hayatın bütün safhalarını kuşatan, etraflı bir nizamdır. İslam hem devlet, hem vatan, hem hükümet, hem ümme, hem ahlak, hem kuvvet, hem şefkat, hem adalet, hem kültür, hem kanun, hem ilim, hem idare, hem madde, hem servet, hem kazanç, hem zenginlik, hem cihad, hem davet, hem ordu, hem fikir, hem doğru bir inanç, hem de ibadettir (el-Benna, 1989, s. 128).

Yine Benna insanların İslam’ın anlamını daralttığını, oysa ki İslam’ın oldukça geniş manaları olduğunu vurgulayarak İslam’a dair yorumunu şöyle ifade etmiştir:

Biz inanıyoruz ki İslam hayatın bütün safhalarını düzenleyen, bütün problemlere çözüm yolu gösteren, her konuda en hassas hükümleri veren, hayati problemler karşısında eli kolu bağlı kalmayan ve insanları ıslah etmesi mümkün olan yegâne nizam olarak çok geniş manalar içermektedir. Bazı insanların İslam’ı sadece bazı ibadet biçimleri ve ruhi haller olarak dar bir alana sıkıştırmaları büyük bir hatadır (el-Benna, 1989, s. 21).

Bu ifadelerde İslam “hayatın bütün safhalarını kuşatan bir nizam”, “devlet”, “hükümet”, “kanun”, “cihad” olarak yer almış, ayrıca “bütün problemlere çözüm

yolu” olarak kurgulanmış ve yalnızca ibadet olmanın ötesinde siyasi anlamlar yüklenerek alanı genişletilmiştir. Benna başka beyanlarında da İslam’ı sadece birtakım ibadetler ya da ahlak, maneviyat vb. niteliklerle tanımlayan kesimleri eleştirmiş ve İslam’ın bu dar manaların çok üstünde geniş anlamları olduğunu vurgulamıştır (Erkilet, 2004, s. 246).

Benna Müslümanlara; “Kardeşler! Söyleyin bana, İslam şayet siyaset, toplum, ekonomi, hukuk ve kültürden başka bir şey ise, ne o zaman?” sorusunu yönelterek, İslam’ı “mükemmel ve ayrıntılı bir sistem” olarak tanımlamıştır (Lia, 2012, s. 269). Benna’nın İslam’ı, bir “sistem” olarak kurgulamasının temelinde Kur’an’la ilgili yaklaşımı vardır. Benna Kur’an’ın “dini işlerde olduğu gibi dünya işlerinde de uygulanması”nı istemiş, Kur’an’ı toplumsal programların rehberi olarak tanımlamıştır (Ramazan, 2005, s. 275). “Anayasamız Kur’an, Rehberimiz Peygamber, En büyük arzumuz Allah yolunda şehid olmaktır” sözleriyle politik çizgisini özetlemiştir. Bu politik söylemin içinde Kur’an kutsal bir kitap olmanın yanı sıra toplumsal düzenin işleyişini belirleyen bir hukuk metnidir. Peygamber yalnızca elçi olmanın ötesinde siyasi bir liderdir (Atay, 2011, s. 278).

Benna’nın düşüncesinde İslam ile siyaset arasında bir ayrım yoktur. Benna yönetmeyi İslam’ın bir parçası olarak görmüştür (Çağlayan, 2010, s. 181). Benna’ya göre İslam’ın bütünselliğinin kabulü, Müslümanın milleti ilgilendiren her konuda söz hakkına sahip olması anlamına gelir. O’na göre “Bir Müslüman, siyasetle ilgilenmiyor ve halkının meseleleriyle ilgili görüş sahibi değilse, hiçbir zaman gerçek Müslüman olmayacaktır” (Lia, 2012, s. 269). Bu sözleriyle Benna siyaseti “gerçek Müslümanlık”ın kriteri olarak koymakta, halkının meseleleriyle ilgilenmeyi Müslümanlığın zorunlu sonucu olarak görmektedir.

Sizi İslam’a, İslam’ın yasaları ve rehberliğine çağırıyoruz ve bu sizin gözünüzde siyasete kalkışmak ise, o zaman bu bizim siyasetimiz. Ve eğer sizi bu ilkelere çağırın kişi bir siyasetçi ise, o halde Allah’a hamdolsun, siyasette en saygın insanlarız. İslam bu dünyanın mutluluğunu kucaklayan bir siyasete sahiptir (Lia, 2012, s. 102).

Mevdudi de, Hasan el-Benna gibi İslam’ı bütünlüklü bir sistem, bir hayat nizamı olarak anlamıştır. İslam’ı hayatın bütününe hâkim kılmayı amaçladıklarını vurgulayarak hem ferdi hem de toplumsal hayata İslam’ın yön vermesi gerektiğini

söylemiştir (Mevdudi, 1986a, s. 66). Mevdudi laik ve seküler yaklaşımları dışlayarak dinin, hayatın bütün alanlarını içine aldığını iddia etmiştir (Karaman, 2012, s. 363). Mevdudi'ye göre “İslam, kişilere ahlaki öğütlerin dışında hiçbir şey emretmeyen bir din değildir. İslam, insanla ilgili olan her şeyi içerir ve o, her konuya hâkim olmak iddiasıyla vardır” (Mevdudi, 2011, s. 36):

İnsanların kıyafetleri, yemek yeme şekilleri, yedikleri şeyler, ahlakları, insanlar arası ilişkileri, diğer varlıklarla olan ilişkileri, çalışma biçimleri, rızık temin biçimleri, üretim ve tüketim biçimleri, evlilikleri, aile yapıları, eğitimleri, idare şekilleri, gelenekleri, alışverişleri, yöneten-yönetilen ilişkileri, görevleri, ünvanları, iktisadi sistemleri, ekonomik yapıları, orduları, savaşları, barışları, antlaşmaları... kısacası insan ve toplumla ilgili her şeyleri... (Mevdudi, 2011, s. 32).

Mevdudi sürekli, hâkim din anlayışını ve mevcut Müslümanları eleştirmiştir. Müslümanların birçoğunun dine inandığını söylemelerine rağmen iktisadi, sosyal ve toplumsal hayatlarında İslam'ın dışında bir sistem arayışında olduklarını, oysaki Müslümanım diyen bir kişinin gerek ferdi gerekse toplumsal hayatında İslam'ın dışında bir sisteme tabi olamayacağını sıkça vurgulamıştır (Mevdudi, 1986b, s. 157).

Mevdudi'ye göre din sadece namaz kılmak, hacca gitmek ve zekât vermekten ibaret değildir. Müslüman olmak demek bu dini, hayatın her safhasında yürürlüğe koymak demektir. Din denilince yalnızca birtakım ibadetlerin akla gelmesini eleştiren Mevdudi, İslam'ın bir “şeriat” (Allah'ın kanunları) olduğunu, İslam dışındaki kanun ve kuralların “beşeri kanunlar” olması nedeniyle “şeriat”ın dışında kaldığını ifade etmiştir (Birişik, 2013, s. 386). Bu görüşleriyle Mevdudi, hukuku dinin bir parçası olarak değerlendirmiş, “İlahi kanun” ve “Beşeri kanun” dikotomisi içinde İslam'ı bütün sistemlerin karşısında bir sistem olarak kurgulamıştır. Mevdudi'ye göre İslam her problemin çözüm kaynağıdır (Mevdudi, 1990, s. 61). Dünyadaki tiranlıkları ve kötülük dolu bütün sistemleri ortadan kaldırmayı hedefleyen kapsamlı bir sistemdir (Roy, 1994, s. 64). Mevdudi'nin eserlerinin isminden de onun İslam anlayışının sınırları rahatlıkla tespit edilebilir: “İslam'da Hayat Nizamı”, “İslam'da Ahlak Nizamı”, “İslam'da İktisat Nizamı”, “İslam'da Devlet Nizamı”, “İslam Anayasası”, “Hilafet ve Saltanat”, “İslam'da Toprak Mülkiyeti”, “Müslümanların Kurtuluş Yolu”, “İslami Hareketlerin Stratejisi” “Kur'an'a Göre Dört Terim: İlah, Rab, İbadet, Din”, “İslam'da İhya Hareketleri”, “Tarih

Boyunca Tevhid Mücadelesi” (Bulut, 2013, s. 359), “*Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*” (Mevdudi, 1986a), “*İslami Kavramlar*”

(Mevdudi, 1986b), “*İslam’ın Çağrısı*” (Mevdudi, 1990), “*Gelin Müslüman Olalım*” (Mevdudi, 1993). Bu kitap isimleri dahi Mevdudi’nin İslam’ı bütünlüklü bir siyasal sistem olarak kurguladığının ve mücadeleci bir çağrıya sahip olduğunun işaretidir. Ayrıca bu ifadelerde İslam’ın bir din olarak ideolojilerin karşısında konumlandırıldığının, hem modern ideolojilere hem de geleneksel İslami anlayışlara yöneltmiş bir eleştirelliğin ipuçları bulunabilir. Mevdudi’nin söylemi içinde İslam kapsayıcı bir ideolojiye dönüşmüştür. Eserlerinde İslam’la kapitalizm ve komünizm arasında karşılaştırmalar yapan Mevdudi İslam’ın kapitalizmden de komünizmden de üstün ve benzersiz bir sistem olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır (Nafi, 2012, s. 93).

Benna ve Mevdudi’de olduğu gibi Seyyid Kutub da İslam’ı hayat nizamı olarak yorumlamıştır. Kutub, hayatın her alanında Allah’ın mutlak hâkimiyetine dayalı bir düzen tasarlamıştır. O’na göre İslam; “Her şeyden önce bir nizamdır. Üstün özellikleri bulunan bir hayat nizamı” (Kutub, 1989, s. 25). Hayatın bütün yönlerinde yalnızca Allah’ın kanunlarını hakim kılma esasına dayalı mümkün, uygulanabilir ilahi bir nizam (Kutub, t.y., s. 6). Halil İbrahim Yenigün, Kutub’un kurmaya çalıştığı teoriyi, “yaşam tarzı üzerinde Tanrı’nın tekeli” olarak özetlemiştir (Yenigün, 2013, s. 228). Kutub’un karşıtlıklar üzerine kurulmuş teorisi içinde ilk karşıtlık “Allah’ın nizamı” ile “insanların nizamı” arasında kurulmuştur. O’na göre “insanların nizamı” heva ve hevese dayanır. Allah kendi nizamının yanında başka nizamın olmasını kabul etmez (Kutub, 1986, s. 166). “Allah’ın nizamı” ile “insanların nizamı” arasındaki temel ayrım, ilkinin Allah’ın kanunlarına dayanıyor oluşu; ikincisinin ise “kralın kanununa” dayanıyor oluşudur. Allah’a yalnızca birtakım ibadetlerde tabi olup, kanunlar ve nizam konusunda başkasına tabi olmak, Allah’a eş koştur (Faiz, 1990, s. 29).

Kutub’a göre bir sistemin İslami kabul edilip edilmemesi kaynağına bağlıdır. Eğer sistem Allah’tan kaynaklanıyorsa “İslami”, Allah’tan başkasından kaynaklanıyorsa “cahili”dir (Kutub, 1989, s. 28). Kutub bütün “beşeri sistemler”in

Allah'ın hâkimiyetine karşı girişilmiş bir tecavüz olduğunu düşünmektedir (Kutub, 1986, s. 12).

Kutub'un İslam'ı bir siyasal sistem olarak yorumlayışı İslam'ın sistemlerle bir rekabet ilişkisine sokulmasına yol açmıştır. İslam, komünizm ve kapitalizmin yegâne alternatifidir. İnsanlığın komünizmden de kapitalizmden de daha büyük ve kapsamlı bir sisteme ihtiyacı vardır (Kutub, 1986, s. 40). Bu iki sistemden sonra insanlık mutlaka İslam'a dönecektir. İnsanlığın asıl mücadelesi, komünizmle kapitalizm arasında değil, bu sistemlerle İslam arasında olacaktır. Kutub'a göre İslam'ın komünizm ve kapitalizmle girdiği bu savaşın mutlak galibi İslam olacaktır (Kutub, 1988, s. 52).

Görüldüğü gibi El-Benna, Kutup ve Mevdudi gibi İslami Hareket liderleri ve düşünürler, İslam'ı hayatın bütününe kapsayan kapsamlı bir hayat nizamı olarak takdim etmişlerdir. İslam'ı dinlerden daha çok ideolojilerin rakibi olarak kurgulamışlardır. Bu kurgunun doğal sonucu olarak Müslümanların sorunlarının çözüm kaynağı olarak da İslam Devleti'ni görmüşlerdir.

5.4.2. Sorunların Çözüm Kaynağı Olarak: “İslam Devleti”

İhvan ve Cemaat-i İslami, Abduh ve Benna'dan devraldığı İslam devleti kavramını geliştirerek İslam'ın zorunlu hedefi haline getirmiştir. İslam devleti hedefi İslamcılığın tanımlayıcı kavramına dönüşmüştür. Türkiye'de de İslamcılar İslam devleti etrafında ideolojik bir kurgu oluşturmuşlardır.

Hasan el-Benna, İslam'a bir “hayat nizamı” olarak inanmasının ve din ile siyaset arasında kurduğu bütünlüğün doğal sonucu olarak “İslam Devleti” kavramını canlandırmıştır. Halifelik kaldırılınca kadar tartışma konusu olmayan “İslam Devleti” kavramı Hasan el-Benna tarafından köklü bir şekilde ele alınmış ve din-siyaset bütünlüğünün sonucu olarak kurgulanmıştır (Ganim, 2012, s. 257). Benna'ya göre devlet, İslam idealini gerçekleştirebilmek için önemli bir araçtır. Devlet, İslam'ın belirlediği bir görevdir. Bir devleti İslami kılan İslam'ın hükümlerini hayata geçirmesi, koruması, gözetmesi ve diğer insanlara ulaştırmasıdır (Ganim,

2012, s. 258). Benna İslam'ın din ve devlet olduğu görüşündedir. Müslümanların her alanda kalkınması ve İslami bir hayatın tam anlamıyla yaşanabilmesi, İslam devletinin varlığına bağlıdır (Ganim, 2012, s. 256).

Benna'ya göre İslam devleti bir davet ve irşad devletidir. Davet, devletin temelidir ve devlet “daveti koruyan”dır. Her ne kadar Mısır anayasasına göre “devletin dini İslam” olsa da Müslüman Kardeşler bununla yetinmeyerek devletin bütün işleyişinin bu esaslara uygun olmasını (Erkilet, 2004, s. 260), İslam hukukunu hakkiyla uygulamasını, İslam'ı başka milletlere tanıtmalarını, gerektiğinde İslam için savaşmasını talep etmişlerdir (Atay, 2011, s. 281). Devletin bütün yasaları ve sosyal düzen, İslam'ın hükümlerine boyun eğecek ve Allah'ın hükmü bireysel, toplumsal ve devlet düzeyinde hâkim olacak. Devletin amacı, ideal İslam siyasetini gerçekleştirmektir. Benna'ya göre İslam devleti Kur'an'ın koyduğu sosyal düzene dair kurallarla hükmeder. Şeriatın önderliği ile yönetilir (Ganim, 2012, s. 267).

Bütün bunlar gösteriyor ki Hasan el-Benna, İslam'ın hükümleri ile yönetilen bir “İslam Devleti” kurmayı Müslümanlığın zorunlu hedefi olarak kurgulamıştır. Devletin İslam'ın mesajını yaymak, davet ve cihad gibi kutsal görevleri vardır. O'nun düşüncesinde yer alan “İslam Devleti” bütünüyle bir ideolojik devlettir.

İdeolojik devlet oluşu nedeniyle de demokratik içerikten yoksundur.

Mevdudi'nin mücadelesinin siyasal hedefi de “İslam Devleti”nin kurulmasıdır. Benna'da olduğu gibi Mevdudi de siyasetle din arasında bütünlük fikrine sahiptir. Siyaset İslam'dan tecrid edilemez. Mevdudi Müslümanları, siyaseti dini hayatlarından tecrid ettikleri için kınamış ve siyasetlessiz Müslümanlığı gerçek İslam'dan uzaklaşma olarak yorumlamıştır. Müslümanların maruz kaldığı problemlerin çözümü “İslam Devleti”ndedir (Nasr, 2014, s. 23). Müslümanların “İslam dışı bir yönetim”i benimsemeleri hiçbir şekilde kabul edilemez. Müslümanların yapmaları gereken “Allah'ın egemenliğine dayalı bir düzeni” kurmaktır (Mevdudi, 1990, s. 62). Mevdudi'nin söyleminde “İslam Devleti”, “İlahi emir ve yasaklara göre şekillenen bir yönetim” olarak tanımlanmıştır (Mevdudi, 1990, s. 58). Bir toplumda Müslümanların çoğunlukta olması yeterli değildir.

Yapılması gereken İslam'ı hâkim kılmak, İslam'ın kurallarına göre işleyen bir devleti kurmaktır (Mevdudi, 2011, s. 44). Mevdudi'nin hedefinde hükümetin İslamlaştırılması oldukça merkezi bir yere sahiptir. Eğer hükümet

İslamlaştırılabilirse, toplum İslamileştirilebilecek ve birçok sosyal, ekonomik ve toplumsal hastalık çözüme kavuşmuş olacaktır (Nasr, 2014, s. 26). Bütün bunlar Mevdudi'nin kurguladığı devletin İslam'a dayalı bir modern ideolojik devlet olduğunu göstermektedir (Akdoğan, 2000, s. 103).

İnsanlığın düştüğü bela ve musibetin kaynağı İslam'ın hükümlerine dayanmayan sistemlerdir. Mevdudi'ye göre Müslümanlar, demokrasi veya

halkın hâkimiyeti yerine, Allah'ın hâkimiyeti ve milletin vekâletini" esas almalılar (Mevdudi, 1986, s. 97). Mevdudi halk egemenliği prensibinin karşısına Allah'ın egemenliğini koymuş, bu açıdan demokrasiyi Allah'ın hâkimiyet hakkına bir tecavüz olarak değerlendirmiştir.

Kutub yasamanın kaynağı olarak ilahi otoriteye dikkat çekmektedir¹¹. Kutub'a göre yasa koyma yetkisi ulûhiyetin (ilahlık) en büyük özelliklerindendir. “*La ilahe illallah*” kelimesi, düzen koyma hakkının sadece Allah'a ait olduğunun kabulüdür. Bir kimse yasa koyma yetkisini kendisinde görüyorsa, kendisini ilahlaştırmış demektir (Kutub, t.y., s. 22). Kutub “beşeri sistemler” olarak tanımladığı, “ilahi nizam” ın dışındaki bütün yapıların insanların birbirine kulluğu esasına dayandığını iddia etmiştir. En ileri demokrasilerden en ılımlı diktatörlüklere kadar her türlü sistemde, “Kula kulluk” esastır (Kutub, 1989, s. 25). İnsan kula kulluktan yalnızca Allah'ın yasalarına boyun eğerek, O'nu kanun koyucu kabul ederek kurtulabilir (Kutub, 1989, s. 28).

Kutub'un Allah'ı yasa koyucu olarak tanımlayıp İslam'ı bir hayat nizamı olarak ortaya koyması, Benna ve Mevdudi'de olduğu gibi siyasal alanı Allah'ın egemenliğine açmasına yol açmıştır. Kutub'a göre “İslam din ile devlet arasını ayırmaz. İslam yalnızca düşünce ve inanç değil, aynı zamanda sosyal bir

¹¹ “İslam dini, hâkimiyet hakkının sadece Allah'a ait olduğu prensibine dayanmıştır. Böyle bir hâkimiyet hakkını herhangi bir kula veyahut gruba vermeyi kesinlikle engellemiştir. Teşri hakkını, kanun ve yasa koyma hakkını, O'na vermiştir” (Kutub, t.y., s. 4).

sistemdir” (Nafi, 2012, s. 102). Kutub’a göre İslam’ın amacı insanları kula kulluktan kurtarmaktır. İslam nizamının dışında varolan bütün düzenler ve hükümetler insanın insana tahakkümü esasına dayanmakta ve bu düzenler içinde insan insana tapınmaktadır. İslam’ın amacı bütün bu düzenleri ortadan kaldırmaktır (Kutub, 1986, s. 73). İman etmenin doğal sonucu, her işte Allah’ı mutlak hâkim kabul etmek ve hâkimiyet hakkını kendinde görerek Allah’ın otoritesine tecavüz edenleri yok etmektir (Kutub, 1986, s. 41).

Allah’ın hâkimiyetinin O’nun yasa koyucu oluşu ile açıklanması, siyasallaştırılmış bir tanrı imajı doğurmaktadır. Kutub’ta parlamentonun rolü adeta Allah’a havale edilmiş, demokrasilerin ulusa bıraktığı egemenlik hakkı Allah’a verilmiştir. Bu teorik kurgu her türlü demokratik yaklaşımı dışlamaktadır. Kutub’un teorisinde hayat ya İslami’dir, ya da cahili. İslami oluşunun da cahili oluşunun da ölçütü siyasal sistemin dayanağıdır. Siyasal sistem bütünüyle dinsel yasalara dayanıyorsa sorun yok demektir.

Kutub klasik terminolojide İslam yurdu anlamında kullanılan “darul İslam” ile İslam yurdunun dışında kalan dünyayı tanımlayan “darul harp” kavramlarını geleneksel anlamlarının dışına çıkararak hakimiyet ve İslam devleti temelinde yeniden tanımlamıştır. Kutub’a göre “darul İslam”, İslam devletinin kurulduğu, şeriatın egemen olduğu bir yerdir (Çağlayan, 2010, s. 233). “Darul harb” ise Müslümanların çoğunluk olarak yaşadıkları bir yer bile olsa Allah’ın yasalarının egemen olmadığı her yerdir. Dolayısıyla bir yerin darul İslam olması orada İslam Devleti’nin olmasıyla mümkün olabilir (Kutub, 1986, s. 76).

Bütün bu ifadelerden ortaya çıkan sonuç, Müslümanların tam ve kamil manada İslamı yaşayabilmesinin ancak İslam Devleti ile mümkün olacağı inancıdır. Ayrıca, İslam Devleti anlayışı adeta İslam inancının temel dayanağı olarak düşünülmüştür. Böylelikle müslümanların karşı karşıya kaldığı sorunların çözümü İslam Devleti’nin varlığına bağlanmıştır. Ancak İslam Devleti anlayışını üreten temel düşünce Kutub’un formüle ettiği "Hakimiyet Teorisi"dir.

5.4.3. “Hâkimiyet Allah’ındır” Söylemi

Mevdudi ve Kutub etkisinde şekillenen İslamcılık, teorik merkezine Allah'ın hakimiyeti fikrini yerleştirmiştir. Mevdudi'nin İslam'ı bir hayat nizamı olarak yorumlayışı ve İslam Devleti fikri, "Allah'ın hâkimiyeti" düşüncesine dayanmaktadır. Daha sonraları Seyyid Kutup'ta güçlü bir zemine kavuşacak olan "hâkimiyet teorisi", Mevdudi'nin düşüncesinin de ana kaynağıdır. Mevdudi Kur'an'ın "Hüküm yalnızca Allah'ındır" ayetinden hareketle "hüküm" kelimesine "yönetici olarak iktidarı yürütmek, bir yargıda bulunmak, iki taraf arasında karar vermek" vb. anlamlar vermiş iktidarın, yasa koymanın, otorite, yargı ve düzenin Allah'a ait olduğu düşüncesine ulaşmıştır (Meddeb, 2005, s. 104). Mevdudi bu çıkarsamanın sonucu, egemenliği Allah'a mal ederek, siyasi alanı tamamen dinselleştirmektedir. Allah yasa yapıcı, mutlak otorite ve düzen koyucu olarak konumlandırılınca İslam da bütün siyasi sistemlerin rakibi haline getirilmektedir.

Mevdudi, ontolojik olarak aynı düzlemde bulunmayan iki şey arasında bir dikotomi kurmaktadır. Bu dikotominin bir tarafında "Allah'ın egemenliği" diğer tarafında "insanların egemenliği" vardır (Mevdudi, 1990, s. 54). Bir dönem Türkiye'de yaygın bir şekilde araçlara yapıştırılan "Hâkimiyet Allah'ındır" çıkartmasının kaynağı da bu düşünce biçimine dayanmaktadır. Bu önermeyi, Mevdudi şu şekilde somutlaştırmıştır:

Hâkimiyet hakkı, insanoğlunu yaratan yaşama ve gelişmesini sağlayan ve kâinatta her şeyi elinde tutan Allah'a aittir. Bir kişinin, ailenin, ulusun veya bir bütün olarak kitlelerin hâkimiyet iddia etmesi, Allah'ın gerçek ve mutlak hâkimiyeti karşısında bir hayal ve yanılgıdan başka bir şey olamaz (Mevdudi, 1986a, s. 101).

İslam'da kanun yapmanın esaslarını anlayabilmek için her şeyden önce iki hususu iyice bilmek zorunludur. Bunlardan birincisi şudur; İslam'da hâkimiyet sadece Allah'a aittir. Tevhid sadece Allah'ın mabud olduğunu kabul değildir. Bununla birlikte siyasi ve hukuki manada da yalnız Allah'ın itaat edilmesi gereken hakim, emredici, nehyedici ve kanun yapma hakimiyetini... (Mevdudi, 1986b, s. 160).

Bu ifadelerle Allah siyasi ve hukuki alanlarda da tek otorite olarak ifade edilmekte, hâkimiyet hakkının doğal sonucu olarak "kanun yapma" yetkisi Allah'a verilmektedir.

Mevdudi, "Allah'ın hâkimiyeti" düşüncesini, "ilah", "rab", "ibadet" ve "din" kavramlarına yüklediği anlamlara dayandırır¹². Mevdudi "ilah" kavramını bilinen

¹² Mevdudi'nin Türkiye'de İslamcı gençlik üzerinde en çok etki uyandırmış, sayısız baskı yapmış ve elden ele dolaşmış kitabı "Kur'an'a Göre Dört Terim"dir. Mevdudi bu kitabında "Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek,

anlamlarına ek olarak egemenlik ve otorite temelinde yeniden tanımlamaya çalışır:

Kur'an'ın bu hususta gösterdiği delil göklerde ve yerde bütün egemenlik, otorite ve yetkilere malik olan ancak Allah'tır. Yakarma O'na mahsustur. Bütün nimetler O'nun kudret elindedir. Emretmek sadece O'na aittir. Kuvvet ister istemez O'na itaat etmeye, emrine boyun eğmeye mecburdur. O'ndan başkasında otorite yoktur. Göklerde ve yerde O'ndan başkasının hükmü geçmez. Yaratılışın sırlarını, nizamını, idaresini O'ndan başkası bilmez (Mevdudi, 1989, s. 24).

Mevdudi, Kur'an'dan sıraladığı ayetlerle “ilah” kavramının otorite ve mutlak egemenlikten farkı olmadığını söyler. Allah göklerin “ilahı” olduğu gibi yeryüzünün de “ilahı”, yani tek otoritesi ve egemenidir (Mevdudi, 1989, s. 28-

29). Mevdudi uzunca açıklamalarının arkasından “ilah” kavramını egemenlikle temellendirip, yaratmanın Allah’a ait olduğu gibi, yönetmenin de Allah’a ait olduğu bir tanım oluşturur (Mevdudi, 1989, s. 20).

Mevdudi “rab” kavramını da yine egemenlik temelinde tanımlamıştır. Siyasi ve medeni işlerde Allah’ın yasaları yerine insanların yasalarını kabul etmek insanları rableştirmektedir. Mevdudi’ye göre bu durum bütün peygamberlerin tarih boyunca savaştıkları tarihi yanılıdır. Allah tabiatüstü âlemin rabbı olduğu gibi ahlak, siyaset ve medeniyet işlerinde de rabdir. “O meliktir. Mülkün sahibidir. Şeriatı ve kanunu koyandır” (Mevdudi, 1989, s. 76). Mevdudi rab kavramının geçtiği Kur’an ayetlerini sıralayarak rab kavramının tanımı ile ilgili şu sonuca ulaşır: “Bu ayetleri tertiplediğimiz sıra ile okuyunca şu hususlar açıkça belirir ki, Kur’an-ı Kerim rububiyeti, hâkimiyet ve mülkün en manalısı kabul ediyor” (Mevdudi, 1989, s. 79) “İbadet” kavramını da tanımlarken “yasalara boyun eğmek, emrine girmek, itaat etmek” gibi anlamlardan hareketle bir yaklaşım geliştirir (Mevdudi, 1989, s. 88). Ona göre kişi devletin isteğine göre yaşantısını belirliyorsa o devlete ibadet ediyor demektir. Belirlenmiş kurallara uymak ve itaat etmek o kuralları koyanlara ibadet etmek anlamına gelir (Mevdudi, 1986b,

s. 13). İbadet kavramının anlamının daraltıldığına dikkat çeken Mevdudi, Müslümanları dünya işlerini ibadetin dışında tutmaları nedeniyle eleştirmektedir

anlamının derinliklerine inmek isteyen kimsenin bu dört kavramdan her birinin gerçek anlamlarını bilmesi” gerektiğini ifade ederek, “Kur’an-ı Kerim’in hakiki gayesinin açıklığa kavuşması için” bu dört terimi açıkladığını söyler (Mevdudi, 1989, s. 9-13).

(Mevdudi, 1986b, s. 33). İbadet sadece namaz, oruç, hac vb. yükümlülüklerden ibaret değildir. Mü'minin bütün hayatı ibadettir (Mevdudi, 1986b, 31).

Mevdudi'nin din kavramının geçtiği ayetleri sıraladıktan sonra ulaştığı sonuç “din”in “insanlığın bağlı bulunduğu kanun, sınır, şariat (hukuk düzeni), yol, fikri ve ameli düzen” olduğudur (Mevdudi, 1989, s. 107). Mevdudi'nin düşüncesinde

“Din; bir ideoloji, bir kavram, bir fikir tarzı, yanlış ile doğru arasında ayırım yapan bir ölçü....” olarak tanımlanmıştır¹³ (Mevdudi, 2004, s. 215).

Bütün bunlar dini kavramların anlamlarının genişletilmek suretiyle yeni bir içerik kazandırıldığını göstermektedir. İslami kavramlara yüklenen yeni anlamlar İslam'ın yeni bir yorumunun doğmasına yol açmıştır. Mevdudi'nin düşünceleri içinde İslam tam bir “ideoloji” görünümü kazanmıştır (Nasr, 2014, s. 24).

Kutub'un düşüncesinin merkezinde hâkimiyet kavramı vardır. Bütün yorum ve eleştirileri bu kavramdan hareketle oluşturulmuştur. Hâkimiyet kavramı, orijin olarak selefi İslamcılığın kökeni kabul edilen İbn-i Teymiyye'ye kadar götürülebilir. Ancak Seyyid Kutub, hâkimiyet kavramını Mevdudi'den almış, Mevdudi'de olduğundan daha merkezi bir anlam ve rol yükleyerek yeni bir İslam yorumunun dayanağı haline getirmiştir (Yenigün, 2013, s. 231).

Kutub tarih boyunca bütün mücadelenin, “Yeryüzünde hâkimiyet kimindir? İnsanların kulluk edeceği sultan kimdir?” sorusunun cevabı etrafında döndüğünü düşünmektedir.

¹³

Din kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de eksiksiz bir düzeni ifade ettiği görülür. Söz konusu bu düzen dört unsurdan meydana gelir ki bu dört unsur şunlardır:

1. *Hâkimiyet ve egemenlik,*
2. *Bu yüksek hâkimiyet ve egemenliğe itaat edip boyun eğmek,*
3. *Bu hâkimiyetin otoritesi altında meydana gelen fikri ve ameli nizam,*
4. *Bu nizama uymaya ve ihlasla bağlanmaya karşı bu egemenliğin verdiği mükafat veya karşı gelmek suretiyle isyan etmeye verdiği ceza.....”(Mevdudi, 1989, s. 10).*

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

Çünkü bu tutum Allah'ın ilahlığını, rab oluşunu ve yeryüzündeki hâkimiyetini reddetmektir”
(Kutub, 1989, s. 205).

Kutub hâkimiyet teorisini Kur'an'dan ayetlerle temellendirmektedir:

*Kim İslam'dan başka din arasa onun dini kabul edilmeyecektir...
Allah'ın indirdikleriyle **hükmetmeyenler** kâfirlerin ta kendileridir...
Rabbine yemin olsun ki aralarındaki anlaşmazlıklarda seni **hakem** seçip sonra verdiği **hükme** içlerinde bir sıkıntı olmadan tamamıyla boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.
Aranızda herhangi bir şeyde ihtilafa düştüğünüzde **onun hükmünü** Allah'a ve peygambere havale edin (Kutub, 1989, s. 46).*

Kutub'un bu ve benzeri ayetlerden hareketle Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde yaptığı değerlendirmeler daha sonraları fundamentalist hareketlere kaynaklık etmiş ve yeni selefi hareketlerin doğuşunu tetiklemiştir. Kutub'un teorisinin karşıtlıklar üzerine bina edilişi, bir şeyin mutlak doğru ya da mutlak yanlış olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu sonuç İslam'ın dışında kalan her şeyin “cahiliye” olduğu ve reddedilmesi gerektiği yorumuna yol açmaktadır. Ancak Kutub'un reddiyesi yalnızca İslam dışı olanlara değil, İslam ya da Müslüman olduğu iddia edildiği halde Allah'ın hâkimiyetini kabul etmeyip “beşeri sistemlere” ve “beşeri kanunlara” itaat edenleri de içermektedir.

Kutub aslında gerçek Müslüman olabilmek için modern uygarlıktan tam bir epistemolojik kopuş önermektedir (Akdoğan, 2000, s. 102). Kutub bu kopuşu “şuur alanında ayrılık” ve “belirginleşme” olarak belirtmektedir. Kutub'un düşüncesinde bir Müslüman, İslam dışı her şeyden hem düşünce hem de eylem planında ayrılmalı, uzaklaşmalıdır (Verdani, 2011, s. 75).

Seyyid Kutub hâkimiyet tezini bütün eserlerinde yoğun olarak kullanmıştır. Oldukça etkili bir şekilde geliştirdiği hâkimiyet teorisi Kutub'a büyük bir itibar kazandırmış, 20. Yüzyıl'ın İslami hareketlerinin birçoğunda temel esas halini almıştır (Verdani, 2011, s. 68). Seyyid Kutub, “hüküm”den yola çıkarak

“hakimiyye” (hâkimiyet) kavramına ulaşmış ve bu kavramla tanrısal egemenliğin ontolojisini kurmuştur (Meddeb, 2005, s. 106). Allah'ın hâkimiyetini kozmik bir egemenlikten alarak yeryüzüne, hatta bir devletin işleyişine taşımıştır. Dolayısıyla bir yanıyla Allah ile insanlar arasındaki ilişki gündelik, yoğun ve aynı zamanda

yasal ve hukuki bir ilişkiye dönüşmüştür. Kutub'un hâkimiyet teorisi halkın kendi kendini yönetme yeteneğine, dolayısıyla demokrasiye karşı da bir güvensizlik ve reddiyenin kaynağı olmuştur (Zekeriya, 2007, s. 65).

Bütün bu ifadeler Hakimiyet kavramının taşıdığı merkezi rolü ortaya koymaktadır. İslam Devleti inancının da kaynağı Kutub'un formülüze ettiği Hakimiyet teorisidir. Bu açıdan bakıldığında İslamcılığın demokrasi karşıtlığı bu hakimiyet anlayışına dayandırılmıştır. Kutub'da Hakimiyet kavramı kadar önemli bir başka kavram da Cahiliye kavramıdır. Aslında Cahiliye kavramı da bir biçimiyle hakimiyet kavramından hareket üretilmiştir.

5.4.4. Bir Hayat Tarzı Olarak "Modern Cahiliye" Söylemi

Cahiliye kavramı da Seyyid Kutub'un eserlerinde sıkça kullanılır. Kutub'a göre bugün yaşadığımız dünya, Kur'an'ın indirildiği dönemlerdeki cahiliyeye benzemekte hatta ondan daha koyudur. Etrafımızı kuşatan her şey cahiliyedir (Verdani, 2011, s. 74). Cahiliye, İslam öncesi Arabistan şartlarını tarif için

Kur'an'da kullanılan bir kavramdır. Kur'an İslam öncesi uygulamaları cahiliye ve İslam öncesi dönemi cahiliye dönemi olarak nitelemiştir. Bu nedenle İslam cahiliyeye ait gelenekleri, uygulamaları ve fikirleri, yeni bir düzenle, İslam ile değiştirmiştir. Kutub, İslam öncesi dönemi tarif için kullanılan cahiliye kavramını bu sefer yaşadığı dönem ve o dönemin bütün İslam dışı din ve ideolojileri için kullanmıştır:

Cahiliyye toplumu nedir? Cahiliyye toplumu, İslam toplumunun dışında kalan her çeşit toplumdur.

Cahiliyye toplumu, Allah'a kul olma esasına dayanmayan, bu esasa samimiyetle bağlanmayan her toplumun adıdır.

Bu objektif tarif ile Cahiliyye toplumu kapsamına bugün yeryüzünde fiilen kaim olan tüm toplumlar girer!

Komünist toplumlar Cahiliyye toplumu kapsamına girer.

Cahiliyye toplumu kapsamına putperest toplumlar da girer.

Cahiliyye toplumunun kapsamına yeryüzünde bulunan tüm Yahudi ve Hristiyan toplumları da girer (Kutub, 1986, s. 98-100).

Seyyid Kutub, bir semantik müdahaleyle cahiliye kavramını tarihsel bağlamından koparıp belli düşünce ve yaşam biçimlerini tanımlamak için kullanmıştır. O'na göre cahiliye, zamanın belli bir dilimi değil, hayat şekillerinden bir şekildir. Cahiliye, insanın insana kulluğu biçiminde somutlaşan her türlü düşünce ve yaşam biçimidir (Kutub, 1989, s. 25). Seyyid Kutub bu semantik değişimin bir sonucu olarak modern sistem ve ideolojilerin tümünü “cahiliye” kavramı içinde toplamakta, Kur'an'ın gönderilmesinden önceki hayat biçimine benzetmektedir (Verdani, 2011, s. 77).

Kutub'un teorisinde, farklı ve çarpıcı olan durum, kendini Müslüman olarak tanımlayan toplumları da “cahiliye” olarak tanımlamasıdır. Kur'an, cahiliye kavramını bütünüyle İslam öncesi dönem ve Müslüman olmayan toplum için kullanırken Kutub, kavramı Müslüman toplumlar için de kullanmıştır. Bunun anlamı, kendini Müslüman olarak tanımlayan toplum içinde bir bölünme ve ayrışma yaratmış olmasıdır. Kutub açısından Müslüman toplumları cahiliye toplumu olarak tanımlamaya yönelten durum, bu toplumların hayat düzenlerindeki tercihleridir. Düzenlerini, yasalarını, değer hükümlerini, kriterlerini Allah'tan başkasının belirleyiciliğine bırakan, yani hâkimiyet hakkını Allah'ın dışındaki güçlerde gören toplumlar Müslüman olduklarını beyan etmelerine rağmen cahili toplumlardır (Kutub, 1986, s. 102):

Cahiliye toplumu bazen Allah'ü Teâla'nın varlığını inkar eden, tarihi, diyalektik ve materyalist açıdan yorumlayan ve Bilimsel Sosyalizm adını verdiği bir düzeni uygulayan bir toplum şeklinde ortaya çıkar. Bazen de Allah Teâla'nın varlığını inkâr etmeyen, fakat göklerin egemenliğini O'na bırakıp yeryüzü egemenliğinden O'nu azleden, O'nun şeriatını hayat nizamında uygulamayan ve mescidlerde Allah'a ibadet etmeyi mubah görürken günlük hayatlarında Allah'ın şeriatı ile hükmetmelerini yasaklayan bir toplum şeklinde de ortaya çıkabilir. Bu toplum, böylece Allah (c.c.)'in yeryüzündeki uluhiyyetini ya inkâr etmekte veya askıya almaktadır (Kutub, 1986, s. 117).

Öyleyse bu yeni cahiliyenin karşısında kim duracak? Allah'ın kanunlarından başkasına boyun eğmek şeklinde ortaya çıkan bu cahiliyetin karşısına kim çıkacak? Başka bir ifadeyle yeryüzünde ve insan hayatında Allah'ın uluhiyetini reddetmek, Allah'tan başka ilah ve rabler yerleştirmek şeklinde gözüken, Allah'ın indirdiğinden başkasıyla hükmetmek şeklinde ortaya çıkan bu cahiliyeye kim dur diyecek? Dinleri konusundaki anlayışlarını değiştirip yenileyecek, İslami hayata şekil verecek, İslami düşüncenin esaslarını yeryüzündeki müminlerin vicdanında diriltecek olan İslami Diriliş Hareketleri duracaktır (Kutub, 1989, s. 36).

Görüldüğü gibi Kutub'un cahiliye tanımının da merkezinde hâkimiyet kavramı vardır. Yani Allah'ın mutlak egemenliğine dayalı bir düzen düşüncesi. Aslında

Kutub'un İslam yorumu "tevhid" inancının merkezine ulûhiyetin bir parçası olarak Allah'ın kanun koyma hakkı ve yetkisini yerleştirme esasına dayanır.

5.4.5. "Tağuti Düzene Karşı Cihad" Söylemi

Mevdudi, Allah'ın hükümlerinin karşısında kendinde hüküm verme yetkisi görenleri tanrılaşmakla suçlar (Mevdudi, 1990, s. 56). Mevdudi, bu durumu tanımlamak için Kur'an'da geçen "tağut" kavramını kullanmaktadır. O'na göre insanları Allah'ın hükümlerinin dışında kendi uygun gördükleri hayat düzeni ve yaşayış tarzına sürükleyen lider ve önderler, "tağut"turlar (Mevdudi, 1989, s.

92). "Tağut, Allah'a karşı azan, isyan eden, kulluk haddini aşarak kendisi için uluhiyyet ve rububiyet iddiasına kalkışan her şahıs, zümre ve idareye denir" (Mevdudi, 1989, s. 69). Mevdudi, dünyada var olan haksızlık ve zulümlerin nedenini insanın "Allah'ın değil de tağutların" hâkimiyetine teslim olup boyun eğmesi olarak görür (Mevdudi, 1990, s. 53). Bu nedenle bütün Müslümanları

"Allah'ın hâkimiyetinden başka tüm hâkimiyetleri yıkmaya, kökünden yok etmeye" (Mevdudi, 1990, s. 65) çağırır.

Kutub da Mevdudi gibi İslam'ın dışındaki tüm sistemleri Kur'ani bir kavram olan "tağut" olarak tanımlar. "Tağut" tuğyandan, yani azgınlıktan türeyen bir kelimedir. Kutub, Allah'ın egemenlik ve şeriatına dayanmayan tüm iktidar ve otoriteleri tağut olarak tanımlamaktadır. Yani azgınlamış, haddi aşmış Allah'ın ulûhiyet hakkına tecavüz etmiş kişi veya devlet (Faiz, 1990, s. 48). Bu tanımdan hareketle Müslümanın yeryüzünde hiçbir tağuti güce destek veremeyeceği hükmüne varır. Bu tanımla, bütün siyasi ideolojiler, Allah'ın mutlak egemenliğine dayanmayan yönetim şekilleri tağut, yani azgın sınıfına sokulmakta ve Müslümanların bütün tağuti güçlerle mücadelesi bir sorumluluk olarak ifade edilmektedir (Verdani, 2011, s. 7).

Kutub, tağutların otoritesini reddetmek ve kovmak için Müslümanın yapması gerekenin cihad olduğunu söylemiştir. Cihad, tağutu reddedip yeryüzünde yalnızca Allah'ın hâkimiyetini gerçekleştirmek için mücadele etmek olarak

tanımlanmıştır (Kutub, 1986, s. 87). Kutub, cihad meselesini de geleneksel anlayıştan farklı bir biçimde yorumlamış ve İslami olmayan düzenlerle, kafir güçlerle, zulüm ve baskılarla mücadele olarak anlamıştır (Verdani, 2011, s. 79). Cihad, yeryüzünde Allah'ın hâkimiyetini gerçekleştirmek, insanlarla İslam arasına giren siyasi sistemleri yıkmak için emredilmiştir. Beşerin hâkim olduğu rejimlere karşı tam bir isyandır. Beşerin ilahlaştırdığı sistemlere karşı girişilen bir darbedir (Kutub, 1986, s. 69).

Benna, davalarının başarılı olmasının yolunun “cihad” olduğunu vurgulamaktadır. Cihadı hem davalarının genişlemesi hem de emperyalizmden kurtulmanın aracı olarak görmektedir. Benna cihadı, kıyamete kadar geçerli olan bir “farz”, dini bir zorunluluk olarak görür (El-Benna, 1989, s. 136). Hasan el-Benna örgütsel yapılanmalarında “cihad ruhu”nu hâkim kılmaya ve canlı tutmaya çalışmış, cihadı modern bir yorumla, Müslümanların işgal ve sömürüden kurtulmalarının, özgürlük ve bağımsızlığa ulaşmalarının tek yolu olarak vurgulamıştır. Mısır'ın ve İslam dünyasının emperyalist güçlerce işgal edildiğini, Müslümanların kâfirler tarafından yönetildiğini, bu durumdan kurtulmak için istisnasız her Müslüman için cihadın “farz” olduğunu sürekli ifade etmiştir (Ganim, 2012, s. 408).

Müslüman Kardeşler, “cihad” kavramına merkezi bir rol yüklemiş ve ideolojilerinin temel unsurlarından biri yapmışlardır (Lia, 2012, s. 125). İhvan, cihadı “kutsal savaş” olarak bilinen klasik kalıbın dışına çıkararak, emperyalizme karşı savaşmak, Müslümanların kalkınma ve gelişmesi için çaba harcamak, İhvan davasının yayılması için çalışmak anlamıyla yeniden kurgulamıştır. “Cihad” kavramı modern İslamcı hareketlerin ideolojik motivasyon kaynaklarından biri olarak var olmuştur.

5.4.6. Ümmet Olmanın Sonucu Olarak “İslam Birliği” Söylemi

İhvan ve Cemaat-i İslami'nin emperyalizmden kurtulma ve geri kalmışlığı aşmanın yolu olarak ideolojilerinde merkezi yer verdikleri diğer bir tema, 18. ve 19. Yüzyıl İslami hareketlerinde olduğu gibi yine “İslam Birliği”dir. İslam Birliği, tüm İslam ülkelerini Avrupalıların varlığından ve kontrolünden kurtarmanın bir diğer yolu

olarak görülmüştür (Lia, 2012, s. 123-124). İslam Birliği bütün Müslümanları İslam'ın hem inanç hem ibadet hem vatan hem de hayat olduğu görüşü etrafında bir araya getirmeye çalışan ve bunu yaparken de ırk ve coğrafya ayrımı gözetmeyen bir görüştür (Erkilet, 2004, s. 255). Benna, bütün Müslümanların kardeş ve eşit oldukları inancıyla "İslam Birliği"nin bir dava olarak sahiplenilmesini savunmuştur (Karaman, 2012, s. 266). İslam Birliği'ni yalnızca söylem düzeyinde savunmamış, aynı zamanda programlaştırmıştır. Benna'nın "İslam Birliği" programına göre birlik görünümü oluşturmak için gümrük engellerini ve vize uygulamasını kaldırmak, ekonomik işbirliği ve yardımlaşmayı artırmak, kültürel, yerel ve askeri yardımlaşmaları oluşturmak gerekmektedir (Ganim, 2012, s. 269).

Benna'ya göre ilk etapta yapılacak olan bu çalışmaların üzerinde "İslam Birleşmiş Milletleri" kurulmalıdır. Hepsinin sonucu olarak, birliği sembolize edecek bir şekilde bir lider üzerinde ümmetin ittifakı sağlanmalıdır. Bunlar gerçekleştirildiğinde Benna'ya göre İslam'ın önderliğinde bir "dünya birliği" kurulacaktır (Karaman, 2012, s. 267). Bu cümlelerden de anlaşılabileceği gibi Benna aslında halifeliği İslam birliğinin sembolü olarak görmektedir. İslam birliğini tesis etmek için atılacak adımların nihai hedefi hilafetin yeniden kurulmasını temin etmektedir (Erkilet, 2004, s. 261).

Benna'da İslam Birliği fikrinin temeli, İslam'a göre herkesi kan ya da ırk farkını dikkate almaksızın eşit görmesine dayanmaktadır (Lia, 2012, s. 274). O milliyetçiliği reddetmiş, Müslümanları "ümme" kavramının içinde tanımlamış ve Müslümanların coğrafi sınırların ötesinde inanç ve kardeşlik bağlarıyla birbirlerine bağlı olduklarını savunmuştur (Lia, 2012, s. 119). Vatan kavramını coğrafi sınırların ötesinde millet temelinden ayrı olarak "La ilahe illallah" diyen bir Müslüman'ın bulunduğu her bir yer olarak tanımlamıştır (Ganim, 2012, s. 277).

Kutub da milliyetçiliği İslam'ın dışında cahili bir asabiyet ve geri kalmışlık alameti olarak değerlendirmiştir (Kutub, 1986, s. 156). Kutub'a göre İslam toplumunda milletin yerine, inanç değerlidir. İnanç bütün milliyetlere mensup insanları tek bir "ümme" bağı altında toplamaktadır. İnsanlar arasında asabiyete dayalı bir üstünlük yoktur. Allah'ın şeriatı karşısında herkes eşittir (Kutub, 1986, s. 120). Bu açıdan İslam toplumu evrensel bir toplumdur (Kutub, 1988, s. 111). Kutub, milletin

yerine siyasal bir birlik anlamı da taşıyan ümmeti koymuştur. Ümmet birliğinin temeli olarak da İslam inancını göstermiştir. Aynı şekilde vatan kavramı da Kutub'ta etnik çağrışımların dışında inanç temelinde tanımlanmıştır. Bu anlamda Kutub'ta vatan, Allah'ın dininin hakim olduğu yerdir (Verdani, 2011, s. 78). Kutub'a göre toprağın tek başına bir önem ve değeri yoktur. Toprak, inancın beşiği olursa ve üzerinde Allah'ın hâkimiyeti varsa vatan olarak tanımlanabilir (Kutub, 1986, s. 87).

Dolayısıyla İslam Birliği fikri 19. Yüzyıl İslamcılığında olduğu gibi Benna, Mevdudi ve Kutub'ta da İslamcılığın temel hedeflerinden biridir. Bu açıdan İslamcı düşünce içinde İslam Birliği fikri ağırlığını kaybetmeyen en önemli hedeflerden biri olarak kalmıştır.

Burada Benna, Mevdudi ve Kutub gibi İslamcı düşünürlerin çerçevesini çizdiği İslamcılık anlayışı 1970'li yıllarda birlikte Türkiye İslamcılığını derinden etkilemiştir. Türkiye'de İslamcılık bu etkiyle şekillenmiştir denilebilir.

5.5. TÜRKİYE İSLAMCILIĞINDA KUTUP VE MEVDUDİ ETKİSİ

1970-1990 yılları arasında Türkiye'de İslamcılığın şekillenmesinde Kutup ve Mevdudi'nin yoğun etkisi olmuştur. Bu etkinin somut göstergeleri dönemin İslamcı basınından da takip edilebilir. Dönemin İslamcı gençliği üzerinde

(özellikle MTTB ve Akıncılar Derneği çevrelerinde) yoğun etkiye sahip “*Tevhid*”, “*Şura*”, “*Hicret*”, “*Sebil*”, “*İslami Hareket*”, “*Milli Gençlik*”, “*Yeni Ölçü*”, “*Düşünce*”, “*Hilal*” dergileri üzerinde yapılacak bir analiz bu etkinin izlerini tespiti imkan verecektir.

Türkiye’de dindar kitleler Mevdudi ve Kutup gibi düşünürlerin fikirlerini başlangıçta Hilal Dergisi üzerinden takip etmişlerdir. Derginin 1960-1970 arası yayın dönemi içerisinde Mevdudi ve Kutup başta olmak üzere birçok İslamcı düşünürün fikirlerine yer verilmiştir. Dergide özellikle Mısır, Cezayir, Filistin ve diğer İslam ülkelerine dair geniş haberler yer almış, “İslam Büyükleri” ya da “Portre”

köşelerinde Hasan el-Benna, Mevdudi, Muhammed İkbâl, Seyyid Kutup gibi isimler tanıtılmıştır. Ayrıca, Kutup, Benna, Mevdudi, Kardavi, Ramazan el-

Buti gibi isimlerden yapılan tercümeler hemen her sayıda yer almış, adeta bu isimler derginin daimi yazarları haline gelmişlerdir. Böylelikle Hilal Dergisi Türkiye İslamcılığının İhvan ve Cemaat-i İslami ile düşünsel bir rabıta kurmasına kaynaklık etmiştir (Gençosmanoğlu, 2016, s. 305).

Mevdudi, ilk olarak 1961 yılına ait 18. sayıda "Ebu'l Ala el-Mevdudi Kimdir?" başlıklı makale ile tanıtılmıştır (Gençosmanoğlu, 2016, s. 293). Bu makalede Mevdudi için, "umumi efkârda İslam nizamı ve İslam devleti fikrini yarattı" ifadesi kullanılmaktadır. O güne kadar Türkiye İslamcılığında "İslam Devleti" hedefinin belirgin olarak oluşmadığı gözönünde bulundurulursa bu ifade daha da önem kazanacaktır. Yine bir başka yazıda Mevdudi için şöyle denilmektedir: "İslam sadece babadan kalma bir örf ve adet dini değildi, o bir ideoloji, fikir, nizam ve esastı. İşte Mevdudi bunlarla doluydu ve ancak bunları konuşabilirdi" (Kuşçu, 1993, s. 2). Mevdudi'nin yanında en çok zikredilen bir diğer şahsiyet, Seyyid Kutub'dur. Mısır, dergide sık sık gündem yapılarak, Kutub başta olmak üzere İslamcılara yönelik işkence ve baskılar, en ince ayrıntılarına kadar anlatılmıştır. Seyyid Kutub İlk olarak 49. sayıda "Hakiki Müslüman; Prof. Seyyid Kutub" başlığı altında tanıtılmıştır. Derginin 64. sayısının kapağında Seyyid Kutup'un şu sözlerine yer verilmiştir: "İslam şeriatı ve onun kanunu olmadıkça kendilerine

Müslüman ismi veren insanları cem eden cemiyet, İslami bir cemiyet değildir. Hatta namaz da kılsa, oruç da tutsa, hacca da gitse" (Kuşçu, 1993a, s. 2).

Hilal Dergisi'nin bu yayın çizgisi İslamcılığın milliyetçi ve sağcı unsurlardan ayrışmasına kaynaklık etmiştir. Bu ayrışma dergide, "Ne yapalım! Safların ayrılmasının zamanı geldi... zaten zıtların birleşmesine imkan yoktur ve olmayacaktır" (Kuşçu, 1993b, s. 3) ifadesi ile yer almıştır.

16 sayfa büyük boy olarak çıkan "Şura" dergisinin haftalık tirajı, 30-35 bini bulmuştur. Bu tiraj derginin yayınlandığı dönem için büyük sayılabilecek bir tirajdır. Şura Dergisi'nin tirajının büyüklüğü, derginin yayın politikaları ve söyleminin İslamcı kitleler nezdinde gördüğü ilgi ve itibar açısından bir gösterge sayılabilir.

Kullandığı dil ve söylem itibariyle kurulu düzenle açık bir çatışma içeren dergide Kutup ve Mevdudi etkisiyle şekillenen İslamcılığın daha sloganik ve kışkırtıcı izleri görülecektir. Kullandığı bu kışkırtıcı ve çatışmacı söylem nedeniyle ilk sayısı toplatılan derginin sahibi daha sonra Mazlum-Der Genel Başkanlığı ve Ak Parti Diyarbakır Milletvekiliği de yapacak olan İhsan Arslan görünmektedir. Dergide Hüsnü Aktaş, Yılmaz Yalçiner, Selahattin Eş ve Ali Bulaç gibi önemli İslamcı isimler yazmıştır (Türkmen, 2000a, s. 5).

Şura Dergisi'nin bazı sayılarının kapak manşetleri 1970-1990 arası İslamcılığın karakteristiğini anlamak için oldukça iyi örneklerdir:

"Şeriatçı Gazete Olabilir mi?" (Şura, 1978, Sayı 1).

"Şeriatçılar Geliyor. İslam'da Devlet İdaresi" (Şura, 1978, Sayı 7).

"Şeriatın terbiye ve edep vermediği kimseyi Allah terbiye etmemiş ve ona edep vermemiştir" (Şura, 1978, Sayı 8).

"Siyonist Katillerden Hesap Soracağız. Osmanlı Şeriat Devletinin Katili de Siyonistlerdi. İşte Mason Ziya Gökalp" (Şura, 1978, Sayı 10).

"Şeriat ve Anarşi" (Şura, 1978, Sayı 11).

"Allah'ın Kanunlarını, Şeriatı Tatbik Edin" (Şura, 1978, Sayı 12).

13. sayıda, Mısır'da İhvan-ı Müslimin hareketine "zulmeden" Enver Sedat Firavun olarak nitelendirilmiş ve icraatlarının eleştirildiği 13. sayının kapağında oldukça kışkırtıcı bir manşet yer almıştır:

"Firavun Atatürk'ü Rehber Edinmiş" (Şura, 1978, Sayı 13)

16. sayının kapağında dinin Allah'a eş koşanları tanımlamak için kullandığı "müşrik" kavramı, "düzen" için kullanılmıştır:

"Zincirler Kırılacak, Müşrik Düzen Yıkılacak" (Şura, 4 Mayıs 1978, Sayı 16)

17. sayıda, Ramazan ve Kurban bayramları "*Şeriat Bayramı*" olarak tanımlanırken 1 Mayıs ve 19 Mayıs bayramları İslam dışı, Kemalist ve komünistlerin bayramı olarak tanımlanmıştır (Şura, 1978, Sayı 17). 18. sayıda, İranlı İslamcı düşünür Ali Şeriatî kapağa taşınmış ve İran'da yaşanan İslami

hareketliliğe öykünerek "İran Şeriat İstiyor" manşeti atılmıştır. (Şura, 1978, Sayı 18):

"Ya Ol Ya Öl" (Şura, 1978, Sayı 20).

"Hadiselerin gösterdiği gerçek Odur ki: Müşrik düzen, şeriatçıları ezmek için fırsat kollamaktadır. Müslümanım diyen bunu bilmeli, düşmanı iyi seçmeli, hazırlanmalı ve kenetlenip Tevhid Bayrağı'nı daima yüksekte tutmalı" (Şura, 1978, Sayı 21).

"Rejim Kan İstiyor" (Şura 1978, Sayı 22).

"Şeriatçıları ezmek için yeni kalkan: 146" (Şura, 1978, Sayı 23).

"Yıldırılmazlar Müslümanları, ne 146'lar, ne 163'ler, ne cinayetler, ne zindanlar, ne yağlı urganlar... Değil mi ki emrolunmuş Cihad... Ölmek var dönmek yok Allah yolundan" (Şura, 1978, Sayı 25).

"Katil Oligarşi, Seni biz, biz Şeriatçılar Yıkacağız! Ve kuracağız bu ülkede yeniden çağlar üstü mutlak saadet nizamını. Halkımız yine devletine güvenli "şeriatın kestiği parmak acımaz" diyecek" (Şura, 1978, Sayı 26).

"Oligarşik kefare rejimleri emeğimizi sömürürler, ya üçbuçuk kapitaliste veya kefare devletine peşkeş çekerler. Fiyatları artırır, ücretleri dondurur, ekmeğimizi elimizden alırlar. Kardeşler, çoluk çocuğumuzun rızkına sahip çıkalım, işbirlikçi iktidara kaptırmayalım. İşçinin Alinterini Şeriat Verir" (Şura, 1978, Sayı 29).

30. sayının manşeti: "Şeriat Gelecek Vahşet Bitecek"tir. Bu manşetin altında şu ifadeler yer almaktadır:

"Sadece Vahşet mi? Sömürü, vurgun, rüşvet, faiz, partizanlık, fuhuş, topraksendika-basın ağalığı, bütün ideolojiler, komunizm, kapitalizm, faşizm, ırkçılık... Yani bütün mel'aniyle kefare rejim bitecek, tepelenecek. Meğer ki müslümanlar omuz omuza vere" (Şura, 1978, Sayı 30).

"Müşrik düzende huzur olmaz! Kefere düzenlerin halka getireceği kan, zulüm ve gözyaşıdır. Onda soygun vardır, gasp vardır, istismar, angarya, sömürü vardır. Müşrik düzende ülke koskoca bir hapishanedir" (Şura, 1978, Sayı 31).

"Rabbimi Bil Şeriatına Uy" (Şura, 1979, Sayı 32).

"Bu Vahşet Bu Yahudi Demokrasisi Son Bulmalı" (Şura, 1978, Sayı 34).

"Zafer Şeriatı için yaşayanlarındır" (Şura, 1978, Sayı 35).

"Türkiye Atatürkçü Mafia Elinde. Türkeş'in NATO sevdası depreşti... İslamcılık "militan akım" oluyormuş" (Şura, 1978, Sayı 37).

"Kurtuluş Şeriatı" (Şura, 1978, Sayı 40).

"Halifesiz İslam Devleti Olmaz" (Şura, 1978, Sayı 41).

Bu başlıklar açıkça "Şeriat"ın yani Allah'ın kanunlarının egemenliğini ve halife arayışını içermektedir. Derginin söylemi içerisinde "şeriat" bir kurtuluş ideolojisidir. Düzen müşriktir. Yani Allah'a ortak koşmaktadır. Biran evvel yıkılmalıdır. Yaşanan

vahşet ve huzursuzlukların kaynağıdır. Huzur ve kurtuluş ancak Allah'ın kanunlarının, yani şeriatın egemenliği ile sağlanabilir.

Dönemin etkili dergilerinden biri de “Tevhid Dergisi”dir. Tevhid de, “Şura” gibi yayınlandığı dönem açısından iyi bir tiraj yakalamıştır. Yayınına 25.000 tirajla başlayan dergi bir ara 43.000 satışa ulaşmıştır. Anadolu’nun birçok köşesinde derginin gönüllüleri oluşmuş ve derginin satışını, İslami mücadelenin bir parçası olarak görmüşlerdir (Türkmen, 2000b, s. 3).

Tevhid Dergisi'nde de Şura’da olduğu gibi açık bir İslami düzen arayışı vardır. Ancak manşetlerinde Şura’ya göre daha temkinlidir. Dergi daha ilk sayısının kapağında “İran’da zafere duacıyız” manşetiyle çıkmış, İran’da yaşanan İslam devrimine sempatisini gizlememiştir (Türkmen, 2000b, s. 2). Derginin şeriata dayalı düzen arayışı 24. sayının kapağına taşınmıştır (Tevhid, 1979, Sayı 24). “Ş.....ın üstünlüğü tartışılmaz!” manşet hem şeriat isteğini hem de şeriat kelimesinin açık olarak yazılmayışıyla temkinliliğini ortaya koymaktadır.

Dergide sıkça, İran devrimi ile ilgili gelişmeler, Afganistan İslami direnişi, Filistin sorunu, Eritre, Mora, Çad, Cezayir, Tunus, Arabistan, Mısır, Pakistan, Suriye, Filipinler vd İslam ülkelerindeki Müslümanların problemleri gündeme taşınmış buralardaki İslami hareketlerle ilgili haberler paylaşılmıştır. İçerde de İslamcı gençliğe yönelik saldırılar, Akıncıların faaliyetleri derginin konuları arasında yer almıştır (Türkmen, 2000b, s. 3). Bütün bu haberler İslamcı bir bilinç ve söylemin oluşmasına kaynaklık etmiş mücadelecı bir İslamcılığın şekillenmesinde etkili olmuştur.

Tevhid Dergisi'nin söylemi içerisinde de yoğun bir şekilde Kutup ve Mevdudi etkisinde şekillenen İslamcılığın izleri görülmektedir. Ali Bulaç'ın derginin ilk sayısında yayınlanan makalesi bu etkiyi kanıtlar niteliktedir:

Çağdaş dünyanın zulümlerini, sapıklıklarını, hükmü altında bulunduğumuz şirkin, tuğyanın insanı nasıl ve kime kul-köle kıldığını, soysuzlaştırdığını açıkça ve en çarpıcı bir biçimde vurgulamayan sloganlar, İslam'ın mesajını, dinin insandan ve toplumdan neyi istediğini, niçin hayatı İslam'la değiştirmeye çalıştığımızı anlatmayan sloganlar, dünyada zulüm altında ve sefalet içinde kıvranan, birbirinden kopuk habersiz ve yardımsız yaşayan Müslümanların bu yürekler acısı durumlarını, ezilmişliklerini, hor bırakılmışlıklarını, nasıl şirkin ve sömürünün, emperyalizmin kısıracında yaşadıklarını, deşifre etmeyen sloganlar, bizim sloganlarımız değildir (Türkmen, 2000b, s. 3).

Derginin 9. sayısının kapağında, İranlı bir yetkilinin demeci olarak “Anayasamızın kaynağı Kur’an olacaktır” ifadesi manşet olarak seçilmiştir (Tevhid, 1979, Sayı 9). Derginin 6. sayısı “İran halkı demokrasi değil şeriat istiyor” (Tevhid, 1979, Sayı 6) manşetiyle çıkmış, 13. sayıda Humeyni’nin “Anayasamızın kaynağı Kur’an olsun” (Tevhid, 1979, Sayı 12) beyanatı, 16. sayıda “Yaşasın Pakistan İslam Devleti”, (Tevhid, 1979, Sayı 16) 30. sayıda “Esed’in Tağuti Düzeni Çöküyor” (Tevhid, 1979, Sayı 30) ifadesi kapakta yer almıştır. Derginin önemli yazarlarından Beşir Eryarsoy’un yazıları da derginin söylemini özetler niteliktedir. “İslami Devlette Hükümet”, “İslami Devlette Biat ve Seçim”, “İslami Hakimiyet Anlayışı”. Ayrıca derginin 8. sayısında, Hasan El-

Benna’ya atfedilen “Bizim Kur’an’dan başka anayasamız yoktur” başlıklı bir yazı yayınlanmıştır (Türkmen, 2000b, s. 5).

Tevhid Dergisi’nin diğer kapak manşetleri de incelendiğinde Kutup ve Mevdudi etkisi rahatlıkla görülecektir.¹⁴

Şirk, ifsad, salah, fesad, tağut, tuğyan, maruf, münker, fitne, zulüm, şehid, daru’l harp, daru’l İslam, irtidat, mustazaf ve müstekbir gibi birçok kavram tercüme eserlerde yer aldığı içerikleriyle derginin söylemi içerisinde yer almıştır.

17 Eylül 1979’da yayın hayatına başlayan “*Hicret Dergisi*”nin sloganı “Cemaatten Devlete”dir. Selahattin Eş Çakırgil, Sedat Yenigün, Abidin Sönmez, Ali Bulaç, Beşir Eryarsoy, Fatih Selim, Hüsnü Aktaş isimleri derginin yazarları arasında öne çıkan isimlerdir (Yeşil, 2016, s. 420).

Hicret’in manşetleri de İslamcılığın söylemini analiz için yeterince açıklayıcıdır:

“Humeyni: İslami olmayan iktidarlara devirmeliyiz...” (Hicret, 1979, Sayı 1).

“İslam’a Saldırana Saldırırız!” (Hicret, 1979, Sayı 11).

“Bu baş bu bedende sağ kaldıkça: Dönersek Namerd’iz, İslam Yolunda, Cihad’dan” (Hicret, 1979, Sayı 13).

“Gün Afganistan’a ağıt yakmak günü değil: Gün Sovyet Emperyalizmini Cezalandırma Günüdür... Ceza Yalnız Afganistan’da Verilmez” (Hicret, 1979, Sayı 14).

14

"Küfür İslam Topraklarından Kovulacak!" (Tevhid, 1979, Sayı 10).

"Kafirlerle İttifaka Hayır!.." (Tevhid, 1979, Sayı 14).

"İslam Milleti Bölünmez Bir Bütündür!. Türklük, kürtlük, arablık, acemlik kavgasında müslümanın yeri yok!" (Tevhid, 1979, Sayı 17).

"Her Firavuna Bir Musa, Her Nemrud'a Bir İbrahim, Her Şaha bir Ayetullah!" (Tevhid, 1979, Sayı 18).

"İslam'a Ulaşmanın Yolu, Allah'a İsyanı Yok Etmektir!" (Tevhid, 1979, Sayı).

"İsrail'le Her Türlü İlişki Kesilmelidir!" (Tevhid, 1979, Sayı 23).

"Türkiye IMF'ye teslim olup, halka kan kusturadursun: Kâbil Düşüyor... Mücahitlerimiz, Afganistan'da komünistleri tepeliyor, Irak Baascıları sırada..." (Tevhid, 1979, Sayı 26).

"Diyanet, Mü'minleri şirke itekliyor: Bu Düzendeki Vahşet Normaldir... Düzene uygun kafalar nasıl oluşturulur?" (Tevhid, 1979, Sayı 29).

"Huzur İslamda" (Tevhid, 1979, Sayı 3).

"Ücretli kölelere tekrar hatırlatıyoruz: Halifesiz İslam Devleti Olmaz!.." (Tevhid, 1979, Sayı 32).

"Bizi Kurtaracak İnkılab, İslam İnkılabıdır!" (Hicret, 1980, Sayı 16).

"Müslümanlar Kafir Düzenlerin Bekçisi Değildir!" (Hicret, 1980, Sayı 17).

"Hikmetyar: Kafirler İslam Hükümetini nasıl kabul etmiyorsa; müslümanlar da İslam dışı hükümetleri, ASLA!..." (Hicret, 1980, Sayı 18).

"Allah'a İmanın ilk şartı; Tağut'a İsyan!" (Hicret, 1980, Sayı 19).

"Yuh Olsun Putlarınıza... Akıllanmadınız mı Daha?..." (Hicret, 1980, Sayı 20).

"Tağut'a Teslim Olmak Yok!... Hakimiyet, Ancak Allah'ındır!" (Hicret, 1980, Sayı 21).

"Merhum Mevdudi: Allah'ın iradesinden kaynaklanmayan her irade puttur, tağuttur, şirktir! Allah'ın hükümlerini hiç bir şekilde parçalanma kabul etmez" (Hicret, 1979, Sayı 3).

"Müslüman! Senin Rejimin Hani?" (Hicret, 1979, Sayı 4).

"Hiç bir beşeri sistemde değil!.. Umudumuz İslam'da!.." (Hicret, 1979, Sayı 5).

Aynı şekilde 02 Ocak 1976'da yayın hayatına başlayan Kadir Mısıroğlu'nun sahibi olduğu "Sebil Dergisi"nin manşetleri de dikkat çekicidir.

"Cinayet Düzeni" (Sebil, 1976, Sayı 41)

"Hür Değil, Köleyiz" (Sebil, 1976, Sayı 50)

"Avrupa Konseyi Haçlı Karargahıdır" (Sebil, 1977, Sayı 58)

"Batının Vesayetine Paydos" (Sebil, 1977, Sayı 91)

"Hak yolunda el ele" (Sebil, 1978, Sayı 129)

"Pakistan'da Şer'i Nizam" (Sebil, 1979, Sayı 154)

“Şehadet Bir İnkılap Çağrısıdır” (Sebil, 1979, Sayı 165)

“İstikbal İslam'ındır” (Sebil, 1979, Sayı 169)

Yetmişli yıllarda İslamcı düşüncenin şekillenmesinde etkili olan bir diğer dergi “Düşünce Dergisi”dir. Dergide, Ali Bulaç, M. Beşir Eryarsoy, Ali Kemal Temizer, Ahmet Kuru, Ömer Özbey, Mehmet Bekar¹³ ve Hüseyin Besli¹⁴ gibi isimler yazı yazmıştır. Derginin ilk yazarlarından Ahmet Ağırakça Düşünce Dergisi'nin misyonu ile ilgili yaptığı değerlendirmede bir yönüyle de dönemin İslamcılığının karakterini tasvir etmektedir.

...Düşünce Dergisi kısıtlı imkânlarla, Türkiye’de herkesin sağcı, mukaddesatçı, orducu, parlamentocu ya da düzeni adeta korurcasına namaz kılmaktan ibaret bir Müslümanlığın solunduğu bir ortamda çok farklı bir ses olarak çıktı...Genellikle Düşünce Dergisi’nde sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik ve İslam hukuku konularına ağırlık veriliyordu. O gün herkes milliyetçi, mukaddesatçı, sağcı iken Düşünce Dergisi şu kavramlara yer vermekte idi: Devlet, düzen, düzen memurları, Müslümanlar, muvahhid, darü'l harp, darü'l İslam, İslami hareket, vahiy düzeni, cahili düzen, cahiliyye, müşrik düzen, İslam devleti, İslami devlet (Türkmen, 2000c, s. 2).

Derginin kimliği açık bir şekilde İslamcı olarak tanımlanmış, ideolojiler aynı zamanda “akidevi” eğilimler olarak ifade edilmiştir. Türkiye’deki ideolojik ve akidevi eğilimler Marksistler, Milliyetçi-sağcılar ve İslamcılar olarak tasnif edilmiştir. Dolayısıyla dergi, İslamcılığı milliyetçi ve sağcı yönelimin dışında değerlendirmiş, Marksizmin ve milliyetçiliğin karşısında konumlandırarak İslama ideolojik bir nitelik atfettiğini göstermiştir. Derginin takdim yazısında “içinde bulunan çağa ve yaşanan toplumun meselelerine İslamcı bir bakış açısı ile yaklaşılabileceği” (Türkmen, 2000c, s. 2) vurgulanmıştır.

Derginin amacı, ikinci sayısında; "Kur'an ve Sünnete ters düşmemek, bunalımlı çağa, emperyalizme ve çağdaş zulüm düzenlerine karşı vahy adına mutlak doğru ve gerçekleri savunarak başkaldırmak" (Türkmen, 2000c, s. 2) olarak ifade edilmiştir. “Zulüm düzenleri” “mutlak doğru” ve “başkaldırmak” ifadeleri derginin temsil ettiği İslamcılığın niteliğine dair ipuçları vermektedir.

¹³ Mehmet Bekar, Mehmet Bekaroğlu'nun müstear olarak kullandığı isimdir. Mehmet Bekaroğlu sonraki yıllarda Fazilet Partisi ve Saadet Partisi milletvekilliği yapmış 26. Dönem CHP milletvekilidir.

¹⁴ Hüseyin Besli, sonraki yıllarda Recep Tayyip Erdoğan'ın basın danışmanlığını yapmış, ayrıca Ak Parti'den milletvekili seçilmiştir.

Derginin sahibi Ahmet Kuru'nun ifadeleri de Kutup'un "cahiliyye" kavramından izler taşımaktadır. Ayrıca Kuru'nun ifadelerinde İslam, komünizm ve kapitalizm karşıtı olarak konumlandırılmıştır:

İslam toplumundan yana olanlar, daima şaşmaz prensiplere sahip olmuşlardır. Kim neyi kurtarmak isterse istesin, Orta Doğu'da savaş İslam toplumundan yana olanlarla cahiliyye toplumundan yana olanlar arasında olacaktır. Bu savaş insanlığın geleceği üzerine etkili olacaktır. İslam toplumundan yana olanlar komünizm ve kapitalizm tartışmasında iki saftan birinde hiçbir zaman yer alamadılar, yer almayacaklardır da. Artık gerçek savaş başlamış sayılmalıdır (Türkmen, 2000c, s. 2).

Dergi, milliyetçilikle İslamcılık arasındaki ayrışmanın bir göstergesi olarak "Türk" ifadesi yerine "Türkiyeli Müslümanlar" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Derginin sahip olduğu İslamcılık düşüncesinin merkezinde Mevdudi ve Kutup'ta olduğu gibi Allah'ın egemenliğine dayalı bir İslami düzen, İslam devleti hedefi vardır:

Kardeşler! İnsanları, putların, tağutların, tiranların zulmünden kurtarıp, Allah'ın dinini yeryüzüne hâkim kılabilmenin soylu kavgasını veren, muvahhid birliğinize selam olsun. Amaç, İslam'ın akidevi ve fıkhi gerçeklerini bir devlet ve toplum düzeni anlayışı çerçevesinde geniş okuyucu kitlesine iletmektir" (Türkmen, 2000c, s. 4-5)

Ahmet Ağırakça "Niçin İslami Hükümet?" başlıklı yazısında Mevdudi ve Kutup'taki açıklıkta İslam Devleti arayışını ortaya koymaktadır:

İslami hükümlerin açıkça uygulanmadığı, Müslümanların hâkimiyeti altında bulunmayan memleketler Dar'ul-Harb adını alır. Bu memleketlerde Müslümanların az veya çok olması, bu ülkelerin bir veya birden fazla olması neticeyi hiçbir şekilde değiştirmemektedir. Dar'ul-Harbin en belirgin özelliklerinden biri, küfür kanunlarının veya diğer tabirle gayr-i İslami kanunların muteber ve yürürlükte olmasıdır." (Türkmen, 2000c, s. 8)

Düşünce Dergisi'nin kapak konuları da incelendiğinde İslamcılarının temel tartışma ve düşünce alanları ile ilgili bilgi elde edilebilecektir:

İslam Devletinde Gelirler, Mülk Edinme Yolları, İslamda Devlet Başkanı, İslam ve Sanayileşme (Düşünce, Mart 1977, Sayı 12).

Yeniden emperyalizm veya Ege sorunu... Çok uluslu sermayeye ticari üsler... İslam ceza hukuku... (Düşünce, Ekim 1976, Sayı 7).

Ticaret Sözleşmeleriyle Yıkılan İslam Sanayii... İslam Medeniyeti Üzerine... İslam Miras Hukuku (Düşünce, Kasım 1976, Sayı 8).

Sınıflaşan Toplumumuzda Ahlak Tartışmaları... İslamda ve Batıda Sosyal Güvenlik...

Haraç Düzeni... İslam İktisadında Mülkiyet... İslam Hukukunda Devlet Kavramı... (Düşünce, Nisan 1976, Sayı 1).

Kur'anda Devlet Kavramı... İslamda Mülkiyet... Hakim Ekonomiler ve Ortak Pazar... (Düşünce, Haziran 1976, Sayı 3).

İslam Toplumunda Emperyalizm ve Yabancılaşma... İslam Hukukunun Tedvini... İslamda Tabii Kaynakların Mülkiyeti... Türkiye'de Batılılaşma Zulfu (Düşünce, Temmuz 1976, Sayı 4).

İslam Toplumunda Emperyalizm-II ve Lübnan Sorunu... İslam Hukukunun Kaynakları (Düşünce, Ağustos 1976, Sayı 5).

Dönemin etkili dergilerinden biri de İslami Hareket Dergisi'dir. Logosunun hemen yanında "Din yalnız Allah'ın oluncaya ve fitne yeryüzünden kalkıncaya kadar..." ifadeleriyle yayın yapan İslami Hareket Dergisi de diğerkleri gibi dönemin hakim üslup ve söylemiyle yayın yapmıştır. İslami Hareketin kapakları da bunu açıkça göstermektedir:

Hasan el-Benna ve İhvanül Muslimin Hareketi... Türkiye batıya nasıl satılıyor?... Müşrikliğin çeşitleri... İslam Cemiyetinde kadın namustur... İskilipli Atıf Hoca neden ve nasıl asıldı... Sosyal değişmemiz üzerine bir tahlil denemesi (İslami Hareket, 1979, Sayı 13).

Müslümanlar başsız olamaz! Bir milyara kim lider?... (İslami Hareket, 1979, Sayı 15).

Paris Match: İslam, Ümmetin Siyasi ve Ahlaki Örgütüdür... Seyyid Kutub: Bir Müslüman Münafıktan Özür Dilemez!... Suriye'de Cihad İlan Edildi (İslami Hareket, 1979, Sayı 19).

İslami Hareket Engellenemez! (İslami Hareket, 1978, Sayı 2).

Devletsiz Bir Milyar! Allah katında din İslam'dır. Devlet de, O'nun ortak kabul etmeyen hükümlerini uygulayan, onlarla hükmeden!... İslam alemi, arzulanın bu büyük hedefi gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Hicret'in ilk senesi kurulan İslam devletinde müslümanların sayısı 1500 idi. Bu gün ise 1 milyar... Ne var ki, iş gerçek mümin olabilmekte. İslam devletini gerçekleştirecek olanlar da (Allah'ın izni ile) gerçek müminlerdir! Çağdaş putçuluğun dünyayı sarmasının etkisinden kurtulamayan müslümanlar, devletsiz ve halifesiz yaşayabiliyorsa, Allah'ın ipine sınıksız sarılmadıklarındandır. Nisbi olarak yer yüzünde "İslami hükümetler" kurulmaya çalışılmaktadır. Devlet demiyoruz, çünkü müslümanların devleti tektir. Ayrı ayrı toprak parçaları üzerinde yaşasalar ve coğrafi sınırları da olsa, küfre karşı İslam tek millettir. (İslami Hareket, 1979, Sayı 21).

Afganistan İslam Devleti için Güç Birliği! Ya biz ne yapıyoruz? Kardeşler! Afganistan'ın müslüman halkının bizzat yanında olamıyorsak, hiç olmazsa yiyecek, giyecek ve para yardımında bulunalım. Sıcak şömine karşısında, Hazret-i Ebu Bekr'in cömertliğini anlatmak kolay!... Afganistan zafere erişmek için tüm müslümanların yardımını bekliyor! Afganistan zaferinin meyvası İSLAM DEVLETİ olacak! ALLAH, yolunda yapılan yardımı karşılıksız koymayacağını Kur'an'ında beyan ediyor. Öyleyse, Afganistan İslam Devleti için Haydi GÜÇ BİRLİĞİNE!... (İslami Hareket, 1980, Sayı 22).

Afganistan: Savaşımız İslam devleti kuruluncaya kadar sürecektir! (İslami Hareket, 1980, Sayı 23).

Afganistan'dan sonra Suriye ve Irak'ta Şanlı Cihad! Dökülen Şehid Kanı, Yücelen İslam Sancağıdır! (İslami Hareket, 1980, Sayı 25).

Düzenin faiz zulmu altında ezilen halkımızın feryatlarına sahip çıkacağız! (İslami Hareket, 1980, Sayı 27).

Müslümanlar Emperyalizme Başkaldırıyor! (İslami Hareket, 1978, Sayı 5).

İzm'lere ve Irkçılığa Karşı Sadece İslam (İslami Hareket, 1978, Sayı 6).

Bütün bu ifadeler 1970'lerin başından itibaren Türkiye'de İslamcılığın Mevdudi ve Kutup etkisinde aldığı biçimin göstergeleri olarak kabul edilebilir. İslamcılık bu bölümde sayılan gelişmelerin sonucu olarak Total, Devrimci ve

Enternasyonal bir iktidar projesi olarak varlık kazanmıştır. Aslında İslamcılık bu dönemde bağımsız bir siyasal ve ideolojik kimlik olarak olgunlaşmıştır da denilebilir. İslam dünyasında "Siyasal İslam" olarak da tanımlanan Pakistan ve Mısır kaynaklı İslamcılık Türkiye'de de yoğun bir etki alanı oluşturmuştur. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde bu İslamcılık anlayışının değişimine yolaçan gelişmeler tartışılmış ve İslamcılığın söyleminde yaşanan değişim yine İslamcı dergilerde üretilen fikirler üzerinden araştırılmıştır.

BÖLÜM 6

İSLAMCILIĞIN DEĞİŞİMİNE

YOL AÇAN GELİŞMELER: 1990'LI YILLAR

1990'lı yıllar İslamcılığın dönüşüm yıllarıdır. 1990'lı yıllarda İslamcılık, "Tanrının Mutlak Egemenliğine Dayalı Total Bir İktidar Projesi"nden daha toplumsal ve demokratik bir anlayışa doğru dönüşmüştür. 1990'lı yıllarda yaşanan dönüşümü bazı düşünürler "*siyasal İslam'ın sonu*" (Roy, 1994) olarak tanımlamışlardır.

Bazı düşünürler de İslamcılığın yaşadığı dönüşümü, yeni kavramsallaştırmalarla açıklamaya çalışmışlardır. Bu anlamda Asaf Bayat'ın ileri sürdüğü "*Post İslamcılık*" kavramı İslamcılık içerisinde oluşan değişim ve farkı açıklamayı amaçlamıştır. Bayat, bu kavramsallaştırma ile İslamcılığın değişimine dikkat çekmiş, bu değişimi İslamcılığın sonu olarak değil, farklı bir İslamcı söylem ve siyasetin doğuşu olarak tanımlamıştır. Post-İslamcılık, müslüman toplumlarda, daha demokratik ve toplumcu bir İslamcı anlayışı tanımlamak için kullanılmıştır. (Bayat, 2015, s. 47) Göle de 1990'lı yıllarda İslamcı söylemde gözlenen dönüşümü, "*İkinci dalga İslamcılık*" olarak tanımlamış, İslamcı aktörlerin modern kent mekanları, küresel iletişim ağları, kamusal tartışmalar, tüketim kalıpları ve piyasa koşulları ile karşılaştıkça; bireyleşme, etkileşim ve alış-veriş sürecine

girdiklerini iddia etmiştir. Göle'ye göre bu durum, "siyasal İslamın sonu"ndan ziyade İslamcılığın dönüşümünü göstermektedir (Göle, 2012, s. 89-90) Göle İslamcılığın değişiminin anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla 1990 öncesi İslamcılığı "*devletçi İslamcılık*"; 1990 sonrası gelişmeye başlayan İslamcılığı da "*sivil İslamcılık*" olarak tanımlamak istemiştir. Devletçi İslamcılık, söyleminin merkezine "*İslami devlet*" kavramını yerleştirirken "*sivil İslamcılık*" daha çok birey ve topluma dikkat çekerek aşırı siyasallaşmayı eleştirmektedir. Yine Göle'ye göre "*devletçi İslamcılık*", "yukardan aşağıya" İslamileşmeyi, sivil

İslamcılık ise "*aşağıdan yukarıya*" İslamileşmeyi benimsemektedir (Göle, 2000, s. 71-72)

1990'lı yılların İslamcıları için İslami devlet hayali yerini devletin minimize edildiği, bireylerin dindarlaştığı, sivil toplumun güçlendiği bir ideale bırakmaya başlamıştır (Tamam ve Haenni, 2009, s. 51; Haenni, 2011, s. 10). Haenni'ye göre geleneksel İslamcılığın "*Cihadist*" hikayelerinin, artık hiçbir anlamı kalmamıştır. "Halifeliğin yeniden inşası, şeriatın yürürlüğe sokulması, İslami bir devletin kurulması, İslami kimlik siyasetinin alternatif bir medeniyet projesi olarak tesis edilmesi, yeni dönem İslamcılık için artık bir anlam ifade etmemektedir." Haenni, 1990'lı yılların değişen İslamcılığını, "*Piyasa İslamı*" olarak tanımlamıştır. Bu tanımlamanın iddia ettiği şey İslamcılığın artık daha bireysel başarı, ekonomik refah odaklı bir söyleme kaydığıdır (Haenni, 2011, 18-19). Haenni'nin tezini destekler şekilde, Tezkire Dergisi'nde Murat Çemrek de, Müsiad'ın kuruluşuna ve cemaat-tarikat şirketlerine dikkat çekerek

1990'larda daha fazla para kazanma hırsının yükseldiğini vurgulamıştır. Bunun sonucu olarak İslamcı söylem, yeni durumu meşrulaştırmak için yeniden üretilmiştir (Çemrek, 2002, s.18). Yüksel Taşkın da İslamcıların 1990'larda yaşadıkları değişimi, "*Liberal demokrasiyi keşfetme*" olarak tanımlamıştır (Taşkın, 2013, s. 140). Bunların yanı sıra İslamcı söylemde yaşanan değişimi, "*Yeni İslamcılık*" (Bilgi ve Düşünce Dergisi, 2002; Canatan, 2003, s. 22; Eliaçık, 2003, s. 28) "*Müslüman Demokratlık*" (Harputlu, 2002a, s. 24; Bulaç, 2003a, s.

4), "*Liberal İslam*" (Uysal, 2009), "*İslamcılığın Ölümü*" (Özkurt, 2012), "*Neoliberal İslamcılık*" (Yıldırım, 2016) gibi kavramlaştırmalarla açıklamaya çalışan çokça

tartışma yapılmıştır. Bütün bunlar 1990 sonrası İslamcı söylemde ciddi bir değişim sürecinin yaşandığını kanıtlayacak çokça malzeme içermektedir.

Bu bölümde 1990'larda İslamcılığın değişimine etki eden iç ve dış gelişmeler değerlendirilmiş, bu gelişmelerin İslamcı söylemde oluşturduğu etkiler tartışılmıştır.

6.1. SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÖNEM: BÜYÜK ANLATILARIN BİTİŞİ

1990'lı yıllar Soğuk Savaş döneminin etkisiyle oluşmuş ideolojik ve politik bakışların dönüştüğü yıllar olmuştur. Soğuk Savaş dönemi aynı zamanda ideolojiler ve bu ideolojilere dayanılarak üretilmiş politik kavgalar dönemidir. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile yalnızca Berlin Duvarı yıkılmamış, zihinlerde inşa edilmiş ideolojik duvarlar da yıkılmaya başlamıştır. Bu çerçevede başta Sovyetler Birliği olmak üzere Doğu Avrupa ülkelerinde meydana gelen yapısal değişim, bütün bir dünyayı olduğu gibi Türkiye'yi de etkisi altına almıştır. Soğuk Savaş sonrası Türkiye için değişim, “tarihsel bir mecburiyet” olarak görülmüştür (Metiner, 1993a, s. 4). Soğuk Savaş sonrası dönemde yaşanan dönüşüm demokrasi, serbest piyasa ve insan hakları gibi kavramlar etrafında şekillenmiş ve giderek bu kavramların evrenselleştiği bir süreç yaşanmıştır (Akdoğan, 1993a, s. 16).

Soğuk Savaş dönemi ideolojileri, bütün dünyada geçerli olan ve birbirine benzer bir politik bakışa sahipti. Bu bakışa göre, devlet mekanizması ele geçirilerek, toplumun sorunlarının üstesinden gelineceğine inanılıyordu. Bütün ideolojik gruplar bu politik bakış açısıyla örgütlenerek düşünce sistemlerini kurguluyorlardı. Toplumsal hareketlerin dili, “ideolojik”, “coşkusal” ve “kitlese”di.

1990 öncesi dönemde İslamcılık da söylemini bu dili kullanarak inşa etmişti (Harputlu, 2003a, s. 16).

1990'lı yıllar, tüm dünyada Soğuk Savaş döneminde oluşmuş söylem ve kuramların değiştiği, dönüştüğü, yeni dönemin koşullarına göre yeniden inşa

edildiği bir dönemdir. Bu çerçevede İslami hareketler de stratejilerini, söylem ve siyaset modellerini gözden geçirmeye başlamışlardır. Dönemin genel konseptine uygun olarak İslamcı hareketler dikkatini, devletten topluma kaydırmaya başlamış, dönemin yükselen değerleri ve yeni kavramları

ekseninde yeni bir dil inşa etme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır (Canatan, 2002b, s. 36). Bu süreçte İslamcılık hem dünyanın hem de Türkiye'nin yaşadığı politik ve toplumsal değişimlerin derin etkisi altındadır. Soğuk Savaş konseptinden çıkan dünyada yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmakta, sivil toplum önem kazanmakta, demokrasi, hukuk devleti, insan hakları söylemlerinin etkisi ile yeni bir politik dil doğmaktadır. Sermaye ve bilgi grupları yükselmekte, Ulus merkezli bütünlüklerin yerini kültürel kimlikler almaktadır (Harputlu, 2003a, s. 17). Ulus-Devlet anlayışı aşınmakta, farklılıklar ve farklılıklara dayalı kimlik talepleri ön plana çıkmaktadır (Bayramoğlu, 1995, s. 87).

Sosyalizmin yıkılışı, dünyada ideolojilere, büyük anlatılara, güçlü ve kuşatıcı kuramlara olan inancı sarsmıştır. Soğuk Savaş sonrası dönemde egemen hâle gelen postmodern felsefe, ideolojilerin tek biçimli, rasyonalist, otoriter ve hiyerarşik yapılarını mahkum etmektedir. Postmodern felsefenin etkisi ile yeni dönemde farklılıklara heterojenliğe, paradox ve çelişkiye ve yerel kimliklere ilgi artmıştır (Turner, 1996, s. 79). Pozitivizmin ve mutlak doğrunun yerini rölativizm ve çoklu hakikat fikri almaya başlamıştır (Dursun, 1994a, s. 40). Rusya'nın yıkılışı ile beraber, "tarihin sonuna" gelindiği konuşulmaya başlanmış, insanların dünyada liberalizmden başka tercih edebilecekleri alternatif kalmamıştı. Liberalizm tüm dünyayı olduğu gibi İslamcılar da büyülemeye başlamıştı (Çiçek, 1997, s. 96).

İslamcılık, Soğuk Savaş sonrası politik perspektifte meydana gelen bütün bu dönüşümlerden payına düşeni almış; söylemi ve ideolojisini, yeni dönemin konseptine uygun olarak yeniden inşa etme arayışına girmiştir. Yeni dönemde İslamcılık çatışmaya ve kollektivist söyleme dayalı siyaset ve örgütlenme anlayışını sorgulamaya başlamış, bunun yerine "uzlaşma" "diyalog" "açıklık" ve "demokrasi"ye dayalı yeni bir siyaset kurmaya çalışmıştır (Canatan, 2002b, s. 37).

Düşünce, siyaset ve felsefe alanında küresel ölçekte yaşanan bu gelişmelerin yanı sıra 90'lı yıllarda İslamcı ideolojik projelerin başarısızlığının görülmesi de

Soğuk Savaş sonrası dönemde İslamcılığın dönüşümünü hızlandırmıştır (Yüksel, 2003, s. 68). İran Devrimi, Cihad sonrası Afganistan, Sudan deneyimi vb. İslamcı projelerde yaşanan başarısızlıklar Soğuk Savaş sonrasının siyasal iklimi ile birleşerek dönüşümü tetiklemiştir. Soğuk Savaşın bitişi ile postmodernizmin yükselişi birbirini takibeden gelişmeler olmuştur.

6.2. POSTMODERNİST SÖYLEMİN İSLAMCILAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İslamcılık her dönemde, dönemin baskın siyasi düşüncesinden etkilenmiştir. Bu etkilenmenin sonucu olarak İslam bazen bilimle, bazen komunizmle, bazen demokrasiyle telif edilmeye çalışılmıştır (Sayyid, 2000, s. 141). Soğuk Savaş döneminin çatışmacı konjonktüründen etkilenen İslamcılık, 60'lı ve 70'li yıllardaki ideolojik çerçeve ve teorik zeminini bu etki altında oluşturmuştur. 60'lı ve 70'li yıllarda sol ve Markist ideolojinin, anti-Amerikancı ve anti-emperyalist söylemlerle yükselişe geçtiği dönemlerde İslamcılık da ideolojik kurgusunu buna göre dizayn etmiştir (Yüksel, 2003, s. 66).

İslam'ın bu eklektik karakterine uygun olarak 1990'lı yıllarda da postmodernizmle İslam arasında bağ kurulmaya çalışmış ve İslamcı söylem postmodernizmden etkilenmiştir. Özellikle postmodernizmin hem kapitalizmin hem de komünizmin araçsal rasyonalizmine karşı oluşu, İslam ve postmodernizm arasında bir bağ ve etkileşim oluşmasına zemin hazırlamıştır. Postmodernizmin farka, heterojenliğe, paradoks ve çelişkiye, yerel bilgiye ve kimliklere öncelik veren söylemi, İslamcılara ilgi çekici gelmiştir (Turner, 1996, s. 79).

İslamcılar, postmodern söylemin çoğulculuk, çok kültürlülük, hoşgörü, ötekileştirmeme gibi ilkelerini sistem karşısında var olmanın aracı olarak oldukça işlevsel bulmuşlardır. Postmodernizmin modernizm eleştirisi, geleneğe kapı aralayan yaklaşımı, aydınlanma karşıtlığı, İslamcı söylemle örtüşen bir içerik olarak görüldü. İslamcılar, 90'lı yılların postmodern söylemi sayesinde otorite karşısında var olmak, kendini kabul ettirmek, sistem eleştirilerini batılı bir söyleme dayandırarak meşrulaştırmak imkânı bulacaklarını düşündüler. Özellikle

Kemalizmin bastırıldığı kimlikle, sistemin çevresinde kalan kesimler açısından postmodernizmin, “Tek ve Mutlak Hakikat” fikrine olan eleştirisi heyecanla karşılandı. Böylelikle posmodernist fikirlerle İslamcılık arasında güçlü bir etkileşim kurulmuş oldu (Yıldırım, 2016, s. 136) denebilir.

İslamcılarının 90’lı yıllardaki görüşlerinin büyük bir kısmında postmodernist söylemin etkileri çok açık bir şekilde görülmüştür (Aslan, 1997, s. 72). Harputlu bu etkiyi ifade ederken şunları söylemiştir:

Postmodern dönemlerde insanlar artık ne İslam Devleti istiyor ne de sosyalist Devlet. Ancak kendi kültürel kimliklerini yaşamak istiyorlar. Bir Müslüman gibi ya da bir Alevi gibi, bir kürt gibi.” (Harputlu, 2003b, s. 18).

Bu ifadeler, postmodernist söylemin özellikle İslam Devleti fikrini aşındırdığını kanıtlar niteliktedir. Postmodernist söylemin en belirgin etkileri yenilikçi İslam düşünürlerin eserlerinde ortaya çıkmıştır. II. Dalga tercüme hareketleri ile Türkiye’ye kazandırılan bu eserlerde postmodernizmin etkisi rahatlıkla görülebilecektir.

6.3. II. TERCÜME HAREKETİ: İSLAM’IN YENİLİKÇİLERİ

Türkiye İslamcılığının şekillenmesinde, Türkiye dışındaki İslamcı düşünürlerin etkisi güçlü olmuştur. Özellikle 1970’lerde başlayan tercüme hareketleri ile Seyyid Kutup, Mevdudi, Hasan el Benna vb. düşünürlerin eserleri Türkçeye tercüme edilmiş, Türkiye İslamcılığı bu eserlerden ciddi şekilde etkilenmiştir. 1980’li yıllarda İhvan ve Cemaat-i İslami düşünürlerinin eserlerine İran İslam Devrimi’nin etkisiyle başta Humeyni, Ali Şeriatî olmak üzere Şii devrimci İslamcılarının eserleri de eklenmiş, bu tercümeler de Türkiye İslamcılığı üzerinde ciddi etkiler oluşturmuşlardır.

1990’lı yıllarda Türkiye’nin İslami düşünce hayatında 2. bir tercüme dalgası oluşmuştur. Özellikle İlahiyat fakülteleri çevrelerinde etkisi daha yoğun görülen bu tercüme hareketi de Türkiye İslamcılığını etkilemiştir (Bulut, 2013, s. 365). Fazlurrahman, Abdulkerim Suruş, Hasan Turabi, Raşid Gannuşî, Hasan Hanefi,

Muhammed Cabiri, Muhammed Fadlullah, Muhammed Ammara gibi Şii ve Sünni bazı Müslüman düşünürlerin Türkçeye tercüme edilen eserleri, 1990 sonrası İslamcılığın şekillenmesinde etkili olmuştur (Eliaçık, 2014, s. 151-152). Eliaçık'a göre bu düşünürler İslamcılığın yeni mecrasını temsil etmektedirler. Bu isimlerin temsil ettiği İslamcılık, Soğuk Savaş dönemi İslamcılığını temsil eden, İhvan, Cemaat-i İslami, Millî Görüş, İran İslam Devrimi ve Hasan El Benna,

Seyyid Kutup, Mevdudi, Humeyni ve Erbakan çizgisinin ardından gelen “üçüncü evrilme” veya “yeni İslamcılık” olarak okunabilir. Eliaçık'a göre “üçüncü evrilme”nin başlangıç yılları 1990'lı yıllardır (Eliaçık, 2003a, s. 41). İsmi geçen Müslüman düşünürlerin ortak yönü İslami anlayışta çoğulculuğa kapı aralayan bir inanç ve düşünce biçimini savunuyor oluşları, devlet, demokrasi, özgürlükler, insan hakları vb. konularda soğuk savaş dönemi İslamcılığından önemli ölçüde farklılaşan fikir ve söylemleridir.

Bu düşünürlerin siyasal söylemlerinde görülen liberalleşme, “mutlak hakikat” anlayışında yaşanan değişime dayanmaktadır. 1970-1990 yılları arasında İslamcılık, İslam'ın “tek ve mutlak hakikat” esasına dayanılarak üretilmiş dogmatik siyasal proje ve söylemlere sahipti. İslam'dan hareketle üretilmiş tüm siyasal söylem ve projeler, “itikadi” bir nitelik taşıyordu. Dolayısıyla İslamcı söylemde varlık bulan siyasal projelere karşı çıkmak mutlak hakikate karşı çıkmak olarak görülüyor ve “itikadi” bir problem olarak değerlendiriliyordu. 1990'lı yıllarda eserleri tercüme edilmeye başlanan düşünürler özellikle “mutlak hakikat” fikrine karşı çoğulculuğu ve dini anlayışta yorum çokluğunu savundular. Suruş'a göre “dinin veya vahyin Kur'an ve Hadis kaynaklarında ifade edilmiş olan hakikatleri değişmez ama dini anlayışlar değişir. Çünkü bizim dini anlayışımız, dinden anladığımız, okuma biçimimiz, yorumumuz, tefsirimiz ve içtihadımızdır” (Suruş, 1994, s. 79). Dolayısıyla dini yorumlar, “zanni bilgiler”dir.

Kişi hakikatin bütününe sahip olamayacağı için yanılabilir. “Epistemolojik yanılabilirlik”, “Epistemolojik çoğulculuktur” (Bulaç, 2003b, s. 18). Suruş bu ifadeleri ile din ile insanların dinden anladıklarını ayırmaktadır. Din eksik değilken, insanların dinden anladıkları eksik, hatta yanlış olabilir. Din kutsal ve semavidir. Oysaki dini bilgi insanidir. Din sabitken dini bilgi değişebilir. Dolayısıyla bizim dini anlayışımız mutlak ve tek hakikat değildir (Suruş, 1994, s. 78-80). Suruş'a göre

dinin aslı değişmemekte ama dini kavrama biçimi, çağdan çağa değişmektedir. Dini anlayışlar, gelişmeler doğrultusunda değişip dönüşmektedir. Yani Suruş'a göre din bir şey, dini anlama biçimi başka bir şeydir (Kara, 1993, s. 87).

Hasan Hanefi'de Vahyin ve Sünnetin mutlaklaştırılmasını eleştirmiş, bunu, dinin zaman ve toplum dışına itilişi olarak değerlendirmiştir. Hanefi'ye göre insani değişme ve ilerlemeye paralel olarak vahyin toplumsal yönü de değişmiştir.

Vahiy “şarta bağlı”dır. Bu nedenle donuklaştırılması yanlıştır. Hanefi'ye göre Müslümanların yanlışı, “asrın gereklerinin değişmesine rağmen aynı seçeneğe tutunuyor olmalarıdır” (Hanefi, 2011, s. 24).

Fazlurrahman'da dinin itikad, ibadet ve ahlaktan oluşan yüzünün değişmezlik, mutlaklık ve evrensellik, hukuk ve siyaset yüzünün ise değişebilirlik, izafilik ve tarihsellik içerdiğini iddia etmiştir (Eliaçık, 2014, s. 155). Aynı şekilde bahsi geçen diğer düşünürlerin söylemlerinde de “yenilik”, “tecdid”, “icthad” “değişim”,

“tarihsellik”, “izafilik” vb. kavramlar önemli bir yer tutmuştur (Atalar, 2013, s. 538539).

Özellikle siyasi ve hukuki meselelerin dinin “aslı” ile ilgili olmadığı, beşeri ve zamana bağlı hususlar olduğu düşüncesi, “din” ve “şariat” kavramları arasına konulan fark, İslamcı siyasal söylemi “mutlak hakikat” formundan çıkarmıştır. Dolayısıyla 1990'lı yılların İslamcı söyleminde siyasal meseleler, “itikad” zemininden çıkarılarak “icthad” zemininde tartışılmıştır. Bunun sonucu olarak İslam Devleti inancı kudsiyetini yitirmiş, demokrasi meşruiyet zemini kazanmış, insan hakları, özgürlükler, çoğulculuk vb. konularda batılı argümanlar içselleştirilmeye başlanmıştır.

1970'li yılların “İslam Devleti”ni itikadi bir mesele olarak ortaya koyan İslamcı anlayışına karşılık bu düşünürler, İslam Devleti kavramını tartışmaya açmışlar; itikadın alanından çıkararak icthadın alanına taşımışlardır. Fazlurrahman'a göre “İslam'da devlet diye ayrıca bir şey yoktur” (Fazlurrahman, 1995, s. 7). İslam devleti toplumun iradesini yerine getirmek için meydana getirilmiş bir kurumdur. İslamda devlete ruhsatı veren halktır (Fazlurrahman, 1990, s. 157).

Cabiri'ye göre de İslam, devletle ilgili düzenlemeler yapmamıştır. Devlet işlerini Müslümanların içtihadına bırakmıştır (Cabiri, 1997, s. 105; Hanefi ve Cabiri, 2011, s. 60-64). Hanefi, devleti "İtikadi" bir mesele olarak değil "insani" bir mesele olarak görmüştür (Eliaçık, 2003a, s. 30). Hanefi'ye benzer şekilde Şii düşünür Muhammed Ammara'da devleti İslami değil "insani bir gereklilik" olarak değerlendirmiştir. Ammara, insanların kendi yararlarına olacağına karar vererek devlet denilen kurumu ürettiklerini ifade etmiş, devletin itikadi bir karakterinin olmadığını, tamamıyla sivil ve insani bir gereklilik olduğunu söylemiştir (Eliaçık, 2003a, s. 36). Aynı şekilde Müslüman düşünür Abdolvahap el Efendi, "İslami devlet kavramından vazgeçilmelidir" (El-Efendi, 1994, s. 111) diyerek, 1970-

1990 arası İslamcılığının temel tezi ile bütünüyle karşıt bir görüş ileri sürmüştür. El Efendi'ye göre "ütopik bir İslam devleti beklentisinden vazgeçilmelidir.

Siyasetin asıl amacı insanları barış içinde bir arada yaşatmaktır" (El-Efendi, 1994, s. 112). Yine el Efendi'ye göre: "bir bireyin Müslüman olmak için devlete ihtiyacı yoktur" (Aktaran: Atalar, 2013, s. 544). Abdulvehhap el Efendi bu konuda İslam Devleti kavramını geliştiren Mevdudi'yi ve İslam Devrimi ile bir İslam Cumhuriyeti kuran Humyeni'yi de eleştirmiştir. El Efendi'ye göre Humeyni'nin İslamda devletin amaç olduğunu söylemesi yanlıştır. Çünkü devlet amaç değil araçtır. Mevdudi'nin İslami devlet anlayışı da "Bolşevik modelinin etkisi altındadır" (El-Efendi, 1994, s. 117, 124).

Bu düşünürler demokrasi konusunda da farklılaşarak demokrasiyi "küfür ve şirk" gibi dini kavramlarla mahkum eden İslamcı düşüncenin aksine meşrulaştırmaya ve İslamla demokrasi arasında bağ kurmaya çalışmışlardır. Bu anlamda Cabiri Kur'an'ın, "Onların işleri aralarında şura iledir" (X) ayetini katılımcı demokrasiye delil olarak göstermiştir (Cabiri, 2001, s. 37). Muhammed Ammara'da İslam'ın "meşveret" ilkesine dikkat çekerek demokrasiye atıfta bulunmuştur. Ammara'ya göre "meşveret" ilkesi Müslümanların demokrasisidir (Eliaçık, 2003a, s. 37). Ammara buna ilaveten muhalefet etme, karşı gelme, örgütlenme, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi konuları İslamda sadece bir hak değil aynı zamanda "toplumsal farzlar", "sosyal farzlar" olarak değerlendirmiştir. Hatta İslamın "Emr-i bi'l-maruf, nehy-i an'il-münker" (iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma) ilkesini devlet ve toplum işlerinde aktif katılımı öngören ilkeler olarak ileri sürmüştür. Ammara ayrıca zalim, despot, zorba, tiran bir yönetime karşı barışçıl yollardan bir değişim sağlanmazsa, "devrim"in bir hak olacağını ileri sürmüştür.

Daha geleneksel bir İslam anlayışına sahip olan ve siyasal olarak İhvan'ın örgütsel ağı içerisinde yer alan Turabi'de bazı İslami kavramlara dayanarak demokrasinin meşruiyet zeminini kurmaya çalışmıştır. Turabi, "icma"yı referandumla ve çağdaş parlamenter sistemle ilintilendirmiştir. "Şura"yı "toplumsal iştisare", "Biat"ı "toplumsal sözleşme" olarak yorumlayan Turabi, siyasal iktidarı halkın belirlediğini ve "meşveret-icma" kuralı ile yani seçimle işbaşına getirdiğini ifade etmiştir. Sudan için bir anayasa hazırlayan Turabi anayasada devlete resmi bir din ve mezhep belirlememiştir (Eliaçık, 2003a, s. 32). Turabi'ye göre ideal bir İslami düzen kelimenin bugünkü anlamıyla demokrasidir. Mükemmel olmayan bir demokrasi bile herhangi bir diktatörlükten daha tercihe şayandır (El Efendi, 1993, s. 321).

Bu düşünürler arasında Tunuslu Raşid Gannuşi'nin çizgisi, İslamcılığın dönüşümünü takip etmek açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir. Gannuşi, hem bir hareket adamı hem de düşünürdür. İhvan çizgisinde kurulmuş Tunus Nahda hareketinin lideridir. Tunus'ta seçimlere girmiş ve başarılı olmuştur. Türkiye'de Milli Görüş ve Erbakan'la çok yakın ilişkileri olmuştur. İhvan geleneği ile güçlü bağına rağmen Gannuşi, demokrasinin İslam'ın ruhuna uygun olduğunu iddia etmiştir (Bayat 2015, s. 33) Gannuşi de diğer düşünürler gibi demokrasiyi meşveret kavramı ile ilişkilendirmiştir. Gannuşi'ye göre Müslümanların demokrasi karşıtlığı anlamsızdır. Müslümanlar demokrasiyle değil diktatörlük ve totaliterizmle mücadele etmelidirler. İslamcıların demokrasiyi "küfür" olarak değerlendirmeleri yanlıştır. Müslümanlar bulundukları ülkelerde demokratik kazanımların genişletilmesi için mücadele vermelidirler. Gannuşi, hemen bütün eserlerinde demokrasi savunusu içinde olmuştur. Gannuşi'ye göre demokrasi ile İslam arasında herhangi bir çelişki yoktur. Demokrasi siyasi kararların alınmasında halkın iradesini ifade etme aracı olmaktan başka bir şey değildir. Demokrasi iktidarın kansız olarak el değiştirmesini mümkün kılan bir seçenektir. Gannuşi'nin, demokrasi anlayışı içinde azınlıklar, azınlığın muhalefet hakkı, kamuoyu, dernekler, sendikalar, siyasi örgütler bunların örgütlenmesi, kendilerini ifade etmeleri gibi bir çok hususa dikkat çekilmiş, bunların tamamının İslama göre meşru olduğu savunulmuştur (Derviş, 1994, s. 103-105). Gannuşi bütün bu görüşlerini oldukça hacimli, "İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler" kitabında anlatmıştır (Gannuşi, t.y.).

Fazlurrahman da demokrasiyi meşveret kavramına dayandırarak meşrulaştırmıştır (Akdoğan, 1997a, s. 24). Fazlurrahman'a göre demokrasi diğer yönetim biçimlerine göre Kur'an'ın amaçlarına daha iyi hizmet eder (Fazlurrahman, 1995, s. 22).

Suruş, diğer düşünürlerin aksine demokrasiyi yalnızca iştisare mekanizmasıyla meşrulaştırmanın mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Suruş'a göre demokrasi kavramında iştisare kadar insan hakları kavramı da önemlidir. Demokrasi, insan hakları ve çoğulculuktan bağımsız düşünülemez (Akdoğan, 1998a, s. 24).

Suruş, dini anlayış ve dini yorumlarda ortaya koyduğu çoğulculuğu sosyal hayata ve siyaset felsefesine taşıyarak buradan çoğulcu bir toplum modeli çıkarmaya çalışmıştır. Suruş'a göre toplumda aslanan çoğulculuktur, farklılıktır. Bunları teke indirgemek, çeşitliliği yok etmek demektir. Alemde aslanan "kesret" (çokluk)tir. Çoğulculuğun temeli yanılabilirlik fikrine dayanır. Çoğulculuk, muhaliflerin varlığına meşruiyet tanımaktır (Akdoğan, 1996, s.45; Akdoğan, 2000a, s. 47). Suruş, hakikat tekeli reddederek muhalefet düşüncesine kapı açar (Akdoğan, 1998b, s. 17). Suruş'a göre "bir mollanın din hakkında söyledikleri "ona göre"dir. "Hiç kimse kendi deneyim ve tecrübesini topluma dayatıp "tek doğru seçenek budur" diyemez.

Siyasal görüşlerini özetlemeye çalıştığımız bu düşünürlerin eserleri 1990'lı yıllarda Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır. Başta, İlahiyat fakülteleri çevrelerinde olmak üzere İslamcı entelektüeller arasında etkisi hissedilmiştir. 1990'lı yıllarda İslamcılar arasında başka koşulların da etkisiyle sıkça tartışılmaya başlanan devlet, demokrasi, laiklik, insan hakları, çoğulculuk, sivil toplum, din siyaset ilişkileri vb. konularda İslamcı entelektüellere düşünsel zenginlik sağlamışlardır. Hanefi, Cabiri ve Fazlurrahman'ın etkisi daha çok entelektüel çevrelerde (Güler, 2002, s. 111, 138) hissedilirken; Gannuşî, Turabî,

Abdulkerim Suruş, Fadlallah gibi aynı zamanda hareket önderi de olan düşünürlerin etkisi daha kitlesel bir nitelik arz etmiştir. Dolayısıyla Türkiye İslamcılığının 1990 sonrası demokratik bir siyasal söyleme doğru evrilmesinde

"II. Tercüme Hareketi" diyebileceğimiz bu dalganın etkisi güçlü olmuştur denebilir.

6.4. YENİ EKONOMİK VE SİYASİ FIRSAT ALANLARI

M. Hakan Yavuz, İslamcılarının “ılımlaşmasında” ekonomik ve siyasi fırsat alanlarının etkili olduğunu ileri sürmüştür. Yavuz’a göre İslamcılarının demokratikleşmesi, Özal’ın neoliberal ekonomi politikasının ürettiği dindar orta sınıfların yükselişi ile hız kazanmıştır. Aynı şekilde İslamcı partilerin iktidara geldiklerinde karşı karşıya kaldıkları gerçeklikler ılımlaşmaya yol açmış, laik kesimlerle İslamcı kesimlerin karşılıklı birbirlerini şekillendirdiği bir etkileşim süreci doğurmuştur (Yavuz, 2011, s. 27-65). İslamcılarının sermaye ve siyasetin ürettiği yeni zenginliklerle karşılaşması, İslamcıları iktidarla savaşmak yerine iktidardan pay almaya, kurdukları yeni ekonomik ve siyasi iktidarı kalıcı ve sürekli hale getirmeye yöneltmiştir (Harputlu, 2003b, s. 17).

Türkiye’nin ekonomik, toplumsal ve siyasal liberalleşme süreci, Özal tarafından başlatılmıştır. Özal bir taraftan siyasal alanı genişletirken diğer yandan eğitim, ekonomi ve bir çok alanda yeni fırsat alanları oluşturmuştur. Özal’ın ekonomik politikaları sonucu, İstanbul sermayesinin yanı sıra yeni bir Anadolu sermayesi de güç kazanmaya başlamıştır. Özal politikalarıyla, Türkiye’de sermaye içi farklılaşma olarak görülebilecek yeni bir toplumsal ve sınıfsal farklılaşma başlamıştır (Bayramoğlu, 1998, s. 37). Türkiye’de sermaye tekelinin dindar Anadolu insanı lehine bozulmaya başlaması beraberinde önemli ekonomik ve toplumsal gelişmelere yol açmıştır. Dini kimliği baskın yeni bir sermaye sınıfı doğmuştur (Dursun, 1993a, s. 39).

Yeni bir dindar sermaye sınıfının doğuşuna koşut olarak RP’de yükselişe geçmiş, 1989 yerel seçimlerinde başlayan başarı süreci 1994 yerel seçimlerinde tam bir zafere dönüşmüştür. Arkasından gelen 1995 genel seçimleri RP’ne iktidarın kapısını aralamıştır. Böylece Özal’ın ekonomi politikalarıyla zenginleşmeye başlayan dindar kesimler, RP’nin iktidarıyla yeni ekonomik fırsatlar ve siyasi mevziler kazanmışlardır. Belediye meclis üyelikleri, Belediye Başkanlıkları, Milletvekilliği, Bakanlık imkânı bulan İslamcılar, aynı zamanda yerel ve merkezi iktidarın bürokratik pozisyonlarını da İslamcılara açmışlardır. Yine belediyeler ve

merkezi iktidarın ürettiği iş ve rant alanları, yeni zenginler üretirken Özal'la zenginleşmeye başlayan kesimleri de iyice güçlendirmiştir (Yavuz, 2011, s. 80).

Dindar kesimlerin yeni ekonomik ve siyasi fırsat alanları ile karşılaşması hem sosyolojik hem de ideolojik dönüşümlere yol açmıştır. Bu yeni dindar kesimin çocukları ellerindeki maddi imkânları da kullanarak kolejlerde, özel okullarda, yurtdışında öğrenim görüp bir kaç yabancı dil konuşabilir hâle gelmişlerdir. Anne ve babaları taşradan gelen ancak kendileri daha iyi olanaklarda eğitim görmüş, görece kentlileşmiş, taşıdıkları İslami kimlikle merkeze yerleşme mücadelesi veren bu yeni dindar nesil hayatın sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarında aktif rol almaya başlamıştır (Tunç, 1998a, s. 19).

Eğitilmiş ve görece daha kentli bu yeni dindar nesil, özgüveni yüksek, değerlerine bağlı, üretici, geleneksel ataerkil bağlardan bağımsızlaşarak birey vasfı kazanmış ve daha özgür bir kişiliğe sahip olmuştur (Yıldırım, 1993b, s. 59). Bu yeni durum bir yönüyle bir elit dolaşımına işaret etmektedir. Ekonomik, toplumsal ve siyasal hayattan pay almaya başlayan bu yeni dindar nesil, hem iktidar içinde hem de İslamcılık içinde bir elit dolaşımını temsil etmektedir. Dolayısıyla hem İslamcılık hem de iktidar içinde bir elitler mücadelesi de gözlenmiştir.

Kentleşme ve eğitimin ürettiği değişimlerle yetişen yeni aktörler, iktidarla topyekün savaşmak yerine iktidardan pay almayı, iktidar sınıfına ortak olmayı tercih etmiştir. Sermayenin, bilginin ve siyasetin getirdiği ekonomik ve sosyal statüde meydana gelen iyileşme muhalif söylem ve pozisyonları zayıflatırken iktidara eklemleşme, iktidar pastasına ortak olma sonucunu doğurmuştur (Harputlu, 2002a, s. 81-82; Harputlu, 2003b, s. 17).

Göle'ye göre Anadolu kasabalarında yaşamakta olan inançlı alt-orta sınıflardan oluşan kesimlerin yukarıya doğru hareketliliği, bu kesimlerle, eğitilmiş, şehirli, yüzü batıya dönük sekülerist üst ve orta sınıflar arasındaki “duvarın çöküşüne” yol açmıştır. Yukarı doğru toplumsal hareketlilik, özellikle inançlı alt ve orta sınıflardan bir çok kişinin hayat seyrini değiştirmiş, “grileşmelerini” sağlamıştır. Türkiye'nin bu iki farklı toplumsal kesimi arasındaki duvarın incilmesi farklı kesimleri temas ve etkileşim içine sokmuş bu etkileşim her iki kesimde de

Müslümanlık ve sekülerlik tanımlarının değişmesine yol almıştır (Göle, 2012, s. 149). Zenginleşme dindar kesimlerin yaşam standartlarında da değişikliklere yol almıştır. Dindarlar tüketim biçimlerinde, eğlence ve tatil kültüründe, giyim kuşamda, yaşam alanlarında yeni pozisyonlarına uygun alternatifleri tercih etmeye başlamışlardır (Dursun, 1993a, s. 39). Zenginleşme yeni tüketim alışkanlıkları, yeni ihtiyaç algıları, yeni ilişki alanları ürettiği için İslamcıların topluma dair dışlayıcı yargıları zayıflamaya başlamıştır. Göle'nin ifade ettiği “duvarın incilmesi”, sert kırılmaları, çatışmaları yumuşatan bir işlev görmüştür. Sermaye ve siyaset birikimi İslamcıların daha fazla sistemin içine katılmasına yol açmıştır. Sınıfsal olarak yer değiştirmeye başlayan İslamcılar, siyasal ve ideolojik olarak da dönüşmeye başlamışlardır.

İstikrarın koruyucusu orta ve üst sınıflardır. Zenginleşen Müslümanlar, elde ettikleri zenginlik ve siyasi pozisyonların korunabilmesi adına istikrar ve düzen konusunda daha mutedil, muhafazakar bir politik tutuma yönelmeye başlamışlardır. Bu anlamda yoksunlukları nedeniyle ulaşamadıkları ve gayri meşru gördükleri davranış ve tüketim biçimleri, yeni durumda kanıksanmaya başlanmıştır. Kravat takabileceklerini, futbol takımı tutabileceklerini, akademik çalışmalar yapabileceklerini, devlet memuru olabileceklerini, kadınlar parfüm ve takı kullanılabileceklerini, topuklu ayakkabı giyebileceklerini, daha renkli elbiseler giyebileceklerini, daha güzel arabalara binebileceklerini, dünyayla ve insanlıkla daha önyargısız ilişkiler kurabileceklerini, defileler düzenleyebileceklerini, hayatı daha iyi yaşayabileceklerini keşfetmişlerdir (Aktaş, 2003, s. 108-112; Aktaş, 2004a, s. 43-44). Ekonomik ve sosyal statülerinde oluşan bu dönüşüm, politik dönüşümü de tetiklemiştir. Giderek İslamcıların ideolojik ve kavramsal dünyası dönüşmeye başlamış, dindar zenginlerin sosyal ve ekonomik yükselişi arttıkça ve devam ettikçe politik dönüşümde artmıştır.

İslamcıların karşılaştıkları yeni fırsat alanları, Müslüman bireyin güçlenmesine dünyanın şartları ve “gerekleri”nin hesaba katılmasına büyük siyasi hedeflerin sorgulanmasına yol açmıştır. Siyaset öncelikli İslam anlayışı zayıflamaya başlamış, yerini bireysel kaygılar, ekonomik öncelikler almaya başlamıştır. İslamcıların hedef ve gündemleri farklılaşmış, İslam devleti ve halifelik gibi iddialar

yerini “erdemli toplum” inşa etmek, devletin kamu hizmetleri üzerindeki tekeli kırarak, devletin yürüttüğü bazı kamu hizmetlerini dini referanslı kurum ve yapılara açmak amaçlanmaya başlamıştır (Haenni, 2011, s. 19-20).

Öte yandan siyasal alanın İslamcılara açılması ve İslamcılarının yerel yönetimlerde başlayan iktidar tecrübesi de İslamcılığın liberalleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Elde edilen siyasi ve bürokratik pozisyonların korunması adına daha uzlaşmacı bir politik tutum oluşmuştur. Aynı şekilde Belediye başkanlıkları eliyle toplumun her kesimi ile kurulan ilişki, devletle girilen diyalog karşılıklı bir etkileşim sürecine de kaynaklık etmiştir. Karşılıklı ilişkinin ürettiği etkileşim hem İslamcıları hem de toplumun diğer kesimlerini birbirini anlamaya yöneltmiş, sertlik ve keskinlikler zayıflamıştır (Turam, 2011, s. 37).

Özellikle RP'li belediyeler, halkla-İslamcı siyasetin birbirini tanımalarının ve aracısız etkileşiminin kanalları olmuştur. RP üzerinde üretilen korku imajı, RP'li belediyeler eliyle silinmeye çalışırken RP'de halkı, onun inanç ve düşüncelerini, farklılığını, çeşitliliğini, fark etmiştir. Diyalog tanımaya, tanıma anlamaya yol açmıştır. Halk RP'yi daha aracısız tanırken RP halkla etkileşimin sonucu olarak daha normalleşmeye doğru bir süreci başlatmıştır. İttifaklar, uzlaşmalar, anlaşmalar, yani hayatın gerçekleri RP'yi de gerçek hayata yaklaştırmıştır. Halk Meclisleri dezavantajlı kitleleri yerel siyasete katarken, RP'de Halk Meclisleri eliyle hayata katılmıştır.

RP'nin belediyeler de başlayan bu iktidar süreci, RP'nin sadece halkla ve hayatla değil aynı zamanda iktidarla, güç, otorite, prestij ve paylaşım ile da tanıştığı yıllar olmuştur. Bu açıdan hem ekonomik ve hem de siyasi fırsat alanları, yeni rekabet ortamları üretmiş, sonuç olarak iktisadi ve siyasi yeni seçkinlerin doğuşuna kaynaklık etmiştir.

6.5. RP'NİN İKTİDAR ARAYIŞINDAN İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜNE GİDEN YOL

Kuşkusuz 1990'lı yılların İslamcılığı ile Refah Partisi'nin politik mücadelesi arasında çok yakın bir bağ ve güçlü bir ideolojik etkileşim söz konusudur. Bu açıdan İslamcılığın 1990'lı yıllarda yaşadığı dönüşümü izleyebilmek ve yönünü tesbit edebilmek için Refah partisi içinde yaşanan tartışmalar ve Refah Partisi'nin yaşadığı dönüşüm, açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir.

Doksanlı yıllarda İslamcı aydınlar, dünyada ve Türkiye'de meydana gelen gelişmelerin sonucu olarak RP'nin kendini yenileme ihtiyacının güçlü bir zorunluluk hâline geldiğini vurgulamışlardır. Yeni Zemin Dergisi'nin 1. sayısında bazı İslamcı aydınların katılımıyla, "RP'de Değişim Kararı" konulu bir tartışma başlatılmıştır. Derginin devam eden sayılarında da tartışma sürdürülmüş, RP'nin değişim arayışı ve ihtiyacı vurgulanmaya çalışılmıştır. RP'ni destekleyen merkezin dışında kalmış kesimlerin bu değişimi zorlayacağı vurgulanmıştır (Yeni Zemin, 1993d, s. 28-41).

RP'ni değişime zorlayan en temel etken, iktidara gelebilme isteğidir. RP iktidara gelebilmek için büyümeli, büyümek için toplumun tüm kesimlerine hitap edebilmelidir. Toplumun tüm kesimlerine hitap edebilmek için de kitleleşmelidir. 1990'lı yılların ilk dönemlerinde RP, alttan gelen yeni nesil

İslamcılarının iktidardan daha fazla pay alma isteklerinin ürettiği değişim talepleri ile kendisi olarak kalabilme ikilemi arasında bir gerilim yaşamıştır. RP'nin bir partiden çok cemaat gibi kurgulanmış hiyerarşik yapısı ve ideolojik dünyası ile büyümek ve iktidara gelebilmek için değişme zorunluluğu bu gerilimin temel kaynağı olmuştur. RP bir taraftan bir siyasal parti, diğer taraftan dini bir cemaat görüntüsü taşımıştır (Akdoğan, 2002, s. 22). Erbakan hem siyasi hem de dinî bir lider kimliği kazanmıştır. RP'nin mensubu olmak dini kimlik kazanmış bir lidere, onun sorgulanamaz manevi hiyerarşisine tam itaati, İslami olduğuna inanılan parti programına tam bağlılığı ve "İslam ordusunun neferi" olma bilinciyle hareket etmeyi gerektirmiştir (Akdoğan, 1993b, s. 48-49). Dolayısıyla RP'inde oluşan değişim iradesinin dayattığı tercih, RP'nin cemaat mi Parti mi olacağı tercihidir. RP, "fikir partisi" olarak mı kalacak yoksa "kitle partisi" mi olacaktır? Temel

tartışma konusu, RP'nin kitleselleştiği takdirde ne kadar kendisi kalabileceği, mevcut yapısıyla da ne kadar kitleselleşebileceğidir.

Partinin teorisyenlerinden olan Bahri Zengin, RP'nin cami etrafında kilitlendiğini, oysaki RP'ni geniş kitlelere açmak gerektiğini, bunun için de değişimin zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Zengin'e göre Partiyi sıkıştığı dar alandan geniş kesimlere çekebilmek için "yöntemde, üslupta ve davranışlarda" değişikliğe gidilmeliydi. Yargılayıcı bir üslup yerine daha sevecen bir üslup benimsenmeli, "müstehtenlik, fuhuş, Ayasofya" gibi dar söylemlerden çıkılmalı, sosyal ve siyasal içerikli bir söyleme geçilmeliydi. İnsan hakları, özgürlükler, temel haklar gibi konular RP'nin merkezi söylemleri hâline gelmeliydi (Zengin, 1993a, s. 34-39).

Metiner, RP'nin "inançlı bir kitle partisi" olması gerektiğini söylemiştir. Metiner'e göre RP bir Türkiye partisi olmalıdır. 1991 genel seçimlerindeki tanıtım kampanyası RP'nin dışa açılmasını sağlamak bakımından önemli bir dönemeç olmuştur (Metiner, 1993b, s. 44). Metiner'e göre Türkiye toplumu, dindar bir kitle partisine ihtiyaç duymaktadır. RP "reel koşulları" doğru okumalı, dindar bir kitle partisi olabilmenin yollarını aramalıdır (Metiner, 1993c, s. 60). RP, yeniliklere açık olabilirse, alkol alan ya da açık olan birisi de pekâlâ RP'nin temel hedefleri doğrultusunda çalışabilir. "Temiz toplum ve temiz yönetim" amacıyla RP'nde yer alabilir. Metiner'e göre bu RP için ne bir çelişki ne de bir sapmadır. RP'nin en önemli sorunu başkalarına ulaşamama sorunuydu. Bir fikir kitlelere ulaşamıyorsa ne önemi vardır ki? RP'nin önündeki en büyük tehlike marjinal kalma tehlikesiydi (Akdoğan, 1994, s. 13).

Metiner'e göre RP, sadece cami cemaatine seslenerek bir yere ulaşmanın mümkün olmadığını gördü. Toplumu tanıdıkça ona ulaşmanın yollarını buldu. Toplum RP'ni değiştirdi. RP'de toplumun kendisine yönelik önyargılarını yıkarak ona ulaşmaya başladı. Bu karşılıklı etkileşim, RP'nin değişim sürecini hızlandırdı (Metiner, 1993b, s. 44).

Metiner'e göre RP, farklı kimselere bünyesini açarak vaat ettiği özgürlük konusunda samimi olduğunu ispatlama imkânı bulabilir. RP kendi içine kapanmış

ve çoğulculuğu özgürlükçülüğü kendi içinde gerçekleştirememiş bir görüntüden kurtulmalıdır (Metiner, 1993c, s. 29).

Bahri Zengin, RP'nin büyümesinin “çok sesli, çoğulcu ve katılımcı” olmasına bağlı olduğunu iddia etmiştir. Zengin'e göre artık RP, “ibadet birliğini esas alan” bir yapı olmaktan çıkmalı, “insan hakları, özgürlükler ve baskısız bir toplum”u savunanlarla siyasal birliktelik kurabilmelidir. Zengin daha da ileri giderek RP'nin “eskimiş politikalarla” inandırıcı olamayacağını söylemiştir. Değişimden korkanlara da “RP'nin değişmesi değil, değişmemesi tehlikelidir” diyerek cevap vermiştir (Zengin, 1993b, s. 36). Böylece RP, sadece “sakallı ve takkeli” dar bir kesimin partisi olmadığını, çok hukuklu bir çoğulculuğu savunduğunu ileri sürerek hem tebaasını hem de politikalarını dönüştüren zorunlu bir sürece girmiş oldu (Avcı, 1993, s. 42).

RP'nin nasıl kitleselleşeceğinin formülasyonunu Recep Tayyip Erdoğan özetlemiştir. Erdoğan'a göre genel kitleye ulaşmayı mümkün kılacak “müspet yenilikler ve değişiklikler” başarı için zorunludur. Erdoğan, geniş kitlelere ulaşabilmek için beş ilkeden bahsetmiştir: İlki, “nefret ettirmeyiniz, sevdiniz!” ilkesidir. Erdoğan'a göre RP'ne girmek isteyen bir insana “git kılığını, kıyafetini değiştir öyle gel” denilmemelidir. Gelmek isteyenlere kapılar sonuna kadar açılmalıdır. İnsanların RP'ne katılımını zorlaştırmamak lazım. Çünkü ikinci temel ilkemiz, “zorlaştırmayınız kolaylaştırınız” ilkesidir. Üçüncüsü, “korkutucu olmayınız, müjdeleyici olunuz” ilkesidir. Erdoğan'a göre dördüncü ilke, “yargılayıcı olmayınız, bağışlayıcı olunuz” ilkesidir. Buna göre başkasını bizden farklı düşünüyor ve farklı giyiniyor diye yargılama hakkına sahip değiliz. Beşinci ilke de “selamı yaygınlaştırınız. Çünkü onda rahmet vardır.” Erdoğan herkese anladığı dilden selam vermek gerektiğini vurgulamıştır. Erdoğan üslup ve söylem düzeyinde olması gereken değişimi şu ifadeleriyle özetlemiştir:

Toplumumuz çok farklı insanlardan meydana geliyor. Sadece kendimiz gibi düşünen veya tıpkı bizim gibi giyinen insanlarla mücadelemizi sınırlarsak, evrensel mesajımızı kısırlaştırmış oluruz. Elbette bizim mesajımıza çok farklı insanlar da olumlu cevap vereceklerdir. Mesajımızın doğruluğuna inananlar veya bu toplumda yapmak istediklerimizin yararlı olduğuna inananlar gelip bize katılabilirler, bize destek olabilirler. Çünkü kapımız red kapısı değil kabul kapısıdır (Erdoğan, 1993, s. 37).

RP'nde yaşanan değişim tartışmaları, sadece üslup ve söyleme odaklı kalmamış, RP'nin politikalarında da değişim isteği güçlü bir şekilde vurgulanmaya başlanmıştır. RP'nin politikalarında oluşan değişim arayışının en somut göstergesi, 4. Büyük kongrede Erbakan'ın yaptığı konuşmadır. Erbakan bu konuşmasında “emredici, mütehakim, baskıcı devlet anlayışına” karşı olduklarını “hizmetkar, hadim devlet”ten yana olduklarını söylemiştir. Erbakan devletçi olmadıklarını, devletin ekonomiden, eğitimden sağlıktan vb. alanlardan elini çekmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yine bu konuşmada çok hukukluluk, insan hakları, Kürt kimliğinin tanınması, Alevilerin kendi hukuklarını özgürce yaşaması, yerel yönetimlerinin yetkilerinin artırılması gibi yeni ve demokratik bir söylem kullanılmıştır (Avcı, 1993, s. 41; Metiner, 1993b, s. 44). Müsiad Başkanı Erol Yazar, Erbakan'ın bu konuşmalarını, dünyadaki ve Türkiye'deki değişimi yakalayan, toplumun bütün kesimlerini kucaklayan bir içerik olarak görmüştür.

Yazar'a göre Türkiye'de ilk defa İslamcı bir parti Alevilere kucak açmıştır (Yazar, 1994, s. 9-10) RP'nin politikalarında yaşanan bu değişimi Yalçın Akdoğan, partinin devletçilikten, serbest piyasa ekonomisini savunan daha liberal bir yapıya evrilmesi olarak değerlendirmiştir. Akdoğan'a göre demokrasiyi reddeden bir parti demokratik bir söyleme evrilmektedir (Akdoğan, 2002, s. 22). Bahri Zengin'e göre kongre başta parti yönetimi olmak üzere partinin etki alanı içinde kalan İslamcı kesimlerde yenilikçi düşünceleri meşrulaştırmıştır (Zengin, 1993c, s. 42).

RP'nde hem söylem hem de politika düzeyinde meydana gelen bu değişim dalgasında önemli etkenlerden biri yeni, geniş ve eğitimli bir İslamcı nesilin geliyor oluşudur. RP tabanı yetmişlerin, seksenlerin tabanından sosyoekonomik nitelikler itibarıyla farklılaşmıştır (Zengin, 1993c, s. 42). RP'nde “okumuş ve kentli” yeni bir taban oluşmaktadır (Avcı, 1993, s. 41). RP'nde değişim arayışları kentli, modern ve eğitimli bu yeni taban tarafından zorlanmaktadır. Sadece RP tabanında değil, RP'nin dışında kalan refah düzeyi artmış, entelektüel kapasitesi yüksek İslamcı kesimler de RP'ni değişime zorlamıştır. RP bir yandan büyümek, büyümek için kitleselleşmek, bir yandan da İslamcı kesimde kendisinin dışında gelişen yenilik ve değişime cevap verebilmek arayışı ile karşı karşıya kalmıştır (Akdoğan, 1993b, s. 49).

Bütün bunlar RP'nde üslup, yöntem ve davranışlar düzeyinde bir değişimin olduğunu göstermekle beraber muhteva değişikliğine dair kesin ve kalıcı ipuçları vermemektedir. Değişim daha çok pragmatik gerekçelerle temellendirilmekte, genişleme ve büyümenin aracı olarak algılanmaktadır. Her şeye rağmen pragmatik ve taktiksel gerekçelerle başlayan süreç, söylem ve yöntemden içerik değişikliğine uzamıştır.

RP, önce iktidara gelebilmek için geniş kitlelere açılmak, kitlelere açılabilmek için söylem ve üslubunu değiştirmek ihtiyacı duydu. 28 Şubat'la birlikte ise var kalabilmek ve var olabilmek için ideolojik duruşunu değiştirmek ihtiyacı hissetti. İlkinde geniş seçmen kitleleri nezdinde bir kabul ve meşruiyet arayışı varken; ikincisinde, bir iç sorgulama, düzen ve uluslararası sistem nezdinde kabul ve meşruiyet arayışı söz konusudur.

Ancak her ikisinde de “Karşılaşma” ve “Etkileşim” süreci tetikleyici unsur olmuştur. Önce toplumun farklı kesimleri ile karşılaşma ve etkileşim sonrasında düzen ve uluslararası sistemle karşılaşma ve etkileşim söz konusudur. Ama aslında hayatla, hakikatle karşılaşmadır. Hayalle hakikat arasına sıkışmış olan İslamcılık, tercihini hakikatten yana, hayattan yana yaparak yeni bir ideolojik dönüşüme dümen kırmıştır.

Geniş kitlelerle ilişkiye girmek, değişimi hızlandırmıştır. Türkiye gerçeğini daha yakın görmek, kendini başkasının gözünden görmek sonucunu doğurmuştur. Başkasının gözünden görünen yüzü RP'nde yenilenme ve değişme isteklerini kışkırtıcı bir işlev görmüştür. Etkileşim biraz sizi biraz da ötekini değiştirmektedir. Özellikle belediyelerde kazanılan iktidar, ideolojik ve soyut sorunlar yerine RP'li kadroları gerçek ve somut sorunlarla yüz yüze getirmiştir. RP'li yöneticiler, Türkiye'nin sorunlarının müstehcenlik, fuhuş ve Ayasofya'dan ibaret olmadığını görmeye başlamışlardır.

RP'nde yaşanan değişim tartışmalarının içinde RP'nin örgüt yapısı ve liderliğinin diniliği ile ilgili tartışma da değişimin önemli unsuru olmuştur. RP'nde yaşanan cemaat / parti; dini lider / siyasi lider tartışması, sonraki yıllarda Millî Görüş'te

meydana gelen ayrışmanın da motive edici unsuru olmuştur. Bu tartışma aslında bir biçimiyle bir sekülerleşme eğilimine işaret etmektedir. Hayatın tümünü dinin kuşatıcılığı içinde algılayan İslamcı gelenek içinde dini, dindışı, kutsal ya da seküler alan ayrımının izleri bu tartışmadan üremiştir denebilir.

Bu tartışmayla, Partiyi kutsallaştırmakla eleştirilen üst yönetimin sorgulanabilirliğine zemin açılmış, parti politikalarına ve yönetimine nüfuz etmenin imkanı üretilmek istenmiştir. Bu tartışmayla, parti programı, tüzel kişiliği ve liderliği kutsallık zırhından çıkarılarak, test edilebilir, sorgulanabilir bir zemine taşınmaya çalışılmıştır. Partili olmanın, kutsal ve uhrevi değil, rasyonel ve dünyevi olduğu anlayışı yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

6.6. DÜŞ KIRIKLIKLARI

Türkiye’de İslamcılığın dönüşümüne yol açan etkenlerden biri, İslamcı tecrübeye yaşanan düş kırıklıklarıdır. Bu anlamda 1979 İran İslam Devrimi, 1989’da İhvan lideri Hasan Turabi öncülüğünde gerçekleştirilen Sudan İslami Devrimi, Rusların Afganistan’ı işgaliyle başlayan Afganistan Cihad’ı; Cezayir’de İslami Selamet Cephesi’nin (FİS), Tunus’da Nahda hareketinin siyasi başarısı, Türkiye’de de Milli Görüş hareketi ve RP’nin elde ettiği seçim başarısı ve iktidar süreci 20. Yüzyıl’ın önemli İslami siyasi tecrübeleridir. Siyaseti merkeze alıp İslami bir yönetim ihdas etmeyi amaçlayan bu hareketler, 1980 ile 1990 yılları arasında ciddi bir yükseliş göstermiştir. 1979’da İran İslam Devrimi ile zirveye ulaşan İslamcı dalga, Afgan Cihad hareketlerinin ürettiği motivasyon ve diğer bölgelerdeki İslamcı partilerin siyasal başarıları ile önemli bir psikolojik üstünlük ve özgüven kazanmıştır. Ancak 1990’lı yıllarda başta İran İslam Devrimi olmak üzere İslamcı siyasal projelerin başarısızlıkları görülmeye başlanmış, bu başarısızlıklar beraberinde taktik, stratejik ve ideolojik bir sorgulama üretmiştir.

1979’da İran’da devrimi gerçekleştiren katı İslamcı kadrolar, 1990’lı yıllarda reformcu oldular. İran’da 1980’li yılların dini talepleri, 1990’lı yıllarda yerini modern ve seküler taleplere bırakmaya başladı (Yüksel, 2003, s. 68). İmam Humeyni, devrimin ilk aylarında devrimin gerçek meyvesini 20 yıl sonra verebileceğini

söylemesine rağmen İslamcılarının önemli bir kısmı 20. Yüzyıl'ın en önemli “İslami Devlet” tecrübesi olan (Dursunoğlu, 2003, s. 21) İran İslam Cumhuriyeti'nden beklediklerini bulamadılar (Bulaç, 2003b, s. 17). Sadece

Türkiye İslamcılarını değil, devrimin kendi kadroları da devrimi ve sonuçlarını hem siyasal hem de entelektüel ve dini zeminde sıkça tartıştılar. İran'da 1990'lı yıllarda reformist kanatta yer alan bir çok siyasetçi ve aydın, 1980'li yılların keskin İslami sloganları ile devrimi savunuyorlardı. 1990'lı yıllarda ise kendi yaptıkları devrimi sorgulamaya başladılar (Aktaş, 2004b, s. VIII). İran'da yaşanan tartışmalar, Humeyni'nin inşa ettiği “Velayet-i fakih” anlayışına dayalı İslami yönetim biçimini, “velayet bağından kurtarıp” özgürlükçü ve çoğulcu bir demokrasi hâline getirebilmenin adımları olarak yorumlanmıştır (Çamurcu, 2000, s. 25). İslami bir devlet kurma amacıyla başlayan ve modern dönemin ilk İslam Devrimi olan İran devrimi, 10 yılın sonunda demokrasiye evrilmek arayışı ile karşı karşıya kalmıştır. İslamcılarının bu yeni dönemde ilgisi, devrimin teorisyeni olarak kabul edilen Ali Şeriatî'den devrimin ötekileştirdiği Abdülkerim Suruş'a kaymaya başlamıştır. Ancak hedeflenen ile gerçekleşen arasındaki fark sadece İran devrimi için söz konusu değildir. Aynı şekilde Afganistan, Cezayir, Pakistan ve Sudan'da da İslami projenin yeterince başarılı olamaması sorgulama sürecini güçlendirmiştir (Akdoğan, 2003a, s. 12).

Afganistan'da İslamcı gruplar, Cihad için seferber oldular. Bir milyondan fazla şehid verdiler. Ancak Rusların Afganistan'dan çekilmesinin ardından bir İslam Devleti kurulacağı beklenirken, kendi içlerinde bir çatışma sürecine girdiler. Dünyanın farklı bölgelerindeki birçok İslamcı harekete ilham kaynağı olan Afgan Cihadının Rus işgalinin ardından bir İslam Devleti kurmayı başaramaması, hatta kendi aralarında kanlı bir iç savaşa girmeleri, birçok İslamcıyı sukut-u hayale uğratmış, İslamcılar için adeta utanç kaynağı olmuştur (Tuğal, 2010, s. 67; Turabi, 1987, s. 142). Öte yandan demokratik yollarla Tunus ve Cezayir'de seçimlere katılan Nahda ve FİS'in demokratik olmayan yollarla seçim başarılarının engellenmesi ve devamında gelen süreç, “nerede hata yaptık” ve “nasıl başarabiliriz” sorularının sıkça sorulmasına yol açmıştır (Derviş, 1994, s.

153). Türkiye dışındaki İslamcı tecrübelerine benzer şekilde 1990'lı yıllarda

Türkiye’de de Millî Görüş Hareketi ve RP tecrübesi sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle RP’nin iktidarda kalabilmek için devletle girdiği ilişki eleştirilmiş, RP, meşruiyeti, dönüştürmesi gereken devlette aramakla eleştirilmiştir. Aktay’a göre RP karşılaştığı iki büyük problemde, 28 Şubat ve Susurluk’da beklenen duruşu gösterememiştir. Aktay, RP’ni İslamcı siyasi hareketin “reel-politik” ile ilk karşılaşmasında ciddi “enfeksiyonlar kapıldığı” için İslamcılığın Türkiye’de bundan sonraki seyrinin problemlili olacağını vurgulamıştır (Aktay, 1997b, s. 6-7).

Ahmet Küskün, RP iktidarının, İslami hareketin şimdiye kadar geldiği biçimiyle artık devam etmeyeceğini gösterdiğini, RP deneyiminin öğretici olduğunu ifade etmiştir. Öncelikle RP’nin 28 Şubat’taki duruşunun, “onurlu bir mağlubiyet” bile olmadığını, RP’nin taşıdığı iddialarla elde edilen sonuçların çok farklı olduğunu, bu nedenle “sefil bir manzara” arz ettiğini bu durumun “çadır tiyatrosundan Shakespeare çıkarma” uğraşı olduğunu vurgulayarak yeni bir başlangıç ihtiyacı olduğunu söylemiştir. Küskün’e göre kısa süren RP iktidarı ahlaki yozlaşmanın nasıl perdelendiğini göstermiştir. İslami hareket bu sürecin sadece nesnesidir. RP Türkiye’de tükettiği insanların, enerjinin, duyarlılığın ve de en önemlisi mağduriyetin karşısında ne elde etmiştir. Küskün, bu sorgulamaların devamında “her şeye yeniden başlamanın vaktinin geldiği”ni söyleyerek Müslümanların öncelikle kendi içlerine yönelik bir eleştiri hareketini başlatmaları gerektiğini vurgulamıştır (Küskün, 1997, s. 20-23). Küskün’e göre RP, Türkiye’nin şartlarını ve bu şartların nasıl evrilerek değiştiğini görememiştir. RP, karşı karşıya kaldığı her durumu “tepki” “komplo” “provakasyon” gibi ifadelerle mahkum etmeye çalışarak aslında kendisinin iradesinin yokluğunu göstermiştir. RP kendisine bağlanan ümitleri boşa çıkarmıştır. Şimdi RP’ne düşen nerede, neyin, nasıl yanlış yapıldığını tekrar tekrar düşünmektir (Küskün, 1998, s. 5-6).

Yasin Aktay’da RP’nin kendini var eden değerler nezdinde kendi hata ve eksikleriyle yüzleşmekten hep kaçtığını iddia etmiştir. Anayasa mahkemesinin RP’ni kapatma kararıyla, RP kadroları bu sorgulamayı yapmalı ve yaşanan süreçlerle ilgili bazı dersler çıkarmalıdır. RP’nin ardından kurulan FP bu durumu yararlı bir özeleştiri için fırsata dönüştürmelidir (Aktay, 1998, s. 31).

Ömer Çelik de RP'nin kapatılması'nın, RP'nin Türkiye'yi yönetecek ve yönlendirecek bir karaktere sahip olmadığını ortaya çıkardığını ifade etmiştir. RP daha kendisi ile ilgili sorunları halletmeden Türkiye'nin büyük sorunlarını halledecek bir göreve gelmiştir. RP, 28 Şubat'ta başlayan süreçte kendisine karşı yapılan operasyonu, "kendini değiştirmek için bir fırsat"a dönüştürebilirdi. FP'nde RP'ne nazaran bir değişim arzusu var görünmektedir. Ancak bu arzu "bir tarih hesaplaşmasının" sonucunda varılmış bir yer olmaktan öte, egemen söylemin karşısında varlık alanı oluşturmaya matuftur. Çelik bu ifadeleriyle FP'nin değişim isteği ve görece demokratik söylemini sahici olmaktan çok pragmatik bulmuştur. Çelik'e göre yeni bir sayfa açılmalıdır. RP/FP geleneğinin yeni bir sayfa açma imkânı bulunmamaktadır. RP/ FP geleneğinin, bu yeni durumu bir "değişim programı"na evirebilmek için yeterince idrak kapasitesi yoktur. Oysaki Çelik'e göre FP'nin yeni bir siyaset sayfası açabilmesi için öncelikle kendi siyaset kültürünü yeniden değerlendirmesi gerekirdi. Bununla birlikte ve bunu yapmış olarak da Türkiye'nin sorunları üzerinde yeni bir projelendirme yapmalıydı. Eğer FP "Müslümanlık", "demokratlık", "yerlilik", "serbest piyasacılık" ve "dış politika" konularında sarıh bir fikre sahip olmak için bir hareketlilik başlatabilirse siyaset için küçük bir umut ışığı da belirmiş olacaktır (Çelik, 1998, s. 46-50).

RP'nin iktidara gelişi ile başlayan, 28 Şubat süreci ile devam edip RP'nin kapatılmasıyla sonuçlanan süreç, İslamcı aydınlar da RP tecrübesi ve İslamcılığın siyasal hedefleri bağlamında bir sorgulamayı açıkça başlatmıştır. Burada iki temel şey sorgulanmaktadır: İlki, büyük iddia ve ideallerle İslamcı bir umut olarak iktidara gelen RP'nin bu idealleri ile iktidar tecrübesi arasında oluşan farkın ürettiği sorgulamadır. Burada RP'nin sahiciliği yanında, İslamcı hedef ve ideallerin sahiciliği de sorgulanmaya başlanmıştır. İkincisi ise, 28 Şubat'ta başlayıp RP'nin katılması ile sonuçlanan süreçte RP'nin tutumu, iktidarda kalmayı başaramamak, süreci besleyen hatalar ve sonunda büyük bir düş kırıklığı ile sonuçlanan "sefil" durumun ürettiği, "nerede hata yaptık" ve "neden olmuyor" sorularıdır. İslamcılığın yaşadığı hercumerc hali bütün bu sorgulamaları üretmiş ve hem esasa hem de usule yönelik bir özeleştiri süreci başlamıştır (Tan, 1997a, s. 16).

Bu açıdan İslam dünyasının farklı bölgelerinde yaşanan başarısızlıklar (başta İslam Devleti projeleri olmak üzere), Türkiye'de de RP'nin yaşadığı başarısız iktidar tecrübesi İslamcıları bir düş kırıklığına yöneltmiştir. Ancak asıl düş kırıklığı 28 Şubat sürecinde yaşanmış ve düş kırıklığının ürettiği bir özeleştiri ve sorgulama sürecine girilmiştir.

6.7. 28 ŞUBAT VE SORGULAMALAR

28 Şubat süreci ile RP ve ardından FP kapatılmış, Erbakan siyasetten uzaklaştırılmış, İslami cemaat ve gruplarla ilgili kovuşturmalar yapılmış, İmamHatipler, Kur'an Kursları, başörtüsü ile eğitim vb. konularda dindarların yaşam alanını daraltan bir çok uygulama hayata geçirilmiştir. 28 Şubat sürecinde yaşananlar, İslamcılar üzerinde travmatik bir etki oluşturmuştur. Türkiye'de toplumsallığı çok güçlü olan İslamcılık, 28 Şubat'ta büyük kayıplara uğramış, siyasette elde ettiği tüm mevzilerden çekilmek zorunda kalmış, bunun sonucu olarak bir sorgulama, özeleştiri ve dönüşüm sürecine girmiştir. Devam eden süreçte FP'nin de kapatılmasıyla ikiye ayrılan Millî Görüş Hareketi, hiçbir şeyini değiştirmeyen hatta daha da katılaşmış SP ve büyük oranda Millî Görüş söyleminden uzaklaşarak 'Muhafazakar Demokrat' bir siyasi zemine oturan Ak Parti ile yoluna devam etmiştir (Yılmaz, 2012, s. 234).

28 Şubat süreci, başta Millî Görüş camiası olmak üzere İslamcılarda temel bir soruya kapı açmıştır. “Şimdi ne olacak?” Fehmi Kuru, RP'nin kapatılmasından sonra en büyük umudunun bu sürecin bir sorgulamaya kapı aralaması ve “nerede hata yapıldı? Eksiklerimiz, gediklerimiz nelerdir? Yeni dönemde nasıl bir yol izlersek o hataları tekrarlamayız?” tarzında bir özeleştiriye yol açması olduğunu söylemiştir (Kuru, 1998, s. 42). 28 Şubat'la birlikte başta partililer olmak üzere İslamcılar, geleceklerini sorgulamaya, geçmişte yapıp ettiklerini, söylediklerini bir eleştiri süzgecinden geçirmeye başlamışlardır. Bir siyasi liderden daha fazla dini önder, “imam”, “halife” gibi görülen Erbakan'ın otoritesi ve adeta “şariat” olarak telakki edilen parti söylem ve programları tartışılır hâle gelmiştir (Subaşı, 2005b, s. 87-88). Erbakan başbakanlık koltuğundayken radikal bir İslamcı söyleme sahip Akit Gazetesi'nin “Özal olsaydı” diye manşet atması sürecin İslamcılığı nasıl çatlattığının güzel bir örneğidir (Şahin, 1998, s. 91) denebilir.

28 Şubat sürecinin başlattığı tartışma ortamı, İslamcılığın nereye doğru evrilmeye başladığının açık işaretlerini vermektedir. Bu dönemde 28 Şubat'ın İslamcı aktörü olarak görülen RP'ne yöneltilen eleştiriler, yeni dönemde İslamcılığın söylem ve programının ana hatlarını içermektedir. İslamcılar RP'ni eleştirerek aslında yeni bir İslamcı söylemi de inşa etmeye başlamışlardır.

RP, öncelikle kullandığı dil, üslup ve söylem açısından eleştirilmiştir. RP, 28 Şubat'la birlikte iyice artan meşruiyet sorununa karşı, ortaya uygun bir siyasal dil koyamamakla eleştirilmiştir (Tezkire, 2003b, s. 6). Davut Dursun, 28 Şubat'ta yaşananların çok önemli bir “tecrübe” olduğunu, bu tecrübenin “masa başına oturulup” değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Dursun'a göre şu ana kadar kullanılan söylem de ciddi değişiklikler gerekiyor. Özellikle dinsel nitelikli söylem, daha toplumsal hâle getirilmelidir. Ayrıca topluma sunulan projeler, net anlaşılır, tahmin edilebilir ve reel projeler olması gerekir. Ayrıca bu yeni süreçte dünyadaki ve Türkiye'deki gelişmeler iyi okunmalı, yaşanan değişim süreçlerinin dışında kalınmamalıdır (Dursun, 1998a, s. 47-48). Oysaki RP, bugünün söylemi yerine eskiyi benimsemiş bir görüntü ortaya koydu (Akdoğan, 1998c, s. 46).

Dayandığı dindar kesimlerin taleplerini siyasallaştırmak adına, basite indirgedi. Taksim'e cami yapılması, Ayasofya'nın ibadete açılması gibi talepler bir yandan gelirim ve kutuplaşmayı beslerken diğer yandan asıl İslamcı gündemin üstünü kapattı. Oysaki dindar kesimleri çok daha geniş temsil edecek projeler ortaya koyabilirdi. Altan Tan, RP'nin bu tutumunun karşısına Özal dönemini olumlu bir örnek olarak koymak suretiyle İslamcı siyasetin sınırlarının genişleme alanını adeta işaret etmektedir (Tan, 1998a, s. 38-39).

Kadir Canatan, RP özelinde aslında İslamcı söyleme dönük eleştirileri net bir şekilde özetlemiştir:

Her şeyden önce RP, kendi geçmişinden kaynaklanan söylem yoksulluğunu aşmalıdır. Kendi mesajını kitlelere açık ve net bir şekilde ulaştırmalıdır. Yanlı algılamalara neden olabilecek otoritelerden, bıkkınlık getiren kalıp sözlerden ve tekrarlardan kaçınmalıdır. Dinden kaynağını alan kavram ve semboller, siyaset diline taşımamalıdır. Tam tersine siyasetin kendine özgü diliyle konuşmalıdır. Doğal ki böyle bir söylem değişikliği, imaj değişikliğini de beraberinde getirecektir.

İkinci olarak, FP, geçmişte üretilen geniş ölçekli siyasal projelerini gözden geçirmeli ve daha somut projelere yönelmelidir. Bu tür projelerin soyut bir fikir çalışması değil, somut sorunlara cevap verecek çözüm yolları ve yöntemleri olduğu bilinmelidir. Türkiye'nin temel

sorunlarına yönelik program ve politikalarını sürekli işleyen bir tartışma ve değerlendirme süreci içinde netleştirerek geliştirmelidir. Sözelimi sadece “başörtüsü” veya “imam-hatipler” gibi konulara kendilerini endekslememeli; bunun yanında farklı kimliklerin kendilerini ifade etmelerine de sahip çıkmalı ve ayrımcı davranışlara karşı tavır almalıdır (Canatan, 1998a, s. 7).

İslamcılarda hâkim olan yenilenme, eskiyi gözden geçirme, özeleştirme ve sorgulama arayışıdır. Metiner'e göre 28 Şubat, bir “bela” gibi görünmesine rağmen bir fırsata dönüştürülebilir. Eğer İslamcılar kendilerini yeniden gözden geçirir, hesaba çekebilirse süreç olumlu sonuçlar da doğurabilir. Metiner'e göre artık ne laiklerimiz ne de İslamcılarımız eski anlayışlarını sürdürme olanağı bulmayacaklardır. İslamcılar siyaset anlayışları ve söylemlerini gözden geçirerek tamamen “demokratik bir siyaset anlayışına yönelmeli”dirler. Eğer İslamcılar değişirse Türkiye değişir (Metiner, 1998a, s. 43-44).

28 Şubat'la Demokrasiyi “şirk” olarak, demokratik devleti, “küfür devleti”, “tağuti düzen” olarak gören ve İslamı devlet eliyle hâkim kılmayı amaçlayan İslamcı anlayış sorgulanmaya başlamıştır. Bu anlamda İslamcı aydınlar, RP'ni ve İslamcı söylemi demokratik olmama, demokrasiyi özümsememle eleştirmişlerdir. RP'nin en büyük hatası devleti dönüştürememek, demokratikleştirememek olmuştur. Metiner'e göre RP en başta devletin yapılanmasını sorgulamalıydı. Devletin işleyişi yerine mantığına, itiraz etmeliydi. RP devleti yeniden tanımlamak yerine, “bizim elimizde olursa devlet iyidir” diyerek laik elitlerle aynı seviyeye düşmemeliydi. Devletin demokratikleştirilmesini herkesten önce istemeliydi. RP ve İslamcılar genel olarak devlet ötekilerin elinde olacağına bizim elimizde olsun, bizim devletimiz olsun diye düşündüler. RP devleti ele geçirmeyi amaçlayan söylem ve programı ile “bunlar gelecekler, totaliter İslamcı bir devlet kuracaklar ve hiçbirimize hayat hakkı tanımayacaklar” biçimindeki “laik paranoya”yı beslediler (Metiner, 1998a, s. 37-39).

Ali Bulaç'a göre, RP devlete karşı bireyin ve toplumun haklarını koruması gerekirken tıpkı, “DYP, DSP, ANAP ve CHP'de olduğu gibi” devletin hakları ve çıkarlarını korumuştur. RP temel politikalarını devlete endekslemiştir. Bulaç, 1991'de yayın hayatına başlayan Yeni Zemin Dergisi'nde yapılması gerekenleri söylemlerine rağmen RP'ni bunları dikkate almamakla eleştirmiştir. MGK'nın tasfiye edilmesi, Genel Kurmayın Millî Savunma Bakanlığı'na bağlanması, Diyanetin özerkleşmesi, devletin küçültülmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi

ve zamanla yerinden yönetime geçilmesi teklifleri RP tarafından hiç telaffuz edilmedi. Merkez siyasetin içinde kalınarak siyaset yapıldı. Bulaç'a göre RP'nin kapatılması aslında bu teklifleri dikkate almayan siyasetin ba arısızlı ı ve bundan sonra mümkün olamayaca ının kanıtıdır (Bulaç, 1998a, s. 37).

Bülent Arınç, 28 Şubat'ın kendi siyasal görüşlerinde ürettiği dönüşümü ş  ifadelerle anlatmıştır: “Bizde farklı bir devlet anlayışı vardı. Leviathan,  atık kaşlı, akla jandarma, polis getiren. 28 Şubat darbesinden sonra anladık ki kutsal devleti reddeden, bireyi daha çok koruyan, ona hizmet götüren anlayış gerekli.  nemli olan birey, bireyin refahı, huzurudur. Devlet bunu sa layacaksa bireyin hizmetindedir. AB hedefine böyle inandık (Arınç, 2005).

İslamcı aydınların iddiasına göre RP ve İslamcılar devleti ele geçirmeyi ama layacaklarına, devleti demokratikleştirmeyi, dönüştürmeyi ve küçültmeyi hedeflemiş olsalardı belki de 28 Şubat süreci yaşanmamış olacaktı. İslamcılar devleti kutsallaştırdıkları, fetişleştirdikleri gibi demokrasiyi de bir türlü kabullenememişlerdi. 28 Şubat'tan sonraki süreçte İslamcılar arasında ciddi bir demokrasi tartışıması ba lamış ve İslamcılığın demokrasiyi kabullenmesi gerektiğine dair önemli tezler ileri sürülmüştür. 28 Şubat'la İslamcılar yaşadıkları siyasi, toplumsal kırılmalar ve düşünsel ayrışmalarla daha liberal tezlere yönelmeye ba lamışlardır. Bunun temel sonuçları olarak, demokrasi, İnsan hakları ve özgürlükler temelinde yeni bir söylem inş  edilmeye ba lanmıştı (Tantik, 2014, s. 66).

Metiner, İslamcıların Türkiye'yi demokratikleştirebilecek bir g   olmalarına rağmen demokrasinin önünde engel olduklarını düşünmüştür. Metiner'e göre “İslamcılarımız demokrat olmayı becerebilirlerse, yani devlet-iktidar anlayışlarının hegemonik-totaliter bir öze sahip olmadığını netleştirebilirlerse ve bu konuda ötekini inandırabilecek uygun söylemler ve politikalar geliştirebilirlerse Türkiye'de demokrasiyi yerleştirmek çok daha kısa sürede mümkün olur (Metiner, 1998, s. 45). Yine Metiner'e göre, bunun için İslamcıların demokrasi konusunda netleşmeleri gerekiyor. Değişim için öncelikle İslamcıların değişmesi gerekiyor (Metiner, 1998a, s. 45). Yasak ı, militarist ve antidemokratik devlet yapısının ve sisteminin demokratikleşmesi için RP zihniyetinin de totaliter özellik ve

niyetlerinden sıyrılarak demokratik bir ideale ulaşması gerekmektedir. Canatan FP'nin bunun için yeni bir başlangıç olabileceğini ifade etmiştir (Canatan, 1998a, s. 6-7).

Bulaç'a göre de eğer RP en başından "demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve katılım gibi idealleri" samimiyetle ve ısrarla sorgulasaydı, Türkiye ve İslam dünyasının önünü açardı. Ancak RP kapatılma tehdidiyle yüz yüze gelince bu kavramları kullanmaya başladı. Ali Bulaç'a göre Türkiye'de geleceği gerçekten demokrasi tayin edecek. Yeni bir döneme girildi. Artık siyaset yeniden şekillenecek. Dolayısıyla bu yeni dönemde eski siyasi argüman ve programların da değişmesi gerek. Bulaç demokrasi vurgusunu, "yeni dönem" vurgusuyla ilintilemektedir. Bu açıdan İslamcıların demokrasi söyleminin egemen siyasal iklimden etkilendiğini de işaret etmektedir (Bulaç, 2002c, s. 10).

Bulaç'ın "Yeni Dönem" vurgusuna benzer bir şekilde Akdoğan, yeni dönemin baskın söylemi haline gelen demokratik fikirleri, "dünyada yükselen değer" olarak tanımlamıştır (Akdoğan, 1998c, s. 46). Fehmi Kuru da demokrasi ve özgürlük fikrini, "kazanan fikir" olarak tanımlayıp RP ve İslamcıların kazanan fikrin Türkiye'deki temsilcileri olmalarını önermiştir. Oysaki İslamcılar, Kuru'ya göre, demokrasiyi bir türlü sindiremediler. Demokrasinin "şeytan düzeni" olduğu düşüncesi bugünlerde bile İslamcıların demokrasiye ihtiyatla bakmalarına neden olmaktadır. RP daha fazla demokratikleşmenin hem kendileri hem de temsil ettikleri kitleler için daha doğru olduğunu bir türlü keşfedemedi. Bu açıdan 28 Şubat süreci İslamcıların ve RP'nin demokrasiye yönelmeleri için bir fırsat sunmuştur (Kuru, 1998, s. 44-46).

Akdoğan'a göre RP, bir "nitelik değişimi yapamazsa, kendini dönüştüremezse" varlığını sürdürmesi mümkün görünmemektedir. RP "çağdaş olmalı", "kendini yenilemeli", "kitlelerin beklentilerine", "cevap verebilecek bir siyasi parti hâline dönüşmelidir." RP eğer bu dönüşümü gerçekleştirmezse umut olmaktan da çıkacaktır (Akdoğan, 1998c, s. 46).

Tüm bu söylenenlerden İslamcıların 28 Şubat darbesiyle yaşadıklarından ders çıkarmaya çalıştıkları, daha ölçülü ve rasyonel bir çizgi geliştirmek istedikleri

ortaya çıkmaktadır. 28 Şubat, İslamcı muhayyiledeki din/devlet veya din/siyaset ilişkisini akidevi bir mesele olmaktan çıkarmaya başlamıştır. Bu süreç İslamcılar din/siyaset ilişkisinin akideden bağımsızlaşmasına, dindar bir kişi olarak da demokratik zeminde siyaset yapılabileceği anlayışına sevk etmiştir. 28 Şubat'ın ürettiği sorgulamalarla siyasal eylem ve alan Müslüman muhayyilede artık dini referanstan bağımsız bir ontolojik statü kazanmaya başlamıştır. 28 Şubat'ın ağır Kemalist baskısı, Kemalizme karşı güçlü teorik eleştiriler geliştiren liberalizmin İslamcı entelektüel kesimde ilgi görmesine yol açmıştır (Arslan, 2012, s. 53-54).

28 Şubat süreciyle İslamcılar, demokrasinin meşrulaştırıcı gücünü keşfetmişlerdir. Yeni dönemin İslamcı söylemi, demokrasiye yönelmiş, insan haklarına saygılı, AB ve Batı ile ilgili rezervlerini yumuşatmıştır. İslamcılar bu yeni durumla güvence altında olabileceklerini düşünmüşlerdir (Özbudun, Hale, 2010, s. 70). Bu açıdan 28 Şubat İslamcılığın değişim dinamiği olarak da tersinden bir işlem görmüştür denebilir. 28 Şubat İslamcılık için ciddi bir özeleştiri sürecini tetiklemiştir. İslamcılık kendi kendini, temel tezleri ve kavramlarını eleştirdiği, yeniden gözden geçirdiği bir döneme girmiştir.

6.8. İSLAMCILIĞIN DEĞİŞİM DİNAMİĞİ OLARAK İSLAMCILIK ELEŞTİRİSİ

1990'lı yıllarda İslamcılığın değişim dinamiğini oluşturan unsurlardan birisi, çeşitli etkilerle İslamcılar arasında başlayan özeleştiri süreçleridir. İslamcılar yaşadıkları deneyimlerden hareketle ve konjonktürel gelişmelerin etkisiyle İslamcılıkla ilgili eleştirel bir süreç başlatmışlardır. Temel soru, İslamcılık bir dönemler bu ülkenin en güçlü fikir akımı, bu topraklar hilafetin merkezi olmasına rağmen neden başarılı olamamıştır? Neden MSP-RP çizgisi en başarılı olduğu seçimlerde %20'leri bile zor bulabilmiştir? İslamcılık neden geniş bir toplumsal kabul ve meşruiyet üretememiştir? İslami hareketler kendi toplumları ile neden bir türlü bütünleşememiştir.

Bu sorulara verilen cevaplardan birisi, İslamcılığın gerçeklikten uzak oluşudur.

Bu kapsamda İslamcılar, İslamcı söylemle gerçeklik arasında oluşmuş kopukluğu eleştirmişlerdir. İslamcılık, özellikle tercüme hareketlerinin etkisiyle, kendi toplumsal gerçekliğinden kopuk bir söylem üretmiştir. Reel politiktan kopmuştur. İslamcılık, “*içi boş kavramsal şebekeler*” ile meşgul olmuştur. Oysaki Müslümanlar Türkiye’nin somut ve gerçek problemlerine odaklanmalıdırlar (Güzel, 1998, s. 55-56). Toplumun sorunlarına somut ve gerçekçi çözümler üretmek yerine uzun yıllar “*İslam gelecek, vahşet bitecek*” sloganıyla yetinilmiştir (Tan, 1993a, s. 75). 1990’lara kadar İslamcılık ülke gündemini hesaba katmayan, bu toprakların sosyolojik gerçeklerinden kopuk, yerelliği evrensele kurban etmiş bir politik duruş ortaya koymuştur (Ete, 2003, s. 61). Özellikle tercüme hareketleri ile başka ülkelerin özgün koşulları içinde oluşmuş, İslami söylem ve projeler, ülkelerin tarihi, siyasi ve sosyolojik farklılıkları hesaba katılmadan aynen aktarılmıştır. Türkiye’de İslamcılık kendi toplumsal dinamiklerini görmezden gelmiştir. Kendi özgün koşullarını görmemiş önerdiği çözümler evrensellik adına gerçekliği ve sosyolojiyi ihmal etmiştir. Yerel toplumsal dinamikleri ihmal eden İslamcılık toplumla geniş bir uzlaşma alanı üretememiştir (Ete, 2003, s. 45-46).

İslamcılığın gerçeklikten kopuk politik söylemi, İslamcıları kendi halkıyla da sorunlu hâle getirmiştir. Özellikle Seyyid Kutub’un eserlerinin etkisiyle İslamcılar kendi toplumunu “*Cahiliye toplumu*” olarak tanımlamış, kendi halkını “*fasık*” olarak ilan edip “*tekfir*” etmiştir. Yasin Doğan’a göre İslamcılığın kendi halkını “*fasık*” ilan etmesi, kendi İslam yorumlarını “*mutlak hakikat*” ve “*itikad*” olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. İslamcılar “*diyalog*” yerine “*monoloğu*” tercih ettiler. Fikir ayrılıklarına tahammül edemediler. Yorum farklılıklarını sapma ve ihanet olarak gördüler. Doğan’a göre kendisi gibi düşünmeyi tekfir etmek veya Müslümanlıklarını derecelendirmek sadece cahilliğin sonucudur. Oysaki herkes “*cüppe giymeyecek, takım elbiseyi seven Müslümanlar da olacaktır*” (Doğan, 1993, s. 64-65).

Bazı İslamcılar yalnızca kendi halkını mahkum etmekle kalmamış, yer yer İslamcı düşüncede farklılık ve yenilenme arayışlarını bile “*ihane*” ile suçlamış, tekfir etmeye kalkmıştır. Bu bağlamda Ali Bulaç’ın Medine Vesikası temelinde geliştirmeye çalıştığı çoğulcu toplumsal projeden hareketle Ali Bulaç da bu

suçlamalardan nasibini almıştır. Bulaç'ı ihanetle, kafirlerle uzlaşma aramakla, düşmana şirin görünmekle, şirk, hatta küfürle suçlayacak kadar ileri gidenler olabilmıştır (Bulaç, 1993c, s. 63). Tüm bu suçlamalar karşısında, Bulaç bu ve benzeri İslamcı söylem ve tutumu, Türk soluna sinmiş totaliter ve tasfiyeci eğilimlere benzetmiş, bazı İslamcı aydınların Türk solunun bu tasfiyeci, totaliter ve fraksiyoncu yapısını, İslam düşünce hayatına da taşımak istediğini iddia etmiştir. Gerçekten de İslamcılar arasında başlayan değişim tartışmalarına bakıldığında değişimi mahkum etmeye çalışan ifadelerin Marksist fraksiyonların tartışmalarını andırır bir biçim taşıdığı görülecektir. Özellikle “*oyuna gelmek*” “*işbirlikçilik*” ve “*ihamet*” kavramları, dini olmaktan çok ideolojik sapmaları tanımlamak için Marksist jargonda kullanılmış kavramlardır. “*Fasıklık*”, “*küfür*”, “*zulüm*” vb. dini orjinli kavramlar yanında bunların da kullanılıyor oluşu, marjinal Türk solunun İslamcı söyleme etkisini göstermektedir. Halbuki Bulaç'a göre İslam yorum farklılıklarını meşru görmektedir. İslam geleneğinde cemaat, mezhep ve tarikatların varlığı bu yorum farklılıklarının meşruiyetinin göstergesidir (Bulaç, 1993d, s. 70-71).

İslamcılığın gerçeklikten kopması ve halktan uzaklaşması, 1970-1990 yılları arası İslamcılığın toplumu İslamileştirmek için seçtiği metodla da ilgilidir. İslamcılar arasında metod tartışması çokça, şiddetli ve derinlemesine yapılmıştır. “*Metod*” üzerine makaleler, kitaplar yazılmıştır. “*Rabbani Metod*”, “*Peygamberi Metod*”, “*Tevhidi Metod*”, gibi tanımlamalarla İslami metod tartışmaları yürütülmüştür. Bu tartışmalarda temel soru “*Önce devlet mi? Önce toplum mu?*” sorusu olmuştur. Yani “önce devleti ele geçirdikten sonra toplumu dönüştürmeliyiz” eğilimiyle, “önce toplumu hazırlayarak iktidara uygun adımlarla yürümeliyiz” eğilimi ciddi bir tartışma konusu olmuştur. 1970-1990 yılları arası İslamcı kesimlerde hâkim anlayış, “*önce devlet*” diyen ve yukardan aşağıya İslamlaşmayı esas alan anlayıştır. İslamcılar 1990'lı yıllarda hem bu yöntemi hem de devleti hareketin merkezine yerleştiren ideolojik duruşu eleştirmeye başlamışlardır. İslamcılara göre yukarıdan aşağıya İslamlaşma, radikal, toplumsal gerçekliği yadsıyan, geleneksel yapıyı yok sayan bir boyut içermektedir. İslamın siyasal ilkelerinin merkeze alınması, onun ideolojiye indirgenmesine yol açmaktadır. İslamcılığı katı, içe kapanmacı, dışlayıcı bir tavra yöneltmekleedir (Akdoğan, 2003b, s. 19-20).

İslam bir hayat tarzı ve ahlak olmasına rağmen, “*önce devleti ele geçirelim*” yaklaşımı, İslamın yaşanmasını ertelemiştir. Bütün sorunların çözümü, “*İslam Devleti*”nin kurulduğu zamana ertelenmiştir. Yasin Doğan’a göre İslamı ibadetlere ve camiye indirgemek ne kadar yanlışsa, siyasete ve devlet kavramının içine sıkıştırmakta o kadar yanlıştır. İslam bir dindir. Asıl amacı da insanların Allah’a kul olmasıdır. Doğan’a göre; “Allah’ı tanımayan ve kulluk etmeyen milyonlarca insanın bulunduğu İslami bir devlet mi yoksa İslami hükümlerle yönetilmeyen, milyonlarca Müslümanın yaşadığı bir toplum mu?” Doğan bu ifadeleri ile çokça politize olmuş bir İslam anlayışını da, hayattan kopuk, sadece bireysel ibadetlere odaklanmış bir dindarlığı da eleştirmiştir (Doğan, 1993, s. 64).

Bulaç da Kur’an’ın bir “*politika kılavuzu*” gibi algılanmasını eleştirmiştir. Bulaç’a göre Kur’an ondan slogan üretmek için okunmaz. Bir kişi Kur’an-ı okurken varlık alemini, hayatı okur, öğrenir (Bulaç, 1993e, s. 62). Faruk Yanardağ’a göre de İslamcılık neredeyse bizatihi devletin kendisini kutsamaya varan söylemiyle toplumun önemini geri plana atmış, halkı ve inançlarını küçümsemiştir. İslamcılar halkı, inançları düzeltilecek yığınlar olarak gördüler. Bu nedenle de amaçlarına siyasi güç kullanarak politik topluma el koyarak ulaşmayı hedeflediler (Yanardağ, 1993, s. 78). Mürsel’e göre İslam öncelikle insanı muhatap alır. Kalplerde ve fikirlerde ıslahı amaçlar. İslamın insan hayatını her an kuşatan ve yönlendiren bu önceliği ikinci plana bırakılarak, siyasi, ekonomik, kültürel ve askeri alana odaklanması, onu benzeri sistemlerle aynı platforma taşımak olur (Mürsel, 1993, s. 20).

İslamcılığı gerçeklikten kopuk, toplumdan uzak ve halka yabancı hale getiren dışlayıcı söylemin temelinde yatan hususlardan biri de “*mutlak hakikat*” fikridir. Yanardağ’a göre İslamcılar, mutlak hakikatı kendilerinin temsil ettiğini iddia etmişlerdir. Dini konularda yoruma kapalı bir düşünce sistemi inşa etmişlerdir. Bu da İslamcılığı ötekileştirici, aşırı kutsanmış totaliter bir ideoloji haline getirmiştir (Yanardağ, 1993, s. 75-78). Aktay’a göre yakın dönem İslamcılığının en olumsuz özelliği, Müslümanların söylediklerini İslamın kendisiyle özdeşleştirmeleridir. İslamcılar, İslamın yorumunu İslamın kendisine indirgemişlerdir. İslamcılar bütün siyasi taleplerini değişmez dinsel sabiteler olarak ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla ileri sürülen tüm fikirler, müzakereden ve tartışmadan muaf, “*mutlak hakikat*”

olarak kurgulanmıştır. Aktay’a göre İslamcıların mutlak hakikat olarak ileri sürdükleri şeyler, bir takım konjonktürel, ideolojik etkilerin altında şekillenmiş düşüncelerdir. Bütün bu bilgiler “*kat’i*” olmayıp “*zannî*”dir. Bu düşünceler İslam’ın kendisi değil yorumudur (Aktay, 2003a, s. 38). Bulaç bu durumu, “Müslüman zihnin İslam’dan anladığı ile İslam’ın kendisinin aynı şeyler mi ayrı şeyler mi? olduğu problemi” olarak ortaya koymaktadır. Bulaç’a göre bir Müslüman düşünür bir siyasi proje geliştirdiği zaman acaba bu siyasi proje İslamın nihai ve son yorumu mu? Hakikatin kendisi midir? Sorun, Müslüman mütefekkirlerin belli bir tarihte belli bir çevre ve mekanda konjonktürün etkisiyle geliştirdikleri İslami anlayışı ve siyasi projeleri İslam’ın kendisi gibi algılayıp takdir etmeleridir. Bunun sonucu olarak, İslamcı düşünürlerin İslamdan anladıkları ve Müslüman kimlikleriyle geliştirip topluma teklif ettikleri projeler, İslamın kendisiymiş gibi düşünüldü. Buradan da

“mutlakiyetçi bir Müslümanlık” üstü örtülü bir totaliterizm ortaya çıktı (Bulaç, 1998b, s. 6). Bu durumun söylemsel tezahürü, “*Biz*” ve “*Onlar*” ayırımında somutlaşmaktadır. “*Hak/Biz*” “*Batıl/Onlar*” kategorisine dayalı tekelci ve çatışmacı söylem dayanağını hakikat tekeline bulmaktadır. Ahmet Yıldız, Erbakan’ın Millî Görüşü İslamla özdeşleştirmesini, seçim yarışını basit bir iktidar yarışı olarak değil hak ve batılın çatışması olarak takdim edişini bu temel inanca dayandırmaktadır (Yıldız, 2002, s. 43). Dolayısıyla mutlak hakikat fikri İslamcılığı; dışlayıcı, totaliter halka yabancılaşmış, gerçeklikten kopuk çatışmacı marjinalize olmuş radikal bir ideolojiye dönüştürmüştür.

Kadir Canatan’a göre, bugün ümmetin önünde duran en temel soru şudur: “Kur’an’ı modern dünyanın değişen koşullarında nasıl anlamalıyız?” Bunun yolu dinde sabit olan şeylerle değişken olan şeyleri ayırmaktan geçmektedir. Dinin kendisi sabitken onun yorumları değişkendir. Böyle bir bakış açısının kurulabilmesi dini anlayışta yenilenmenin ve çoğulculuğun kapısını açacaktır (Canatan, 1998c, s. 37). Erkilet bu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır. “Bir din olarak İslam ne Benna’ya, ne Kutup’a, ne de Humeyni’ye eşittir. Ne İran Devrimi’ne, ne Sudan örneğine, ne de Cezayir deneyimine indirgenebilir. Ne faizsiz bankacılıkla özdeşir, ne de devletçi ekonomilerle. Bunların her biri İslamın hükümlerinin belli bir zaman ve mekandaki yorumlarıdır” (Erkilet, 1998, s. 79).

1990 sonrası İslamcı söylemde sıkça konuşulan konulardan biri, İslamcı düşüncenin yenilenme arayışı olmuştur. Altan Tan’a göre “yeni dönemde” kendini yeniden üretemeyen İslami grup ve cemaatler birer alt kültür kümesi haline gelerek gettolaşma; siyasi iktidarı geleneksel kalıplarla ele geçirmeye çalışan İslamcılar da marjinalleşerek terörize olma tehlikeleriyle karşı karşıyadır. Bu tehlikeden kurtulmanın yolu günümüz dünyasından kaçmamaktır. Modern dünyaya alternatifler üretmektir. İslamcılığı şehirli bir projeye dönüştürmektir. Bu da kuşatıcılıkla, toplumu tepeden değil içerden dönüştürerek mümkün olacaktır (Tan, 1993b, s. 68). Tan’a göre en büyük zorunluluğumuz paradigmamızı yenileyerek “*şehirli, metropol İslamı üretmek*”tir:

Dünyada, büyük teknolojik gelişmeler yaşanıyor. 5-10 milyonluk metropoller ortaya çıkıyor. Ticarete sınırlar anlamını yitiriyor. Kadın-erkek ilişkileri ve cinsellik değişiyor. Göçler kentlerin varoşlarında, kır-köy kasaba kökenli taşralıların oluşturduğu yeni topluluklar oluşturuyor. Kent varoşlarında oluşan yeni topluluklar sahip oldukları geleneksel değerlerle modern toplumun değerleri arasında çelişki, çatışma ve uzlaşmalar yaşıyorlar. Geleneğin metropolde direnerek uzun süre yaşaması mümkün görünmüyor. Direnenler gettolar oluşturuyor. Birer alt kültür kümesi haline geliyor. İşte tam bu esnada, dinin ana mesaj ve formülleri yeni değerleri ve ilişki biçimlerini üretme zarureti ortaya çıkıyor (Tan, 1993c, s.83).

İslamcılara göre geleneksel siyasi-tarihi kurumlar artık modern dünyaya cevap verememektedir. Batıda ortaya çıkan kurumlar da Batının tarihinin bir ürünü ve seküler bir zihnin üretimidir. İslamcılar modern dünyaya yeni cevaplar vermek yerine modern yapıya bakarak İslamı şekillendirmeye çalıştılar. Modern devlete bakıp tıpkı ona benzeyen ama İslam kılıfı giydirilmiş İslam Devleti kavramını inşa ettiler. Artık bu durum ne Müslümanlara ne de modern dünyaya bir cevap üretememektedir (Bulaç, 1997, s. 58). Bu nedenle İslam dünyası acilen iç dönüşümünü gerçekleştirmelidir. Kendi değişimini gerçekleştirememiş ve kendini yenileyememiş bir İslamcılığın dünyayı dönüştürmesi mümkün olamaz. Tarihten ders alınarak, özgün, gerçekçi ve makul bir yaklaşımla yeni bir değişim projesiyle modern dünyaya cevap verilebilir (Akdoğan, 2003b, s. 20). İslamcı

düşüncede yenilenme isteği, 1990 sonrası dönemde güçlü bir şekilde dillendirilmeye başlanmıştır. Yenilik, yenilenme, değişim vb. kavramların üretebileceği endişe ve eleştirilere karşı da İslam geleneğinin kavramlarıyla cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda, başta “*icthad*” kavramı olmak üzere “*tecdid*”, “*islah*” ve “*ihya*” kavramlarına atıflar yapılmış, “*sabit*” ve “*değişken*”

kavramları üzerinden bunun bir “*yeniden diriliş*” hamlesi olarak değerlendirilmesi istenmiştir (Subaşı, 2003, s. 137-144; Eliaçık, 2003, s. 25). İslamın yeniliklere açık oluşu sıkça vurgulanmış, İslamın donuk, olup bitmiş bir sabiteler bütünü olmadığına dikkat çekilerek değişim ve yenilenmenin zaruriliği vurgulanmıştır.

Gerçek bir yenilenmenin ancak dikkatlerin içeriye çevrilmesiyle mümkün olabileceği sıkça vurgulanmıştır (Eliaçık, 2002b, s. 58-65). İki yüz yıldır İslam dünyasında yaşanan işgal ve baskılar, Müslümanları geçmişe sarılmaya, içe kapanmaya, geleneği yüceltmeye yöneltmiştir. Bu da Müslümanları hayattan kopararak tarih dışına atmıştır. Bulaç’a göre bugünün Müslümanları “*bu zamanın*” ve “*bu dünyanın*” çocuklarıdır. Modernliğe teslim olmamanın alternatifi geleneğe ve tarihe teslim olmak değildir. Tarihi, geleneği, mutlaklaştırmak, hayata karşı olmak demektir. Bulaç konjonktürel hükümleri mutlaklaştırmamanın ilahi amaçtan uzaklaşmak anlamı taşıdığını söyleyerek güçlü bir yenilenme isteğini ifade etmiştir (Bulaç, 1993f, s. 30). Artık iç hesaplaşma ertelenmemelidir. Eğer bu hesaplaşma başarılamazsa İslam dünyası “*dünyanın gözünde*” kendini yenileyemeyen tarih dışı kalmış ölü bir medeniyet durumuna düşer (Eliaçık, 2003b, s. 17). Akdoğan’a göre karşı karşıya kalınan durum, marjinalize olmak, militanlaşmak ve içe kapanmakla tüm iddialarını bitirerek asimile olmak arasında bir sıkışmışlık durumudur. İslamcılık içe kapanmaktan da, savrulmaktan da kendini yenileyerek kurtulabilir (Akdoğan, 2003a, s. 12).

Bu yenilenmenin nasıl olması gerektiğine dair cevaplardan biri Deniz Gürsel’e aittir:

Bugün kanaatimce Müslüman aydınların yapması gereken, kitabi ve tarihsel mirasın nostaljisine gömülmek yerine, “tarih”, “devlet”, “medeniyet”, “akıl”, “bilinç”, “özgürlük”, “felsefe”, “sanat”, “hukuk”, “tabiat”, “toplum”, “sınıf”, “birey”, “adalet”, “siyaset”, “ahlak” gibi eksen olabilecek kavramların çerçevesinde bugünün meselelerini açıklamaya ve çözmeye aday, kavramsal sistemler geliştirerek, geleneğin yaratıcı yenilenmesinin önünü açmaya çalışmaktır, böyle bir çaba bize, kitabi ve tarihsel mirası korumanın en güvenilir yolu olarak gözükmektedir (Gürsel, 1996, s. 32).

Bu yenilenme arayışı ve değişim taleplerinin etkisiyle Yalçın Akdoğan, Bilgi ve Düşünce Dergisinde “*Yeni İslamcılık*” kavramını geliştirmiştir. Akdoğan “*Yeni İslamcılık*” kavramını açıkladığı makalesinde İslamcı düşüncede nelerin değiştiğini ortaya koymuş, “*Yeni İslamcılık*” kavramını açıklamak için “*Eski*

*İslamcılık*¹⁵ la ilgili temel eleştirilerini sıralamıştır.

Akdoğan'a göre Yeni İslamcılık, "İslamcılığın radikal boyutu"na göre yerel olana, yerel kültüre ve toplumsal konulara önem vermektedir. İslamcılık yerelliği ve toplumsal kabulleri gözardı ederek kendi toplumuyla çatışır hâle gelmiştir. Yeni

İslamcılık hurafelerle ve yanlış din anlayışıyla mücadele adına ifrada varan gelenek ve yerellik düşmanlığı yapmayacaktır. İslamcılık devlet, hükümet ve siyasal otoriteyi merkeze almıştır. Oysa "Yeni İslamcılık", siyasal olan yerine toplumsal olanı ön plana çıkarmaktadır. Devlet ve siyaset "Yeni İslamcılık" ta dinin zati bir ögesi değildir. "*Yeni İslamcılık*"a göre dinin koruyucusu ve yaşatıcısı devlet değil "*ümme*"tir (Akdoğan, 2003a, s. 14). Devlet toplumsal ihtiyaçların ürettiği bir araçtır. Bundan dolayı "*Yeni İslamcılık*", millet iradesi ve toplumsal talepleri merkeze koymuştur. Topluma dayanmayan bir hareketin zaten başarı şansı yoktur. "*Yeni İslamcılık*" farklılıklara açık, bir aradılığı savunan çoğulcu bir toplumsal yapıyı savunmaktadır. "*Yeni İslamcılık*" öteki yaratma ve yarattığı ötekine düşmanlık yaparak meşruiyet elde etme peşinde değildir. Uzlaşma ve barış dili geliştirmek istemektedir (Canatan, 2003, s. 27). Dinin tek, ama yorumlarının çok olabileceği, bunların her birinin hakikatın bir parçası olduğu anlayışını önermektedir.

"*Yeni İslamcılık*", İslamlaşmanın "*yukarıdan aşağıya*" devlet eliyle bir toplumsal mühendislik olarak değil, "*aşağıdan yukarıya*" doğal bir dönüşüm olarak gerçekleşmesini savunmaktadır. Eski İslamcılık, toplumu devlet eliyle "*yukarıdan aşağıya*" doğru değiştirme kararında olduğu için en önemli sorun iktidarın nasıl ele geçirileceği sorunu olmuştur. İslamcılara göre iktidar öylesine büyümlü bir araçtı ki onu eline geçiren adeta her şeyi anında değiştirebilirdi

(Canatan, 2003, s. 26). Yeni İslamcılık kendi toplumunu cahil, bilgisiz gören seçkinci tutumun yerine "*cemaat*"e, "*ümme*"e dayanan toplumsal bir yaklaşımı benimsemektedir. Meşruiyetini siyasi güçle değil, toplumsal olanla sağlamayı önemsemektedir. Devrim vb. yolların yerine eğitim, tebliğ, sivil toplum çalışmaları önemsenmektedir. Akdoğan'a göre "*Yeni İslamcılık*" ideolojik bir direniş hareketi

¹⁵ "Eski İslamcılık" ifadesi çalışmanın yazarına ait olup, bir kavramlaştırma değildir. Sadece ifadenin açıklayıcılığını güçlendirmek için kullanılmıştır.

olmak yerine, “*toplumsal bir dönüşüm ve temsil hareketi*” olmayı önemsemektedir. Çatışmacı, kutuplaştırıcı değil, uzlaşmacı bir temele oturmak istemektedir. Kimlik siyaseti yerine, sadece bir kesime dayanmak yerine toplumun bütününe kuşatan bir siyaset dili ve tarzı geliştirmek istemektedir. Akdoğan’a göre “*Yeni İslamcılık*” olarak adlandırılan durum aslında bütünüyle yeni değil, varolanın evrilmiş hâlidir. Dolayısıyla geçmişle bir karşıtlık ilişkisi içerisinde değildir. Akdoğan’ın bu iddiası aslında İslamcılığın sonu tezine karşı da bir cevap içermektedir. “*Yeni İslamcılık*”, İslamcılığın her döneme uygun bir söylem ve vizyon ortaya koyma çabasının sonucudur. Yeni bir dünya kurulurken İslamcılığın da yenilenmesi arayışının ifadesidir (Akdoğan, 2003c, s. 22-23).

Canatan’a göre “*Yeni İslamcılık*”, dünyanın “*yeni bir okumasına*” dolayısıyla yeni bir dünya görüşüne dayanmaktadır. Eski İslamcılık Soğuk Savaş şartları içinde dünyayı medeniyetler arası çatışma temelinde yorumlarken, “*Yeni İslamcılık*”, “*medeniyetler uzlaşması*”na katkı vermeyi tercih etmektedir. Bunun sonucu olarak sıkça demokrasi, insan hakları, çeşitlilik serbest piyasa gibi “*küresel değerlere*” atıfta bulunmaktadır (Canatan, 2003, s. 27).

Akdoğan’ın kavramlaştırdığı ancak başka İslamcı düşünürlerinde katkı vererek geliştirmeye çalıştığı “*Yeni İslamcılık*” kavramı, aslında bir İslamcılık eleştirisidir. İslamcılığı değişen dünya koşullarında yeniden güncelleme, dönüştürme isteğinin teorik gerekçesini kurma arayışındır. Mehmet Metiner’in Yeni Zemin Dergisi’nin 3. sayısında yazdığı makalesinde sıkça “*yeni dönem*” vurgusu yapması, İslamcılığın eski alışkanlıklarla bir yere varamayacağını, “*yeni dönemde*” yeni alışkanlıklarla ancak kendini var edebileceğini vurgulaması da İslamcılığın dönüşümünde, yeni dünyanın yeni şartlarının etkisine dikkat çekmekte, yeni İslamcı fikirleri meşrulaştırabilmek için eskinin eleştirisine sarılmaya neden olmaktadır (Metiner, 1993d, s. 5-6).

Bütün bu sayılan nedenler ve gelişmeler İslamcılığın söyleminde önemli değişimlere kaynaklık etmiştir. 1970-1990 yılları arasında total bir iktidar projesi olarak kurgulanan İslamcılık, 1990’lı yıllarla birlikte, daha demokratik bir söylem geliştirmiş ve evrilmeye başlamıştır. Soğuk savaş döneminin bitişi, postmodernist söylemin yükselişi, Özal’la birlikte başlayan RP ile güçlenen siyasal ve ekonomik fırsat alanları, yeni entelektüel tartışmalar, 28 Şubat, başarısız İslamcı projeler,

hatanın dışarda arandığı kadar içerde de aranması sonucunu doğurmuş ve bu bağlamda İslamcılığın bazı temel tezleri ve ağırlık merkezini oluşturan kavramlar değişmeye başlamıştır. Araştırmanın 6. Bölüm'ünde bu neden ve gelişmelerle başlayan değişimin sonuçları söylemsel düzlemde tartışılmıştır. Bu çerçevede Devlet, Demokrasi, Laiklik kavramlarını merkeze alarak bu değişim araştırılmaya çalışılmıştır.



BÖLÜM 7

İSLAMCILIĞIN YENİ SİYASAL DİLİ

7.1. İSLAM DEVLETİ'NDEN DEMOKRATİK DEVLETE DEĞİŞEN İSLAMCI SÖYLEM

20. Yüzyıl İslami hareketlerinin temel postulası, İslam'ın bir din ve devlet olduğuydu. Bu postuladan hareketle İslamcılar 20. Yüzyıl'da temel hedeflerini bulundukları coğrafyada bir İslam devleti kurmak olarak tanımladılar (Tunç, 1997, s. 10). Bir İslam Devleti kurma fikri, Hasan el-Benna'dan, Mevdudi'ye, Seyyid Kutup'tan Humeyni'ye ve hatta Necmettin Erbakan'a kadar 20. Yüzyıl İslami hareket liderlerinin temel motivasyon kaynağı olmuştur (Feldman, 2013, s.165). İslam Devleti talebi, özü itibariyle İslam hukukunun yeniden tesisini talep anlamı taşımaktadır. İslam Devleti talep edenler, İslam ile şeriatı eş anlamlı görmekte, şeriatı da toplumsal ilişkileri düzene koyan ve her şeyi kuşatıcı bir yapı olarak değerlendirmektedirler (Feldman, 2013. s. 67). Seyyid Kutup

“yeryüzünde insanın saltanatını yıkıp Allah'ın saltanatını kurmak... iktidarı onu gaspetmiş olan insanların elinden alarak yalnızca Allah'a iade etmek; yalnızca ilahi yasanın üstünlüğünü ve insan yapısı yasaların iptalini sağlamak...” (Aktaran: Akdoğan, 1998a, s. 25) sözleriyle bu talebi oldukça net bir şekilde ortaya koymuştur. Kutup, ideal bir İslami hayata kavuşmanın yolunun siyasi iktidarı ele geçirmek olduğu fikrini savunmuş ve devleti İslam'ın birincil hedefleri arasına yerleştirmiştir (Tunç, 1997, s. 11). Mevdudi de Kur'ani kavramlara yüklediği yeni anlamlarla İslam devleti fikrinin teorik zeminini oluşturmuştur. Mevdudi'ye göre din ideolojik düzen ve hâkimiyet anlamlarına gelmektedir. O'na göre İslam bir “yaşam tarzı” ve “dünya görüşü”dür. Din kavramına yüklenen bu anlam, İslam'ı bir din olmanın yanı sıra devlet olarak sunmuştur (Atalar, 2003, s. 116). Mevdudi'ye göre devlet; Allah tarafından var edilen hukuka dayandığı ve

Allah'ın yasalarını uygulamak üzere kurulduğu takdirde itaati hak edecektir (Watt, 1995, s. 77).

“İslami devlet” kavramlaştırması Afgani, Abduh ve Reşit Rıza'nın düşünceleriyle ekillenmiştir. Reşit Rıza, Hilafet sisteminin yeniden diriltilebileceğine dair inancını yitirince, “İslami Devlet” kavramını gündeme getirmiştir. Reşit Rıza tarafından bir kurtuluş projesi olarak üretilen “İslam Devleti” kavramı, Mevdudi tarafından geliştirilmiş ve zamanla İslamcılığın merkezi kavramı konumunu kazanmıştır (Köktaş, 1995, s. 43).

Her ne kadar kavram hilafetin ilgasının arkasından kullanılmış olsa da (Güzel, 1996, s. 60), içinin doldurulması soğuk savaş koşullarında oluşmuştur. Özellikle kollektivist ideolojilerin etkisiyle İslam devleti kavramı hayatın her alanını İslam'ın yasalarına göre tanzim etmeyi amaçlayan, Allah'ın egemenliğine dayalı bir düzen olarak yorumlanmıştır (Canatan, 2002b, s. 35-36).

İslam dünyasının batı karşısında yaşadığı yenilgiler, iktidarı ele geçirme isteğini tetiklemiştir. İslam devleti kurma talebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüp dağılmasından sonra, bir kurtuluş projesi ve yeniden toparlanma yolu olarak görülmüştür. Emperyalizmden topyekûn bir kurtuluşun mümkün olmayacağı düşüncesinin baskın hale gelmesi, Müslüman önderleri, herkesin kendi bölgesinde bir kurtuluş mücadelesi fikrine yaklaştırmıştır. Farklı farklı bölgelerdeki Müslümanların kendi devletlerini kurmalarının, sonunda genel kurtuluşa ulaştıracağı fikri, bir kurtuluş yolu olarak İslam devletine kapı aralamıştır (Çelik, 1994a, s. 29). Dolayısıyla İslam devleti fikrinin doğuşunda, İslam dünyasının parçalanmışlığı ve halifesizliğin yoğun etkisi olduğu görüşü önem kazanmıştır denebilir.

Yeniden toparlanma ve kurtuluş mücadelesinin “İslami Devlet” formunda kurgulanması, batıda gelişen ulus-devlet modelinin etkisiyle oluşmuştur. Modern ulus-devlete karşı ancak alternatif bir İslam devleti kurarak mücadele edilebileceği düşünülmüştür (Tunç, 1997, s. 10-11). Başlangıçta bir kurtuluş ve bağımsızlık aracı olarak kurgulanan “İslam Devleti”, modern ulus-devletlerin

Müslüman kimliğini dönüştürücü etkisi karşısında da Müslüman kimliği kurmanın ve korumanın aracı olarak görülmüştür. Modern ulus-devletlerin Müslümanları

otoriter politikalarla dönüştürmek istemeleri, birtakım İslamcılar devlet aygıtının dönüştürücü gücünü İslam için kullanma isteğine yöneltmiştir.

İslami devlet arayışının giderek önem kazanması, dini hayatın bütününün siyasete endekslendiği yeni bir durum yaratmıştır. Giderek ümmetin ve

Müslüman bireyin var oluşu “bizzarure” siyasetle ilişkilendirilmiştir (Bulaç, 1994a, s. 12).

Varılan nokta, İslami bir toplum ve Müslümanca yaşam için siyasetin şart olduğu, İslami bir hayatın ancak İslami bir devletin varlığı ile mümkün olacağı düşüncesidir (Akdoğan, 1997b, s. 29). Bu düşünceye bağlı olarak İslami bir hayatın varlığı, İslam devletinin varlığına bağlanmış, iyi bir Müslüman olma arayışı İslam devletinin kurulması arayışıyla özdeşleşmiştir. Toplumun İslami değişimi, iktidarın gücüne ve etkili araçlarına bağlanmıştır. Bu durum devlet eliyle, yukarıdan aşağıya Müslümanlaşmayı öngören total eğilimleri baskın bir İslamcılık anlayışına kaynaklık etmiştir (Akdoğan, 1998a, s. 20). İslamcılar, modern devletin dönüştürücü gücünü sahip olunması gereken eşsiz bir imkân olarak değerlendirmişlerdir (Köktaş, 1995, s. 44; Feldman, 2013, s.160). İslam’ın devlet olmadan tam anlamıyla yaşanamayacağı fikri, İslam devleti kurma hedefini doğal olarak ertelenemez ve ötelenemez dini bir görev haline dönüştürmüştür.

1990’lı yıllar İslamcılarının ‘İslam Devleti’ kavramını sorgulamaya başladıkları yıllar olmuştur. Bu sorgulamanın en somut göstergesi Yeni Zemin Dergisi’nin 5. sayısının kapak konusudur. Yeni Zemin Dergisi, İslam devleti kavramını tartışmaya açtığı sayıda, “İslam’ın alternatif bir devlet modeli” olup olmadığını sorgulamıştır. “İslam’ın bir devlet modeli var mı?” sorusu etrafında oluşan tartışmaların bir parçası olarak dergi;

İslam alternatif bir devlet modeli öngörüyor mu?

Alternatif bir İslam devleti modeli söz konusu ise bu modelin çerçevesi ve içeriği nedir?

Serbest ve genel seçim, inanç, düşünce ve örgütlenme özgürlüğü gibi ilkelerin İslam devleti kapsamında yer ve anlamı var mı?

Müslümanlar gibi düşünmeyen ve inanmayan insanların hakları neler?

Seçimle iktidara gelip seçimle gitme olgusu İslam idare felsefesi açısından anlamlı ve geçerli mi?

Medine vesikasında öngörüldüğü savunulan çoğulcu ve katılımcı bir toplum tasarımı İslam devleti tartışmalarında yeterli ve açıklayıcı kavramsal bir model oluşturabilir mi? Tasarlanan İslam devleti modelinde kişilerin hukuk seçme, seçtikleri hukuka uygun yaşama hakkı var mıdır? (Yeni Zemin, 1993e, s.9).

gibi sorularla İslam devleti fikrini zayıflatacak bir sürecin başlangıcını ilan etmiştir denebilir.

Tartışmaların odağında, İslam'ın alternatif bir İslam Devleti modeli önerip önermediği meselesi vardır. Her ne kadar dönemin dergilerinde hala "İslam

Devleti" kavramlaştırmasını savunmaya devam edenler olsa da¹⁶, ağırlıklı görüş İslam'ın "sanıldığıının aksine kenarı köşesi iyice belirlenmiş belli bir model olarak tebeyyün etmiş hazır ve uygulanabilir bir yapı" şeklinde (Dursun, 1993b, s. 1314) bir İslam devleti modeli içermediğidir. Dursun'un bu ifadelerinde yer alan "sanıldığıının aksine" ifadesi dikkat çekmektedir. Dursun bu ifadeyle, İslam devleti kavramının İslamcıların zannettiği gibi bir gerçekliğe tekabül etmediğini vurgulamakta ve yeni bir yaklaşımın başlangıcına vurgu yapmaktadır.

Yapılan tartışmalar incelendiğinde, bu tartışmaların üç ana eksen üzerinde sürdürüldüğü görülecektir: İlki, İslam devleti kavramının İslam'ın temel kaynakları bağlamında sorgulandığı, İslam-siyaset ilişkisinin tartışıldığı eksenidir. İkincisi, modern-ulus devletin sorgulandığı, İslami referanslar açısından tartışıldığı eksen; üçüncüsü de, İslamcılarının nasıl bir devlet önerdikleri, devletin temel fonksiyonları, din ve devlet ilişkileri, siyasal ve toplumsal hayat ile devlet arasındaki ilişkilerin sorgulandığı eksenidir.

7.1.1. İslam'ın Bir Devlet Modeli Var mı?

İslamcı aydınlar, İslam devleti kavramının İslam'ın asli kaynaklarında yer almadığı, İslam'ın bir devlet yapısı önermediği, İslami kaynaklarda yer alan devlete dair hükümlerin tarihsel olduğu ve aktüel ihtiyaçların belirleyiciliği ile oluştuğu yönünde ciddi tartışmalar yürütmüşlerdir.

¹⁶ Müftüoğlu, 1993a, s. 25, 26; Türkmen, 1993c, s. 24; Akyüz, 1993, s. 17; Yavuz, 1993, s. 12; Karaman, 2003, s. 50; Karagülle, 1993, s. 55.

Altan Tan, Sözleşme Dergisi'nde yer alan makalesinde açık ve net bir şekilde “İslam’ın iki ana referansı olan Kur’an ve Hadiste bir devlet modeline rastlanmadığını” ifade etmiştir. Tan, “İslam gelecek vahşet bitecek” sloganına mesned teşkil eden, tüm problemleri kökünden halledecek en ince ayrıntısına kadar detaylandırılmış bir paket programın ve bu şekliyle bir İslam devletinin Kur’an ve hadiste varlığından bahsetmenin imkânsızlığını vurgulamıştır (Tan, 1997b, s. 29). Yine Osman Tunç, Kur’an ve Hadisin belli bir devlet modelini ortaya koymadığını (Tunç, 1997, s. 9), Yalçın Akdoğan, “İslam’ın temel kaynaklarında modern anlamıyla devletten bahsedilmediğini ve bir din olarak İslam’ın ana mesajlarında siyasetin çok etkili bir yer işgal etmediğini”, devletin dinin asli değil arızı bir unsuru olduğunu (Akdoğan, 1998a, s. 26) vurgulamıştır. Yalçın Akdoğan, Bilgi ve Düşünce Dergisi'nde yer alan bir başka makalesinde de devlet kurmanın dinsel bir yükümlülük olmadığını, hatta Kur’an’da, devlete karşılık gelen bir terimin yer almadığını ileri sürmüştür (Akdoğan, s. 2002, s. 18-

19). Yine Şükrü Karatepe, “Kur’an’da devletin şekli ve teşkilatı için belli bir şablonun verilmemiş olduğunu” (Karatepe, 1995, s. 80-81) ifade etmiştir. Ahmet İnan, her dinin belirli oranda siyasetle ilişkisinin olmasına rağmen, İslam dininin, sınırları naslarla çizilmiş bir siyasi yapı vermediğini söylemiştir. İnan, İslam’ın siyasal alana ilişkin özünün “*tevhid*” ilkesine değil “*adalet*” ve “*meşrevet*” ilkelerine dayandırılmasının daha doğru olacağını vurgulayarak, İslam devleti fikrinin inanç alanının değil olsa olsa ahlak alanının içine sokulabileceğini ileri sürmüştür. İnan’a göre Kur’an, sistematik bir iktisadi model içermediği gibi bir devlet modeli de önermemektedir.

İnan, İslam inancının “sabiteler” ve “değişkenler”den oluştuğunu, İslam’ın sabiteler kısmını Kur’an ve Sünnetin, değişkenler kısmını icma ve kıyasın oluşturduğunu söylemiştir. İnan’a göre İslamcılar devleti, “sabiteler” alanında değerlendirmiş, İslam’ın olmazsa olmazı olarak telakki etmiş ve totaliter bir İslam devleti anlayışı üretmişlerdir. Oysaki devlet sabiteler değil değişkenler alanındadır. Dolayısıyla İslam’ın kutsal ve değişmez kaynakları arasında yer alan bir konu değildir. Bu total İslam devleti anlayışının “Kur’an’ın hayatın bütün alanlarını kapsadığı” inancının sonucu olduğunu da düşünen İnan, bu hükmün

Kur'an'ın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür (İnan, 1998a, s. 20-21).

İhsan Eliaçık, daha net bir şekilde İslam'da devlet diye birşeyin olmadığını ifade ederek devleti sadece İslam'ın ahlaki ve manevi bir yansıması olarak değerlendirmiştir (Eliaçık, 2003a, s. 29). Ümit Aktaş, anarşizme kayacak kadar ileri giderek “devletsiz de olur” diyebilmiştir. Aktaş, devletin hiçbir kutsallığının olmadığını, sadece bir toplumsal örgütlenme biçimi olduğunu söylemiştir (Aktaş, 1993b, s. 23).

Bütün bu ifadeler İslamcılığın iktidar odaklı söyleminin aşınmaya başladığının göstergeleridir. Bir dönem İslami devlet talebi, İslamcı söylemin merkezini oluştururken, yeni dönemde İslam'ın siyasetle ilgili ahlaki ilkeleri ön plana çıkarılmaya başlamıştır. Temel iddia, İslam'ın Allah'ın mutlak egemenliğine dayalı bir şariat devleti talep etmediği, sadece siyasal alana yönelik ahlaki ilkeler vazettiği yönünde oluşmaya başlamıştır. İslami devlet talebinin teorik zeminini oluşturan “egemenlik kayıtsız şartsız Allah'ındır” inancı sorgulanmaya başlanmıştır. Egemenliği Allah'a vermenin doğal sonucu olarak Allah adına yetki kullanan sultanların, şeyhlerin, ağaların, parti liderlerinin ortaya çıktığı, halkın saf dışı edildiği, oysaki, yeryüzündeki yönetim ve egemenlik hakkının halkta olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüştür (Tan, 1993d, s. 75).

İhsan Eliaçık'a göre, İslam'ın siyaset perspektifi “model merkezli” değil “değer merkezli”dir. Değerler sabit olmakla birlikte modeller, kurumlar, şekiller günün ihtiyaçlarına göre yenilenebilmelidir. Eliaçık, İslami devlet talebinin dini ve itikadi bir gereklilik olmadığını, “zaruret” ve “maslahat” icabı olduğunu iddia etmektedir. Aslolan “adalet”, “müsavat” (eşitlik), “hürriyet”, “meşrevet” (cumhuriyet), “kardeşlik”, “tesanüd” (dayanışma), “maslahat” (kamu yararı) gibi ilkelerin siyasal faaliyetlerin temeli olmasıdır. Değerler sürekliliğin, modeller yeniliğin alanıdır. Değerler değişmez ama modeller sürekli değişebilir. Bu açıdan sorun bir rejim sorunu değil değerler sorunudur. Eğer insanlar kâmil ahlaka sahip olurlarsa adaletli bir devlet ve faziletli bir toplum kurulabilir. Bireyi esas alan ahlak iken, devleti esas alan değer adalettir (Eliaçık, 2002a, s. 49-50). Akdoğan da dinin bir devlet modeli ortaya koymak yerine siyasal alana yönelik ilkeler ortaya koyduğunu

söylemektedir. Akdoğan'a göre İslam, siyasal alana yönelik üç ilke ortaya koymuştur: "Adalet", "şura", "biat/itaat". Devlet sadece bu ilkelere dayanmakla meşruiyet kazanmış olur. Kur'an formel bir model ortaya koymamıştır (Akdoğan, 2002, s. 18). Ümit Aktaş'a göre devlet olmazsa olmaz bir şart olmayıp, daha çok işin tekniği ile ilgili bir örgütlenme biçimidir. Oysaki İslam işin tekniği ile değil ilkeleri ile ilgilenmiştir (Aktaş, 1993b, s. 19).

Dolayısıyla önemli olan İslam'ın siyasal alana yönelik koymuş olduğu prensiplerdir (Tunç, 1993a, s. 28; Yıldırım, 1993c, s. 20).

Altan Tan'a göre devlet, halkın ihtiyaçlarını daha rahat giderebilmek, hayatı kolaylaştırmak ve yaşanılır kılmak için insanların kendi aralarında yaptıkları işbölümü, organizasyon ve düzenlemenin adıdır. Bu tüzel kişiliğin bizatihi bir kudsiyeti yoktur. Eğitim, fikir, kültür, sanat, tebliğ ve irşad faaliyeti devletin görev ve yetkisi değildir (Tan, 1993d, s. 75). Hasan el-Benna'nın İslami devleti, "Davet devleti" olarak tanımlayan ve İslam'ın yayılması için devlete cihad gibi kutsal bir misyon yükleyen söylemi ile karşılaştırıldığında, bu ifadeler laik bir içerik taşımaktadır. Aslında devlet inançların değil ihtiyaçların belirlediği bir gelişim sürecine sahiptir (Özdenören, 1993a, s. 18). Bu çerçevede sıkça İslam'da devletin bir inanç değil içtihad meselesi olduğu, dolayısıyla dinen değil aklen bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır (Dinçer, 1995, s. 12). Önceleri, İslam'ın mükemmel olarak yaşamasının zorunlu koşulu olarak görülen İslam devleti, yerini ihtiyaçların karşılanması, kamu düzeni, kaos ve karmaşadan kurtulmanın aracı olarak zorunlu bir devlet anlayışına bırakmaya başlamıştır (Özdemir, 2005, s. 98).

Ali Bulaç; modern-ulus devletin dönüştürücü gücünden esinlenerek kurgulanan İslam devleti modelini eleştirerek, devletin ümmeti dönüştürmek gibi bir rolü olamayacağını vurgulamıştır. Benna'nın devlete İslam'a davet misyonu yükleyen yaklaşımının aksine Bulaç, tebliğ görevinin insanlara yüklenmiş bir misyon olduğuna dikkat çekmiştir. Bulaç'a göre devlet, İslam'da bir fetiş değildir. Yalnızca iç güvenlik, ortak ve bölünmez hizmetler için vergi toplama ve dış savunma amacıyla kurgulanmış bir aygıttır (Bulaç, 1994a, s. 9). Bulaç, iktidar talebinin bütün bir İslami söylemin merkezine yerleşmiş olmasını tenkit eder. Müslümanların iktidar sahibi olmasının devlet aygıtını ele geçirip baştan aşağıya

dini hükümlerle mücehhez bir İslam devleti kurmak olarak anlaşılmasını doğru bulmayan Bulaç, Müslümanların dinlerini özgürce yaşamaları ve tebliğ etme özgürlüğüne sahip olmalarını onların muktedir, yani iktidar sahibi olmalarının göstergesi olarak yorumlar. Dolayısıyla Bulaç'a göre Müslümanların iktidarı, İslam devletinin varlığı değil, özgür bir ortamın varlığıdır (Bulaç, 1993c, s. 62). Kenan Çamurcu, İslam devleti olarak savunulan formun, uhrevi alana giren cezaların dünyaya taşınma sahası olduğunu, bu açıdan bir "hadler" devleti niteliği taşıdığını söylemektedir. İnsanların dini emirlere yasa yoluyla tabi kılınmaya çalışıldığı, bu boyutuyla totaliter bir din devleti olduğunu iddia etmektedir. Çamurcu'ya göre İslam devleti, totaliter modern devletin

İslamileştirilerek benimsenmesi anlamına gelmektedir (Çamurcu, 1993, s. 7475).

Altan Tan, İslam'ın siyasal ilkeleri açısından beş ana noktadan taviz verilemeyeceğini iddia etmiştir: Evrensel hukuk, çoğulculuk, açıklık, sözleşme ve temsil (Tan, 1997b, s. 20). Bu maddelerden bakıldığında savunulan şeyin modern liberal devlet düşüncesine evrildiği görülecektir.

İslamcı söylem içerisinde devlet, merkezi vurgu olmaktan çıkmaktadır. Merkezde yer alması gereken devlet değil ümmettir. İslam devleti kavramından ziyade "Müslümanların devleti" ifadesi daha açıklayıcı bulunmaktadır (Tan, 1993b, s. 67). Tunç'a göre Kur'an'da genellikle devlet yerine güç ve otorite merkezinin ümmet olarak vurgulanması, iyilikleri emretme ve kötülüklerden sakındırma gibi toplumsal görevlerin doğrudan doğruya ümmetten talep edilmiş olması, ilahi vahye muhatap olanın merkezi devlet erkinden ziyade ümmetin bizzat kendisinin olduğunu göstermesi açısından son derece anlamlıdır (Tunç, 1993b, s. 70-71). Yalçın Akdoğan, İslam devleti kavramının önemini yitirmesini, ümmetin (toplumun) devletten daha önemli hale gelmesini, devlet eliyle tepeden Müslümanlaştırmanın meşruiyetinin sorgulanmasını, İslamcılık anlayışının düşünümünün göstergesi olarak yorumlar. Bu yeni söylemi "Yeni İslamcılık" arayışı olarak ifade eder (Akdoğan, 2003a, s. 14).

Yasin Aktay, İslami bir siyaset yürütmenin koşulu olarak İslami bir devlet kurma zorunluluğuna dair İslamcı düşüncüyü, zannedildiği gibi zorunlu olarak değil

çağdaş İslamcılığın siyasallaşma tasavvurundaki yanılsama olarak değerlendirir (Aktay, 2003a, s. 34). Ömer Çelik, hem tarihsel hem de çağdaş İslam

düşüncesinde siyasi tasarrufları doğrudan Allah'ın iradesiyle izah çabasını İslam düşüncesinden felsefenin dışlanmasına ve metafizik düşüncenin hâkimiyetine bağlar. Ümmetin kurucu ve denetleyici iradesini dışlayarak siyasi tasarrufları doğrudan Allah'ın iradesine bağlayan bu metafizik siyasal düşünce İslam'ın kabul edemeyeceği bir siyasal despotizme kaynaklık etmiştir. Bu siyasal düşünce siyasal katılma ve çoğulculuğu yok sayan sonuçlar doğurmaktadır. Çelik'e göre Müslümanlar bugün de tarihsel İslam'ın metafizik siyasal düşüncesiyle, modern-ulus devletlerin kavram ve kurumlarını telif ederek İslam'da devlet ve hükümet biçimi yaratma arayışındadırlar (Çelik, 1994c, s. 25). Bu telif çabası, teokrasi ile laiklik arasında duran "Teo-demokrasi" olarak adlandırılacak bir yorum üretmektedir. Çelik, Mevdudi'nin formüle ettiği "Teodemokrasi" kavramını "metafizik siyaset" ve "pozitivist siyaset" arasında üretilmek istenen bir telif olması bakımından eleştirerek, İslamcı geleneğin kökleri ile girdiği eleştirel ilişkiyi göstermekte ve hem gelenek hem de moderniteye dönük eleştirel bir İslami çabaya dikkat çekmektedir. Öte yandan Çelik, İslam devleti ve İslam medeniyeti gibi kavramsal arayışların batı karşısında yaşanan güçsüzlüğün sonucu oluşmuş kaba bir analogi olduğunu düşünmektedir (Çelik, 1994a, s. 23).

İslamcıların İslam devleti kavramına yönelik yürüttükleri eleştirilerin bir diğer kaynağı, modernite eleştirisidir. İslamcılar modern ulus-devlete yönelik eleştiriler geliştirmiş ve bu eleştirilerin bir uzantısı olarak İslam devleti arayışlarını modern-ulus devletin İslami versiyonunu üretme arayışı olarak değerlendirmişlerdir.

Ali Bulaç, Müslümanların politik taleplerini, modern-ulus devleti İslamileştirme çabası olarak tanımlamaktadır. Bulaç'a göre modern ulus-devlet İslam'ın çoğulcu geleneğine aykırı ve modern dünyanın siyasal ve toplumsal sorunlarının kaynağı olduğu için modern-ulus devleti İslamileştirme çabaları da bu sorunları İslam dünyasına taşıma potansiyeline sahiptir (Bulaç, 1993c, s. 63). Altan Tan, İslami devlet arayışlarını modern devlet aygıtına İslami içerik kazandırmak olarak değerlendirerek, formu ve bürokratik yapısı değiştirilmeyen, tersyüz edilmiş bu yapının modern devletin bütün hastalıklarını da beraberinde taşıyacağı

iddiasındadır (Tan, 1997b, s. 29). İslam devleti arayışları, 1990 sonrası dönemde birçok İslamcı aydın tarafından modern forma İslami ruh katmak, form alanında kurucu olmaktan çok meşrulaştırıcı bir işlev görmekle eleştirilmiştir. Modern-ulus devlet formu totaliter bir form olarak bütün özgürlük çabalarını kısırlaştırıcı bir role sahiptir. Formun herhangi bir değişikliğe uğratılmadığı bir İslam devleti de, ulus devletin tüm totaliter hastalıklarını içkin olacaktır (Çelik, 1993b, s. 76). Çelik İslamcılar, modern devletin kurumsal meşruiyetini sorgulamadan sadece siyasal iktidarın ele geçirilmesi ve kullanılmasına odaklanmakla eleştirmiştir (Çelik, 1993c, s. 39).

İslami devlet kavramının, modernizmle zamandaş olarak ortaya çıkışı, İslam devleti arayışının modern devlet formunun etkisiyle şekillendiğinin göstergesidir. Dolayısıyla İslami devlet kavramı konjonktürel bir zihni kırılmanın ürünü olarak görülmüştür. Modern-ulus devletin sahip olduğu ulus kimliğine dayalı, tekil ve merkezi bir hukuk sitemine sahip bir siyasal modelden hareketle kurgulanan

İslam devleti modeli de formun gereği olarak dini bir totaliterizme işlerlik kazandıracaktır. Öte yandan Darul İslam'ın etnik sınırları aşan kapsayıcılığına rağmen İslam devleti ulusal niteliğinin sonucu olarak İslam'ın kapsayıcılığını da daraltmaktadır (Köktaş, 1995, s. 43). İslamcıların yapmaya çalıştığı modern devlete ahlaki, İslami ve insani frenler takarak batıdaki olumsuzlukları önlemeye çalışmak olmuştur (Köktaş, 1993, s. 58). Oysaki Çelik'e göre modern devlet biçimi, içine yerleşilerek başka bir değer sisteminin enjeksiyonu ile dönüştürülebilecek ya da içselleştirebilecek bir aygıt değildir (Çelik, 1994c, s. 33).

İslam devleti arayışları, modern devlet formunun sorgulanmaksızın üretilmiş oluşu nedeniyle sürekli totaliterliği ve despotizmi üreteceği yönünde eleştirilmiştir. Mehmet Metiner, İslam devleti projesini modern zamanlarda üretilmiş ve modern devletin tepetaklak edilmiş, "sözüm ona" İslamileştirilmiş biçimi olarak tanımlamıştır (Metiner, 1998b, s. 10).

Modernleşme karşısında oluşmuş eklektik tutumun bir biçimi olarak görülen İslam devleti, İslami banka, İslami ekonomi, İslami televizyon, İslami sinema, İslami defile gibi modern olanla İslamı telif etme çabalarıyla özdeşleştirilmiştir (Köktaş,

1993, s. 58). Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi ile başlayan batılı kurum ve kavramlara İslam kültür ve inancı içerisinde karşılık bulmaya, şer'ileştirmeye çalışan telifçi, eklektik arayışların örneği olarak değerlendirilmiştir (Çelik, 1993c, s. 39). İslamcıların yaptıkları geleneksel kurum ve yapıların modern sorunlar karşısında kaldığı işlevsizliği ve zayıflığı modern kurumlara İslami ruh üfleyerek aşmak olmuştur. Oysaki bu kurumlar kendilerini üreten tarihsellik ve anlam çerçevesinden bağımsız çalışmazlar (Çelik, 1993b, s. 76).

İslam devleti modern ulus devletin tersyüz edilmiş biçimi olarak ulus-devletin yapısı ve dayandığı temel değerler bağlamında da sıkça eleştiri konusu olmuştur. Ali Bulaç, modern devletin ulus karakterinin bizzatı ayrımcılığın ve istikrarsızlığın nedeni olduğunu söylemiştir. Ulus devletin dayandığı temel değer olarak “ulus”, İslam'ın bir üst ve evrensel kimlik olarak kurduğu ümmet kavramı temelinde sorgulanmıştır. Bu bağlamda her ikisi de İslam devleti olan Pakistan ve İran'ın neden ortak politikalar etrafında birleşmediğini sorgulayarak ulus devletin İslamlaştırılmış biçimi olarak İslam devletinin de ulus temelli bir örgütlenme biçimi olduğu; ulusal politikaların İslami politikalara öncelendiği sonucuna varılmış, İslam devletinin İslamiliği tartışılmıştır. Bulaç'a göre böyle bir devlet sistemi Müslümanların eline geçse ne değişir? İslam devleti eğer ulus devlet temelinde örgütlenmişse, bir toprağa bağlıysa Allah'ın evini ziyaret etmeniz bile giriş ve çıkışta pasaporta bağlı olacaktır. Yani siz bir Müslüman olarak Allah'ın evini ulus devletin izni olmadan ziyaret bile edemezsiniz (Bulaç, 1994c, s. 11).

Ömer Çelik ulus devletlerin toprak temelli örgütlenmesinin, büyük ümmet coğrafyasını parçalayan, bölen bir fonksiyon gördüğünü söylemektedir. Çelik Afgani, İktbal vb. düşünürlerin herkesin kendi bölgesinde siyasi mücadele vermesi ve bu mücadelenin sonucunda, herkesin kendi bölgesinde bir İslam devleti kurması fikrinin ulus fikrini beslediğini, bunda sonuç olarak ulus-devlet formunda örgütlenmiş bir İslam devleti modeline uzandığını iddia etmektedir. Bir ulus-devlet kendi ulusunun refahını önceler. İslamcı da olsa modern devlet peygamberin “komşusu açken tok yatan bizden değildir” görüşünü ulusal politikalar çerçevesinde terk etmeye zorlar (Çelik, 1994b, s. 35).

Bulaç'a göre modern devlet seküler bir dünya kurmak amacıyla tasarlanmıştır. Modern devlet bu amaçtan bağımsız, değer taşımayan nötr bir araç düzeyinde ele alınamaz. Modern devletin formunu kullanarak inşa edilecek bir İslam devletinden Müslümanca amaçları istihsal etmek mümkün değildir. Modern devletten İslami bile olsa, çıksa çıksa merkezi, totaliter ve seküler bir yaşam biçimi ortaya çıkar (Bulaç, 1994b, s. 13). Çelik'e göre de modern devletin merkezi yapısı bireylerin üstünde bir dayatmadır. Modern devletin totaliter ve dayatmacı kişiliği modernleşmeci homojenleştirici karakterinden kaynaklıdır. Müslüman için bireysellik yoktur. Sorumluluk tekil olsa da Müslümanların yürüyüşü ümmet içindedir. Çeşitliliğe ve çoğulculuğa imkân tanımaktadır. Dolayısıyla modern devletin İslami formu olarak İslam devleti de ulusu temel alışı, merkezi karakteri ve toprağa bağlı oluşu nedeniyle, İslam'ın ümmet formuna, çeşitliliğine ve çoğulculuğa imkân veren iklimine aykırıdır. Modern bir sapmadır (Çelik, 1994c, s. 35).

Modern devletin dönüştürücü gücüne duyulan ilgi İslam devleti eliyle İslamlaştırmaya fırsat vereceği yanılgısını üretmiştir. Oysa ki modern devletin İslamlaştırılmış biçimi ümmetinde teritoryalleşmesine neden olmuştur (Arslan, 1993, s.29). Ergün Yıldırım, modern ulus devletin İslami siyasal bilincimizi kirlettiğini ve Müslümanı totaliter, seküler ve ulusal politik yapılanmalara eklemlendiğini, dolayısıyla bu yapıyla modern devletin ümmetçi bir perspektife engel olduğunu düşünmektedir (Yıldırım, 1993d, s. 42).

Aslında İslamcı düşünürlerin İslam devleti ekseninde oluşmuş, soru, eleştiri ve arayışlarını Ali Bulaç adeta özetlemektedir:

Eğer Allah'ın iradesi O'na halife olarak seçilen mü'min bireylerin toplamından ibaret Ümmet'te tecelli ediyorsa, bu totaliter niteliğiyle devletin meşruiyeti var mı? Ümmet'in içinden seçilmiş bir İmam'ın ve onun şura ile çalışan yardımcılarının Biat (sözleşme) esası üzerinde meydana getirdikleri bir İslam devletinin Müslüman bireylerin ve farklı mezhepteki cemaatlerin hayatına böylesine derinlemesine nüfuz etmesi mümkün mü? Farklı dinlere mensup cemaatlerin kendi hukuk ve geleneklerine göre yaşama hakları ile İslam ümmetine tanınan mezhep, tarikat ve icthad farklılığı modern devletin bu totaliterizmi ile nasıl bağdaştırılabilecektir...

Seküler amaçlı bir refah toplumu yaratmak üzere dizayn edilmiş ve öyle işleyen bu devleti modern vasfından yalıtıp İslamileştirebilir miyiz? Eğer modern devleti İslamileştirebilirsek, bu devlet İslam'ı yutmaz ve onu başkalaştırmaz mı? Devletin modernleştirici misyonu meşru değilse, bu devletin modern kurum ve araçlarıyla bir İslam devleti tasarlayabilir mi?

Öyle yapacak olsak, araçlar amacı belirlemez mi? İçeriği İslam (dini), formu modern (seküler) bir devlet modelinin paradoksları nelerdir ve nasıl aşılabılır? Bu paradokslar teorik olarak aşılamayacaksa, bu durumda bizim devletimiz içeriği modern, formu İslam olmaz mı? Böyle bir İslam devleti, dini protestanlaştırıp bizi ilahi amacın dışına çıkarmaz mı?...

Ulus devletin sonuna geldiğimiz bu kritik dönemde, Müslüman olarak bu farklı dini ve etnik kimlikleri, insan topluluklarını nasıl bir arada yaşatacağız? Eğer, devlet tasarımız "modern" ve "totaliter" değilse, ulus devletin iki ana parametresi olan toprağa bağlı (vatan-yurt) ve tek bir etni'nin ulusal kimliğini de esas almaması gerekir; peki modern devletin üniter veya federatif ulusal vasfı dışında tasarlayabileceğimiz İslam devletinin genel çatısı altında farklı kimlikler, diller, örf ve gelenekler, hukuk sistemleri ve yerel inisiyatifler nasıl temsil edilecek?... (Bulaç, 1993g, s. 13-15).

Bu ifadeler İslamcıların 20. Yüzyıl İslami hareketlerinin en önemli postulası olan İslam Devleti hedefini tartışmaya açtıklarının açık göstergeleridir. Ancak İslamcılar, İslam Devleti eleştirisini yalnızca İslam'ın temel kaynakları bağlamında değil modern devletin paradigması bağlamında da eleştirmişlerdir. Bu bağlamda aslında İslamcıların modern devlete yönelik geliştirdikleri eleştirilerin bir biçimiyle bir İslam Devleti eleştirisi olduğu da söylenebilir.

7.1.2. Bir İslam Devleti Eleştirisi Olarak Modern Devletin Eleştirisi

İslamcılar 90'lı yıllarda yalnızca İslam devleti kavramını eleştirmekle kalmamış aynı zamanda modern ulus-devlete yönelik ciddi ve yoğun eleştiriler üretmişlerdir¹⁷. İslamcılar, modern devletin merkezi, toprağa bağlı ve ulusa dayanan özelliklerine dikkat çekerek, (Arslan, 1993, s. 22; Bulaç, 1994c, s. 5; Bulaç, 1997, s. 5; Çelik, 1993c, s. 33) bu temel niteliklerin modern devleti kaçınılmaz olarak totaliter kıldığını iddia etmişlerdir. Devletin merkezi vasfı yalnızca kaba bir totaliterizmin kaynağı değil aynı zamanda daha rafine, bireyin benliğine nüfuz edici ve yönlendirici bir totaliterizmde kaynağıdır. Aynı şekilde ulus niteliği merkezi bir kültürün bütün farklılık ve çeşitlilikleri sindirerek homojenleştiren bir otoriterliğin kaynağını oluşturmaktadır (Bulaç, 1994c, s. 45). İslamcılar, modern devletin bu temel nitelikleri ile bireyi baskılayan, çeşitlilikleri

¹⁷ İslamcıların modern ulus-devlete yönelttikleri eleştirilerin, dönemsel olarak post-modern söylemlerden etkilenecek olduğu iddia edilebilir. Bu çerçevede Dursun Çiçek'in "Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi" isimli çalışması açıklayıcı ipuçları içermektedir.

yok eden, farklılıklara bir arada yaşama imkânı tanımayan ve özgürlükleri daraltan yönlerine dikkat çekerek, yoğun bir şekilde eleştirmişlerdir.

Çelik'e göre ulus, bir soyutlama olarak modernitenin ürünüdür. Belirsiz bir kimliktir ve özünde ırkçılıktan pek çok sınıfsal çelişkiye kadar çıkmazları barındırmaktadır (Çelik, 1993c, s. 32). Arslan da ulusu içerik ve formu ile modern ve aynı zamanda seküler bir kavram olarak nitelendirmekte, bir inşa sürecinin sonucu olarak oluştuğunu söylemektedir (Arslan, 1993, s. 26). Bulaç da ulusu, kültür ve toplum gibi zihni bir inşa olarak görmektedir. Bu inşa devletlerin kurulmasıyla gerçekleşmiştir (Bulaç, 1994b, s. 20). Hegelyen anlayışın sonucu devlet, tanrının yeryüzündeki yürüyüşü olarak, kutsalın tezahürü ve tarihin kendi amacına ulaşmasıdır. Bu da ancak bir ulusun var edilmesi ile gerçekleşebilir. Bütün bunlardan hareketle İslamcılar ulusu sahici bir varoluş olarak değil modern devlet aracılığıyla üretilmiş bir zihinsel inşa olarak görmüşlerdir. Ulusal aidiyetlerin bireyin sahici aidiyetlerini yok ettiğini iddia etmişlerdir. Bulaç'a göre aile, aşiret, kavim, cemaat ve ümmet ne kadar gerçek ise ulus da o oranda gerçek değildir (Bulaç, 1993g, s. 9-14).

Ömer Çelik'e göre bugünkü ırkçılığı üreten en önemli sebeplerden biri, ulusdevletlerdir. Balibar'a atfen Çelik, toplumun yabancılaşmasının ulus-devletin yapısından kaynaklandığını söylemektedir. Çelik'e göre ulus-devlet, herhangi bir hukukun, etnisitenin ve bölgenin diğerleri üzerinde devlet gücüyle üstün kılınmasıdır (1993c, s. 34). Ulus birden çok etnisitenin içlerinden birinin öncülüğünde çerçevelenmesidir. Bir etnisitenin diğerlerine hükmetme arzusu dünyada yaşanan çatışma ve krizleri tetiklemektedir (1993c, s. 36). Ulus-devlet doğal olarak bir etnik kimliği esas almak zorunda olduğundan aynı topraklarda yüzyıllarca birarada yaşayan çok sayıda dini ve etnik kimliği inkar etmek durumundadır (Bulaç, 1993g, s. 15).

İslamcılar bu yönüyle ulus-devletin dünyada yaşanan çatışma ve savaşlara kaynaklık ettiğini iddia etmektedirler. Avrupa'da yaşanan felaketler, milyonlarca insanın hayatına malolan 1. ve 2. Dünya savaşları ve halen dünyada devam eden soykırım ve etnik arındırmalar ulus-devlet modelinin trajik sonuçları olarak görülmektedir (Bulaç, 1994c, s. 11).

Ulus-devletin ayrıştırıcı ve istikrarsızlaştırıcı niteliğinden biri de “Biz ve Onlar” ayrımına dayanıyor oluşudur. Aslında “biz”i yaratan “onlar”ın varlığıdır. “Onlar” ın “biz”e düşman, “biz”den ayrı ve dışımızda oluşları “biz”i ve bizim beraberliğimizi anlamdirmektedir. “Onlar” olmaz ya da dışımızda, “biz”den ayrı olmaktan çıkarsa bizimde anlamımız kalmayacaktır. Bizi birbirimize bağlayan sahici bir değer ya da etik değil “onlar”ın düşmanca varlığıdır. Bir ulusun üyesi olarak doğan her çocuk doğar doğmaz bir yığın dost ve düşmanla doğar. Kendisinin belirlemediği dostlar ve düşmanlarla ilişkisini artık ait olduğu devletin ulusal kimliği belirler. Olur da kendisi devletin düşman tanımı içinde yer alan bir başka kimlikle barışçıl ve insani bir ilişki üretmek isterse “vatan hainliği” ne kadar uzanan suçlamaların muhatabı olur. Bu açıdan da ulus devletin dili ayrıştırıcı kışkırtıcı ve düşmanca bir dildir (Çelik, 1994c, s. 17-21).

Ulus-devlet, dinin yaptığı “yabancı” ve “düşman” kavramlarını yeniden tanımlamaktadır. Ulus devlet için ulusa ve vatana ait olmayan, yabancı ve düşman kategorisine girmektedir. Oysaki dinin tanımı içerisinde yabancı ve düşmanın ulusal kimlik ve toprakla sınırlandırılması sözkonusu değildir. Bu itibarla ulus devlet dinin bütünüleyiciliğine karşın parçalayıcı bir işlev görmektedir (Arslan, 1993, s. 27). Bulaç, Pakistan ve İran devletlerinden hareketle verdiği örnekte üst ve evrensel kimlik olarak ümmet ve İslam gerçekliğine rağmen ulusdevlet formunda örgütlenen her iki devletin “ulusal çıkarları”nın ümmet ve İslam temelinde ortak politika izlemelerine izin vermediğini söylemektedir. Bulaç, bu durumu ulus temelinde örgütlenmiş olmanın zorunlu sonucu olarak görmektedir (Bulaç, 1994c, s. 11).

Ulus devletleşme süreci, toplumu devlet adına homojenleştirme tasarrufu olarak da eleştirilmiştir. Ulusal kültür olarak tanımlanan egemen kültürün periferisine düşen tüm kültürler baskılanarak ulus-devletin güvenliği sağlanmış oldu. Ulusal kültür, ulusal dil, ulusal eğitim, ulusal kıyafet, ulusal ekonomi gibi kavramlaştırmalarla ulusal egemenlik pekiştirildi. Bu kavramlaştırmalar tek bir kimliğin diğer kimlikleri baskıladığı bir sonuç doğurdu (Yıldırım, 1993d, s. 45). Bütün bu ulusal kimliğe dayalı baskılamalar toplumsal gerilim, çatışma ve uyumsuzlukları besledi. Arslan’a göre ulus-devlet tarafından “vatandaşlanan”

insanın bir özgürlük olarak farklı bir kimlik tercihi yoktur. Dolayısıyla ulusdevletin homojenleştirici niteliği insan özgürlüğünü daraltan bir niteliktir.

İslamcı düşünürler, ulus yerine ümmeti öne çıkarmayı tercih etmişlerdir. Bu anlamda modern devletle birlikte anılan ulus, vatan, vatandaşlık vb. kavramları seküler içerikleri nedeniyle de eleştirmişlerdir. Ümmet meşruiyetini topraktan almadığı için teritoryal bir özelliğe sahip değildir. Vatan kavramı da İslami terminolojide sadece doğulan yere atfen kullanılmıştır. Ümmet kavramı meşruiyetini bir dine mensubiyetten aldığı için onu toprak ve coğrafya ile sınırlamak mümkün değildir. Ümmet hâkimiyetin toprakla tesis edilerek oluşturulduğu bir topluluk olmadığı için ulus-devletlerin ulus, vatan, sınır vb. kavramları İslam'ın kuşatıcılığı ile örtüşmemektedir. Ümmet, ulus devletteki gibi mekân ve nüfusa bağımlı değildir (Arslan, 1993, s. 29).

İslamcılar ulus-devletin İslami versiyonu olarak gördükleri Pakistan ve İran üzerinde değerlendirmeler yapmışlar, bir dönem İslami devletin imrenilen örnekleri olarak sunulan Pakistan ve İran'ı ulus-devletin seküler ve gayri İslami niteliğini taşıyor oluşları nedeniyle eleştirmişlerdir. Bulaç bir ulus devletin maddi, coğrafi bir unsuru ulusal bir değer olarak seçilebileceği gibi dini, mezhebi bir değeri de ulusal bir kimliğe dönüştürebileceğini söyleyerek Pakistan'ı bu tespitine örnek olarak göstermiştir. Bulaç'a göre Pakistan, kurucu ideolojisi Müslümanlık olan bir ulus-devlettir. İslam, Pakistan devletinin ulusal kimlik ve değeridir. İslam bir ulusal değer ve kimliğe indirgendiği için ulusal kimlik ve değeri İslam olan başka bir devletle Pakistan'ın çatışmasını engelleyecek bir norm olmaktan çıkarılmıştır (Bulaç, 1998c, s. 7). Arslan'da Pakistan'ı dinin nasyonalize edilmesinin örneği olarak eleştirmiştir. Arslan'a göre;

Bu konuya ilişkin olarak vurgulamak istediğimiz, bir İslam “devleti” olmak üzere kurulmuş Pakistan'a ilişkindir. Burada bir “devlet” olarak örgütlenmenin bir ümmet meydana getireceği—yukarıdan aşağıya uzanan ve aydınların bütün üçüncü dünyada örneklerini bolca ürettikleri—varsayımı ile ulus-devletin örgütlenme modeli konfeksiyon elbise olarak Müslümanlara giydirilir. Gözardı edilmesi mümkün olmayacak bu tarihsel tecrübede; din “nasyonalize” edilerek üstüne devlet için bir temel oluşturulur. Böylece aydınlar İslam tarihinde ilk defa din üzerine oturmuş bir ulusçuluğu ve onun devletini tecrübe etmiş olurlar. Bundan dolayı “vatandaş” olmanın zorunlu şartı olarak onun Müslüman olması istenir; insandan içerikte seküler, formda Müslümanlık beklenmektedir. Diğer bir ifade ile onu vatandaş yapmanın/saymanın ilk şartı onun Müslüman olmasıdır; fakat yerine getirilmesi istenen rol ise vatandaşlıktır (Arslan, 1993, s. 25).

Aslında İslamcıların ulus-devlet eleştirisi, İslam devleti eleştirisinin de kaynaklarından biridir. İslami devlet talebini, seküler forma İslami içerik yüklemek olarak eleştiren İslamcılar, modern devletin formunun İslami aşısı ile İslami olamayacağını iddia etmişlerdir. İslamcılara göre modern-ulus devletin her şekli-İslami bile olsa-özgürlükleri kısıtlayıcıdır. Ali Bulaç, Müslümanca yaşamının ön şartı olarak ileri sürülen İslam devletinin bu modern ulus-devlet formuyla Müslümanca yaşamının ön şartı olmak bir yana kısıtlayıcısı bir işlev göreceğini iddia etmiştir (Bulaç, 1994c, s. 11).

Ali Bulaç, modern devleti totaliter ve emredici bir siyasal örgütlenme modeli olmakla eleştirir (Bulaç, 1995a, s. 13). Birçok İslamcının modern ulus-devlete yönelik eleştirilerin odağında, modern ulus-devletin totaliter, baskıcı ve emredici oluşu vardır. Ömer Çelik, modern devletin totaliter niteliğini Hegelyen düşünceye dayandırır. Modern devlet düşüncesinin Hegel'in mutlakçılığının belirgin göstergesi olduğunu iddia eder. "Hegel'e göre devlet tarihsel yaşamın bir parçası değil özüdür. Başlangıç ve son devlettir. Tarihsel yaşamın devletin dışında veya devletten önce varolması mümkün değildir. Devletin hiçbir ahlaki yükümlülüğü yoktur. Devlet için bir ödev varsa o da kendini korumasıdır. Çünkü devlet tanrının tarihsel yargısıdır (Çelik, 1993c, s. 37). Çelik, Hegel'in "tanrılaştırılmış" devletiyle hiçbir özgürlüğün anlamının kalmadığını ifade etmiştir. Modern devlet bütün bileşkelerle karşımıza otoriter bir kurum olarak çıkar. Devletin totaliter niteliğini Hegelyen düşünce beslemektedir (Çelik, 1993c, s.37). Deniz Gürsel'e göre; Proletarya diktatörlüğü vurgulu Leninist-Stalinist çizgi ve Faşizm, Hegelci felsefenin tezahürleridir. Dolayısıyla Hegel'in fikirleri devleti mutlaklaştıran her türlü otoriterizmin meşruiyet zemini olmuştur (Gürsel, 1996, s. 25). Tahsin Eren'de Hegel ile Nizamülmülk arasında düşünsel bir yakınlık kurarak devleti kutsayan doğulu ve batılı düşüncenin kaynaklarına dikkat çeker. Devletin varlığı ve bekası için her tür bireysel hak ve talebin feda edilmesi gerektiği fikrinin doğulu kaynağı olarak Nizamülmülk'ü, batılı kaynağı olarak Hegel'i işaret eder (Eren, 1999, s. 75). Arslan'da modern devletin amaçları uğruna her şeyin meşru hale gelişini Hobbes ve Locke'nin "sözleşme kuramları" na dayandırarak modern devletin totaliter niteliğine batı siyasal düşünce tarihinden kaynaklar arar (Arslan, 1993, s. 19).

Ergün Yıldırım modern devletin baskıcı vasfının egemenlik kavramından kaynaklandığını düşünmektedir. Egemenlik yurttaşlar üzerindeki “en yüksek”, “en mutlak” ve “en sürekli” güç olarak tanımlanır. Yıldırım egemenlik kavramının bu nitelikleriyle kurgulanan devletin adeta dünyevi bir tanrı olduğunu söylemektedir. Tıpkı tanrı gibi bütün toplumsal alanlardan özerk ama onlar üzerinde mutlak belirleyici olma niteliği taşıyan egemenlik, modern devlet ile somutlaşmıştır. Tanrının bir oluşu gibi “egemen devlet de birdir”. Savaş ve barış ilan etme, orduyu denetleme, yargı sistemi, hangi görüşün doğru hangi görüşün yanlış olduğunu ayırt etme, cezalandırma ve ödüllendirme, para basma gibi tüm toplumsal ve ekonomik etkinlikleri belirleme gücüyle modern devlet, adeta tanrısal bir güçtür. Dayandığı bu egemenlik anlayışı ile totaliterdir (Yıldırım, 1993d, s. 43). Ali Bulaç’ta modern tanımıyla devletin, kendi bilincinde olan, her şeyi bilen, bildiğini mutlak bilen ve sadece kendi bilincini bir arzu içinde ve bilgiyle aktaran akıl olduğunu söyleyerek devlete yine tanrısal nitelikler atfetmektedir (Bulaç, 1993g, s. 9). Bulaç’a göre modern devlet insanoğlunun tarihte tanık olduğu en ceberrut devlettir. Geçmişte hiçbir monarşi, saltanat veya despotizm insan hayatının her alanına ve bu kadar derinlemesine nüfuz edebilmiş değildi (Bulaç, 1993g, s. 13). Çelik’e göre modern devlet bilimselliğin nesnelliğine dayandığını iddia ederek yeni bir mutlaklık üretmiştir. Geleneksel dönemlerde hükümdarlar ve liderlerin hayatın bütün karmaşıklığına nüfuz edecek bir iktidar yoğunlaşması bulunmazken modern zamanlarda iktidar hayatın her alanına nüfuz eden geniş ve mutlak bir inisiyatif alanına sahip olmuştur (Çelik, 1994c, s. 33). Arslan’a göre modern devlet ister liberal ister demokratik olsun totaliter olmaktan başka seçeneği yoktur (Arslan, 1993, s. 27).

Çelik’e göre modern devletin dayandığı egemenlik fikri, onu “*örgütlerin örgütü*” yapmaktadır. Örgütlerin örgütü olarak devlet egemenlik hiyerarşisinin en üst basamağını işgal eden kurumdur. Devletin dayandığı egemenlik fikri ile insanları kendi iradesi karşısında etkisizleştiren ve homojenleştiren yapı otoriterizm ve ceberrutluğun sosyolojik ifadesidir (Çelik, 1993c, s. 33).

İslamcılar modern devleti insan hayatının bütün alanlarına nüfuz edici oluşu nedeniyle eleştirmiş ve insan özgürlüğünün devletin kuşatıcılığı karşısında

kaybolduğunu iddia etmişlerdir. Modern devletin, “genel, nüfuz edici ve derinlemesine bir dayatma felsefesi” geliştirdiğini söyleyerek her şeyin neredeyse tek belirleyicisi haline geldiğini söylemişlerdir. İmparatorluk ve krallıkların tüm ceberrutluğuna rağmen insan hayatını kuşatıcılık bakımından oldukça sınırlı fonksiyonları olmasına rağmen modern devlet din, hukuk, bilim, resmi görüş, kılık kıyafet, mekân kullanımı, cinsellik ve mutfak kültürüne kadar her konuda topluma dayatmalarda bulunan koca bir makine gibi çalışmaktadır (Bulaç, 1994c, s. 7-11). Yine imparatorluk ve krallıklarda devlet gerçek kişilerin şahıslarında somutlaşırken modern devlet, gayri şahsi bir nitelik kazanarak belirsiz, görünmez ve özerk bir hükmedici araç niteliği kazanmıştır. Modern devlette iktidarın sorunu gerçek özne yoksunluğudur (Bulaç, 1995a, s. 10).

Çelik’e göre modern insanın uğradığı en önemli haksızlık devletin yaşamında bu kadar merkezi ve belirleyici bir yer almasıdır. İktidarın herşeye biçim veren tasarrufları, “insanın anlam arayışını iktidarın inisiyatifine” sokmuştur (Çelik, 1994c, s. 21). Bireyin üzerinde bir dayatma oluşturan modern devletin merkezi yapısıdır. Ancak Çelik’e göre modern devletin birey üzerindeki dayatmacılığı yerel yönetimlerin güçlendirilmesi ve adem-i merkezîyet ile aşılacak bir sorunda değildir. Çünkü modern devletin dayatmacılığı onun modernleşmeci ve homojenleştirici karakterinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla dayatmanın kaynağı yönetimlerin yerinden ya da merkezden olması değil tektipleştirici, homojen bir ulus ve toplumsallık var etmeye mecbur olan devlet felsefesidir (Çelik, 1994b, s. 35).

Modern devlet, oluşturduğu güç birikimi ile bireyi iktidarın tasarrufları karşısında edilgen, yönlendirilebilir ve determine edilebilir bir “nesne” durumuna düşürmekle eleştirilmiştir. İktidar, mutlaklaşmış ve bireye özgür ve özerk bir alan bırakmayacak kadar genişlemiştir. Bulaç’a göre;

Birey, “birey olma vasfıyla”, “merkezi kültür” “kamusal hukuk” ve “devlet” tarafından inşa edilmiş bir “toplum”un üyesi olmayı kabul ettiğinden, siyasetin aktif, bağımsız ve kendi özgür iradesiyle katılan, muhalefet eden veya farklı bir yaşama biçimi tercihiinde bulunan bir “aktör”ü olma imkânlarını elinden kaçırmış bulunmaktadır (Bulaç, 1995a, s. 12).

Bireyin iktidarın benimsediği yaşama biçiminden farklı bir yaşama biçimi benimsemesine imkan yoktur. Dolayısıyla böyle bir iktidar biçiminin totaliter olarak tanımlanmaktan başka açıklaması da olmayacaktır.

İslamcı aydınlar modern devleti totaliter olarak tanımlarken bu tanımlamalarının faşist ya da komünist modellerden hareketle oluşmadığının özellikle altını çizmek istemektedirler. Onlara göre liberalizmi de içine alan anlamıyla modern devlet formu, diğer tüm biçimleriyle kaçınılmaz olarak totaliterdir.

İslamcılara göre birey modern devletin tasarrufları karşısında tarihte hiç olmadığı kadar korunaksız kalmıştır. Bireyi devletin tasarrufları karşısında koruyacak geleneksel korunaklar, aydınlanmanın sonucu olarak kaybolmuştur. Birey geleneksel tüm bağlarından koparılmış, yalnız ve tekil bir duruma düşürülmüştür. Geleneksel toplumların aile, cemaat, aşiret, kavim vb. organik ve sahici yapılarının üyesi olan insan, modern dönemde tamamı amorf, içi her türlü ontolojik ve sahici özlerden boşaltılmış bir “toplum”un üyesi haline geldiğinden tek başına kala kalmış ve devletin devasa gücü ile yüzyüze gelmiştir. Böylece tek başına birey merkezi ve devasa bir aygıt olarak devlet tarafından yutuldu. İslamcıların rafine totaliterizm dedikleri şey aslında budur.

İslamcılar modern devletin totaliterliğinin somutlaştığı alan olarak devletin hukuku, eğitimi ve ekonomiyi merkezileştirerek tekilleştirmesi olarak görmüşlerdir (Bulaç, 1998c, s. 6). Devletin özel hukuka, eğitime ve ekonomiye müdahalesi, egemenliğin tekil bir gücün elinde toplandığı modern devletle ortaya çıkmıştır. Modern devletten önce her bir topluluğun kendi inanç ve kültürlerine göre oluşmuş özel hukuk uygulamaları, inanç ve kültür temeline dayalı eğitim uygulamaları vardı (Yıldırım, 1993d, s. 46).

İslamcılara göre modern devletler tekil hukuk esasına göre kurulu oldukları için isteselerde çoğulcu olamaz ve yönetime katılanların özgürlüklerini güvence altına alamazlar. Modern devlet yasama faaliyetinde tekelcidir. Yasamayı rasyonel hukuka indirgemıştır. Rasyonel hukuk dışındaki tüm hukuk gelenekleri yok sayılmıştır. Böylelikle yasama faaliyeti çoğulcu bir yapıyı dışlayarak toplumu tek bir sistem içinde tutmak için zorlamaktadır (Çelik, 1993b, s. 38). Yüzyıllarca çok

hukuklu ve kültürlü yaşam geleneği modern devletin tek hukuklu ve tek kültürlü yaşam tasarımı ile boğulmuştur (Çelik, 1994c, s. 21). Modern devlet, bütün çokluk ve farklılıkların, özerk biçim ve alanların tekil olan içinde eritildiği, çeşitliliklerin yok edildiği bir yekparelik üreterek ceberrutlaşmıştır (Bulaç, 1993c,

s. 13). Farklı yaşama biçimlerine farklı hukuki düzenleme imkânı tanımadan çoğulculuk olamayacağını iddia etmişlerdir. Kamusal hukukta tekil hukukun esas alınacağı ancak, özel hukuk ve yerinden yönetim çerçevesinde hukuk çokluğunun tanınması gerektiği birçok İslamcı tarafından tartışılmıştır:

Tekil bir hukuk ve tekil, ya da tek tip bir yaşama biçimi ortaya çıkmaktadır. Oysa iyi bir devlette yasama meclisleri kamusal hayat, ortak ve bölünmez alanların düzenlenmesi ve yine ortak ve bölünmez teknik ve rutin hizmetlerin yerine getirilmesiyle ilgili yasalar ve düzenlemeler yapmakla yetinmeli; bunun dışında bireyin, ailenin, cemaatlerin ve sivil toplumun özel ve sadece kendilerini ilgilendiren hayat şekillerine kısaca Özel ve Sivil alana karışmamalıdır (Bulaç, 1998c, s. 6).

Aynı şekilde devletin eğitim tekeli de totaliter karakterin tezahürü olarak görülmüştür. Devletin kendi felsefi varlığının devamı ve pekişmesi, eğitimin merkezi, zorunlu, laik ve tek tip olarak kurgulanmasıyla olanaklı kılınmıştır (Bulaç, 1998c, s. 6).

Sonuç olarak İslamcılar, İslam Devleti kavramını hem İslam'ın temel kaynakları açısından hem de modern devletin İslami bir versiyonu açısından eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerin sonucu olarak İslamcılığın yeni bir devlet tahayyülü üretme arayışına girdiği iddia edilebilir.

7.1.3. İslamcı Söylemde Yeni Devlet Tahayyülü

1990'lı yıllarda İslamcılar İslam devleti kavramı ve modern ulus-devlete dönük yoğun eleştirilerden sonra devletin nasıl olması gerektiğine dair tartışmalar yürütmüşlerdir. Devletin rolü, sınırları, birey ve toplum için anlamı, kökeni, fonksiyonları bağlamında birçok konu tartışılmıştır. Bütün bu tartışmalar dikkatlice incelendiğinde iki yaklaşım biçiminin olduğu görülecektir: İlki, dönemin egemen liberal söylemi içinde şekillenmiş, hem de devletin ideolojiden arındırıldığı, fonksiyonlarının azaltıldığı sınırlı devlet modelini İslami referanslarla

meşrulaştırma çabası; ikincisi ise hem geleneksel İslami siyasi modelleri hem de modern ulus-devlet formunu eleştirip verili devlet modelini

“aşma” ya ve İslami referanslardan yeni bir model üretmeye dönük çabalardır. Araştırmaya konu olan yayınlar dikkatlice incelendiğinde, liberal söylemin etkisiyle oluşmuş devleti küçültmeye, sınırlandırmaya dönük tartışmaların

1990’lı yılların başlarında daha yoğun yaşandığı; 1990’lı yılların sonlarına doğru “uyum” arayışı yerine model arayışları ve modern formu “aşma” ya dönük çabaların yoğunlaştığı görülecektir. Liberal söylemle “uyum” arayışının yoğun olarak görüldüğü mecra Yeni Zemin ve Sözleşme dergileri olurken, “aşma” arayışının yoğunlaştığı mecralar Bilgi ve Hikmet ile Bilgi ve Düşünce dergileri olmuştur.

1970’li yıllardan itibaren İslam ile devlet kelimelerini aynı terkinin içerisinde, kutsallık atfederek kullanan ve İslam devleti kurma görevini Müslümanlığın tartışmasız emri olarak telakki eden İslamcı anlayış, 1990’larla birlikte devleti dini bir gereklilik olmaktan çıkararak teknik bir aygıt olarak yorumlamaya başlamıştır. Kadir Canatan, devlet kuramlarını “organik devlet” ve “mekanik devlet” kuramı olarak ikiye ayırmış ve organik devlet kuramında devletin yaşayan bir organizma olduğunu, toplumu temsil etmekle birlikte ondan bağımsız bir varlığa tekabül ettiğini, kendine özgü bir iradesi ve ihtiyaçları olduğunu vurgulamıştır. Bu tanıma göre devlet bireyin ve toplumun üstündedir ve hatta bireyler devlet için vardır. Canatan, Machiavelli, Bodin ve Hobbes’a dayandığı, Hegel ile doruk noktasına ulaştığını söylediği bu devlet anlayışının totaliter ideolojilerde somutlaştığını belirtmiştir. Canatan’a göre mekanik devlet kavramında ise devlet yapay bir aygıttır. İnsan tarafından bilinçli olarak yaratılmış, hükümet organları ve yetkili kişilerden oluşur. Devlet yalnızca birey ve toplum için vardır. Toplumun amaçlarına ulaşmak için kullandığı bir araçtan başka bir şey değildir. Liberal düşünür Locke’a dayandığını söylediği bu devlet anlayışı Canatan’ın onayladığı, olumlu bulduğu bir anlayıştır (Canatan, 1998b, s. 16-17). Mehmet Metiner de devleti çeşitli ortaklardan oluşan bir “siyasal şirket” olarak düşündüğünü söylemiştir. Bütün vatandaşları da bu şirketin ortakları olarak görmektedir. Metiner’e göre devlet, “*teknik bir aparat, aygıt*” olmaktan öte bir anlama sahip değildir. Devleti kutsal kabul eden bütün anlayışlar dini değil “totaliter ve faşist”

anlayışlardır (Metiner, 1998c, s. 3). Altan Tan devleti, birlikte yaşayan insanların “ihtiyaçlarını görmek, aralarındaki ihtilaf ve çatışmaları halletmek için kendi iradeleriyle oluşturdukları organizasyon” olarak tanımlamaktadır. Tan’a göre devlet kutsal olamaz. Aslolan “*tanrı devlet*” değil, “*hizmetkar devlet*” tir. Hatta Tan, anarşizmi çağrıştıracak şekilde devleti “*lüzumlu bela*” olarak tanımlamaktadır (Tan, 1998b, s. 28). Mustafa Tekin, devleti sözleşme teorilerini hatırlatacak şekilde, insanın karmaşa ve kaostan kurtulması, güçlü olanın zayıf olanı ezmesinin önüne geçilebilmesi için duyulan düzenliliğin zorunlu sonucu olarak yorumlar. Tekin’e göre insan yalnız yaşayamaz. Bir arada düzen ve barış içinde yaşaması ise devletin varlığı ile mümkündür (Tekin, 1998a, s. 41). Davut Dursun, devleti sosyolojik anlamda bir örgüt olarak nitelemekte ve toplumdaki diğer örgütleri bünyesinde barındıran büyük bir örgüt olarak; devletin bünyesinde yaşayan insanların ortak iradesi ile oluşmuş, sadece bazı kamusal meseleleri çözmek gibi sınırlı bir görevi olan yapı olarak tanımlamaktadır. Dursun’a göre artık ulus-devlet modelinin her şeye karışan, ceberrut örneği yerine “temel yetki ve görevleri yeniden tanımlanmış, vatandaşlara hizmet için örgütlenmiş, kendisi değer üretmeyen, buna karşılık sivil toplumun ürettiği değerlerin korunması ve yaşanılır hale getirilmesinde aracı olan bir devlet biçimine” geçilmelidir (Dursun, 1993b, s. 15). Dursun, bu ifadelerinde “geçilmelidir” kelimesi ile bir tanımlamadan öte talep ve niyeti dile getirmektedir.

Bu tanımlama çabalarının tümünde dikkat çeken husus devlete kutsal, dini ve ilahi bir vasıf atfedilmiyor oluşudur. Devlet, sosyolojik bir olgu olarak değerlendirilmekte ve sadece ortak kamusal işleri görmek üzere oluşturulmuş teknik bir aygıt olarak tanımlanmaktadır. Hatta devletin değer üreten yönü eleştirilerek bugünkü ceberrut ve baskıcı yapıların devletin değer üretme ve dayatmasından kaynaklandığı söylenmektedir. Bu yaklaşım biçimi klasik İslam siyaset teorisinde devlete yüklenen “*emr-i bil mağruf ve nehy-i anil münker*¹⁸” görevini devlete değil sivil alana ait bir yükümlülük olarak değerlendirmektedir. Önceki bölümlerde değinilen Hasan el-Benna’nın “davet devleti” tanımlamasının ve devletin “*cihad*” ve “*ilay-ı kelimetullah*” gibi görevlerinin yerini yeni İslamcı söylemde hizmet gibi reel ve seküler görevler almıştır. Devlet Kur’an’a ve İslam’ın

¹⁸ Türkçesi: İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak

kaynaklarına dayanılarak açıklanmak yerine, ortak irade ve sözleşme teorilerine atıf yapılarak açıklanmaktadır.

1990'lı yılların İslamcı yazınında cevabı aranan soru “devlet nasıl olmalıdır?” sorusudur. Bu soruya verilen ilk, en basit ve yalın cevap “insan için olmalıdır” şeklindedir. İnsanın devlet için olduğu ve devletin ebediliği fikri yoğun bir şekilde eleştirilerek söylemin odağına devlet değil insan yerleştirilmiştir (Tekin, 1998a, s. 24). Aslolan cemaattir. Devlet ise sadece bir tezahürdür. Devletin varoluş gerekçesi, toplumdur. Eğer bir devlet kendi varlık gerekçesine sırtını dönmüşse toplumuna yabancılaşmış demektir (Canatan, 1998d, s. 15). İslamcılar, devletin toplumdan bağımsız, özerk, kendi kendine değer üreten, gelirden pay alan, hayatın içinde bizatihi aktör olan, toplumun ne giyip ne giymeyeceğine karışan, iyiyi ve kötüyü belirleme yetkisini kendisinde gören şeklini sıkça eleştirmişlerdir (Dursun, 1993b, s. 15). Olması gereken devlet, vatandaşını tanımlayan, denetleyen biçimlendiren bir devlet değil, vatandaşın tanımladığı düzenlediği, yönlendirdiği ve denetlediği bir devlettir (Akdoğan, 1998d, s. 17).

Mehmet Metiner, “devlet nasıl olmalıdır?” sorusuna, “devlet her şeyden önce birey ve topluma ait olmalı, bireyin ve toplumun üstünde kutsal bir güç olmamalıdır” diyerek cevaplamaktadır. Metiner’e göre devlet, “*hakim*” değil “*hakem*” konumunda olmalıdır. Hukukun üstünlüğünü vazgeçilmez bir ilke olarak benimsemelidir. Farklılıklara “kamusal alanda özgün kimliği ile yer alma” imkanı tanıyan “ideolojisi olmayan, sadece teknik bir aparat cihaz olarak işlem gören” olmalıdır. Metiner’in bu ifadelerinden “kutsal olmayan, ideolojisiz bir hakem devlet” talebi ortaya çıkmaktadır. Metiner, Sözleşme Dergisi'ndeki başyazısında “ideolojik devlet” kavramını uzun uzun tahlil ederek eleştirir.

Metiner’e göre ideolojik devlet “tümücü-totalci” dolayısıyla totaliterdir:

Bu tür devletlerde “kamusal alan” devletin müdahalesine açık ideolojik bir alandır. Bu yüzden orada resmi ideolojiye aykırı kimliklere hayat hakkı tanınmaz...

Devleti bir ideolojinin taşıyıcı aracı-aygıtı biçiminde yorumlayan totaliter zihniyet, bu yüzden devleti “Tanrı” konumuna oturtur...

“Tanrı Devlet” in, “Kutsal Devlet” in “iyi kulları” “günahsız kullar” dır...

İdeolojik devletlerde kanunlar vatandaşların tümünü korumak için değil, öncelikle devleti korumak için çıkartılır. Bütün ideolojik devletler bu yüzden “kanun devleti” gibi çalışırlar...

“Tanrı Devlet”, hiç kuşkusuz “İdeolojik Devlet” tir (Metiner, 1998c, s.2).

Metiner’in bu ifadelerinde ideolojik devlet tanrısal güçlere atfen tanımlanıyor. İdeolojik devlet dini terminolojinin kavramlarıyla tanımlanmak suretiyle tartışmasız, sorgusuz, sualsiz, mutlak bir kudret olarak ürettiği kuşatıcı güce dikkat çekiliyor. Metiner’e göre bütün ideolojik devlet yanlıları, devlet aparatını ele geçirdikten sonra toplumu kendi ideolojileri doğrultusunda biçimlendirmek isterler. Yani yukarıdan aşağıya toplumu inşa etmek isterler. Hayal ettikleri toplumu devletin dönüştürücü gücüne dayanarak kurmaya çalışırlar. Bütün ideolojik devletler eğitim-öğretim faaliyetlerini tekeline alırlar. Hegemonyacı, fetihçidirler. Her şey, devlet içindir. Aslanan devlettir ve devletin çıkarları için bireyler rahatlıkla kurban edilebilir (Metiner, 1998c, s. 3).

Akdoğan da Metiner’e benzer görüşler ileri sürmüştür. Akdoğan’a göre de devlet kutsal değildir. Hatta daha ileri bir ifadeyle “devlet dinin koruyucusu ve yaşatıcısı değildir”. Devlet kamusal alan dışında kalan sivil ve özel alana müdahil olmaz, devlet ideolojik olamaz. Hak ve hürriyetlerin koruyucusudur. Akdoğan’a göre devlet “kıymeti kendinden menkul bir üst ilke ve toplumdan özerk bir aygıt değil, toplumun organik bir unsurudur (Akdoğan, 1998a, s. 26). Bulaç’ta devletin resmi bir görüşü, merkezden herkese empoze edilen ve dayatılan bir ideolojisi, bir din veya mezhebinin olmayacağını söylemiş bu ifadelerinin devamında da “olmamalıdır” diyerek bu konudaki eğilimini güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Bulaç’a göre özel alan; birey ve aileye ait olup, bireyin özel hayatı ve özgür seçimlerini ailenin mahremiyetini, sivil alan; mahalle, semt ve şehrin sosyal fonksiyonlarını ve bu fonksiyonları yerine getirmek üzere örgütlenmiş sivil toplumu, siyasi alan ise; kamusal hayatı ve devletin faaliyet alanını kapsar ve düzenler. Dolayısıyla devlet özel ve sivil alana müdahale edemez. Bulaç devletin fonksiyonlarının iç güvenlik, yargı, bölünmez hizmetler için vergi toplama ve harcama, dış politika ve savunma gibi alanlarla sınırlı olduğunu iddia etmiştir. Bunların dışında kalan özel hukuk, eğitim, ekonomi, ticaret, sağlık, bilim, kültür, sanat, iletişim, sağlık, spor vb. alanların sivil toplum ve cemaatlara bırakılmasını ileri sürmüştür (Bulaç, 1998c, s.8).

Bulaç, ideal devleti “*kerim*” olarak nitelemiş, bu sıfatın karşılığı olarak da halkına karşılıksız fayda sağlamaya işaret etmiştir. Varlık yapısı itibarıyla devlet, herhangi bir ontolojik cevhere karşılık olmadığından onun misyonu halka fayda temin etmektedir. Devletin kerim olması insanın kerimliği dolayısıyladır. Bulaç’a göre yurttaşlarının her birini kerim, Allah’ın onurlu bir yaratığı ve eşref-i mahlukat olarak kabul eden devlet, hiçbir etnik, dini ve sınıfsal fark gözetmeksizin insanların haklarını korumak, haklarını ve özgürlüklerini güvence altına almak, adaleti tesis etmek ve kamusal hayatta herkes için ortak değer olan “ma’ruf”u ikame etmek suretiyle kerim olur. Bulaç’a göre kerametini kendinden değil insanın temel hukuki ve ontolojik vasıflarından alan devlet, “adil”, “yüce” ve “demokratik”tir. Devlet kendini halka karşı korumak ve durumunu pekiştirmek için kanun yapmaz, tam aksine güç tekeline sahip devlet ve devlet yetkililerine karşı halkı korumak için mekanizmalar geliştirir (Bulaç, 2002b, s. 12-13). Köktaş’ta klasik İslami gelenekten hareketle devleti yalnızca “yürütme” ile sınırlandırmıştır. Bir hadise göre “imam dört işle görevlidir: Cuma namazı kıldırır, zekatı toplar ve dağıtır, hadleri infaz ederek iç güvenliği sağlar, ümmetle istişare sonucu cihad ilan eder”. Köktaş, naklettiği bu hadise istinaden bugünde devletin belli yetkilerle sınırlı olduğunu, eğitimden ekonomiye, içtihad hakkından serbest örgütlenmeye kadar geniş bir sivil alanı halka bırakması gerektiğini ileri sürmüştür (Köktaş, 1995, s. 42).

Mehmet Bekaroğlu, İslam devleti arayışlarını “laikçi pozitivizm”den “dinsel pozitivizm”e geçmek olarak nitelemiş ve demokratik uzlaşma ihtiyacına atıf yapmıştır:

“Baskı ve dayatma yerine özgürlüğü; ödev/yükümlülük yerine hakkı, hukuku; polis/ideoloji devleti yerine hukukun üstünlüğünü benimseyen devleti; üniformizm yerine çoğulculuğu; bürokratik baskı yerine kendi kendine saydam yönetimi, eğiten ve algılama kapılarını kilitleyen devlet yerine öğretene ve algılama yapılarını açan devlete” geçmeliyiz (Bekaroğlu, 1998g, s. 69).

Bütün bu ifadeler devleti, Müslümanca yaşamın ön koşulu olarak gören, İslam devletine yeryüzünün bütününde Allah’ın hükümlerini egemen kılmak gibi bir misyon yükleyen ve toplumun İslami dönüşümü için devletin bütün aygıtlarına sahip olmaya odaklanmış İslamcılık çizgisinden ne kadar uzaklaşmış olduğunu çok açık ve çarpıcı biçimde göstermektedir.

Altan Tan bu değişimi, “toplumu tepeden aşağıya zorla değiştirip

İslamileştirmeyi esas alan İslam devleti anlayışının yerine ... gittikçe sivil toplum üzerine bina edilmiş bir iktidar anlayışı yerleşiyor” sۆzleriyle teyit etmektedir (Tan, 1994a, s. 71). Osman Tunç’a gۆre İslam dۆnyasında “İslam’ın hayata hâkim kılınmasının ancak siyasi iktidar ve devlet yoluyla sağlanabileceği tezi olumlu sonuçlar vermedi” (Tunç, 1997, s. 11).

Metiner’e gۆre toplum olarak ۆnümüzde iki seçenek var:

Ya, her birimiz kendimiz için ideolojik bir devlet oluşturmanın gerekliliğine inanıp birbirimizle var gücümüzle savaşıp duracağız, iktidara geldikten sonra da tıpkı bizim gibi düşünmeyenleri bastırma veya yok etme yoluna gideceğiz. Ya da, her birimiz hepimize ait ve hepimizi farklılıklarıyla olduğu gibi kabul eden, sadece hukukun üstünlüğünü esas alan, yani ideolojisi olmayan bir devlet oluşturmak için gücü birliği edeceğiz, iktidarı da birlikte paylaşmanın mutluluğunu tadacağız. Birinci tercih, çatışmacı bir devlet-iktidar modelini öngörmektedir. Burada karşılıklı rıza, gönüllü birliktelik ve sۆzleřme temelinde bir ilişki biçimi sۆz konusu değildir; tek yanlı ve yaptırıma dayalı bir gücü ilişkisi belirleyicidir. İkinci tercih ise, sۆzleřme ekseninde ortaya çıkan, adaletli bir temsile olanak sağlayan, zgr iradeyi ve gönüllü birlikteliği esas alan çoğulcu ve barışıl bir devlet-iktidar modelidir (Metiner, 1998c, s. 3).

İslamcılar devletin ekonomik faaliyetlerinin de sınırlandırılarak ekonomik hayatın sivil alana bırakılmasını savunmuşlardır. Özellikle dönemin ekonomi gündemi içerisinde önemli bir yer tutan zelleştirme tartışmalarında özelleştirmeci bir tutum ortaya koyarak daha önceki yılların İslamcı geleneğinden nasıl farklılaşıldığına ait bir gösterge daha oluşturmuşlardır. Bu kapsamda Yalçın Akdoğan, RP’nin tutumunu eleştirmiş, RP’ni İşçi Partisi ile özdeşleştirerek devlet aygıtını ele geçirmek suretiyle kendi ideolojisini topluma benimsetme amacında olduklarını bu amaçla gcl ve büyük devletin varlığını savunduklarını iddia etmiştir (Akdoğan, 1993a, s. 17). Nazif Gürdoğan, zelleştirme tartışmaları kapsamında Müslümanların devlet olgusunu tartışmalarını, “ağdaş gelişmeleri dikkate alarak yeni bir devlet anlayışına varmalarını” önermiştir. Gürdoğan’a göre, devletin küçültülmesi, kamu kurumlarının özelleştirilmesi devletin zaafa uğratılması değil, asli mecrasına çekilmesi ve toplumun zgrleşmesidir. nce devlet değil “nce toplum ve toplum için devlet” anlayışına vurgu yapan

Gürdoğan, toplum olmadan devletinde olmayacağını ileri sürmüştür (Gürdoğan, 1993, s. 14). Gürdoğan’ın ifadelerinde dikkat çeken husus Müslümanlara “ağdaş gelişmeleri” dikkate alarak “yeni bir devlet anlayışı” oluşturmalarını önermesidir.

Ayrıca devletin küçültülmesi ile toplumun özgürleşmesi arasında kurduğu bağda dikkat çekicidir. Gürdoğan, kutsal ve ebedi devlet algısını tartışmaya açıyor. Gürdoğan gibi Özdenören’de devletin küçültülmesi ile özgürlüklerin genişletilmesi arasında bir ilişki kurmaktadır (Özdenören, 1993b, s. 16). Metiner’de devleti küçültme sözünün devleti asli görevlerine yeniden çekme anlamına geldiğini vurgulamış, devletin “rızik dağıttığı sürece” bireyin ve toplumun özgürlük alanını kısıtlayacağını söylemiştir (Metiner, 1993e, s. 15).

Ayrıca değişimin çapını görmek bakımından özelleştirme tartışmaları bağlamında yabancı sermayeyle ilgili vurgularda bir hayli çarpıcıdır. Haksöz Dergisi’nde İslami hareketlerle ilgili yazıları yayımlanan Ahmet Ertürk, Yeni Zemin’de “KİT’lerin yabancı sermayeye satılması bir Müslüman olarak beni fazla ilgilendirmiyor” diyor. Ayrıca Ertürk yerli, yabancı sermaye ayrımı yapmanın anlamsız olduğunu vurgulamıştır (Ertürk, 1993, s. 19). Özdenören ve

Metiner’de “yabancı sermayeden korkulmaması gerektiğini” yazmışlardır (Özdenören, 1993b, s. 16, Metiner, 1993e, s. 15). Yabancı sermaye konusunda gösterilen serbestlik, “milli sermaye” söyleminden uzaklaşıldığını ve yabancı sermayeyle emperyalizm arasında kurulan bağlantının anlamsızlaştığını gösteriyor. Yabancı sermayeye karşı takınılan bu pozitif tutum, İslamcılığın küresel ekonomik sisteme eklemlenme konusundaki istek ve esnekliğine de işaret ediyor. Bu söylemin siyasal göstergesi, Recep Tayyip Erdoğan’ın “paranın dini imanı olmaz” cümlesi ile somutlaşmıştır. Bütün bunlar İslamcı söylemde yaşanan değişimin çapını göstermek için ifade edilmiştir.

1990’lı yılların İslamcı söyleminde, “devletin nasıl olması gerektiği” bağlamında oluşan ikinci tutum; İslam siyasi tarihinde oluşmuş geleneksel modelleri sorgularken modern ulus-devlet formundan hareketle oluşturulmak istenen modelleri “aşma”ya dönük arayışlardır. Eyüp Köktaş, İslam’ın siyasal çoğulculuk temelinde oluşturduğu ve “şura”, “adalet”, “biat” ve “katılım” sacayakları üzerine kurulduğunu ileri sürerek, demokrasi, laiklik, teokrasi ve liberalizm gibi modern sistemlere hem yabancı hem de aykırı olduğunu iddia etmiştir (Köktaş, 1994, s. 59). Abdurrahman Arslan, Müslümanların ulus-devlet-vatan formülasyonu dışında yeni örgütlenme biçimleri ve hayat düzenleri ortaya çıkarması gerektiğini, başka

türlü moderniteyi ve ulus-devleti aşmanın mümkün olamayacağını söyleyerek “ümme” tipi bir örgütlenmenin imkânlarının araştırılmasını önermiştir (Arslan, 1993, s. 30). Ömer Çelik’te İslam’da siyasi iktidarın hukukun üstünlüğüne dayalı olduğu ve meşruiyetini “ümme”ten aldığı sürece adil ve meşru olacağını ileri sürmüştür. Çelik’e göre siyasi yaşamın merkezinde “ümme” olmalıdır. Ancak İslam siyasi tarihinde ümme siyasi yaşamın odağından çıkarılarak siyasi erk merkeze yerleşmiştir (Çelik, 1994b, s. 30). Çelik devletin klasik ve modern biçimlerinin baskı ürettiğini, bu nedenle yegâne biçim kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Çelik modernlik öncesi siyasi teorileri “*metafizik siyaset*” olarak, modern zamanların siyasi teorilerini de “*pozitivist siyaset*” olarak tanımlamıştır. Her iki siyasi teori de siyasi otorite konusunda Müslümanların açmazlarını beslemiştir.

Oysaki Müslümanlar iki siyaset biçiminin gerilimini ve nüfuz alanını aşan yeni bir siyasi teori oluşturmakla yükümlüdürler. Çelik’e göre İslam dünyası tarihselliğinden gelen “metafizik siyaset” ile modern zamanlarda tanıştığı “pozitivist siyaset” kutuplaşmasının arasında kalmıştır:

İslam’da hükümet ve devlet biçimi bir yandan tarihsel-İslam’ın siyasi katılmaya kapalı, Müslüman olmayanları kamusal alanın dışında tutan, seçilmiş bir ‘iyi’nin bunu seçmeyenlere de—kamusal alanda sınırlı kalmak kaydıyla—egemen kılındığı metafizik siyaset omurgalarıyla, ümmetin yöneticilerini seçme haklarının çoğulcu olmayan demokratik yapılara benzetildiği, ulus-devlet’e dayanan, merkezîyetçi ve yasamanın resmi olduğu, modern siyaset yöntem ve kurumlarının düzensiz şekilde bir aradığı olarak tanımlanmış oluyordu. Teokrazi ile laik devlet arasında bir yerde duran, şekil yapısı ulus-devlet, yönetim biçimi ‘teo-demokrasi’ olarak adlandırılan bu fikirler manzumesi ‘iki siyaset’ arasındaki gerilime mahkûm olmuştur...

Metafizik siyasete dayanarak, siyasi katılmayı ve kamusal alanda çoğulculuğu yok saymayan, öte yandan pozitivist siyasete mahkûm olmayarak, ‘iyi siyasi topluluk’, ‘iyi siyasi yönetim ve toplumsal düzen’ arayışlarını dışlamayan bir siyasi teori oluşturmak yönündeki çabalar, İslam dünyasının siyasi teori alanında yaşadığı krizi aşmak yönünde çok ciddi katkılar sağlayacaktır (Çelik, 1994c, s. 26).

Ergün Yıldırım da Müslümanların, ancak peygamber dönemi İslami siyasi uygulamaları bugüne taşıyarak sorunları çözebileceklerini söylemiştir. İslam’ın ilk siyasi uygulamalarını çoğulculuk temelinde açıklayan Yıldırım, bu siyasi modelin her bir topluluğu ayrı bir gerçeklik olarak tanımlayıp onların dil, hukuk eğitim vb. toplumsal etkinlik alanlarını özgürleştirici bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir (Yıldırım, 1993d, s. 52).

Bulaç, dünyada siyaset, yönetim, toplumsal örgütlenme, farklı kimlikler ve birarada yaşama gibi konularda genel bir arayışın olduğunu, yeni tanımlamaların yapılmaya çalışıldığını, Müslümanların da bu sürece katılmalarının zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Bulaç'a göre tarihsel İslam'ın

“hilafet”, “saltanat” ve “imamet” siyasi modelleri olduğu gibi bugüne aktarılamaz. Bu tarihsel tecrübe bütünüyle reddedilmeyeceği gibi olduğu gibi bugüne taşınması da iddia edilemez. Oysaki bir dönem İslam devleti olarak kurgulanan modern devlet formunun da savunulması mümkün değildir. “Politik İslam”ın modern devlet formunu İslamileştirme arayışı konjonktürel ve savunmacı gerekçelerle oluşmuştur. Bulaç'a göre yapılması gereken Kur'an ve Sünnetin kurucu ilkelerine dayanarak, bugünün objeler, fenomenler dünyasının ana ihtiyaçlarına cevap verecek yeni bir model inşa etmektedir (Bulaç, 1994c, s.9).

Bütün bu söylenenlerde dikkat çeken husus eskiyi de yeniye de aşan bir model arayışdır. İslamcılar tarihsel modelleri savunacak bir duruş ortaya koymadıkları gibi modern dönemlerin siyasal teorilerini de kabullenmekte zorlanmaktadırlar. Buna rağmen ümmete, çoğulculuğa, birtakım siyasi ve ahlaki değerlere dikkat çekerek yeni bir model arayışını seslendirmekte, ancak bu modele dair açıklayıcı, herhangi bir argüman ortaya koyamamaktadırlar.

7.2. ŞERİATIN MUTLAK EGEMENLİĞİNDEN MEDİNE VESİKASI

TEMELİNDE ÇOK HUKUKLU BİR ÇOĞULCULUK ARAYIŞINA DEĞİŞEN İSLAMİ SÖYLEM

1990'lı yıllarda İslamcı söylemde yaşanan değişimin sembol göstergelerinden biri de Medine Vesikası bağlamında oluşan tartışmalardır. İslamcı düşünür Ali Bulaç'ın önerileri çerçevesinde Birikim Dergisi'nde gelişip şekillenen tartışma zamanla başta İslamcılar olmak üzere her kesimden yazar ve düşünürün katılımıyla zenginleşmiştir¹⁹. Tartışma İslamcılığın, tanrının mutlak egemenliğine

¹⁹ Sözkonusu tartışmalarla ilgili yayınlar için bkz. Ahmet İnsel, “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, (Birikim, Mayıs 1992 Sayı: 37, s. 29-32). Ali Bulaç, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler” (Birikim, Haziran Temmuz 1992, Sayı 38-39 s. 102-111) Ali Bulaç, “Sözleşme temelinde Toplumsal Proje” (Birikim, Ağustos-1992, Sayı: 40, s. 53-62); Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar; I ve II*, Birikim Dergisi,

dayalı total bir iktidar projesi olarak hâkimiyet arayışından, sözleşme temelinde, farklı tüm inanç gruplarının katılımına dayalı yeni bir siyaset ve söylem arayışına evrilmesinin göstergesi olmuştur.

Tartışma, Bulaç'ın Kitap Dergisi'nde yazdığı "İslam Totaliter mi?" (Bulaç, 1991) ve "İslam Niçin Bir Teokrasi Değildir" (Bulaç, 1992), isimli makaleleriyle ilgili Ahmet İnsel'in Birikim dergisinde (İnsel, 1992) yaptığı değerlendirmeler ve Bulaç'a yönelttiği sorularla genişlemiş, çok değişik kesimlerden aldığı eleştiri ve değerlendirmelerle zenginleşerek devam etmiştir.

Ali Bulaç'ın, Ahmet İnsel'in kendisine yönelttiği sorulara cevap bulmayı amaçlayan makaleleri her kesimden aydının katılımı ile tartışılmıştır. Konu farklı kesimler arasında bulunduğu yankıyı İslamcı kesimler arasında da bulmakta gecikmemiş, kısa sürede İslamcılar, Medine Vesikası bağlamında "çoğulcu bir ümmet tasarımı" tartışmaya başlamışlardır. Bu çerçevede başta Bilgi ve Hikmet Dergisi olmak üzere, (Bilgi ve Hikmet, 1994), Yeni Zemin (Yeni Zemin, 1993e), Tezkire (Tezkire, 1993) vb. yayın organlarında da konu yoğun şekilde tartışılmıştır.

Ali Bulaç, Medine Vesikası bağlamında oluşturduğu siyasal önerisini çoğulcu bir toplumsal proje arayışı olarak nitelendirmektedir. Bulaç'ın arayış ve önerisi

(Bülten Eylül-Ekim, 1992, Yıl: 2, Sayı: 9, s. 16-25); Taner Akçam, "Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru", (Birikim, Ekim-1992, Sayı: 43 s. 22-25); Abdurrahman Dilipak, "Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler", (Birikim, Kasım-1992, Sayı: 43, s. 26-28); Ali Yıldırım, "Medine Vesikası ve Medine'yi Yeniden Kurmak", (Yeni Hafta Gazetesi, Sayı: 3, s. 178, 1992); Aktüel Dergisi; "İslamcıların Batı demokrasisine Alternatifi 'Medine Demokrasisi'", (27. 1. 1993, s. 138), Nejat Turhan, "Medine Vesikası Üzerine", (Yeni Asya, 4. 1. 1993); Veli Yılmaz, "İslamiyet'te Demokrasi ve Medine Sözleşmesi", (Özgür Gündem, 9. 1. 1993); Alp Işıklı, "İkinci Cumhuriyet, Sivil toplum Tartışmaları ve Müslümanlar", (Haksöz,

Eylül 1992, Sayı: 18, s. 12-14); A. Burak Bircan "Türkiye Vesikası mı?", (İktibas Dergisi, Ocak-1993, s. 1214); Kenar Çamurcu, "İslam Düşüncesindeki Açılımların Değişen Türkiye İçin Önemi", (Yeni Zemin, Ocak 1993 Sayı: 1, s. 84); Hayreddin Karaman, Ali Bulaç, İ. Süreyya Sırma, Şükrü Karatepe, *İslam Toplum Düzenine Doğru Bir Adım: Medine Vesikası*, (Yeni Zemin Mayıs 1993, Sayı: 5, s. 29-35); Abdurrahman Dilipak, "Farklılıklar İçinde, Bir Arada Yaşama İlkesi ya da Medine Belgesi Üzerine" (Panel Dergisi, Ağustos-Eylül, 1992, Sayı: 41-42, s. 9-10); Doç. Dr. Ahmet Ağırakça "Medine Vesikası'nın Değeri",

(Haksöz, Şubat, 1993, Sayı: 13, s. 23-25); Ali Yaşar Sarıbay, "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", (Birikim, Mart 1993, Sayı: 47, s. 14-19); Ragıp Ege, "Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?", (Birikim, Mart, 1993, Sayı: 47, s. 21-39); M. Said Çekmegil, "Bir İçtimai Mukavele: Medine Vesikası", (Panel, 15 Mart/15 Nisan 1993, Sayı: 48, s. 50-53); M. Kürşad Atalar, *Çoğulcu Toplum Projesinin Felsefi Temelleri Üzerine Eleştiriler*, (İktibas Dergisi, 'Ekim 1993, Sayı: 178, s. 12-21); Muharrem Toros, *Medine Vesikası: İktidarı Yeni Bir Okuma Biçimi*, (Tezkire Dergisi, Güz, 1993, Sayı: 5, s. 99-104); İsmail Kılıoğlu, "Medine Muahedesi Devletler Arası Belge Olarak Ele Alınmalıdır", (İmza Dergisi, 15 Mayıs-15 Haziran 1993, Sayı: 51, s. 6-10);

Mart-1993, Sayı: 47, s. 40-46 ve Nisan 1993, Sayı: 48 s. 48-58); Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Bir Konuşma*, (İmza Dergisi, 15 Mayıs-15 Haziran 1993, Sayı: 51, s. 11-16); Ali Bulaç, "Medine Vesikası",

Ahmet Akgül, *Medine Sözleşmesi*, (Yörünge Dergisi, 4 Temmuz 1993, Sayı: 132, s. 33), Ali Kuzudışı, *Medine Vesikası ve İslam Toplumunun Alameti Farikası*, (İmza Dergisi, Şubat 1993, Sayı: 48, s. 9-10); Mehmet Nuri Güler, *Medine Vesikası Devlete Götürecek Bir Adım Değildir*, (Yeni Zemin, Haziran 1993, Sayı: 6, s. 54-57); Prof. Dr. Sabri Hizmetli, *Medineliler Sözleşmesi'nin Getirdikleri*, (19.11.1994 Beklenen Vakit).

modern ulus-devletin dünya ölçeğinde yarattığı krizden yola çıkarak şekillenmiştir.

Ali Bulaç'a göre modern devletin merkezi, toprağa bağlı ve ulus niteliği onu kaçınılmaz olarak totaliter kılmaktadır. Bu totalitarizm kaba bir siyasal tutum ve hegemonya anlamında değil, daha rafine, nüfuz edici ve yönlendirici tutumlar anlamında bir totalitarizmdir. Toprağa bağlı vasfı, ontolojik cevheri yücelten yönüyle ilgilidir. Modern devletin ulus niteliği ise herhangi bir etnisite temelinde merkezi bir kültürün ana ve resmi akıma dönüştürülmesi ve farklı bütün dini, kültürel ve etnik grupların bu resmi ana akımın içine katılarak toplumsal homojenleşme ideali doğrultusunda dönüştürülmesidir (Bulaç, 1995).

Ali Bulaç, modern devletin krizlere kaynaklık eden temel niteliklerinden hareketle birarada barış içinde yaşamayı mümkün kılacak bir siyasal toplumsal proje arayışını şu temel sorulara dayandırmıştır:

1. *Modern-ulus devlet bağlamında süren ve daha da artan bir şiddetle süreceği anlaşılan dini ve etnik çatışmalara nasıl çözüm bulunabilecek?*

2. *Sayısız az ve farklı olan insanlar kültür, hukuk ve sosyal alanlarda kendi kimliklerini nasıl yaşayacak, demokrasiler, "azınlık" kavramını hangi somut ve pratik mekanizmalarla aşabilecek?*

3. *Eğitim, ekonomi ve temel yasama faaliyetleri manasında, hukuku kontrol eden devletin, bu merkezi karakteri her şeyi totaliter bir temelde tekilleştirmekte ve bu hayatın her alanına, bireyin iç dünyasına kadar uzanabilmekte; bireye sivil topluma sahici anlamda özgür ve özerk alanı bırakmamaktadır. Devletin bu derinlemesine nüfuz edici totaliter gücü nasıl aşılabilecek?* (Bulaç, 1995, s. 233).

Ali Bulaç'ın modern-ulus devletin temel öncüllerinden hareketle geliştirdiği sorular, Bulaç'ın yeni bir model arayışının dinamiklerini oluşturmuştur. Bu sorularla beraber, demokrasi, yönetim, iktidar, sivil toplum, özgürlük, eşitlik, katılım vb. kavramlar yeniden kurgulanmış, yeni bir model için yeni bir anlam kümesi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Ali Bulaç'a göre "temeldeki sorun, hukuk ihlalleri, hak ve özgürlüklere tecavüz, baskı ve saldırının olmadığı bir toplumda, birarada yaşamanın mümkün formülünü bulmaktır.

Bulaç, bugün dünyada yaşanan durum ile Medine Vesikası'nın oluştuğu tarihsel dönem arasında benzerlikler kurarak Medine Vesikası'na ilişkin siyasi ilkelerin bugün içinde bir arada yaşamanın mümkün yolunu üretebileceğini iddia etmektedir. Bugün içinde yaşadığımız durum vesikanın uygulandığı durumla (Karatepe, 1993, s. 32) büyük benzerlikler taşımaktadır. Dünyada kaotik bir durum vardır. Etnik ve dini çatışmalar sürmektedir. Elimizdeki tarihsel ve modern siyasi enstrümanlar bu durumu çözmeye yetmemektedir (Bulaç, 1993h, s. 31). Bugün vesikanın sosyal çevresine benzer bir sosyal çevrede yaşıyorsak, vesikayı bir hareket noktası olarak kabul edebiliriz. Bulaç'a göre Müslümanlar böyle bir kaotik durumda, etnik ve dini çatışmaların hızlandığı, insanların birbirini boğazladığı bir dönemde Müslüman olarak dünyaya yeni bir çıkış yolu göstermek zorundadırlar (Bulaç, 1993h, s. 34).

Bulaç'a göre Medine Vesikası ne bir ütopya, ne de teorik bir siyaset arayışıdır. Somut olarak uygulanmış hukuki bir belge olarak yazılı tarihe geçmiştir. Vesikanın taşıdığı ilkeler, bu ilkelerin yönetim, siyaset ve iktidar kavramlarına yüklediği anlamlar bugün için de önemini korumaktadır (Bulaç, 1994c, s. 12). Bulaç, Medine Vesikası temelinde ileri sürdüğü toplumsal projenin giderek daha çok totaliter ve zorba olan modern devlete alternatif olabilecek imkânlarla sahip olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Medine Vesikası, moderniteyi aşma zorunluluğunun sonucu olarak da değerlendirilebilir (Bulaç, 1994c, s. 14). Çelik de Medine Vesikası'nı tarihi ve şimdiyi aşma arayışı olarak değerlendirmektedir (Çelik, 1994c, s. 26).

Vesikadan çıkan ilkelere göre ilk olarak “doğru, adil, hukuka saygılı ve insanlar arasında gerçek barış ve istikrarı amaçlayan ideal bir projenin” farklı gruplar (dini, hukuki, felsefi, siyasi vs.) arasında bir sözleşme temelinde ortaya çıkması gerekir. Müslümanlar kültürel ve dini bakımdan çeşitliliklerin olduğu toplumlarda tarafların uzlaşmasına dayalı bir sözleşme, bu sözleşme temelinde toplumsal siyasi örgütlenme gerçekleştirebilirler (Canatan, 1994, s. 104). Sözleşmenin hazırlanması esnasında sosyal blokların kendileri veya temsilcileri hazır bulunmalı, özgür bir ortamda ve karşılıklı görüşme ve tartışmalarla sözleşmenin hükümleri (temel yasalar) tespit edilmelidir. Toplumsal hayata katılan gruplar

heterojen olduklarından, her bir madde bir örtüşme noktasını teşkil etmeli ve oydaşma yoluyla tespit edilmelidir. Her örtüşme maddesi sözleşmenin bir hükmünü oluşturmali ve anlaşmazlık konusu her madde de grupların kendilerine terk edilmelidir. Örtüşme sözleşme alanına, farklılık özerk alana bırakılmalıdır. Bulaç bu yolu sahici çoğulculuk olarak değerlendirmektedir.

Bulaç, çoğulcu bir toplumsal projenin ikinci kurucu ilkesinin hâkimiyet değil, katılım olması gerektiğini söyler. Ali Bulaç; Medine Vesikası'nda, Müslüman ve Yahudilerin kabile kabile zikredilmesi, müşriklere de ayrı bir maddede yer verilmesinin toplumda varolan dini ve etnik toplulukların kimliklerinin tanınması ve belgelenmesi için olduğunu iddia etmiştir. Bulaç'a göre bu durum her bir dini ve etnik grubun kültürel ve hukuki tam özerkliğe sahip olduğunun göstergesidir (Bulaç, 1994c, s.13). Yani din, yasama, yargı, eğitim, ticaret, kültür, sanat, gündelik hayatın düzenlenmesi vb. alanlarda herkes ne ise öyle olacak ve kendini tanımladığı hukuki ve kültürel standartlar içinde ifade edecektir.

Bulaç, vesikadan çıkarılabilecek çoğulcu bir toplumsal projenin ilkelerini genel hatlarıyla, sözleşme temeline dayalı olması, hâkimiyeti değil, katılımı esas alması, kültürel ve hukuki özerkliğe imkân vermesi, farklı din ve hukuk topluluklarının hukuk seçme haklarının tanınması (çok hukukluluk), suçun ferdiliği, ortak saldırıya ortak mukavemet, din savaşlarında her dini grubun kendi savunmasını kendinin yapması ve yasama faaliyetlerinin sivil topluma terkedilmesi olarak tespit eder. Bulaç'a göre birarada yaşama formülünü tamamlayacak ana öğeler bunlardır (Bulaç, 1994c, s. 12-14; Canatan, 1994, s. 104).

Medine Vesikası'nda, Yahudi ve Müşriklerin de onayı ile ortaya çıkacak ihtilafların çözümü için Hz. Muhammed'e başvurulmasını öngören hüküm ve Peygamberin de, kendisine başvurdıkları her seferinde onları muhayyer bırakıp

Kur'an'a göre mi, yoksa Tevrat'a göre mi? Hüküm vermesini istediklerini sorması Peygamber'in bir "hâkim" değil, "hakem" konumunda olduğunun göstergesidir.

Bu tarihsel örnekten çoğulcu bir toplumsal proje için bir kurucu ilke daha ortaya çıkmaktadır. Çoğulcu bir toplumda tek değil, birçok hukuk sistemi aynı anda

geçerli olabilir. Tabii eğer bloklar arasında çatışan hukuklar dolayısıyla ihtilaflar doğarsa -ki doğar- bu durumda bütün hukuk topluluklarının hukuk temsilcilerinden oluşmuş üst mahkemelerin kurulması cihetine gidilir. Bulaç'a göre çatışan hukuk sistemleri karşısında mağduru hukuk seçmede özgür bırakmak en iyi çözümdür; İslam hukuku açısından bu mümkündür.

Yine vesikaya göre kan ve akrabalık bağına dayalı kabile asabiyetiyle suçlular korunmayacak, biri suç işlediği zaman kabilesinin fertleri ondan sorumlu tutulmayacak, kısaca suç ve ceza bireyselleşecektir. Vesika'ya göre savaş, merkezi yönetimin ortak kararıyla alınacaktır. Savaş dışarıdan gelecek bir saldırıya karşı ortaklaşa mukavemet etmek üzere yapılır. Böyle bir savunma savaşında anlaşmaya taraf olan gruplar mali ve askeri ortak sorumluluklar yüklenirler, hep birlikte savaşır. Ancak din adına yapılacak savaşlarda ortak sorumluluk yoktur. Buna göre eğer Müslümanlar, kendi dinleri için ve başkalarıyla -o da Medine dışında olmak üzere- savaşacak olurlarsa Yahudiler ve Medineli Müşrikler onlara katılmak zorunda değildirler. Bu madde gereğince Bedir ve Uhud savaşı Medine dışında bir yerde cereyan etmiştir.

Vesika'nın 13. maddesine göre toplumsal hayatta adaletin tevzii, adli işlerin yürütülmesi ve yargı için gerekli tedbirler alınacak ve bu yetkiler merkezi otoriteye devredilip fertlerin takdir ve inisiyatifine terkedilmeyecektir. Vesika, yargı ve savunma ya da savaş ilanı gibi hususları merkezi otoriteye devrederken, başta yasama olmak üzere, kültür, bilim, sanat, ekonomi, eğitim, sağlık vb. hizmetleri sivil topluma bırakıyor.

Bütün bu kurucu ilkelerden hareketle sorulacak soru böyle bir toplumsal proje içerisinde Müslümanların iktidarının nasıl tesis edilebileceğidir. 20. Yüzyıl'da İslamcılık iktidara hâkim olmayı hedefleyen bir siyasal proje olarak kurgulanmışken Medine Vesikası sözleşme, katılım, hakemlik ve çok hukukluluk gibi siyasi ilkelerle hâkimiyet ve iktidarı dışlamaktadır. Çelik'e göre bu projede siyasal iktidar "*hâkimiyet*" esasında değil "*katılım*" esasında oluşturulduğundan köklü bir tanım değişikliğine uğramaktadır. Bu projede katılım yoluyla sözleşme temelinde, siyasal iktidarı ortaklaşa kurmak şeklinde aktif ve yetkin bir siyasal özgürlüğün imkânları araştırılmaktadır. "*Katılım*", "*hâkimiyete*" öncelenmekte

böylelikle siyaset ayrıcalıklı bir uğraş olmaktan çıkarılmaktadır (Çelik, 1994c, s. 28). İktidar Kutup'un "hakimiyet" kuramında yer alan kutsal bir hedef olmaktan çıkarılıp katılıma dayalı bir ortaklaşalığın hedefi haline getirilmektedir (Aktaş, 1993a, s. 29). İktidar kelimesi, kudret ve muktedir olma ile yakından ilgilidir. Projenin "ümme" temelinde kurgulanışı ve "ümme" kavramının sözleşmeye katılan dini ve siyasi toplulukların tümünü ifade etmek için kullanılışı, (Canatan, 1994, s. 104) iktidar ilişkisinin içeriğini de belirlemektedir. Burada Müslümanların toplumun diğer dini gruplarından farklı olarak tek başına iktidara hâkim oldukları bir model değil, "ümme" oluşturan tüm farklı unsurların iktidar ortaklığı söz konusudur.

Kaldı ki Vesika'nın kurucu ilkeleri siyasi iktidarı yürütme ile sınırlandırmaktadır. İktidar, yasama ve yargının dışında yalnızca ortak ve bölünemez hizmetlerin yürütüleceği bir alanla sınırlandırılmıştır. Medine Vesikası çerçevesinde oluşturulan proje, devleti yürütmeye indirgemek ve yürütmeyi de ortak ve bölünemez hizmetlerle sınırlamak suretiyle iktidar ve devletin çekiciliğini azaltmakta, sıradanlaştırmaktadır (Çınar, 1998, s. 243). İktidarın sıradanlaşması iktidara hâkim olmaya dayalı siyasal projeleri de dönüştürücü bir rol üstlenmektedir. Ekonomi, kültür, bilim, eğitim, sanat, sağlık, iletişim vb. alanlar merkezi devletin denetiminden çıkartıldığı durumda iktidara egemen olmak isteği de, ideolojik olarak anlamsızlaşacaktır (Bulaç, 1994c, s. 14).

O halde Müslümanlar iktidarı ne zaman paylaşırlar ve Müslümanların iktidar olması nasıl gerçekleşir? Müslümanlar, neye güç yetirmeleri durumunda muktedir sayılırlar? Bulaç bu soruya bir Müslümanın yeryüzündeki misyonundan hareketle cevap verir. Dünya hayatında bir Müslümanın iki misyonu vardır: Bunlardan biri, ilahi hukuka uygun yaşamak, diğeri dinini başkalarına tebliğ etmek. Eğer bir Müslüman, içinde yaşadığı düzende bu iki misyonu yerine getirebiliyorsa muktedir demektir. Eğer Müslüman dinini serbestçe yaşayamıyor ve tebliğ edemiyorsa özgür değildir. Bulaç'a göre Peygamberin Mekke'de de Medine'de de yöneldiği hedefler bu iki talepte somutlaşır (Bulaç, 1994c, s. 13).

Müslümanların iktidardan bekledikleri yalnızca bunlardır ve her iki konuda iktidardan taviz vermezler (Bulaç, 1993c, s. 62).

Medine Vesikası, İslamcılarının geleneksel İslami modeller ile modern ulus-devlet arasında kalmışlıktan kurtulma çabasına işaret eder. İslamcılık bir yönüyle tarihle hesaplaşma içermektedir. İslam dünyasının yaşadığı inkırazın kaynağı olarak görülen tarihsellik ile hesaplaşarak “asr-ı saadet”i bugüne taşımaya dönük bir çaba içermektedir. Bu çerçevede tarihsel süreç içerisinde oluşmuş yönetim modelleri ve özellikle hilafetin saltanata dönüşmesi sıkça eleştirilmiştir. Ancak İslamcılar 1990’lı yıllarla birlikte modernitenin verili kavram ve kurumlarını da aşmaya dönük bir arayışa yönelmişlerdir. Medine Vesikası bu anlamda “alternatif bir arayış”a denk düşmektedir (Bulaç, 1995, s. 225). Demokratik söylemin tüm belirleyiciliğine rağmen, İslamcılar demokratik değerleri kabullenmekle beraber, demokratik yöntem ve araçları sorgulamış ve aşmaya çalışmışlardır. İslam’ın teokrasi ve totalitarizmle anılmasını kabullenmedikleri gibi demokrasiyi de içselleştirmekte zorlanmışlardır (Bulaç, 1993j). Bu anlamda Medine Vesikası bu sıkışmışlıktan kurtulma, “demokrasinin zaaflarını aşma” yönünde önemli bir adım olarak görülmüştür. Özellikle modern-ulus-devlet formunda kurgulanmış, teokratik olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahip “İslam Devleti” ile “tek hukuklu yapısıyla otoriter bir devleti beslediği” düşünülen demokrasiye dönük eleştiriler Medine Vesikası’na da kaynaklık etmiştir (Çelik, 1994c, s. 27). İslamcılar tarihle içine girdikleri hesaplaşmaya rağmen yine de kendi tarihsel ve kültürel kaynaklarıyla olan ilişkilerini sürdürmüş, diğer yandan da yaşadıkları dünyaya yabancılaşmamaya çalışmışlardır. Canatan, Medine Vesikası ile ortaya konulan çabayı bu açıdan hem eskiyi hem de yeniyi aşma, ama eskiden de yeniden de bir şeyler taşıma olarak tarif eder (Canatan, 1994, s. 100).

Medine Vesikası ile önerilen projenin geleneksel İslami siyasi modellerden ayrılan önemli yönlerinden birisi, sözleşmeye taraf toplulukların eşitliğine dayanıyor oluşudur. Sözleşmenin tarafları arasında kurulmak istenen eşitlik aynı zamanda gruplardan birinin diğerleri üzerindeki egemenliğini de reddetmektedir. Osmanlı dönemi yenileşme hareketleri etrafında oluşan tartışmalar hatırlanacak olursa Islahat Fermanı’nın Osmanlı tebaası arasında oluşturmak istediği eşitliğe karşı İslami referanslarla ciddi bir muhalefetin yükseldiği görülecektir. Ayrıca farklı dini grupların birarada yaşamasının örneği olarak gösterilen millet sisteminin içerdiği eşitsizlik ve Müslümanların hakim millet oluşu Medine Vesikası’yla önerilen

projenin geleneksel siyasi yapılardan farklılığını ortaya koyacaktır (Canatan, 1994, s. 107). Bu eşitlikçi özellik, projeyi sadece Osmanlı millet sisteminden değil aynı zamanda Mevdudi ve Kutup etkisiyle oluşan İslam Devleti modelinden de ciddi biçimde farklılaştırmaktadır.

Projede herkesin farklılıkları korunmakla, herkesin kendine ait “iyi”si devlet eliyle belirlenmiş bir resmi “iyi” adına yok edilmek istenmemektedir. Dolayısıyla toplumun farklı “iyi” kabullerinden biri diğerleri üzerinde mekanizmlaşmış bir egemenlik kuramamaktadır. Projede toplum yerine “*hukuk toplulukları*” kavramının tercih edilmesi demokrasinin kısır döngülerini aşmak için önemli görülmüştür. Hukuk toplulukları kavramı tek hukuklu bir yapının sonucu olarak farklı hukukların siyasal iktidar ve kamusal alanın dışında kalmasından kaynaklı iktidar kavgalarını dışlamaktadır (Çelik, 1994c, s. 29). Proje dini ve etnik toplulukların bir arada yaşamasını hukuk topluluklarına nispet ederek kalıcı bir zemine oturtmak istemiştir (Köktaş, 1994, s. 59).

Proje, aslında İslam Devleti hedefinin temelsiz kalışıyla birlikte, İslami bir siyasi proje arayışının ürünü olmuştur. Bu durum, hakim olma yerine özgürce yaşama imkanlarını üretme arayışının sonucudur denilebilir. Bir biçimiyle İslami çoğulculuk arayışı olarak da görülebilir.

7.2.1. Hâkimiyetten Katılıma Çoğulculuk Arayışı

1990’lı yıllar İslamcı söylemde çoğulculuk arayışının yoğun olarak tartışıldığı yıllardır. Özellikle Medine Vesikası’nı temel alarak oluşturulan proje “ümme temelinde çoğulcu bir toplumsal proje” olarak takdim edilmiş ve İslam’ın birarada barış içinde yaşamayı mümkün kılacak bir çoğulculuğu içerdiği iddia edilmiştir. İslam’ın “iddia edildiği gibi” toplumu yukardan aşağıya jakoben yöntemlerle değiştirip, “monolitik-uniform” bir toplum oluşturmayı amaçlayan totaliter bir ideoloji olmadığı sıklıkla savunulmuş; “siyasal İslamcı ideoloji”nin modern ulus-devlet paradigmasından çok kötü bir biçimde etkilendiği ve bunun sonucu olarak tıpkı laikçi ve ulusçu modern ideoloji gibi totaliter olduğu söylenmiştir. Mehmet Metiner, Türkiye’nin Kemalistleri ve Afganistan’ın

Talibanlarını birbirine benzeterek, her iki ideolojinin de iktidarı ele geçirdikten sonra toplumu kendi ideolojileri doğrultusunda gerekirse zorla değiştirmeyi, dönüştürmeyi, amaçladıklarını söylemiştir. Metiner'e göre; "İktidar aygıtını ele geçirdikten sonra kamusal alanı bütünüyle belirleme-tanzim etme yetkisinin kendisine ait olduğunu varsayan siyasal İslamcı ideolojinin İslam'ın kendisinden çok modern-laikçi devletin ideolojisinden esinlenerek ortaya çıktığını görmek gerekir (Metiner, 1997b, s. 31). Oysaki İslam çok dinli, çok etnisiteli ve çok kültürlü bir toplumdan yanadır ve İslam'ın özünde çoğulculuk vardır. Metiner'in asıl çarpıcı cümleleri şu şekildedir:

İslam bir dindir, devlet değildir. İdeoloji ve kültür hiç değildir. İslam yeryüzü galaksisinde tek bir ümmet, tek bir toplum oluşturmak amacıyla da indirilmiş değildir...İslam, yeryüzü galaksisinde tek biçimli, tek kimlikli bir homojen toplum oluşturma projesinden yana değildir. İslam'ın öngördüğü toplum, daha önce de belirttiğim gibi, çok dinli, çok kültürlü, çok etnikli heterojen bir topluluktur. Bütün insanları "tek bir ümmet" veya "tek bir toplum" haline dönüştürme isteği İslam'ın Kutsal Kitabı'nın karşı çıktığı totaliter bir istektir. Kutsal kitap Kur'an gayet açık bir dille şöyle der: "Allah dileseydi insanlar O'na ortak koşmazlardı..." (6/107) "Allah dileseydi bütün insanları tek bir ümmet yapardı" (5/48) (1997b, s. 31-33).

Bu ifadeler İslam'ı "hem devlet, hem ideoloji hem de din" olarak gören Hasan elBenna ve İslam'ı kapitalizm, komünizm gibi ideolojilerin karşısında bir ideoloji olarak kurgulayan Mevdudi ve Kutup çizgisindeki İslamcılıktan kopuşu oldukça açık bir şekilde göstermektedir. Öte yandan bununla da sınırlı kalmayarak, İslam'ın bütün insanların Müslümanlaşmasını istediğini iddia eden ve insanlığın tamamını Müslümanlaştırmak için çalışmayı kutsal bir görev olarak tavsiye eden, bu çerçevede "tebliğ", "cihad", "davet" gibi kavramlarla çerçevelenen İslamcılık fikri ile de çelişen bir yeni yaklaşım ortaya konulmaktadır. Kur'an'ın "Din yalnız Allah'ın oluncaya kadar cihad etmek"²⁰ hükmünü temel alarak bütün insanlığı dönüştürmeyi amaçlayan İslamcı misyondan oldukça uzak bir yaklaşım görülmektedir. Metiner'e göre bu yaklaşımın nedeni, İslam'ın çoğulcu demokratik bir siyasal projenin alternatif olarak ortaya çıkmasını teşvik ettiği, desteklediği düşüncesidir.

İslamcılar, "epistemolojik düzlemdeki çoğulculuğun siyasal yansımasını" (Köktaş, 1994, s. 60) Kur'an'daki bazı ayetlere dayanarak açıklamaya çalışmışlardır.

Sizden her biriniz için bir şariat kıldık, eğer Allah dilseydi hepinizi tek bir ümmet kılardı. Ancak bu size verdikleriyle sizi denemesi içindir. Siz (Müslümanlar) hayırdan yarışınız.

²⁰ Kur'an-ı Kerim. Enfal Suresi, 39. ayet

Hepinizin dönüşü Allah'adır. Hakkında ihtilafa düştüğünüz şeyleri O size haber verecektir (Maide Suresi, 46. Ayet).

Din özgürlüğü, dini hoşgörü, dinsel çoğulculuk, ırksal, kültürel ve dilsel çeşitlilik ve farklılıklar karşısında olumlu bir tavır almanın temeli şu ayetlere dayandırılır (Beck, 1998, s. 50):

“Ve de ki: “Hak Rabbinizdendir; artık dileyen iman etsin, dileyen küfre sapsın”(18:29).

“Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin tümü, topluca iman ederlerdi. Öyleyse onlar mü'min oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?” (10:99).

“Dinde zorlama yoktur” (2:256).

“Ey insanlar, Biz sizi bir erkek ve kadından yarattık. Sonra da sizi halklara ve kabilelere ayırdık ki tanışasınız” (49:13).

“Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin ayrı olması da O'nun ayetlerindendir” (30:22).

İslamcılar İslam'ın çoğulculuğa izin verdiği yönündeki tezlerini Kur'an'dan referans aldıkları ayetlere dayandırmış olmalarına rağmen, “İslam'ın tek hak din ve İslam dışındaki din ve inanışların batıl oluşu, hakikatin tekliği, gibi İslami varsayımlar karşısında çoğulculuğa imkân verecek yeni bir yorum biçimi geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda hakikatin tek, ancak tezahürlerinin birden çok olduğu, İslam'daki içtihad müessesesinin çoğulculuğa imkan verdiği ve İslam'ın tarihsel tecrübesinin çoğulcu siyasal projelere kaynaklık edecek bir zenginliğe sahip olduğu iddia edilmiştir.

Tekin, İslam'a göre hakikatin tek, ama hakikatin tezahürlerinin farklı farklı olduğunu söylemiştir. Tekin'e göre İslam, hakikat olduğunu iddia eden diğer anlayışlara eleştiri getirmiş, ancak modernizmin yaptığı gibi farklılıkları sıfırlamak üzere baskıcı, despot ve dayatmacı olmamıştır (Tekin, 1995, s. 39). Eyüp Köktaş'ta hakikatin bir olduğu ancak mutlak hakikate nasıl ve hangi araçlarla varılacağı konusunda farklılıkların olmasının mümkün olabileceğini söylemiştir. Köktaş'a göre İslam, Hristiyanlık gibi kilise ve devletle özdeşleşmiş bir din değil, inananların bağımsız bir akıl yürütme alanına sahip oldukları bir dindir. Hakikati tanımlama yetkisi ne kilise ya da muadil bir dini kurumda ne de devlettedir. Varlık dünyası totaliter bir düzleme değil, “hakikat bilgisinin çoğulcu veçhelerine” karşılık gelir. Köktaş'a göre;

Tevhid hakikatin total bilgisidir, ama varlık dünyasındaki farklı yansıma veçheleri ve âlemdeki tecellileri, ilahi ve asil ile ayniyeti olmadığı için totaliter bir forma indirgenemez.

Tevhid üst bir ilke ve birleştirici bir referans sistemi olarak ortak yön, âlem ile tasavvurlarımızın farklı şekilde tezahür ettiği düzlemdir. Bu zaviyeden hareketle her parça bütüne bir işarettir ve insanoğlu ancak hakikatin bilgisine bu parçaların yardımıyla meyleder ve ulaşır. Totaliter yönelim âlemdeki izafi bilginin mutlaklaştırılması neticesinde ortaya çıkan tek bir doğrunun dikte edilmesiyle belirginleşir (Köktaş, 1994, s. 56).

Bulaç'ta hakikatin tek ve bir olduğunu, ancak hakikatin “namütenahi renk, çizgi, boyut ve düzeylerde tezahür ettiğini” (2003b, s. 14) ifade etmiştir. Bulaç'a göre hakikate ve onun bilgisine varmanın birden farklı yolu ve imkânı vardır. Bu nedenle “çoğulluk”, İslami epistemolojinin olmazsa olmaz şartıdır. İslam ebedi hakikati ihtiva ettiğini ve evrensel olduğunu söyler ama Hristiyanlık ve modernlikten farklı olarak kimseyi buna dâhil olmaya mecbur etmez. Bunun için zor ve baskı kullanmaz (2003b, s. 14). Arayışı tekil bir yöne indirgemek hakikate saygısızlıktır. Bulaç'a göre “arayışın çoğul yön ve yöntemlerini teke indirgemek” (1994d, s. 6) hakikati bir boyuta hapsedip dondurmaktır. Bu durumda insan mutlakiyetçi bir totaliterizmin kapalı sistemine girmiş olur (1994d, s. 6). Bulaç, modernliğin varlığı ve toplumsal insani durumları tekliğe, tekil bir dünyaya indirgediğini, bu nedenle çoğulculuğu, çokluğu reddettiğini iddia etmektedir. Modernlik insana kendi tanımı, inşası ve tasarımı olan “birliği” empoze etmiştir. Bu temel varsayıma karşı geliştirilen post-modern itiraz da her lokal gerçekliğin kendi başına bir anlam düzenine işaret ettiğini iddia etti. Böylelikle “birliği” inkâr edip “çokluğu” yüceltti. Buna karşılık İslam ne modernizm gibi “kesreti” ne de postmodernizm gibi “vahdeti” inkâr eder, “kesret içinde vahdet”i, öngörür (2003b, s. 13).

İslamcılar İslam'ın çoğulcu siyasal karakterinin bir diğer kaynağı olarak içtihad müessesesini görmüşlerdir. İctihad ilahi bir referans sistemine dayanarak beşeri bir çaba sonucu ortaya konulan şahsi görüştür. Vahyin insan akli ile yorumlanmasıdır. Bu itibarla “asıl” ilahi, “usul” ise beşeridir. Yani vahiy ilahi ama varlığın yorumu beşeridir. İctihad beşeri bir çaba olması nedeniyle çoğul sonuçlar doğurmaktadır. Bu yönüyle içtihad İslam'ın totaliter bir siyasal sisteme kaynaklık etmesini engellerken, çoğulcu bir epistemolojik düzlemin kurulmasına aracılık eder. Tarihte görülmüş totaliter İslami siyasi örnekler yorumun asıl haline

dönüşmesi ya da farklı içtihadlar içinden tıpkı ulus devlette olduğu gibi bir içtihad şeklinin merkezileşmesinin sonucu olarak var olmuştur (Köktaş, 1994, s. 56-58).

İslam'ın çoğulculuğu gerçekleştirme imkânlarının bir diğer kaynağı tarihsel tecrübeye aranmıştır. Bu çerçevede Yahudi ve Hristiyanların “Ehl-i Kitap” olarak nitelendirilmesi, kitabın kutsallığı ve meşruiyeti bağlamında Yahudi ve

Hristiyanlara özel bir statünün doğmasına ve dini çoğulculuğa kaynaklık etmiştir. Ayrıca Adnan Aslan Endülüs ve Osmanlı'da birarada yaşama sisteminin başarıyla uygulanmasını “İslami teolojik ve sosyolojik dini çoğulculuğun” kaynağı olarak görmüştür. “Zimmi” statüsü ve Osmanlı “millet sistemi” sosyolojik anlamda çoğulculuğun başlangıcıdır. Aslan'a göre bugünde “çok hukuklu ve çok kültürlü” bir sistem ile çoğulcu bir toplumsal, siyasal yapı oluşturulabilir. İslam geleneği bunun hem pratik, hem de düşünsel birikimine sahiptir (Aslan, 2002, s. 26). İslam toplumları bu yüzyılın başına kadar çok kültürlü ve çok hukuklu toplumsal yapılarını geniş ölçüde korumayı başarmışlardır (Köktaş, 1994, s. 59). Bilal Eryılmaz, Osmanlı “millet sistemi”ni sosyo-kültürel planda çoğulcu bir model olarak takdim etmiştir. Toplum inanç gruplarına göre örgütlenerek siyasi sistem içinde yer almaktadır. Toplumdaki kültürel farklılık idari-siyasi sisteme yansımıştır. İnanç grupları kendi yaşam biçimi bağlamında bütünüyle özgür olmuşlardır. Bu ölçekte bir kültürel çoğulculuk batı sisteminde tarihte de bugünde yoktur. Dolayısıyla İslami tarihsel tecrübe bugünde İslam'a dayanarak çoğulcu bir toplumsal-siyasal sisteme kaynaklık edebilir (Eryılmaz, 1994, s. 97).

Metiner, İslamcıların geldikleri yeri sıkça sorulan iki soruya cevap vererek özetlemek istemiştir. Burada yer alan ifadeler 1990'lı yılların İslamcı söylemini temsil bakımından önemli ifadelerdir.

İslamcılar sizce uzlaşıp birarada yaşanabilecek kişiler midir? Birlikte yaşamayı kolaylaştırmak için ne gibi fedakarlıkta bulunmalıdırlar?

Hepimiz farklılıklarımıza rağmen birarada yaşayabiliriz. Bunun için hiç kimsenin kendi dininden, inancından veya mezhebinden taviz vermesi gerekmiyor. Uzlaşma; kişilerin kendi dinlerinden vazgeçme temelinde değil, tam tersine kendi dinlerini özgürce yaşayabilme temelinde ortaya çıkmalıdır. Zaten konsensüs kavramıyla ifade edilmek istenen husus da budur (Metiner, 1998d, s. 2).

Yeni dönemin yükselen değerlerine uygun olarak İslamcılar, çoğulculuğun

İslami kaynaklarını üretmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda gerek Medine Vesikası'nda gerekse çoğulculuk arayışlarında en önemli tartışma konularından birini çok hukukluluk tartışmaları oluşturmuştur.

7.2.2. Bir Çoğulculuk Arayışı Olarak Çok Hukukluluk

İslamcılar tarafından Medine Vesikası bağlamında çoğulcu bir toplumsal projenin çok hukuklu bir temele dayandırılması iddia edilmiştir. İslamcılar “çoğulculuk” ve “çok kültürlülüğü” çok dinli, çok dilli, çok etnisiteli olmakla birlikte aynı zamanda çok hukuklu bir sosyokültürel yapı olarak görmüşlerdir. Bu açıdan moderniteyi tek hukuklu yapısı nedeniyle eleştirmişlerdir (Aydın, 2003, s. 44). Dönemin İslamcılarının birçoğu İslam’ın “hukuk seçme hürriyeti” ve rızaya dayalı bir siyasal yapı önerdiğini sıkça vurgulamışlardır. İslamcıların devletin sadece yürütme ile sınırlandırıldığı, yasamanın, din ve hukuk topluluklarına bırakıldığı tezi hatırlanacak olursa çok hukukluluk ile devletin yeni İslamcı muhayyede fonksiyonları arasında rahatlıkla bir bağ kurulabilir (Çınar, 1998).

Refah Partisi’nin önemli teorisyenlerinden Bahri Zengin, “herkese din ve hukuk seçme özgürlüğü tanımayı” esas İslamcı kimlik olarak ifade etmiştir. İslamcı mücadelenin ancak “çok hukukluluk” ilkesi ile kitleleşebileceğini savunmuştur” (1993b, s. 36). Çok hukukluluk, İslami siyasi anlayışın bir sonucu olarak görülmüş, bir devletin gerçek anlamda çoğulcu olabilmesi çok hukuklu bir yapıya sahip olmasına bağlanmıştır. Hatta Davut Dursun, ulus devlet anlayışı ile doğmuş tekil hukuk anlayışını “son iki üç asırdır insanlığın şahit olduğu en büyük zulümlerden biri” (1993b, s. 14) olarak değerlendirmiştir.

Ömer Çelik de İslam toplumlarında “hukuk çoğulculuğunun esas” olduğunu vurgulayarak Osmanlı’nın son dönemlerinde yazılan “Mecelle”yi modern paradigmanın etkisinde kalınarak ortaya konulmuş bir kodifikasyon çalışması olarak nitelendirmiştir. Çelik, Mecelle’yi hukuki çoğulculuk açısından bir sapma olarak değerlendirmiştir. Mecelle’nin içeriğinin dini olmasına rağmen formunun bu içeriği kısırlaştırdığını ve dini tek hukuklu modern yapılara eklemlediğini iddia etmiştir.

Ali Bulaç, hukuk seçme özgürlüğünü “dinde zorlama yoktur” ayetinden hareketle açıklamaya çalışmış, bu bağlamda çok hukukluğu din seçme hürriyetine temel teşkil eden ayetlerden hareketle temellendirmiştir. Bulaç, din seçme özgürlüğünü felsefi görüş, ideoloji ve doğal olarak bunların öngördüğü hukuk seçimini kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bulaç’a göre, “din seçiminde insanları özgür bırakırken, hukuk seçiminde onlara engel olmak dinlerin özüne müdahaledir” (1994c, s.13). Bulaç da, hukuk çokluğunu, çoğulculuğun önkoşulu olarak görmüştür. Ancak Bulaç hukuk çokluğunu “sadece özel hukuk ve yerel işlerle” (1998c, s. 9) sınırlandırıp kamusal hukukta tekil hukukun esas alınmasını belirtmiştir.

Çoğulculuk arayışının bir sonucu olarak savunulan çok hukukluluk, İslamcıların devlete egemen olarak Müslümanca bir hayat yaşama iddialarından vazgeçerek, yalnızca Müslümanları bağlayan İslami özel hukuk kuralları içerisinde Müslümanca yaşama arayışına yöneldiklerini göstermektedir. Bu bağlamda İslamcılar bu arayışı İslami yaşam biçimine alan açma arayışı olarak değerlendirilebilir.

7.3. İSLAMCI SÖYLEMDE LAİKLİKLE İLGİLİ YENİ YAKLAŞIMLAR

İslamcılar, 1990’lı yıllara kadar laiklikle ilgili eleştirilerini iki hat üzerinden yürütmüşlerdir: İlki, Cumhuriyet modernleşmesinin uyguladığı laik politikalardan hareketle laikliğin “din düşmanlığı” olduğu eleştirisidir. İkincisi ise, İslam’da din ve devletin birbirinden ayrılmaz unsurlar olduğu, İslam’ın Hristiyanlıktan farklı olarak hayatın bütününe kuşatan bir din olduğu, dolayısıyla İslam’da laikliğin olmadığı, laikliğin İslam’a aykırı olduğu eleştirisidir (Şen, 2012, s.226).

Cumhuriyet Türkiye’sinde otoriter modernleşme politikalarının sonucu olarak (Canatan, 1997a, s.56) devlet geleneksel dini anlayış, kurum, kuruluş ve kadrolarla yaygın ve güçlü bir mücadelenin içinde olmuştur. Laiklik bu mücadelenin en önemli aracı olarak tasarlanmıştır. Din ve dini alanla ilgili devrimlerin tamamı laiklik ilkesi merkeze alınarak yürütülmüştür. Din ve dince

kutsal sayılan her şeye, hatta ibadetlerin biçimi ve ibadethanelere kadar ciddi müdahaleler içeren politikalar nedeniyle dindar kesimlerce laiklik, “dinsizlik” ve “din düşmanlığı” olarak görülmüştür. Türkiye’nin Batılılaşma tarihi adeta laikleşme tarihi olarak tezahür etmiştir (Mert, 1994, s. 55). Bu açıdan Türk İslamcıları genel olarak laiklik ilkesi ile ilgili olumsuz tecrübelerle sahip bir hafıza oluşturmuşlardır. Özellikle Tek Parti döneminin pozitivizme dayalı katı laiklik uygulamaları dini hassasiyetlere sahip geniş kesimlerce tepkiyle karşılanmış, bu tepki siyasal kutuplaşmalara da kaynaklık etmiştir. 1970’li yıllara kadar İslamcı söylem içerisinde laiklik ile ilgili geliştirilen tüm eleştiriler, laikliğin bu katı “din karşıtı” uygulamalarından hareketle şekillenmiştir. Laiklik “ladini” (dindışı) bir dayatma (Tunç, 1998b, s.21) olarak görülmüştür.

1970’li yıllarda İslamcılığın devlet ve siyaseti merkeze alan yeni söylemi, laiklikle ilgili eleştirilere yeni bir boyut kazandırmıştır. İslam’ın bir din olmanın yanı sıra bir devlet olduğu, İslam’da din ile devletin birbirinden ayrılamayacağı, İslam’ın hayatın tamamını kuşatan ilahi yasalar içerdiği, dolayısıyla İslam’da hukukun kaynağının ilahi olduğu ve şeriatın devletin temel dayanağını teşkil ettiği yönündeki İslamcı tezlerin sonucu laiklik İslam’a karşı bir kalkışma olarak yorumlanmıştır. Buradan hareketle verilen hüküm, İslam’da kesinlikle laikliğin olmadığı ve olamayacağıdır. Laiklik Kilise ile Devletin, Din adamları ile halkın ayrı olduğu Hristiyan geleneğinin ürünüdür. Oysa ki İslam’da kiliseye benzer bir kurumsallık olmadığı gibi bir din adamları sınıfı da yoktur. Din hayatın tamamını kuşatan tek gerçektir. Dolayısıyla laiklik Hristiyan geleneğinin bir ürünü olarak bütünüyle İslam’ın dışındadır. Sadık Albayrak bu İslamcı çizginin laiklikle ilgili tezlerini oldukça net bir şekilde özetlemiştir:

Bazı İslamcı düşünürler devlet başka din başka diyorlar. Devletsiz de yaşanabilir deniyor. Bu doğru bir hareket değildir. Laik görüşe yakın bir görüştür. İslam ilahi bir nizamdır. İnsanların muhtaç olduğu maddi manevi bütün meseleleri çözmekle yükümlüdür. Bu durumda İslamın hakimiyeti devlet olması ile kaimdir.

...

Halbuki İslam sadece itikat, ibadet, ahlak esaslarında değil toplumu yönlendirmede her alanda hüküm var eden ilahi bir nizamdır. İslam bir bütündür. Doğumundan ölümüne kadar insanın muhtaç olduğu veya karşı karşıya geleceği bütün sosyal, kültürel ve toplumsal değerlere çözüm bulan bir nizamdır. Bu durumda ya devlet dini reddedecek ya da din devlete hakim olacaktır. Aksine bir durum ise batı tipi laiklik, devletçilik olur ki Amerika’da bu vardır.

Din siyaset ve hükümet demektir. Bizde ise öyle bir nesil ortaya çıkmıştır ki siyaset başka din başka diyor. Bu Hristiyanlık veya diğer dinler için olabilir ama İslam için böyle bir şey mevzubahis olamaz (Albayrak, 1993, s. 13).

1990'lı yıllarda İslamcı söylemde yaşanan değişimin bir başka odağını laiklikle ilgili yeni yaklaşımlar oluşturmuştur. Laiklik, İslamcı hafızada derin izler ve yaralar bırakmıştır. Hem Türkiye’de hem de diğer İslam ülkelerinde İslami hareketlere karşı yürütülen mücadele otoriter yönetimlerce laiklik adına yapılmıştır. Bir çok cezai kovuşturma, müdahale ve darbeler laiklik ilkesine dayandırılarak meşrulaştırılmış ve İslamcı kesimler laikliğe aykırılık gerekçesiyle oldukça ciddi baskı, şiddet ve müdahale ile karşı karşıya kalmışlardır. Tüm bu acı müktesabata rağmen laiklikle ilgili söylemde de -çok güçlü olmamakla beraber- değişimin işaretleri görülebilir.

1990 sonrası İslamcı söylemin, laiklik yaklaşımındaki değişimini üç noktada tesbit etmek mümkündür: İlki, laiklikle ilgili klasik eleştirinin dışına çıkılarak, laikliğin değil, Türkiye’deki uygulamaların eleştirilmeye başlanmasıdır. İkincisi, farklı laiklik tanımlamalarından hareketle “Din ve vicdan özgürlüğünün teminatı ve devletin dinler karşısında eşit mesafede oluşu” olarak laikliğin İslam’la uzlaştırılabileceği ve kabul edilebileceği tesbitidir. Üçüncüsü ise, geniş kesimlerce kabullenilmekte zorlanılsa bile tartışılmaya başlanan Din-Devlet ilişkilerindeki yeni yaklaşımlardır.

7.3.1. Laiklik Eleştirisinde Yeni Dil: “Türkiye’ye Özgü Laiklik-Gerçek Laiklik”

1990'lı yıllarda İslamcılar Türkiye’de uygulanan laikliği, “Türk usulü” olarak tanımlamış ve “Batı tarzı bir laiklik tanımlaması ve uygulamasının” olmadığı, “Batıda olduğu biçimiyle laiklik” yerine adeta “politik bir ideoloji, hatta mezhep” olarak bir laiklik uygulamasının tasarlandığını iddia etmişlerdir (Ak, 1995, s. 44). Türk laiklik sistemi, tek parti döneminin otoriter ve jacobence uygulamaları ile şekillenmiştir. Davut Dursun’a göre Türk laiklik sistemi hiçbir şekilde Batı’daki uygulamalara benzememekte, hatta “laiklik olarak değerlendirilmesi bile son derece zor olmaktadır” (Dursun, 1993c, s. 104). Türk laikliği, “bir din düşmanlığı

yapılarak... jokoben yöntemlerle” uygulanmıştır. Dine ve dindarlara uygulanan her türlü “zulmün” altında laiklik gerekçesi yatmıştır. Tek parti dönemindeki laiklik uygulamasının amacı, toplumu her türlü dinsel etkinin uzağına götürmektir. Dursun’a göre tek parti laikliğinin hedefi “toplumu dinsizleştirmek”tir. Temel amaç, “İslam dininin reforma tabi tutulmasıdır”. Dinin toplumsal hayata hiçbir etkisi olmayan, sadece kişilerin vicdanlarında kalması gereken arkaik bir kuruma dönüştürülmesidir. Laiklik bu temel hedefin kullanışlı bir aracına dönüştürülmüştür. Dursun’a göre laikliğin temel değerleri, “din ve devlet ayrımı, din ve vicdan özgürlüğü, dinin dokunulmaz kutsal bir alan olarak kabul edilmesi”dir. Bu açıdan Türkiye’deki laiklik uygulaması Dursun’a göre,

“Batı tipi bir örgütlenme” ortaya koymamış, “gerçek bir laiklik” olamamıştır (1993c, s.102-106).

Türkiye’de laiklik bir toplum kurma projesi olarak tasarlanmıştır. Bu nedenle laiklik, bir inanç özgürlüğü, devletin dinsel tavırlardan uzaklaştırılması ve dinler karşısında tarafsız olması olarak anlandırılmamıştır (Dursun, 1998a, s. 35). Dursun’un laiklikle ilgili bu değerlendirmelerinde dikkati çeken husus laikliğin Türkiye uygulaması olarak tanımladığı biçimine çok ciddi eleştiriler yöneltiyorken, Batı tipi olarak tanımladığı laiklik biçimine herhangi bir eleştiri geliştirmemesi, hatta olumlayan bir tutum sergiliyor oluşudur. Dursun “Batı tipi” ya da “gerçek laiklik” olarak tanımlamaya çalıştığı laiklik biçimi ile din özgürlüğü arasında bir bağlantı kurmakta, bu biçimiyle laikliğin kabul edilebilir ve uzlaşılabilir olduğunun işaretlerini vermektedir.

İslamcı aydınlar Türkiye’de uygulanan laikliği “gerçek laiklikten” ayırmak için “laikçilik” (Tan, 1998c, s. 24), “Jakoben laiklik” (Akdoğan, 1998d, 17),

“Cumhuriyetçi Laiklik”, “Siyasal laikçilik” (Kutan, 1998, s. 33), “Laisizm” (Dursun, 1994b, s. 83; Canatan, 1998d, s. 12) ifadelerini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Özellikle “Laikçilik” ifadesi, laikliğin Türkiye uygulamalarının meşruiyet zeminini zayıflatmanın bir aracı olarak sıkça kullanılmıştır.

Metiner Laikliği, toplumda varolan tüm inanç gruplarına veya kimlik kümelerine karşı tarafsız olmayı öngören; farklılıkları olduğu gibi kabul ederek bir arada barış içinde tutmayı amaçlayan bir “aygıt” olarak tanımlamaktadır. Metiner’e göre farklılıkları kendi potasında eritmeyi öngören katı ideolojik anlayış ise laiklikçiliktir (Metiner, 1998e, s.2). Laikçilik dinin toplumsal işlevini yüklenmek, dini koyduğu yere kendi oturarak devleti bir ideolojik devlet aygıtına dönüştürmekle ilişkilendirilmiştir (Akdoğan, 1995, s.55). Laiklik, topluma tıpkı bir din dayatılır gibi dayatılmak suretiyle, laikçiliğe dönüştürülmüş, “militan bir şekilde” devlet eliyle din ve dini akımlarla savaşmanın aracı haline getirilmiştir (Canatan, 1995a, s.32). Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan, Sözleşme Dergisinde yayınlanan bir röportajında laiklik ile laikçilik arasında ayrımın net bir şekilde ortaya konulmasını talep etmiş, Türkiye’de laikliğin siyasallaştırıldığını iddia etmiştir. Kutan siyasal laikliği, “laikliği siyasete alet etmek” olarak tanımlayarak bunun “demokratik laikliğin” özünü tahrip eden bir anlayış olduğunu, bu nedenle de reddettiklerini vurgulamıştır (Kutan, 1998, s. 32).

İslamcılara göre Türk laikliği, hiçbir zaman Batıdaki gibi din ve vicdan hürriyetini teminat altına alan bir politika olmamış, dine müdahale ve yönlendirmenin aracı, (Dursun, 1994b, s. 84) dini toplumsal yaşamın bütün alanlarından dışlayarak tümüyle özel yaşam alanına ve hatta vicdana sokmaya çalışan bir ideoloji olmuştur (Canatan, 1998d, s. 12). Bu anlamda da Türkiye’nin demokratikleşmesinin önündeki en büyük engel olarak görülmüştür (Tan, 1994b, s. 63).

Laikliği bu şekilde ayırmak, en azından laikliğin kavramsal olarak kabullenildiğini ancak anlamına yönelik bir müdahalede bulunulduğunu ya da laikliğin bir tür uygulamasının diğer tür uygulamasına tercih edildiğini gösteriyor. Hatta “siyasal islam” adlandırılmasından hareketle kullanılan “siyasal laikçilik” nitelemesi bir tarafıyla laiklik adına yürütülen totaliter tutumlara dikkat çekerken diğer tarafıyla “siyasal islam” tanımlamasıyla totaliterlikle suçlanma riski taşıyan İslamcılığı temize çıkarma çabası içeriyor. Bütün bu eleştirel söylemin ortaya koyduğu durum, laikliğin tümünden reddedilmesi yerine din özgürlüğünün teminatı olarak kurgulandığı ve devletin dinler karşısında eşit ve tarafsız oluşunun bir

hukuksal temeli olarak kabul edildiği takdirde “gerçek laikliğin” kabul edilebileceğine dair ipuçları taşıyor oluşudur.

Türkiye’de uygulanan laiklik, din-devlet ilişkilerinin kurgulanış biçimi açısından da eleştirilmiştir. Türkiye, laik olduğunu iddia etmesine rağmen, dini, devlete bağlı bir kurum olarak denetimine almıştır. Türkiye’de İslam resmileştirilmiş, devletleştirilmiştir. Bu açıdan Türkiye’de uygulanan laiklik değil “Bizantinizm”dir. Bu biçimiyle Türkiye’nin uluslararası taahhütleri ve Avrupa standartları ile çelişen bir durum söz konusudur (Yeni Zemin Dergisi, 1993f, s. 7).

İslamcılar, 1990’lı yıllarda Din ve Devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlanan laikliğin, Türkiye’de devletin dine ve dini hayata müdahale etmesi şeklinde uygulanmasını, yine laiklik tanımına uygun olmamak açısından eleştirmişlerdir. Davut Dursun’a göre laiklik Türkiye’de, devletin vatandaşların dini hayatına müdahale etmesi, dine yeni bir şekil kazandırması, dinin resmi ideolojinin değer ve ölçülerine göre yapılandırılması şeklinde ortaya çıkmıştır. Din, devlet tarafından denetim altında tutulmaktadır. Devletin temel politikaları ve resmi değerleriyle çelişmeyen bir İslam anlayışı geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu amaca hizmet etmenin en işlevsel aracı da Diyanet İşleri Başkanlığı’dır (Dursun, 1993d, s. 11-16). İslamcılar, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığını devletin dine egemen olma, dinin tehlikeli boyutlarını ehlileştirme (Gedik, 1993, s. 10) ve dini kontrol altında tutma isteğinin bir aracı olduğunu iddia etmişlerdir (Özdenören, 1993c, s. 15). Bu haliyle laiklik, dini dışlayan ya da din karşısında nötr olmayı sağlayan bir ilke olmaktan öte, dini yeniden tanımlama, yeni bir din anlayışı yerleştirme ve işletme, yeni bir “devlet İslamı” oluşturma ve İslam’ı sürekli kontrol altında tutmayı amaçlamıştır (Ete, 2003, s. 49-50).

Türkiye laikliğinde, din devletten ayrılmıştır ama yine de devletin kontrol ve denetimi altındadır. Oysaki, laikliği ilke olarak benimseyen bir devletin resmi bir din anlayışına sahip çıkması (Canatan, 1995a, s. 38), bir din anlayışının gelişmesi için imkanlarını seferber etmesi laiklikle çelişki içermektedir. Batı’nın örnek alındığı söylenmesine rağmen Batı’nın din karşısında takındığı tarafsız tavır takınılmamıştır (Tunç, 1998b, s. 21-22). Bulaç’a göre Devletin dine egemen

olduğu bu durum, Türkiye'deki din-devlet ilişkisini laik olmaktan çıkarır, tam aksine "Bizantinist" bir kategoriye sokar (2002b, s. 11).

Abdurrahman Dilipak, bu durumu devletin dine hakim olduğu "Bizantinist" bir sistem olarak ifade etmiş, bu açıdan Türkiye'de laiklikten değil ancak "Kemalist Teokrasi"den söz edilebileceğini vurgulamıştır (1993, s. 18). Kadir Canatan'a göre de Türkiye devleti bu haliyle laik değil "teokratik" özellikler göstermektedir.

Değiştirilemez ilkeler ve kutsanmış kişiler devlete yön vermektedir (1995a, s. 38).

Laikliğin Türkiye uygulaması, devletin dine egemen olan yapısı nedeniyle "Bizantinist" olmakla eleştirilmiştir. Bu çerçevede devletin sadece dine egemen olma isteği değil, bir dini anlayışı devletin koruma, kollama ve geliştirme isteğinde eleştirilmiştir. Laikliğin, Din ve devlet işlerinin ayrılması, devletin dinler ve mezhepler karşısında tarafsız olması gerektiği şekliyle talep edilebilir olduğuna dair çekimser işaretler verilmiştir. İslamın hem din hem de bir devlet olduğu inancı açısından değerlendirildiğinde, yeni bir laiklik eleştirisi söz konusudur. Türkiye'deki laiklik uygulamalarının İslam'ın hayatın bütününe hakim olan bir inanç oluşundan hareketle değil de laikliğin Batı'daki tanımından hareketle eleştirilmiş olması, laiklikle ilgili bir meşruiyet zemininin oluşmaya başladığını göstermektedir.

7.3.2. Laiklikle İslam Arasında Telif Arayışları

İslamcılar laiklik ilkesine yönelik eleştirilerindeki yeni yaklaşımların yanı sıra İslam ile laiklik arasında bir telif oluşturma çabasına da yönelmişlerdir. Bu çabanın bir sonucu olarak İslam ile çelişmeyecek bir laiklik tanımına ulaşmaya çalışmışlardır. Şükrü Karatepe; günümüz Batı siyaset literatüründe laik devletin;

İnsanların dini inanç ve ibadetlerine saygılı olan, hiçbir dini değerine karşı üstün tutmayıp, tüm din ve mezheplere karşı eşit davranan, dini inanç ve ibadetleri kişinin özel işi kabul ederek bu tür hizmetlerin yürütülmesini cemaatlara bırakan, hiçbir dini yasaklamadığı gibi hiçbir dinin ilkelerini de toplum için zorunlu hale getirmeyen devlet (1995, s. 77).

olarak tanımlandığını söylemektedir. Aktay'da küresel söylemde laikliğin dinlerin kurumsal varlığını tehdit eden değil aksine güvenceye alan bir düzen arayışının

ifadesi olduğunu vurgular. Aktay’a göre laiklik, yüzyıllar süren din ve mezhep savaşları bağlamında bu kargaşayı gidermek üzere dinler üstü bir hukuk sistemi olarak gelişmiştir. Bu yanıyla laiklik farklı dinlerin toplumsal huzura dokunmadan bir arada yaşamalarına imkan veren bir hükümet sistemidir. Laiklikle ilgili bu okuma biçimi bir arada yaşamayı, din ve inançlar arasındaki gerilimleri azaltmayı mümkün kılacak çok kültürcülük ve demokrasi tahayyülünü besleyip tamamlayacaktır (2002, s.160).

Laiklik Batı’da bir “özgürleşme” hareketi olarak işlev görmüştür (Canatan, 1998d, s. 12). Canatan’a göre laiklik yanlıları, laikliğin tüm dini özgürlükleri güvence altına aldığını söylemektedirler. Laiklik yanlılarına göre laikliğin dini özgürlüklerin güvencesi oluşu, laik devletin resmi din tanımamasından ve topluma herhangi bir dini dayatmadığı gibi karşılıklı dayatmaları da önlemesinden kaynaklanmaktadır (1995a, s. 35).

Oysaki bizde laiklik, özgürlükleri güvence altına almak için değil kısıtlamak için bir işlev görmüştür. Canatan’ın laikliğin Türkiye’deki uygulanışı nedeniyle sınırlandırılan dini özgürlükler listesi, aslında İslamcı taleplerin “Batı tipi laiklik” ile temin edilebileceğini de göstermektedir:

- 1) Başörtüsü kamusal alanda kısıtlanmaktadır.
- 2) Ordu ve bazı kamu kurumlarında dini kanaatleri açıklamak, ifade etmek ve yerine getirmek gibi eylemler işten atılma nedeni olarak görülmektedir.
- 3) Cuma namazı başta olmak üzere namazlar kamusal alanda kısıtlanmaktadır. 4) Dini eserler yasaklanmaktadır.
- 5) Kurban derilerini toplama tekeli devlettedir.
- 6) Dini temelde faaliyet yapan derneklerin, kurumların ve partilerin kurulması yasaklanmaktadır.
- 7) Sivil cemaatlerin organize ettiği Kur’an Kursları yasadışı ilan edilmektedir.
- 8) Hac ibadetlerinin organizasyonu bazı kurumların tekeline bırakılmaktadır.
- 9) Zorunlu din ve ahlak dersleri devlet eliyle uygulanmaktadır.
- 10) Okullarda kişilerin inançlarıyla ters düşebilen resmi bir ideoloji tek doğru ideoloji olarak okutulmaktadır.
- 11) Eğitimde çoğulculuk değil tekilcilik esas alınmıştır (Canatan, 1995a, s. 39).

Burada sıralanan haklarla ilgili kısıtlamaların kaldırılması durumunda İslamcıların laiklikle aralarında varolan geriliminde kalkacağı izlenimine ulaşılmaktadır. Ayrıca bu maddelerin içerisinde zorunlu din derslerine karşı çıkılması, sivil cemaatlere alan açılması, eğitimde çoğulculuk gibi talepler, devlet eliyle İslamlaşma düşüncesinden laik bir düşünceye kayıldığına işaret etmektedir.

Bütün bunlar böyle bir laiklik tanımı ve sayılan özgürlüklerin güvenceye alındığı bir hukuksal düzenin İslamcı söylem içinde de meşruiyet zemini bulabildiğinin göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Ali Bulaç, böyle bir laiklik tanımına

Türkiye’li Müslümanlardan zaten herhangi bir itiraz gelmeyeceğini belirtmiştir.

Bulaç’a göre;

Devlet her grubun kendini ifade ve temsil etmesine elverişli siyasi ve sosyal zemini hazırlıyor, dinler ve mezheplerden birini “resmi din ve mezhep” ilan edip herkesi buna uymaya mecbur etmiyorsa ve bu laiklik ise, bu laiklik tanımı ile Müslümanların sosyal, kültürel ve siyasi talepleri arasında bir çatışma yoktur. Din ve mezhep için söz konusu olan, seküler mahiyetteki “resmi ideolojiler” için de söz konusudur. Yok eğer “bize özgü” denen laiklikten anlaşılan, dine ve dini hayat şekillerine müdahale ise, buna zaten dünyada laiklik diyen yoktur (Bulaç, 2002a, s. 35).

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi “dinler ve inançlar karşısında eşit mesafede duran tutum anlamındaki laiklik” (Bulaç, 2003c, s. 5-6) Müslümanlarca kabul edilebilir görülmektedir. Bulaç’a göre laiklik devletin bir ideolojisi değil de bir tutumu olduğunda, buna kimsenin bir itirazı olmayacaktır. Devlet bütün din ve inançlar karşısında “eşit mesafede uzak” durması durumunda “laik bir tutum” sergilemiş olacaktır. Bulaç ifadelerinin devamında “din devleti”nin yani “bir dinin ana referanslarını ve yaşama pratiklerini herkes için mecburi ve bağlayıcı kabul eden devlet”in kargaşa ve gerilim kaynağı olacağını vurgulamaktadır (Bulaç, 1998d, s. 6). Bulaç, bir başka yazısında daha da ileri giderek şunları söylemiştir.

Bu anlamda denebilir ki, İslam’da siyaset “seküler” değil, fakat “laiktir”. İkisinin arasındaki fark şudur. Seküler siyaset, dinin dışında ve dini hiçbir şekilde kaale almayan bir siyasettir. Yani dini hiçbir şekilde referans almıyor, dini siyasi ve hatta kamusal hayattan arındırıyor. Din dışı bir siyasettir. O halde seküler siyaset İslam’ın kabul etmediği bir siyasettir.

İslam’da siyaset “laik”tir dediğimiz zaman, siyasetin din adamları sınıfının ve bir din kurumunun tekelinde olmaması durumunu anlıyoruz. İslam’da herkesin siyaset yapma hakkı vardır. “Laik”olmayan siyaset, siyasetin din adamlarının ve dini bir kurumun elinde olmasını şart görür. İslamiyet’te siyaset tabiatı gereği “laik”tir (Bulaç, 1998b, s. 10).

Akdoğan’da laikliğin bu tanımının çoğulculuğun teminatı ve demokrasinin ön koşulu olduğunu düşünmektedir. Akdoğan’a göre İslamcıların laikliğe sıcak bakmalarını sağlayan da bu tanımda yer alan çoğulcu anlayıştır (1998e, s. 17). Akdoğan, Türkiye’deki biçimiyle “jokoben” ve “cumhuriyetçi laikçilik” anlayışına karşı laikliğin daha demokratik ve liberal bir versiyonunun ön plana

çıkarılabileceğini ve bunun da “ehven-i şer” olarak savunulabileceğini ifade etmiştir (Akdoğan, 1995, s. 55).

Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan, Sözleşme Dergisi'nde yer alan mülakatında laikliği bir “hakem anlayışın” adı olarak tanımlamış ve sosyal barışı sağlamanın işlevsel bir aracı olarak değerlendirmiştir. Kutan’a göre Türkiye tercihini “otoriter-jokoben laikçilik”ten yana değil “demokratik laiklikten” yana yapmalıdır. Çünkü sosyal barışı sağlamanın yolu demokratik laiklik anlayışından geçmektedir. Kutan, açık bir biçimde parti olarak “Anglo-sakson” dünyasının benimseyip uyguladığı laikliği, sosyal barışı sağlamanın bir yöntemi olarak benimsediklerini ifade etmiştir (1998, s. 33).

Mehmet S. Aydın da laikliğin bir devlet ideolojisi değil bir devlet tutumu olması gerektiğini vurgulamıştır. Eğer laiklik bir devlet ideolojisi olursa, “laikçiliğe” dönüşür, öteki anlayışlarla kavgaya tutuşur ve sosyal gerilimin kaynağı haline gelir. Aydın’a göre sosyal barışın sağlanabilmesi için hem İslamcıların hem de laiklerin bir değişim sürecinden geçmesi gerekmektedir. İslamcılar “din devletleşmek zorunda” anlayışından vazgeçmelidirler; Laikler de laikliği sekülerleştirici ve dine müdahalenin aracı olarak görmekten vazgeçmelidirler (1998a, s. 42).

Bu ifadeler, İslam devletinden, dinler karşısında eşit ve tarafsız bir devlete, yani laik devlete dönüşümü ifade etmesi bakımından anlamlıdır.

7.3.3. Din-Devlet İlişkilerinde Yeni Yaklaşım

Yeni Zemin Dergisi'nin 2. sayısında, Türkiye’de Din-Devlet ilişkisinin nasıl yapılandırılması gerektiğine dair bir tartışma başlatılmıştır. Bu çerçevede derginin dosya yazısı içerisinde Türkiye’de Din-Devlet ilişkisinin yeniden yapılandırılmasına dair bir dizi talepler sıralanmıştır. Aslında bu talepler listesi, İslamcılığın İslam’ı bir ideoloji olarak hayatın, siyasetin ve devletin tam merkezine yerleştiren, yasal ve anayasal referanslarını İslam’a göre temellendirmiş bir İslam

Devleti kurmayı amaçlayan İslamcılık anlayışından ne kadar uzaklaşmaya başlandığının da açık göstergesidir. Burada yer alan talepler listesi, yalnızca İslami Devlet talebinden vazgeçildiğinin göstergeleri değil aynı zamanda, laiklik, çoğulculuk ve demokratikleşmeye dair de yeni İslamcı fikirlerin işaretidir. Yeni Zemin imzalı bu yazıda yer alan talepler şunlardır:

- 1- *Devlet elini dinden çekmelidir ve Din özerkleşmelidir.*
- 2- *Bunun için de DİB kademeli olarak ilga edilmelidir.*
- 3- *Devlet T.V.'den inanç dünyası türündeki programlara son vermelidir.*
- 4- *Devlet okullarda dini eğitim vermekten vazgeçmelidir.*
- 5- *Camiler ve vakıflar serbest bırakılmalıdır.*
- 6- *Dini grup ve cemaatlerin faaliyetlerine izin verilmelidir.*
- 7- *Dini hizmetler sivil toplumun kendisine bırakılmalıdır (Yeni Zemin, 1993b, s. 8).*

Bu maddelerin içerisinde özellikle devletin Din eğitimi ile ilgili tekeli ve bu çerçevede Tevhid-i Tedrisat Kanunu sıkça tartışma konusu yapılmıştır. Devletin Din eğitimi yapması laikliğe aykırı bulunmuş, devletin dini eğitimi cemaatlere bırakması talep edilmiştir (Dursun, 1993c, s. 103). Devletin din eğitimi üzerindeki tekeli kaldırması sadece laiklik açısından değil “eğitimin sivilleştirilmesi” ve demokratikleşme açısından da talep edilmiştir (Kutan, 1998, s. 33).

Ancak talepler listesinin bütününe bakıldığında devletin dönüştürücü gücünü İslam'ın hizmetine sunma isteğinden vazgeçildiği açıkça görülmektedir. Özellikle 1970 sonrası dönemde İslami Devlet talebini tahrik eden en büyük motivasyon kaynağı, toplumun devlet eliyle İslamlaştırılabileceği, İslamlaştırılması gerektiği inancıydı. Bu açıdan devletin, başta eğitim olmak üzere devasa gücü ve topluma ideoloji dayatma potansiyeli bu gücü İslamlaşmanın aracı haline getirme isteğini çok canlı ve güçlü tutuyordu. İslamcılar “hele bir devlete hakim olalım” heves ve isteğiyle devlet aracılığıyla toplumun İslamlaşacağına dair çok güçlü bir inanç taşıyorlardı. Burada sıralanan talepler listesi, devlete hakim olma isteğinin, devlet eliyle müslümanlaşma talebinin terkedildiğini, yerine sadece sivil alanın özgürleşme talebinin olduğunu göstermektedir. Bu talepler listesi İslamcıların laikliği devletin dinler karşısında tarafsız olması şeklinde tanımlamış olmalarının da sonucudur.

7.4. ŞİRK TEN SAHİPLENMEYE, DEĞİŞEN DEMOKRASİ SÖYLEMİ

1970'lerden 1990'lara kadar İslamcı söylem içerisinde demokrasinin muteber bir yeri yoktur. İslamcılara göre demokrasi bir “şirk”²¹ rejimidir. İslamda egemenlik kayıtsız şartsız Allah'a aitken, demokrasiler insanı Allah'ın egemenlik yetkisinin ortağı kılmaya, hatta insanı tek egemen yapmaya yeltenerek Allah'ın uluhiyet yetkisine tecavüz etmektedirler (Capik, 2014, s. 59).

1970'lerden 1990'lara kadar İslam'la demokrasi arasında yaşanan gerilimin kaynağı “hakimiyet” meselesidir. Önceki bölümlerde, Seyyid Kutup ve Mevdudi düşüncesinde hakimiyet kavramının taşıdığı merkezi role değinilmişti. İhvan ve Cemaat-i İslami etkisinde gelişmiş İslamcılığın neredeyse bütün teorik zemini hakimiyet kavramı üzerine oturtulmuştur. Bu nedenle İslam'a dayanarak demokrasiyi red etmenin teorik zemini de hakimiyet kavramına dayanılarak kurulmuştur. Bir İslam devletinde “hakimiyet hakkı kimindir?” sorusuna verilen cevap aynı zamanda demokrasiye de reddiye içermektedir. Mevdudi'ye göre İslam, batı demokrasilerinin tam karşıtı bir anlayışa sahiptir. Batı demokrasilerinin temeli halkın hakimiyetidir. Dolayısıyla yasama kuvveti de halkın elinde bulunmaktadır. Kanun yapmak onların ayrıcalığıdır. Oysa ki İslam'da durum böyle değildir, İslam halk hakimiyeti felsefesini tümünden reddeder. İslam'da esas olan Allah'ın hakimiyetidir. Hakimiyetin sahibi olan Allah yasama yetkisinin de sahibidir. Demokrasiler hakimiyeti halka vererek Allah'ın yasama yetkisine ortak koşmaktadırlar (Mevdudi, 1991. s. 270). 1980'li yıllarda yayımlanan Mektep Dergisi'nde Ahmet Eminoglu ile demokrasi üzerine yapılan mülakat, bu yaklaşımı çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Eminoglu'na göre hüküm vermek yani insanların hayatlarını düzenlemek ve bu hususlarda kanun yapmak yalnız ve yalnız Allah'a mahsustur. Demokratik rejimlerde yasama hakkı mecliste, halkın temsilcilerindedir. İslam'da ise bu hak sadece Allah'a aittir. Bu nedenle İslam'da halkın iradesi diye bir kavramın varlığı söz konusu değildir (Mektep, 1986).

²¹ Şirk kelime olarak ortaklık anlamına gelir. İslam ıstılahında Şirk, Allah'ın yetki ve egemenlik alanlarında Allah'a ortak koşmak, bir şeye Allah'ın özelliklerini vermek, Allah'a zatında, sıfatlarında ve tasarruflarında eş tanımaktadır (Ece, 2000, s.636). Yusuf Kerimoğlu, insanların hayatlarına yön veren ideolojiler ve ideologları Allah'a koşulan ortaklar olarak görür ve İslam'ın dışındaki ideolojik düzenleri “müşrik düzen” olarak tanımlar (Kerimoğlu, 1989, s.134).

1970’li yıllarda İslamcılar demokratik devleti “Tağuti devlet”²² olarak tanımlamışlardır. Dönemin İslamcılarına göre iki tür devlet vardır: İslam devleti ve Müşrik devlet. İslam devleti İslam’ın kanunlarına göre oluşmuştur. Müşrik devlet ise “beşeri hukuka” göre oluşmuştur. Bu anlamda Demokratik devlet “tağuti devlet”tir. Bu nedenle “bir Müslüman ben demokratım diyemez” (Yeşil, 2016).

1990’lı yıllarda da demokrasiyi “küfür” ve “şirk” olarak tanımlayan islamcılar olmuştur. Hüsnü Aktaş, Yeni Zemin Dergisi'nde yayınlanan yazısında derginin genel konseptinin aksine hakimiyetin Allah’a ait olduğu tezinden hareketle bir müslümanın demokrat olmasının mümkün olamayacağını savunmuştur (Aktaş, 1993, s. 13-14). Yine Atasoy Müftüoğlu, Yeni Zemin Dergisi'nde yazdığı yazılarda dönemin genel yaklaşımının aksine demokrasiyi “modern zamanların en abartılı, en temelsiz, en köksüz, ideolojik iddiası” (1993, s. 28) olarak eleştirmiştir. Müftüoğlu’na göre demokrasi “abartılmış, yapay yollarla yüceltilmiş, ütopyacı bir söylemle şişirilmiş, içi boş ideolojik bir söylemdir”. İslam demokrasilerle mukayese edilmemelidir. İslami yönetim biçimi en mükemmel yönetim biçimidir (1993b, s. 28). Demokrasilerde belirleyici olan çoğunluktur. Çoğunluk iyilikleri isteyebileceği gibi kötülükleri de isteyebilir. Demokrasilerde çoğunluğun kötülük talepleri için hiçbir ahlaki engel yoktur (Müftüoğlu, 1994, s. 67).

1990’lı yıllarda İslamcı kesimde demokrasi ile ilgili tartışmalar yoğunlaşmış, çok sayıda sempozyum yapılmış (Tan, 1994a, s. 70), dergilerde özel dosyalar hazırlanmış, birçok çeviri ve telif eser yayınlanmıştır. 1990’lı yıllarla birlikte demokrasiyi şirk olarak gören İslamcılık anlayışı büyük oranda değişmeye başlamıştır.

²² Tağut, kelime manası itibarıyla her türlü haddi aşanlar, Allah’ın dışındaki tüm ibadet edilenler, tapılanlar (El-isfahani, 2007, s.924) sınırı aşan, isyanda fazla ileri giden, azan, çok azgınlık gösterenler anlamına gelmektedir. Bir başka anlamıyla Tağut, insanlar üzerinde Rabb’lik taslayan, onların hayatlarını düzenlemek için hükümler koyan kişi veya kişilere denmektedir. Allah’ın ortaya koyduğu temel prensiplerin yerine geçmek üzere hükümler koyan her kişi veya kuruluş Kuran’a göre Tağuttur (Ece 2000, s. 654). Yusuf Kerimoğlu, bütün demokratik düzenleri, Allah’ın hükümlerinin yerine geçmek üzere hükümler icad ettikleri düşüncesiyle “tağuti” olarak niteler. Kerimoğlu’na göre İslam’ın dışındaki bütün sistemler “tağuti”dir. Tağutun hakim olduğu yerlerde de Cihad bütün müslümanlara farzdır (Kerimoğlu, 1989, s.135).

Yaşanan tüm bu tartışmaların merkezinde “Demokrasi İslam’la bağdaşır mı?” sorusuna dönük cevap arayışları vardır. İslamcılar bu yıllarda demokrasi ile İslam arasında bir uzlaşma arayışına yönelmişler, bu arayışın sonucu olarak

İslam’ın bazı kavramları ile demokrasi arasında ilişki kurmaya çalışmışlardır.

Demokrasiye İslam’dan kök arama çabası olarak bu tartışmaların vardığı yer, İslam ve demokrasi arasında bir uzlaşmanın kurulması olmuştur. Öte yandan bazı İslamcı düşünürler demokratik ideal ve değerleri kabul etmekle birlikte demokratik mekanizmaların bu ideal ve değerleri gerçekleştirme kapasitesini eleştirmiş ve İslam’dan demokrasiyi kapsayan, ama aynı zamanda onu da aşan bir siyasal model üretmeye çalışmışlardır. Bu yıllarda başlatılan Medine Vesikası, Çok Hukukluluk vb. tartışmalar demokrasiyi aşmaya dönük alternatif siyasal model arayışlarıdır. 1990’lı yılların sonunda Ak Parti’nin kuruluşunu hazırlayan tartışmalar demokrasinin İslamcı çevrelerde içselleştirilmesine ve güçlü bir konum kazanmasına yol açmıştır. Bu tartışmalarla birlikte “müslüman demokrat” ve “demokratik İslam” kavramları sıkça kullanılır ve tartışılır olmuştur. 1990’lı yıllarda İslamcı entelektüel çevrelerde yaşanan demokrasi tartışmaları, İslamcılığın yaşadığı dönüşümün belki de en önemli göstergelerinden biri olmuştur. Şeriata dayalı ideolojik bir devlet talebinden herkesin bütün dini ve ideolojik farklılıkları ile bir arada yaşadığı, egemenliğin halka ait olduğu bir siyasal düzen arayışına yöneliş, iktidar talep eden islami söylemin önemli ölçüde dönüştüğünün göstergesidir.

7.4.1. Demokrasiyi Sahiplenen İslamcılık

1990’ların başında İslamcılığın demokrasiyi sahiplenen bir söylem geliştirmeye başladığı görülmektedir. 1980’li yıllarda etkili olan “Radikal İslamcı”, Girişim Dergisi’nin yazar çevresi, 1990’ların başında Yeni Zemin Dergisi’ni çıkarmaya başlamıştır. Girişim Dergisi sayfalarında, İslam’ın demokrasiyle uzlaşmazlığına dair yazılar yayınlanırken (Yıldırım, 2014, s. 44) Yeni Zemin Dergisi açık ve vurgulu bir demokrasi taraftarlığının “zeminini” üretmeye çalışmıştır. Aynı şekilde, Yeni Zemin Dergisi’nin devamı sayılabilecek “Sözleşme Dergisi”nde de demokrasiyi sahiplenen bir İslamcı söylem inşa edilmeye çalışılmıştır. Umran

Dergisi'nde demokrasiye dair tereddütler korunmakla birlikte devam eden yıllarda demokrasi söylemine dair eleştirelliğin ihtiyatlı bir kabule doğru evrildiği görülecektir. Bilgi ve Hikmet ve devamı niteliğindeki Bilgi ve Düşünce Dergileri ile Tezkire Dergisi'nde coşkulu bir demokrasi taraftarlığı yerine demokrasiyi kabullenmekle birlikte, İslami referanslardan hareketle onu aşacak alternatif model arayışları dikkati çekmektedir. Bu dönem bütün olarak değerlendirildiğinde demokrasiyi sahiplenen bir İslamcı söylemin ağır ağır inşa edilmek istendiği ve hatta inşa edilmeye başlandığı görülecektir.

Altan Tan, Sözleşme Dergisi'nde yayınlanan “İslam ve Demokrasi Bağdaşır mı?” başlıklı yazısında “alternatif ortaya konulmadan İslam adına yapılan demokrasi düşmanlığını ucuz entelektüellik” (Tan, 1997b, s. 22) olarak

değerlendirmiştir. Davut Dursun, demokrasinin ve kurumlarının içselleştirilmesinin ve verili değerlerle yeniden üretilmesinin müslümanlara bir çıkış yolu sunabileceğini ileri sürmüştür (Dursun, 1998b, s. 56). Mehmet Bekaroğlu'na göre de Türkiye'yi düzlüğe çıkaracak tek yol, özgürlükçü, çoğulcu ve katılımcı bir demokrasidir (Bekaroğlu, 1999, s. 69). Ali Bulaç, Refah Partisi ve Milli Görüş hareketinin demokrasi tarafına itilmesini ve tam demokrat olması için zorlanmasını “hayırlı sonuçlara yol açacak bir gelişme” olarak görmüştür. Bulaç'a göre, RP'ye demokrat olması için yapılan dış baskı ile RP'nin “doğasında bulunan demokratik potansiyel” bir araya geldiğinde, RP'nin DYP, ANAP, DSP ve CHP'den daha iyi bir demokrasi telakkisine sahip olduğu görülmüştür. Bulaç'ın RP'nin ve Milli Görüş Hareketi'nin demokrasi tarafında olmasını, hayırlı bir gelişme olarak değerlendirmesi ve RP'yi “doğasında demokratik potansiyele sahip” (Bulaç, 2002c, s. 11) olarak görmesi İslamcıların demokrasiyi sahipleniyor oluşunun önemli kanıtlarıdır denebilir.

Ahmet Harputlu, Bilgi ve Düşünce Dergisi'nde yayınlanan “Müslüman Demokrat Perspektif” başlıklı yazısında, Müslümanlarla demokrasi arasında bir bağ kurulmasını engelleyen, seküler bir politik dile sahip, tek bir evrensel hakikat olarak oluşmuş erken Batı demokrasilerinin bittiğini iddia etmiştir. “Erken Batı Demokrasileri”nde din ile demokrasi iki karşıt hat olarak kurgulanmış, “ya demokrasi ya din” gibi bir söylemle din ile demokrasi birbirinden kopuk ve karşıt

alanlar haline gelmiştir. Harputlu'ya göre dünyada artık "açık demokrasi" dönemi başlamıştır. Yerli, farklı, geleneksel, dinsel, batı dışı... gibi "klasik demokrasi"nin "politik ötekileri" ile diyalog sürecine girilmiştir. Bu yeni demokrasi döneminde "dünyanın değişen koşulları içinde" Müslümanlıkla demokrasi uzlaştırılmalıdır. Müslümanlığın "özgürlükçü, katılımcı, eleştirel doğası"nın "müslüman demokrat" bir perspektif üretmek için önemli olduğunu vurgulayan Harputlu, dinin daha özgür yaşanabilmesi için demokrasinin gerekli olduğunu ifade etmiştir (Harputlu, 2002a, s. 24-26).

İslamcılar, Harputlu'nun da dikkat çektiği pozitivist felsefe anlayışı üzerine şekillenmiş Demokrasinin, yerini çoğulcu yeni demokrasi kültürüne bırakmış olmasını, İslamcılığın demokrasi ile uzlaşabilirliğinin gerekçesi olarak görmüşlerdir. Yeni demokrasi kültürü çoğulcu karakteri ile farklılıklara yaşama alanı açmaktadır. Bu biçimiyle Müslümanlar özgürce yaşamalarının bir teminatı ve aracı olarak bu yeni demokrasi anlayışına sahip çıkmalıdırlar (Metiner ve Akdoğan, 1997, s. 46-47).

Akdoğan, demokrasinin "zamanın ruhunu oluşturan ve genel kabul gören" bir değer olarak (Akdoğan, 1993c, s. 22) görmezden gelinemeyeceğini ifade etmiş, bu ifadesiyle demokrasiye bigane kalmanın İslamcılığı zaman dışı yapacağına işaret etmiştir. Akdoğan'ın bu ifadesine benzer şekilde, Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan da Türkiye'nin demokrasiden başka seçeneği olmadığını ifade ettikten sonra demokrasi ile tarihin akışı arasında bir bağ kurmuştur. Tarihin sonu tezlerini çağrıştıracak şekilde Kutan dünyanın gidişinin demokrasiden yana olduğunu ve kimsenin tarihin akışını durduramayacağını vurgulamıştır (Kutan, 1998, s. 32).

1970'lerde Demokrasiyi "küfür" ve "şirk" olarak gören İslamcılar, Demokrasiyi sahiplenilen bir söylem geliştirmeye başlamışlardır denilebilir. Bu çerçevede Demokrasi ile İslamı değil Totaliterizmi karşılaştırarak İslam'ın totaliterizmi reddettiğini savunmaya başladıkları görülmüştür.

7.4.1.1. Demokrasi mi Totalitarizm mi?

İslamcılar açısından zamansal bir karşılaştırma yapılacak olunursa, 1970’li yıllarda demokrasi İslam’la karşılaştırılarak reddedilirken, 1990’lı yıllarda “ceberut devlet” ve “mutlakiyetçi yönetimler” ile karşılaştırılarak sahiplenilmektedir denebilir. Fehmi Hüveydi, İslam’ın demokrasiyle kıyaslanmasının İslam’a haksızlık olduğunu ileri sürmüştür (Hüveydi, 2003, s. 24). Yeni dönem de İslamcılara göre İslam ile Demokrasi mukayese konusu olamaz. İslam, Hristiyanlıkla, Budizmle, Konfüçyanizmle, Yahudilikle, yani dinlerle, demokrasi de monarşilerle, oligarşilerle, mutlakiyetçi ve teokratik yönetimlerle mukayese edilmelidir (Bulaç, 1998d, s. 7; Bulaç, 1997, s. 5; Eliaçık,

2003b, s. 20). Dolayısıyla yeni dönemde İslamcıların önünde “İslam mı, Demokrasi mi?” tercihi yoktur. “Demokrasi mi ya da monarşi, oligarşi hatta teokrasi mi?” sorusu vardır. Çünkü demokrasi yönetim sistemi, İslam’da bir din olarak aynı düzleme ait gerçeklikler değildir.

Mehmet Metiner, “Ceberut devlet ve demokratik rejim tercihinde elbette tercihinin demokrasiden yana” olduğunu, demokrasiyi “diğer batılı rejimlerle kıyasladığında hiç kuşkusuz ileri özgürlükçü bir rejim” olarak gördüğünü söylemektedir (Metiner, 1993f, s.5). Davut Dursun, “müstebitlerin değil demokratların yanında yer almayı tercih” (Dursun, 1993e, s. 10) ettiğini ifade etmiştir. Ali Bulaç, “mutlakiyetçi bir yönetimi, monarşiyi, aristokrasiyi, saltanatı veya bugünkü Arap dikta rejimlerini demokrasiye tercih etmem” diyerek demokrasinin karşısına mutlakiyetçi rejimleri koymuştur. Dikta rejimi olarak gördüğü Irak ya da Kuveyt’te değil, demokrasiyle yönetilen Türkiye’de yaşamayı tercih edeceğini (Bulaç, 1993ı, s. 19), diğer rejimlerle kıyaslandığında demokrasinin avantajlarının yüksek olduğunu ifade etmiştir (Bulaç, 2002c, s.

11). Ömer Çaha’ya göre de demokrasiye karşı kayıtsız kalmak mümkün değildir (Çaha, 2000, s. 44).

Davut Dursun’a göre, “İnsanlık tarihi totaliter, otoriter ve ilah ruhlu monarkların tasallutundan” demokrasi sayesinde kurtulmuş, demokrasi “mağrur monarkları halka yaklaştırmıştır” (1993e, s. 10). Dursun, demokrat olmayı peygamberin peygamberlikten önceki yaşamında içinde yer aldığı “Faziletli Söleşmesi” temelinde görmektedir. Peygamber Mekke’nin ileri gelenleri ile zulme ve

haksızlığa uğramışların haklarını korumak ve zulmedenlerle mücadele etmek için bir “faziletliiler sözleşmesi” imzalamıştı. Dursun buradan hareketle Demokrat olmayı “faziletliiler sözleşmesi”nde olduğu gibi insanı kul ya da köle olarak görmemek, insana değer vermek, istişareyi, katılımı ve çoğulculuğu esas almak olarak değerlendirmekte; bunların ayın zamanda insani ve İslami değerler olduğunu savunmaktadır (Dursun, 1993e, s. 10). Metiner’e göre de İslam özünde totaliter olmadığına göre demokrasiyle çelişmiyor demektir (Metiner, 1997b, s. 35). Çünkü demokrasi halkın iktidarındır. Halksız iktidar olmaz. Halkın istemediği şeylerde demokrasilerde olmaz (Metiner, 1994b, s. 69).

Bulaç, İslam’ın totaliterizme karşı oluşunu, “kulun kul üzerinde tahakküm kuracak hiçbir ayrıcalığa sahip olmadığı” İslami ilkesine dayandırırken, demokrasilerde de iktidar ilişkisinin kulun kula tahakkümünü engelleyen bir eşitlik temelinde kurulduğunu ileri sürmektedir. Bulaç’ın demokrasiyi İslami referans çerçevesini andıracak şekilde kulun kula hakimiyetini engelleyen bir iktidar ilişkisi olarak tanımlamaya çalışması, İslamcıların demokrasiyi içselleştirmek çabalarının tipik bir örneği olarak görülebilir.

Yeni dönemde İslamcıların önüne “Demokrasi mi İslam mı?” seçeneği yerine “Demokrasi mi Totaliterizm mi?” seçeneği konulmaktadır. Yasin Aktay’a göre diktatörlükle yönetilen bir ülkede demokrasi karşıtı bir söylem Müslümanların işine yaramayacaktır. Her ne kadar demokrasi bütünüyle kabullenilecek bir değer olmasa da yerine daha üstün bir seçenek konulmadıkça demokrasi karşıtlığı mevcut totaliter yönetimleri besleyecektir (Aktay, 1998, s. 36-37).

1970’li yıllarda İslam demokrasi ile bir karşıtlık ilişkisi içerisinde aynı düzlemde değerlendirilmiştir. Oysa 1990’lı yıllarla birlikte İslam ile demokrasi’nin farklı düzlemlere ait gerçeklikler oluşundan hareketle İslam ve demokrasi birbirinin alternatifi ve karşıtı olmaktan çıkarılmış, İslam bir din olarak dinlere ait düzlem içerisinde, Demokrasi ise bir siyasal sistem olarak siyasal sistemlere ait düzlemde değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu gelişme bir yönüyle İslam’ın laikleşmesine ya da İslamcılar arasında hayatı kompartımanlara ayırmaya yol açacak laik bir yaklaşımın oluşmasına da yol açmıştır denebilir.

7.4.1.2. “İslam Bir Değerler Manzumesi, Demokrasi Bir Seçim Tekniğidir” Söylemi

Yeni İslamcı söylemde, İslam ile demokrasi birbirinin alternatifi değildir. Akdoğan’a göre Müslümanların uzun süre demokrasiyi kabullenmeyişinin temel nedeni demokratik düzende yasamanın vahye değil insan aklına dayandırılıyor oluşuydu. Demokrasiyle İslam’ın uzlaştırılmasını imkansız kılan bir diğer husus, demokrasinin hayatın tüm alanlarını ve kişinin tüm boyutlarını kapsayan bir değerler manzumesi olarak görülmesiydi. Demokrasi böyle kurulduğunda

Müslümanların demokrasiyi dışlamaları da çok doğaldı (Akdoğan, 1997a, s. 2324).

Bu yeni dönemde İslamcıların demokrasiyi sahiplenmelerini mümkün kılan bir diğer düşünce, İslam’ın bir din, demokrasinin de siyasetin çok sayıda tekniklerinden biri olarak görülmeye başlanmasıdır:

Demokrasi, bize siyasetin oluşunun, karar mekanizmalarının işleyişinin, kısaca siyasi organizasyonun araçsal çerçevesinin nasıl olması gerektiğini söyler; ama yaratılış, evren, hayatın anlamı, insan eylemlerinin amacı, ölümden sonraki diriliş; ya da felsefenin kadim sorunları olan varlık, bilgi ve ahlak gibi konular hakkında hiçbir fikir vermez; bu onun işi değildir (Bulaç, 1997, s. 5).

Bulaç’a göre eğer demokrasi bir dünya görüşü, bir felsefe, bir yaşam biçimi olarak kurgulanıyorsa bir din olur. Oysaki demokrasi siyasetin mümkün tekniklerinden bir tekniktir. Bir tarz, bir rejimdir (Bulaç, 1998d, s. 7; Bulaç, 1998, s. 10). Metiner’e göre de demokrasi, bir seçim tekniği olarak görüldüğü takdirde İslam’la karşıt olmak bir yana, İslam’la uyum içerisindedir. Çünkü milletin özgür iradesiyle yöneticilerini seçme, seçtiklerini denetleme ve gerektiğinde azletme ilkeleri, İslam’ın siyasal değerleri ile örtüşmektedir (Metiner, 1993d, s. 5).

İslamcıların demokrasiyi sahiplenmeyi meşru ve mümkün kılacak değerlendirmeleri, demokrasinin bir değerler kümesi, bireyin dünyayı algılama biçimini oluşturan ve davranışlarını belirleyen bir ideoloji (Yıldırım, 1993e, s. 16); insana niçin yaşadığının cevabını verecek bir anlamlar dizgesi olmadığı (Yıldırım, 1997, s. 19) düşüncesidir. İslamcılara göre demokrasi bir yönetim biçimidir,

yaşama biçimi değildir (Aktaş, 1993c, s. 32-33). Demokrasi değer üretmez. Demokrasi sadece birlikte barış içinde var olmayı ve bireylerin kendi geleceklerini tayin hakkına saygıyı içermektedir (Zengin, 1994, s. 19).

Demokrasi bir yöntemdir. Adalet devletine hizmet edebileceği gibi çoğunluk diktatörlüğüne de hizmet edebilir (Hatemi, 1993, s. 27).

1990'lı yıllarda İslamcıların demokrasi bağlamında yürüttükleri tartışmalara bir örnek olması açısından Yeni Zemin Dergisi'nde yayınlanan bir okur mektubu ve dergi yönetiminin okura verilen cevap dikkate değerdir. Okur, müslümanları demokrasiyi sahiplenmekle eleştirmektedir:

Batı felsefesinin bir ürünü ve batıl bir sistemin en iyisi (!) diyebileceğimiz “demokrasi” ne yazık ki Müslümanlar içinde de görülmeye başladı. Demokrasiyi ehven-i şer olarak savunan veya demokrasiyi araç olarak kullananlar var. Derginizi de bu yola itiyorsunuz. Hâlbuki biz Müslümanlar için demokrasi ne ideal, ne öncelikli bir çözüm, ne de nihai bir çözümdür. Bizim için ideal ve nihai çözüm, İslami bir yolda İslamı hâkim kılmaktır. Biz Müslümanlar “demokrasi”yi ağızımıza almamalıyız, biz Müslümanlara yakışmaz bu (Yeni Zemin Dergisi, 1993g, s. 79).

Bu okur mektubu, İslamcı çevrelerde demokrasiyle ilgili bakış açısını oldukça net bir şekilde ortaya koyuyor. Okur, demokrasiyi “batı felsefesinin bir ürünü”, “batıl sistem”, “ağıza alınmayacak bir şey” olarak tanımlıyor. Bu açıdan İslamcılar arasında giderek güçlenmekte olan demokrasiyi sahiplenme eğilimini ve Yeni Zemin Dergisi'nin bu eğilime sahip çıkan yaklaşımını eleştiriyor.

Derginin yine aynı sayısında bu okur mektubuna Yeni Zemin imzasıyla cevap verilmektedir:

Yani halkın kendi idarecilerini seçmesi ve seçtiklerini denetlemesi anlamında demokrasi niçin kötü olsun ki? Biz demokrasiyi bu anlamda bir yöntem veya bir şablon olarak kabul ediyor ve kötü olarak telakki etmiyoruz. Demokrasiyi iyi ve güzel yanlarıyla ağızımıza almamızda, hatta alıp kullanmamızda hiçbir İslami sakınca yoktur. Allah'ı gökyüzünde hapsedme ve yeryüzünde Allah'a rağmen ve hatta Allah'a karşı bir anlayışla insanları yönetme anlamındaki batılı demokrasi felsefesine elbette İslami dünya görüşünde yer olmadığı açıktır (Yeni Zemin Dergisi, 1993g, s. 79).

Derginin verdiği cevap analiz edildiğinde, birçok İslamcı aydınının yazılarında görüldüğü biçimiyle demokrasi, “kendi idarecilerini seçme ve seçtiklerini denetleme anlamında” kullanılmaktadır. Demokrasi “teknik”, “yöntem” ve “şablon” kelimeleri ile tanımlanmaktadır. Allah'ın iradesini dışlamaya yol açacak yaşam

felsefesi anlamında bir demokrasi biçimi reddedilmektedir. İslamcı söylemde demokrasi anlayışında yaşanan değişimi ve bu değişimin yönünü göstermesi açısından bu tartışma iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Tüm bu ifadelerden hareketle İslamcıların demokrasiyi dışlayan ve reddeden bir anlayıştan demokrasiyi sahiplenen yeni bir anlayışa doğru bir söylem dönüşümü yaşadıkları söylenebilir. Demokrasi İslam'ın karşısında ve onun bir alternatifi olarak görülüp reddedilirken yeni dönemde otoriter ve totaliter sistemlerin alternatifi olarak tercih edilmektedir. İslam ile demokrasi, farklı varlık alanlarına ait oluşları nedeniyle karşıtlık ilişkisinden çıkarılarak farklı düzlemlerde tartışılmaya başlanmıştır. Bunun en temel sonucu olarak demokrasi, “şirk” ve “küfür” gibi dini terminoloji içinde değerlendirilmekten çıkarılmış, aristokrasi, monarşi, totaliter ve otoriter rejimlerle kıyaslanır hale gelmiştir.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus demokrasiyi sahiplenmeyi meşru ve mümkün kılacak bir yol olarak demokrasinin sadece bir seçim tekniğine indirgenmiş olmasıdır. Demokrasi teorileri açısından oldukça eksik ve sığ olan bu tanımlama biçimi yine de İslamcı düşüncede önemli bir evrilmenin işaretlerini içermektedir. Asıl önemli olan bu boyutuyla bile olsa demokrasinin İslam'da içkin olduğunun iddia edilerek İslam'la demokrasi arasında bir telif ve uzlaşmanın kapısının aralanmasıdır.

7.4.1.3. Özgürleşmenin Bir Aracı Olarak Demokrasi Talebi

1990'lı yıllarda İslamcılar demokrasiyi savunmaya yönelten gerekçelerden biri de Türkiye'de İslamlaşmanın demokratikleşmeye paralel olarak geliştiği fikridir (Akdoğan, 1998e, s. 16). İslamcılara göre, devletin baskıcı ve dayatmacı kimliğini bırakması, daha demokratik ve hür bir ortamın yaratılması, İslam'ın gelişmesini ve toplumsal hayatta rol almasını daha da kolaylaştırmaktadır (Dursun, 1993d, s. 16). Özellikle tek parti döneminden sonraki süreçte demokratik uygulamalar İslamcıların “palazlanmasına”, dini serbestliklerin sağlanmasına yol açmıştır. Bu nedenle İslamcılar demokratik uygulamaların açtığı güzergahın İslamlaşmaya önemli katkı sağladığını düşünmüşler, özellikle DP döneminin dindar kesimleri bu

katkıdan dolayı demokrasiye “nimet” olarak bakmışlardır (Yıldırım, 2014, s. 37-38). Bu yaklaşımın bir sonucu olarak demokratikleşmenin önündeki engeller İslam’ın önündeki engeller olarak değerlendirilmiştir. Yine benzer şekilde bu dönemde de demokrasi, “kendisinden yararlanılabilir veya geçici de olsa kullanılabilir bir kavram” olarak ele alınmış, böylelikle İslam’ın demokrasi ile uzlaşabileceği fikrine islami endişelerle düşünsel ve pratik gerekçeler bulunmaya çalışılmıştır (Bulaç, 2002c, s. 12).

Ahmet Harputlu’ya göre; İslamcılar açısından dini özgürlüklerin gerçekleşebilmesi ancak “reformcu, değişimci, liberal bir ruha sahip demokrasi” ile mümkündür. Çünkü böyle bir demokrasi müslüman bir bireyin giyim özgürlüğü, ibadet özgürlüğü ve düşünce özgürlüğünü tehlike ya da güvenlik meselesi olarak görmeyecektir. Bu nedenle Müslümanlar devleti ya da iktidarı elde etmenin peşinde değil, inançlarını özgürce yaşama peşinde olmalıdırlar (Harputlu, 2003b, s. 18).

Demokrasi, İslamcılar arasında, İslami yaşantıyı kolaylaştırıcı bir yol olarak görülmüştür. Demokrasinin getireceği özgürlük ortamından İslam’ın yararlanabileceği düşünülmüştür (Özdenören, 1993d, s. 119). Bu itibarla özellikle karayoluyla hacca gitmek, kurban derilerinin üzerindeki Türk Hava Kurumu tekelinin kaldırılması, başörtüsü ile eğitimin serbest bırakılması gibi bazı dini yaşama ait talepler demokratik hak ve özgürlükler bağlamında savunulmuştur (Çaha, 2000, s. 54). Bu anlamda İslamcılar, Batı demokrasilerindeki standartları yakalamış bir Türkiye’nin müslümanlarca da tercih edileceğini, düşünmüşler (Gedik, 1993, s. 11), Türkiye’de demokrasinin kesintiye uğramasından en çok İslamcıların zarar gördüğünü iddia etmişlerdir (Çaha, 2000, s. 56).

Bu itibarla İslamcılar, 1990 öncesi dönemin aksine politik eleştirilerini İslam’ın diliyle kurmak yerine, demokrasinin diliyle kurmayı tercih etmişlerdir. Hak ve özgürlüklerini demokratik bir dille elde etmenin mücadelesini vermişlerdir. Bu tutum hem ulusal hem de uluslararası kamuoyunda Müslümanların taleplerinin meşrulaşmasına zemin üretmiştir. Yeni dönemde İslamcı muhalefet İslam’ın diliyle değil demokrasinin diliyle konuşmaya başlamıştır (Harputlu, 2003c, s. 1415).

Burada tartışılması gereken husus İslamcılarının demokrasi talebinin araçsallığıdır. İslamcılarının demokrasi taleplerini gerekçelendirirken, özgürlük ortamının Müslümanların yararına oluşuna ve İslam'ın özgür ortamlarda daha kolay ve hızlı geliştiğine sıkça atıf yapmaları, demokrasiyi araçsal ve taktik nedenlerle talep ettikleri kuşkusuna yol açmıştır. Bu nedenle İslamcılığın demokrasiyi sahiplenen söyleminin hakikiliği tartışma konusu yapılmıştır. Bu kuşku ve tartışma nedeniyle Mehmet Metiner, İslamcılarının demokrasiyi yalnızca kendileri için değil herkes için istediklerini vurgulamak durumunda olmuştur. Metiner'e göre demokrasi "nefis müdafaası" için kullanılabilecek bir kalkan değildir. Demokrasi savunusu asıl başkaları için söz konusu olduğunda sahici ve inandırıcı olacaktır. Bunun dışında bir yol sadece demokrasinin sırtından geçinme kurnazlığıdır (Metiner, 1998f, s. 3).

Hernekadar Metiner, bunları söylemiş olsa da İslamcılarda genel itibariyle Demokrasi yaklaşımının araçsal bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

7.4.2. İslam'la Demokrasiyi Bağdaştırma Çabaları

"İslam demokrasi ile bağdaşır mı?" Bu soru, İslam ve demokrasi bağlamında İslam'ın demokrasi ile bağdaşırılığını kanıtlamak için de, İslam'ın demokrasi ile bağdaşmazlığını kanıtlamak için de hem İslamcılar hem de İslamcı olmayanlar tarafından uzun yıllardır sıkça sorulmuş bir sorudur. İslamcılar bu soruya dönemsel olarak farklı cevaplar vermişlerdir. Araştırmanın konusunu teşkil eden İslamcılık; 1970'li yıllarda demokrasinin İslam'la bağdaşmadığını, çünkü demokrasinin akla, İslam'ın vahye dayandığını, demokrasilerde yasa koyucunun insan, İslam'da Allah olduğunu, demokrasilerde hakimiyetin halka, İslam'da Allah'a ait olduğunu, bu nedenlerle demokrasinin "küfür" ve "şirk" olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde İslamı demokratik değerler temelinde mahkum etmek isteyenler de, İslam'la demokrasinin bağdaşmazlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Özellikle halkı müslüman olan ülkelerin birçoğunda otokratik yönetimlerin iş başında oluşu ve demokrasinin İslam ülkelerinde bir türlü gelişmeyişi, İslam'ın demokrasiye imkan vermediği algısını beslemiştir (Aktay, 2005b, s. 68). Dünyanın demokrasi ile yönetilen ülkelerinin çoğunluğunun Hristiyan oluşu, demokrasinin

varlık alanı bulabileceği kültürel, sosyolojik ve dini iklime dair genel bir veri kabul edilmiş; İslam, toplumlarının kültürel, sosyolojik ve dini yapılarının demokratik gelişmelere elverişli bir iklimi sağlamaktan yoksun olduğu algısını güçlendirmiştir. Ayrıca İslam toplumlarında hak ve özgürlükler bağlamında yaşanan sorunlar da İslam'ın ontolojik olarak demokrasiye imkan vermediği düşüncesini desteklemiştir. Dolayısıyla, “İslam demokrasiyle bağdaşır mı?” sorusuna hem İslamcılar hem de Batılılar birlikte olumsuz cevap vermişlerdir.

Buna karşılık İslamcılar, “İslam Demokrasiyle bağdaşır mı?” sorusuna 1990'lı yıllarda olumlu cevaplar vermeye ve demokrasiye İslam'dan dayanak üretmeye başlamışlardır. 1970'li yıllarda “Gayr-i İslami” (İslam dışı) olarak tanımlanan demokrasi söylemi etrafında yeni tartışmalar başlamış, hem demokrat hem de müslüman olup olunamayacağı, tartışmaların ana gündemi haline gelmiştir (Tan, 1994a, s. 70). Bulaç'a göre Müslümanlar bu yeni dönemde demokrasi ile ilgili bir karar vermek zorundadırlar:

Burada da bir karar vermenin zamanı gelmiş bulunuyor. Acaba hakikaten Müslümanlar demokrasi konusunda ne düşünüyor? Müslümanlar samimi demokratlar mı, yoksa oportünist bir tutumla demokrasiyi hedefe gidilecek bir araç olarak mı görüyor? Kabul edelim ki, bütün dünyada insanların zihnini meşgule den bir soru bu. Bu sorulara şöyle cevap verebiliriz: Eğer demokratik siyasi kültür, Müslümanların içselleştirebileceği bir kültür ise, İslam ile demokrasi arasında herhangi kelami veya teolojik meşruiyet krizine yol açmayacak örtüşme noktaları bulunabiliyorsa, o zaman demokrasi Müslümanlar tarafından ahlaki bir ideal ve herkes için savunulabilir bir rejim olarak görülebilir. Yazık ki Aydınlanma'nın din-dışı pozitifizmini referans alan ve Ortadoğu'daki dini monarşilerden geniş etkiler alan bir kısım Müslümanlar, geçmişte atalarının yaptığı gibi kendileri de demokrasi ve başka kavramlara yeni tanımlar, içerikler kazandıracakları yerde, sadece askeri cuntaların ve diktatörlüklerin işine yarayacak demokrasi düşmanlığı yapıyorlar; farkında olmaksızın üzerine bindikleri dalı kesiyorlar (Bulaç, 1998d, s. 9).

Bulaç bu ifadeleriyle, yeni dönemde Müslümanlarca “kelami” veya “teolojik” dayanaktan yoksun bir şekilde bir demokrasi düşmanlığı yapılmasını eleştirirken, demokrasiye yeni tanım ya da içerikler kazandırmak suretiyle İslam'la bağdaştırılabileceğine işaret etmiştir.

Özellikle 2000'li yılların başında Ak Parti'nin kuruluşu ekseninde yaşanan tartışmalarla Avrupa'daki “Hristiyan Demokrat” kimliğe benzer şekilde “Müslüman Demokrat” bir kimliğin kurulup kurulamayacağı, (Aktay, 2005b, s.

68), hatta bir “İslam Demokrasisi”nin mümkün olup olmadığı sıkça tartışılmıştır.

Bu çerçevede Bilgi ve Düşünce Dergisi'nin 5. Sayısında “Müslüman Demokrat” ve “Demokratik İslam” kavramları tartışılmaya açılmıştır. Ak Parti'nin Avrupa'daki Hristiyan Demokrat Partiler gibi bir “İslam Demokrat Partisi” kimliğiyle demokrasi ile İslam'ın uzlaştırıldığı bir model olup olamayacağı, bunun İslam dünyası ve İslamcılık düşüncesi açısından sonuçları çokça tartışılmıştır (Geniş bilgi için bkz. Özcan, 2003, s. 42).

1990'lı yıllarda İslam'la demokrasiyi bağdaştırma yolundaki çabalar açısından Yasin Aktay'ın söyledikleri oldukça çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir denebilir:

Saltanatla bile uzlaştırılmış olan İslam'ın bir yönetim ve siyasal katılım modeli olarak, demokrasiyle niçin uzlaştırılmayacağı sorusu ciddi biçimde sorulmadı. Oysa İslam'ın siyaset teorisi ilk incelemede bile saltanatla, demokrasiyle uzlaştırılabileceğinden daha zor uzlaştırılabilirdi (Aktay, 2005b, s. 70).

Aktay'a göre İslam ve demokrasi arasında oluşan uyumsuzluk ve İslam dünyasında demokrasi karşıtı bir söylemin gelişmesi İslam'ın demokratik değerlere uyum sağlayamamasından ziyade demokrasi olarak sunulan siyasal ortamın İslam'ı ve İslam'dan kaynakla ileri sürülen talepleri kapsayamamasından, İslam ve Müslümanların taleplerine demokrasi olarak sunulan düzenin tahammülsüzlüğünden kaynaklanmaktadır. İslam dünyasında demokrasinin gelişmesi, Müslümanların değerleri ile demokrasi arasında daha fazla uzlaşmaya yol açmıştır. Bu açıdan demokrasi hakkında İslam'a dayanarak olumsuz bir söylem sürdürmek gereksiz ve anlamsızdır. Dolayısıyla İslam ile demokrasinin bağdaşıp bağdaşamadığı sorusu da yüzeysel ve gereksizdir (Aktay, 2005b, s. 70-75).

Rasim Özdenören'de, Bilgi ve Hikmet Dergisi'nde yayınlanan “Türkiye Demokrasinin Neresinde, Demokrasi İslam'ın Neresinde” (1993e, s. 82) başlıklı yazısıyla demokrasi ile İslam'ın uyumsuzluğunu ileri sürmüştür. Özdenören'e göre; demokrasiye İslami meşruiyet arayışı son 150 yıldır müslümanlara musallat olmuş, Batı karşısındaki aşağılık duygusunun sonucudur. Özdenören 1970'li yıllardaki İslamcı söylemi çağırıştırır biçimde demokrasi ile İslam arasındaki uyumsuzluğu hakimiyetin kaynağı, demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi değil aynı zamanda bir “düşünme biçimi” oluşu, yasa yapma yetkisi temelinde

savunmuştur. Özdenören'e göre İslam bir idare biçimi olarak demokratik değildir. Bu düşüncesine rağmen Özdenören demokratik değerler olarak ifade edilen vicdan, din, düşünme özgürlüklerinin pekala İslam'da da varolduğunu, bu özgürlükleri teminat altına alan her siyasi rejime mutlaka demokrasi denemeyeceğini söylemiştir. Demokrasiye karşı olarak kurulan bu ifadeler bile aslında demokratik paradigmanın üstünlüğü ile şekillenmiştir. Özdenören'in dönemin hakim İslamcı söyleminin aksine ileri sürdüğü bu görüşlere atıf yapmanın İslam ve Demokrasi meselesinin İslamcı entelektüel ortamın ne kadar ana ve belirleyici tartışma konusu haline geldiğini örneklendirmek içindir. Ancak Özdenören'in bu metni tüm muhalif kurgusuna rağmen demokrasi paradigmasının içeriği ile ilgili kabullenmişliği de deşifre etmektedir denebilir.

7.4.2.1. Allah'ın Hakimiyetinden Milletin Hakimiyetine

Demokrasinin İslam'a uygun olmadığını iddia eden İslamcılık, bu iddiasını "hakimiyet" kavramı ile temellendirmiştir. Bu görüşe göre, İslam'da hakimiyet hakkı Allah'ındır, hakimiyet hakkının Allah'a ait oluşunun sonucu olarak yasa yapma hakkı da Allah'a aittir (Bulaç, 1998b, s. 9). Oysa demokrasilerde hakimiyetin kaynağı halktır. Dolayısıyla demokrasilerde yasa yapma yetkisi insana aittir (Özdenören, 1993e, s. 90; Atalar, 2003, s. 121-122). Demokrasiler,

Allah'ın hakimiyeti yerine halkın hakimiyetini ikame etmeye çalıştığı için Ahmet İnan demokrasiyi reddeden İslamcılığın hakimiyet kavramına dayanarak kurduğu bu mantıksal örgüyü iyi bir formülasyonla şu şekilde örneklemiştir.

1. Önerme: *Demokraside hakimiyet halkındır.*
2. Önerme: *İslam'da hakimiyet Allah'ındır.*
3. Önerme: *O halde İslam'da demokrasi merduttur (İnan, 1998b, s. 62-63)*

1970'li yıllarda İslamcılık demokrasiyi hakimiyet kavramına dayanarak reddettiği için (Aktaş, 1993b, s. 22) 1990'lı yıllarda da demokrasiyi, hakimiyet kavramını yeniden tanımlayarak meşrulaştırmaya çalışmıştır. 1990'lı yıllarda İslamcılar "Allah'ın hakimiyeti" ifadesinde yer alan hakimiyet kavramı ile "halkın hakimiyeti" ifadesinde yer alan hakimiyet kavramlarının ayrı düzlemlere ait olduğu, dolayısıyla birbirinden farklı olduğu (İnan, 1998b, s. 62-63) düşüncesi ile demokrasi ile

İslam'ın arasında hakimiyet kavramına dayanarak kurulan karşıtlığı tartışmaya açmışlardır. Aktay'a göre İslam ve demokrasi bağlamında yürütülen hakimiyetin Allah'a mı, yoksa halka mı ait olduğu tartışmasında halkı Allah'a karşı konumlandıran bir anlayış vardır (Aktay, 1998, s. 35). Ümit Aktaş'a göre bu anlayış yanlıştır. Bu anlayıştan milletin egemenliği her zaman Allah'a karşı olacakmış gibi bir anlam çıkmaktadır. Niçin millet Allah'a her zaman karşı olsun ki? Aktaş'a göre Allah insana güvenip onu halifesi olarak yaratmışsa bizim de insana güvenmemiz lazım (Aktaş, 1993c, s. 32-33). Metiner'e göre de İslam millet hakimiyetini reddeden bir din değildir (Metiner, 1993d, s. 5). Dolayısıyla milletin hakimiyeti ile Allah'ın hakimiyeti ifadeleri birbirinin karşıtı olarak düşünülmemelidir.

Bahri Zengin, Allah'ın hakimiyeti ve Halkın hakimiyeti arasındaki karşıtlık ilişkisine "Küllî irade" ve "Cüzî irade" ayrımı ile karşı çıkmıştır. Zengin'e göre Küllî irade alanında egemenlik Allah'ın, Cüzî irade alanında ise kullarıdır. Kişinin kendi hayatını özgürce tanzim etme, kendi hayatı üzerinde egemenliğini serbestçe gerçekleştirme hakkı vardır²³ (Zengin, 1993d, s. 30). Bulaç'a göre "hakimiyet Allah'ındır" ifadesi İslam'a ait değildir. Katolik kilisesine ait bir söz olarak teokrasiyi temellendirmektedir. Oysa Kur'an'da yer alan "Allah hüküm sahibidir" ifadesi bir teokrasiye atıf içermektedir. Allah'ın hüküm sahibi oluşu kendi mülkünde mutlak bir güce, mutlak bir bilgiye ve mutlak iktidara sahip oluşuna işaret eder (Bulaç, 1998d, s. 8). Bulaç'a göre; "Hakimiyet Allah'ındır" ifadesi Müslümanlarca 20. Yüzyılda kullanılmaya başlamıştır. Kur'andaki "Hüküm Allah'ındır" ifadesi son hükmü verecek olanın Allah olduğuna ve son hükmünde "din gününde" yani kıyamette verileceğine atıf yapar. O güne kadar herkes kendi inancına göre inandığı gibi yaşamakta hürdür. Bulaç'ın bu ifadeleri Allah'ın yargısını ahirete bırakan bir içeriğe sahip olarak dünyada Allah'ın hükümlerine dayalı bir düzen fikrini zayıflatmaktadır. "Hakimiyet Allah'ındır" dediğimiz zaman karşımıza çıkacak soru bu hakimiyeti yeryüzünde kimin kullanacağıdır. Kilise bu soruya hakimiyeti kullanma hakkı kilisenin ve din adamlarının olduğunu diyerek cevap vermiştir. Oysaki

²³ İrade sözcük anlamı olarak bir şeyin yapılmasına da yapılmamasına da muktedir olan hayat sahibinin bu iki seçenekten birine kendi isteğiyle hükmetmesidir. İslam da Allah için küllî, kul için cüzî irade vardır. Buna göre Allah dilediğini, dilediği zaman, dilediği şekilde yapar. Kul da kendi cüzî iradesiyle inanır ya da inkar eder. Dilediği gibi hareket eder. İyi ya da kötü fiil işleyebilir, tümüyle hürdür.

İslam'da kurumsallaşmış bir din yoktur. Caminin kiliseye benzer bir misyonu olmamıştır. Devleti imamlar, müftüler, müezzinler yönetecek de diyemeyiz. Devleti yönetecek olan insanlardır, yani “laikler”. İnsanlar bizi yönetme yetkisini de Allah’tan değil bizden almışlardır. Dolayısıyla hakimiyeti kullanma hakkı ve yetkisi ümmete aittir. Bu yetkiyi ümmet devreder ve gerektiğinde de geri alır (Bulaç, 1998a, s. 7,8). Bulaç’ın bu ifadeleri İslamcıların bu zamana kadar savunduğunun aksine iktidarın kaynağını ve yönetme yetkisini halka dayandırmaktadır. Yani Bulaç’a göre eğer hakimiyet Allah’ın ise hakimiyeti kullanma hakkı halkındır. Hiç kimse Allah adına hakimiyeti kendi tekeline geçiremez ve insanları kendi arzularına göre yönetemez. Bu açıdan hiçbir şekilde İslam’da monarşinin ya da teokrasinin meşru bir temeli yoktur (Bulaç, 2002c, s. 11). Hatta Bulaç “hakimiyet Allah’ındır” ifadesinin, kulun kul üzerinde tahakküm kurmaması anlamına geldiğini, bunun aynı zamanda demokrasinin de temel varsayımı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Bulaç’a göre eşit oy hakkı ile kulun kul üzerinde hakimiyetinin olmaması aynı şeye tekabül etmektedir (Bulaç, 1998d, s. 9). Bulaç bununla da kalmayarak İslam’ın en temel inanç ilkesi olan “Tevhid” ilkesi ile demokrasinin eşit oy hakkı arasında da bir örtüşme kurmuştur:

İslamiyet’te en önemli konu tevhiddir. Yani Allah’ın birliği inancı ve fikri... Her şey Allah karşısında izafidir, bağımlıdır, sınırlıdır ve sonludur. Mutlak olan sadece Allah’tır; Hiçbir kulun kul üzerinde tahakküm kurma hakkı ve yetkisi yoktur. Yeryüzündeki bütün saltanatlar, bütün iktidarlar, Allah’ın mutlak hükümlerine karşısında izafidir, geçersizdirler. O halde siyasi bir proje tasarlandığı zaman, en başta inancın temeli olan “kulun kul üzerinde tahakküm kurmaması” ana hedef olarak seçilir. Bizim siyasi projemizin en önemli özelliği kulun kul üzerinde tahakküm kurmaması fikrine dayanır. Aslında demokrasi tam da budur. Yani eşit oy hakkıyla, bütün insanların siyaseti tayin etmede eşit haklara sahip olması fikri... Avrupa’daki mutlakiyetçi yönetimlere karşı gelişen ilk önemli siyasi proje demokrasidir. Demokrasi her şeyden önce yönetilen insanı bir nesne gibi gören ve onu siyasetin yapımında ve işleyişinde rol sahibi kılmayan mutlakiyetçi rejimlere karşı bir başkaldırıdır. Tahakküm iddiasında olan ya bir insan, bir monark, bir grup devletin içinde odaklanmış güçler ya da bir kast olabilir. Demokrasi kastın, sınıfın, hanedanın, monarkın, iktidar seçkinlerinin, mutlak siyaseti belirleme, hegemonya kurma iddialarını reddetmektedir. Basitçe savunduğu tez şu: Herkes eşittir, herkes siyasete katılabilir, herkes kendi siyasi geleceğini tayin edebilir; insanlar kendi kendilerini idare edebilirler; bu onların en temel haklarından biridir.

Bu bağlamda İslamiyet’teki “Tevhid fikri ile ve Tevhid’ten zorunlu olarak çıkarılacak olan kulun kul üzerine tahakküm kurma iddiasının reddi” ile demokrasinin bu ilk sabitesi arasında bir örtüşme olduğunu söylemekle yanlış bir anoloji yapmış olmayız (1998d, s. 9).

Bütün bu ifadeler demokrasi ile İslam arasında egemenlik hakkı ve kaynağına dayalı olarak bir karşıtlığın kurulamayacağı, dolayısıyla hakimiyetin Allah’a ait olduğu iddiasından hareketle demokrasinin reddedilemeyeceği düşüncesini

desteklemektedir. Hakimiyet kavramına dayanılarak demokrasinin reddedildiği İslamcılık fikri, yerini insanın kendi geleceğini özgürce belirleyebileceği millet iradesi ve hakimiyetinin bu anlamda İslam’la çelişmediği bir anlayışa bırakmaktadır. Hakimiyet Allah’ındır ifadesi, 1990’lara kadar demokrasiyi reddetmenin gerekçesi olarak kullanılmışken yeni dönemde, demokrasiyle İslam arasında bağlantı kurmanın aracı olarak anlamlandırılmıştır. Eşit oy hakkı ile aynı anlamı taşıdığı iddia edilerek demokrasiyi meşrulaştırmanın argümanına dönüştürülmüştür.

7.4.2.2 Demokrasiye İslami Kök Bulma Çabaları

1990’lı yıllarda demokrasi ile İslamı bağdaştırmanın bir yolu olarak demokratik değer ve mekanizmalara İslamdan dayanaklar aranmaya, İslami kavram ve kurumlarla demokratik değer ve mekanizmalar telif edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda İslam’ın “Biat”, “Şura”, “İcma ve İctihat” gibi kavramları yeniden anlamlandırılmış, İslami bir demokrasinin bu temeller üzerine inşa edilmesi istenmiştir (Esposito ve Voll, 2012, s. 46; İnayet, 2008, s. 201; Keskin, 2005, s. 463).

Bulaç’a göre “Biat” kavramı demokrasilerdeki seçim kavramının İslami karşılığıdır. İslam kamu hukukunun temeli “Biat”tır. Biat sözleşme anlamı taşımaktadır. Özgür bir ortamda ve tamamen iradi olarak yönetenlerle yönetilenler arasında tartışarak imzalanan bir sözleşmedir. Bu sözleşmenin (Biatın) çeşitli şekilleri varsa da bilinen en klasik şekli seçimdir. Dört halifenin işbaşına geliş şekline bakıldığında da her biri için ortak paydanın seçim olduğu görülecektir (Bulaç, 2002c, s. 11). Görüldüğü gibi Bulaç, İslam’da yöneticinin “Biat” alması uygulanmasına dayanarak İslam’a göre yöneticilerin seçimle işbaşına gelmesi sonucuna varmaktadır. Bu da İslam ile demokrasinin en asgari demokratik değer ve mekanizmada örtüştüklerinin göstergesidir (Bulaç, 1998b, s. 9).

Her ne kadar biat önce görevlendirme sonra mutabakatın bildirilmesi nedeniyle çağdaş seçim ilkesiyle örtüşmüyor görünse de demokrasi ile İslami uzlaştırmak isteyen Müslüman düşünürlerce bugünkü biçimiyle seçimlere giden yolun İslami

kaynağı olarak görülmüştür (Tarkan, 2005, s. 455). Birçok düşünür “Biat”ı, genel oy hakkı ile aynı görüp İslam demokrasisine delil olarak kullanmıştır (İnayet, 2008, s. 206). Şii İslam Alimi Ahmet el Katip biatı, “iktidarın asıl sahibi olan halkın bu yetkisini dilediğine vermesi” olarak yorumlamış, iktidarın asıl sahibi olarak halka ve ümmete işaret etmiştir (El-Katip, 2010, s. 51).

Kaldı ki İslamla demokrasi arasında ortak bağ kurmak isteyen bir çok Müslüman düşünürün ilk yöneldiği yer peygamberin vefatından sonra işbaşına gelen dört halifenin seçimle işbaşına geldiği iddiasıdır (Keskin, 2005, s. 470). Hatta peygamberin kendisinden sonra yerine geçecek halifeyi saptamamış olması İslamın otokratik yönetimlere karşı oluşunun ilk işareti olarak değerlendirilmiştir.

Her ne kadar dört halifenin işbaşına geliş yöntemleri birbirinden farklı usullerle olmuş olsa da bu usullerin farklılığı “seçim”le işbaşına geldikleri gerçeğini değiştirmemektedir (Çizakça, 2002, s. 48). Hatemi de, “Biat” kavramının yanı sıra İslam’ın “emanetleri ehline verin” emri ve ilkesinin seçim olarak yorumlanabileceğine vurgu yapmıştır. Hatta Hatemi, İslamdaki “velayet-i emr” kavramının demokrasi teriminin karşılığı olduğunu vurgulayarak İslam ile

Demokrasinin bağdaşmayacağını söylemenin bir “terane”den ibaret olduğunu ifade etmiştir (Hatemi, 1998, s. 11-12).

İslamcıların demokrasi ile İslam arasında kurmaya çalıştıkları bağın bir diğer dayanak noktasını, İslam’ın “şura” prensibi oluşturmuştur (İnayet, 2008, s. 201). Şura, meclis, danışma meclisi anlamının yanı sıra Türkçe’de “meşveret” ve

“iştişare” kelimelerinin karşılığı olarak da kullanılmaktadır (Kocaoğlu, 2005, s. 385). İslamcılara göre şura, çoğulculuğun idaresini mümkün kılan bir ilke olarak görülmüştür. Tarık Ramazan’a göre şuradan çıkarılabilecek siyasi ilkeler demokrasi ile büyük oranda örtüşmektedir (Ramazan, 2003, s. 129)

Demokrasinin İslami dayanağı olarak savunulan “şura” prensibi Kur’anın Ali İmran Suresi 159. Ayet ve “onların işleri aralarında şura/danışma iledir” (Şura Suresi 38. Ayet) ayetlerine dayandırılmaktadır (Cabiri, 2011, s.146). İslamcılar

Kur'anın bu ayetlerine dayanarak demokratik kanalların islami meşruiyetini kanıtlama çabası içinde olmuşlardır. Örneğin Muhammed Esed, yasama meclisini “meclis-i şura” olarak adlandırmış ve “şura” ile evrensel oy hakkı arasında bağ kurmuştur (Atalar, 2003 s. 121).

Ali Bulaç da “Şura”yı, karar mekanizmaları üzerinde etkili olma, katılımı koruma ve geliştirme kanalı olarak değerlendirmiştir (1998d, s. 9). İhsan Eliaçık Bilgi ve Düşünce Dergisi'nde yayınlanan ... başlıklı makalesinde açıklık, şeffaflık ve katılımcılığı meşveretin değer ilkeleri olarak sıralamıştır. Eliaçık'a göre “meşveret” soyut bir değer ve İslam kültürünün temel bir kavramı iken, demokrasi buna en yakın batılı bir tecrübedir. Bir yönetim modeli olarak demokrasi, İslam'ın karşısına konulacak bir kavram değildir. Müslümanlar meşveretin değer ilkelerini şu an dünyanın geldiği en son ve ileri biçimiyle Demokrasi modeliyle doldurabilirler. Demokrasi kavramı, meşveret kavramı ve değer ilkelerine düşülmüş “eksik bir dipnot” tan başka bir şey değildir. Meşveret kavramı, İslam dünyasında kurumsallaşamamıştır. Meşveretten çıkarılabilecek açıklık, şeffaflık ve katılımcılık ilkeleri bugün demokrasi de somutlaşmaktadır. İhsan Eliaçık şura ve meşveret kavramından hareketle “kitlese meşveret” kavramını üretmiş, bununla yönetimin topluma yayılacağını ileri sürmüştür. Eliaçık “kitlese meşveret” kavramıyla seçimlere atıf yapmaya çalışmıştır (2003b, s. 20-24). Bunların yanı sıra “şura”, istişarenin kurumsallaşmış şekli olarak da yorumlanmış ve modern parlamentonun fonksiyonunu icra edecek bir kurum olarak savunulmuştur (Keskin, 2005, s. 472).

İslamcılar “Biat ve Şura” prensiplerinin yanı sıra, İslam hukukunun bir kaynağı olarak, İslam alimlerinin bir konu üzerinde birbirinden bağımsız olarak oydaşmaları anlamına gelen “icma”yı da demokrasinin dayanağı olarak yeniden kurgulamışlardır. İcma kavramının anlamı genişletilerek toplumsal uzlaşma, konsensus ve çoğunluk yönetimi gibi yeni anlamlar yüklenmiştir. İslamcıların icmayı çoğunluk yönetimi ya da çoğulculuğun temeli olarak sunmalarının dayanağını peygamberin “benim cemaatim yanıšta hem fikir olmaz” hadisi oluşturmaktadır. Bu şekliyle de icma İslami bir demokrasiyi meşrulaştırma ve prosedürünü inşa etme aracı olarak kullanılmıştır. (Esposito, Woll, 2012, s.48)

Dolayısıyla hukuki bir kavram olarak kullanılagelmiş olan icma kavramı siyasi anlamlar yüklenmiş, “kamuoyu” ve “toplumsal uzlaşma” terimlerinin eş anlamları olarak kullanılmaya başlanmıştır (İnayet, 2008, s. 209). Bulaç klasik literatürde alimlerin bir hukuki konuda ittifak etmesi olarak kullanılan icmayı, “tek tek insanların ve birbirinden çok farklı sosyal grupların bir konuda ittifak edip bunu örf hâline getirmesi” olarak ifade etmiş, bu durumu “ümmetin icması” olarak tanımlamış ve bunun “İslama özgü bir demokrasi”yi doğurabileceğini ileri sürmüştür (2002b, s. 13).

Bunların yanı sıra İslamcılar, İslam’ın sık sık halka vurgu yaptığını, dolayısıyla halk egemenliği ve eşitlik ilkesinin İslamla çelişmediğini ileri sürmüşlerdir. Ümit Aktaş’a göre “Kur’an nas (insan, halk) ile başlar ve nas ile biter.” Dolayısıyla yönetimi belirleme hakkını halka vermek Kur’an mesajına en yakın yönetim anlayışıdır. (Aktaş, 1994, s. 70) İlhami Güler de ilk halife Hz. Ebubekir’in “Ben doğru davrandığım sürece beni destekleyin, fakat yanlış yaparsam beni düzeltin veya indirin” sözünü İslam’ın siyasal egemenliğin kaynağını halka vermiş olduğu tezinin dayanağı olarak göstermiştir (Güler, 1991, s. 54). Murat Çizikça’ya göre de İslam’da egemenlik yetkisi toplumdadır. Bunun tabi sonucu olarak toplumun bütün fertleri eşittir. Allah “hilafet” yani temsilcilik yetkisini bütün insanlara verdiğine göre tanrı karşısında tüm insanların hukuki statüsü eşittir. Bu düşünce herhangi bir kişi yönetimine ya da diktatörlüğe izin vermez. Ayrıca Yönetme yetkisinin topluma verilmiş olması ve bütün insanların eşit olduğu düşüncesi “modern İslam demokrasisinin başlangıç noktasıdır” (Çizikça, 2002, s. 48-49).

Bütün bunlardan hareketle, 1990’lı yıllarda İslamcılar İslam’ın demokrasi ile bağdaştığını ve demokratik kavram ve kanalların ortaya konulan İslami dayanakları nedeniyle meşru olduğunu savunmaya başlamışlardır (Atalar, 2003, s. 121). Böylece İslamın siyasal ilkeleri ile demokratik mekanizmalar arasında bir örtüşme bulmak mümkün hale gelmiştir denebilir.

7.4.3. "İslam Demokrasiyi Aşan Bir Siyasal Projedir" Söylemi

1990'lı yılların başında demokrasiyi meşrulaştırmaya dönük tartışmalar yaşanırken, 1990'lı yılların sonlarına doğru İslamdan demokrasiyi aşan bir değerler düzeni üretme çabası yoğunlaşmıştır (Tan, 1994a, s. 7) denebilir.

Özellikle batılı düşünürlerin demokrasi eleştirileri merkeze alınarak, (Metiner, 1993g, s. 9) “demokrasinin yetersizlikleri ve açmazlarından hareketle İslamın demokrasiyi aştığı ve demokrasiden daha fazla bir şey olduğu” (Özdenören, 1993f, s. 21) iddia edilmeye başlanmıştır. Demokrasi, insanlık tarihinin en yararlı ve ileri bir siyasal tecrübesi olarak görülmesine rağmen, eksikleri ve kusurlu yanlarına dikkat çekilmiştir. İslamcılara göre; İslamın siyasal dili ve ilkeleri demokrasiyi içkin olabilir, ancak İslam demokrasiyi aşan yeni bir siyasal tecrübeyi kendi ilkelerinden hareketle kurabilir (Metiner, 1993g, s. 9). Ergün

Yıldırım'a göre demokrasi insan aklının bulabildiği hatası en az kabul edilen bir yönetim şekli olmasına rağmen, demokrasinin nihai bir model olabileceğini kabul etmek insan aklının gelişmeye açık oluşunu inkar etmek olur. Demokrasiyi “aşan” yeni düzenlemeler her zaman yapılabilir (Yıldırım, 1993e, s. 16). Bulaç bu anlamda “yeni ve daha insan yüzlü bir demokrasi arayışı”na dikkat çekerek (1997, s. 8) bunun ancak Müslümanların “semantik müdahalesi” sayesinde olabileceğini, (1998d, s. 9) demokrasinin siyasi çoğulculuk yanında, toplumsal ve kültürel çoğulculuğa sahip olabilmesinin, yani “tekamül etmesi”nin başka kültürel kaynaklardan “aşı olmaya” bağlı olduğunu vurgulamıştır (2002c, s. 10). Bulaç, demokrasinin eksiklerine dikkat çekerken, bu eksiklerin ancak İslam'ın siyasal değerleri ile aşılabileceğini iddia etmektedir. Ancak Bulaç'ın bu iddiasında demokrasiye yapılması gerektiğini söylediği semantik müdahalenin neyi içerdiğine, bu müdahalenin sonunda demokrasinin hâla demokrasi olarak kalmasının mümkün olup olmayacağına dair bir açıklık yoktur.

İslamcılar, İslam'ın demokrasiyi aştığı iddialarını, demokrasinin eksikleri olarak gördükleri hususlara, özellikle de batılı düşünürlerin demokrasi eleştirilerine dayandırarak açıklamaya çalışmışlardır. Kadir Canatan, bu bağlamda demokrasinin, halkın egemenliği, temsil sistemi, katılım ve karar alma süreçleri bakımından karşı karşıya kaldığı krizlere dikkat çekmektedir. Demokrasinin bir takım üstün idealleri formüle etmesine rağmen bu idealleri gerçekleştirecek

mekanizmalar kuramadığını, bu haliyle vadettiklerinin gerisine düştüğünü ileri sürmüştür (1997, s. 10).

Canatan, demokrasilerde egemenliğin kaynağının halk olduğu iddiasının, demokratik mekanizmaların yetersizliğinin sonucu mesnedsiz kaldığını ileri sürmektedir. Canatan'a göre demokrasilerde halk, iktidarı temsilcileri aracılığıyla kullanmaktadır. Bu da egemenliği halk, egemenliği olmaktan "temsilciler egemenliği"ne dönüştürmektedir. Diğer yandan egemenlik sahibi halk kimdir? sorusunun demokrasilerdeki karşılığı da, egemenliğin halka ait olduğu iddiasını zayıflatmaktadır. Çünkü en gelişmiş demokrasilerde bile genel oy esası çeşitli kısıtlamalar içermektedir. Belli yaştan altındakiler, yabancılar, yurt dışında olanlar, akıl hastaları, askerler vs. seçme ve seçilme haklarına sahip değildir. Ayrıca seçmelerin tümü de hiçbir zaman sandığa gitmemektedir. Bu durumda egemenliği kullandığı düşünülen halk, gerçekte yalnızca oy kullanma hakkı olan ve seçim sandığına giden seçmenlerdir. Dolayısıyla demokrasinin halk egemenliğine dayandığı iddiası tartışmalıdır. Canatan Demokrasiyi, "vekalet" kurumu açısından da iddia ettiği değerleri gerçekleştirme yeteneğinden yoksun bulmaktadır. Demokrasilerin vekalet sistemi hukuktaki "emredici vekalet" değildir. Emredici vekalet sistemine göre vekil, müekkil'in vereceği direktifler doğrultusunda hareket eder. Oysaki "temsili vekalet" sisteminde temsilciler, yalnızca kendilerine oy veren seçmenlerin değil tüm ulusun temsilcileridir. Ulus soyut bir varlık olarak seçtiğine direktif veremez. Bu da temsilcilere istedikleri gibi hareket etme serbestisi kazandırmaktadır. Sonuç olarak temsili demokrasi "parlamentar elitizmi"ni doğurmaktadır. Canatan çoğunluk sistemi, seçim sistemleri, siyasal partiler, baraj sistemleri, parti içi demokrasi, halkın katılım oranı ve bilinç düzeyi gibi birçok faktör nedeniyle demokrasilerde gerçek temsilin olmadığını ileri sürmektedir. Öte yandan aslında çoğunluk kararı olduğu iddia edilen kararlar birtakım çıkar grupları, lobiler, baskı grupları, bürokrasi ve örgütlenmiş kesimlerin, askerî karargahların, "çıkarıcı ve fırsatçı muhteris insanların", borsaların, tekellerin, çok uluslu şirketlerin etkisi ile oluşmaktadır. Dolayısıyla egemen olan gerçekte halk değil, bir avuç güçlü azınlıktır. Kamuoyu oluşturabilecek ve kararları etkileyebilecek bu güç odakları ve araçlar halkın değil belirli bir zümrenin çıkarlarına hizmet etmektedir (Canatan, 1997b, s. 1013; Bulaç, 1997, s. 8;

Hüveydi, 2003, s. 26-27; Aktay, 1998, s. 13-14; Tezkire, 2003c, s. 6; Özdenören, 1993f, s. 21).

İslamcılar Demokrasiyi, çoğulculuğa imkân vermemekle eleştirerek İslam'ın demokrasiden fazla olarak kültürel ve toplumsal çoğulculuğun kaynağı olduğunu vurgulamışlardır. Bulaç'a göre temsili demokrasiler bir "çoğunluk rejimi" olarak doğaları gereği çoğulcu olamazlar. Temsili demokrasilerin imkân verdiği çoğulculuk birden fazla siyasi partinin seçim yarışına katılmasıdır. Oysaki yarış sonucu azınlıkta kalan grupların hukuki ve siyasi güvencesi olmamaktadır. (1994c, s. 5). Bunun temel nedeni, sistemin "tekil hukuk" esası üzerine kurulmuş olmasıdır. Tekil hukukun egemenliği, özgürlükleri güvence altına almayı engellemektedir. İktidar aygıtı çoğunluğa sahip olan partiler oranında el değiştirmektedir (Bulaç, 1994c, s. 10). Demokrasinin çoğulculuğu temin edemeyen bu araçsal zaafını aşmanın yolu "çok hukuklu" bir sisteme geçilmesidir.

Ömer Çelik de, bugün Batıda hâkim olan liberal demokratik devletin siyasal özgürlüğü sağlamaktan yoksun olduğunu iddia etmektedir. Liberal demokrasilerde özgürlük kamusal alanın dışında, daha çok eve ve özel yaşama ait bir kavramdır. Özel yaşam ve özel yaşamın dokunulmazlığı özgürlüğü kamusal alanın dışında arama ve üretme arayışıdır. Çelik, liberal demokrasilerin bu anlayışına "Alternatif Toplumsal Proje" ile cevap vermektedir. Çelik'in İslam geleneğinden esinlenerek ürettiği açık olan bu projenin temeli hukuk seçme hakkıdır. Liberal demokrasilerin tek hukuklu, monolitik yapısına karşın "Alternatif Toplumsal Proje", kamusal alanda farklılıklara imkân tanımakta, bunu da çok hukuklu yapısına dayandırmaktadır (Çelik, 1994c, s. 27). Çelik'de Bulaç gibi demokrasinin çoğulculuğu sağlamaktan yoksun olduğunu iddia etmektedir. Demokrasinin kökeninde sosyo-ekonomik temel, bireycilik, çoğunlukçuluk gibi dinamikler varken, İslamın siyasal değerleri sosyo-kültürel ve çoğulcu dinamiklere oturmaktadır (Çelik, 1993b, s. 79). Demokrasi hâlen farklı kimliklerin bir arada yaşayabilmesine ciddi bir çözüm üretememiştir. Aktay'a göre çağdaş demokrasiler farklı kimlikleri demokrasiye karşı bir tehdit olarak algılamaktadır. Aktay, Demokrasinin bütün bu noksanlarına rağmen Müslümanların "ihtiyaca binaen" demokrasiye yaptıkları aşırı vurguyu da eleştirmektedir. Aktay'a göre demokrasi kendini kanıtlayamamışken Müslümanların demokrasi karşısındaki

tutumu, "basit ve ilkesiz bir demokrasiye tav olma", eklektisizm, yüzeysel ve ucuz hatta ilkesiz bir modaya uyma veya teslim olma"dır (1998, s. 35-36).

İslamcılar demokrasinin çoğunluk prensibini sıkça eleştirmişler ve demokrasinin çoğulculuğa imkân verecek sosyo-kültürel dinamikten yoksun oluşuna dikkat çekmişlerdir. Çoğunluk, meşruiyetin kaynağı olamaz ve hukukun önüne geçemez. Bu nedenle kadınların zorla başının açılması çoğunluğa dayanarak kanunlaştırılabilir ama hukuki olamaz. Dolayısıyla yasalar demokrasilerde çoğunluğa dayanılarak yapılırsa dahi "evrensel hukuka" aykırı olamaz, olmamalıdır (Tan, 1998b, s. 29; Akdoğan, 1993c, s. 23).

İslamcılar bütün bunlardan hareketle, "yetersizliği ve zaafı bu derece belirgin olan demokrasiye karşı yeni modeller" üretmeye çalışmışlardır (Mürsel, 1993a, s. 6-20). Liberal demokrasinin "batıda çöküntüye uğradığı şu aşamada" demokrasiyi yeni keşfediyormuşçasına heyecana kapılmayı, kendi kavramsal çerçevemizi tıkanmış saymayı eleştirmişlerdir. İslamcılara göre adalet, özgürlük, çoğulculuk, hoşgörü gibi siyasal değerler İslamda mündemiçtir. Bunları sadece demokrasiye atfetmek demokrasiyi fetişleştirmek olur (Akdoğan, 1993c, s. 23).

Buradan hareketle Medine Vesikası, hem demokrasiyi içkin, hem de onu aşan bir proje olarak sıkça tartışılmıştır (Metiner, 1993g, s. 19). Çok hukukluluk,

Medine Vesikası'nın da temeli olarak demokrasinin sağlayamadığı çoğulculuğun zemini olarak ileri sürülmüştür. İslam demokrasiyi de içine alarak onu "aşan" daha kapsamlı bir siyasal toplumsal model olarak İslamcı aydınlarca öne sürülmüştür (Tan, 1994a, s. 7). İslam'ın demokrasiyi aşan bir siyasal proje olduğu iddiası, aslında İslamcılarının hala demokrasiyi içselleştirme konusunda yaşadıkları tereddütleri de gösteriyor denilebilir.

7.4.4. Demokrasi: Nasıl Ve Nereye Kadar?

İslamcılarının demokrasi söyleminin temel dinamiğini, merkezi ulus-devletin İslami hayat üzerindeki belirleyiciliğini geriletme arzusu oluşturmuştur. Bu temel arzunun

etkisiyle İslamcı söylemde, devletin belirleyiciliğini geriletmenin yolu olarak ideolojisiz devlet, yerelliğin güçlendirilmesi ve kültürel çoğulculuk savunulmuştur.

7.4.4.1. İdeolojisiz Devlet

İslamcılar, Cumhuriyet boyunca karşılaştıkları baskı ve "zulüm"lerin kaynağı olarak Kemalizmi görmüşlerdir. Kemalizm devlete egemen olan ideolojidir. İslamcılar, "baskı" ve "zulüm"lerden kurtulmanın yolu olarak devletin ideolojiden arındırılmasını savunmuşlardır. Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan Sözleşme Dergisi'ne verdiği ve uzun bir demokrasi savunusunu içeren röportajında demokratik devleti "ideolojiden arındırılmış devlet" olarak tanımlamıştır. Kutan'a göre ideolojik devlet, devlet eliyle tektip bir toplum oluşturmak projesidir. Bu nedenle Kutan "ideolojik devlete hayır, demokratik devlete evet" diyerek ideolojik devleti demokratik devletin tam karşısına yerleştirmiştir. Kutan, kendi mücadelelerini de ideolojik bir devlet kurma ve kendi ideolojilerini herkese dayatma mücadelesi olarak değil, demokrasiyi yerleştirme mücadelesi olarak tanımlamıştır. Kutan'a göre demokratik bir devlette bütün yurttaşların eşitliği ancak devletin ideolojisiz olmasıyla sağlanabilir (1998, s. 30). İslamcılar demokratik devletin ideolojisiz devlet olduğunu savunurken bir yönüyle kemalizm ve laiklikle mücadele etmişlerdir. İdeolojik devletin ideolojik vasfı nedeniyle "sınırlayıcı" ve "dışlayıcı" olduğunu iddia etmişler; Türkiye Cumhuriyeti'nin laikliği adeta bir din, amaç ve bir ideoloji gibi kurgulayarak toplumun önemli bir kesimini dışladığını savunmuşlardır. Oysaki demokratik devlet, dine karşı "nötr" konumunda olmalıdır. Demokratik devlette laiklik bir ideoloji değil, devletin bütün inanç gruplarına karşı tarafsız olmasının siyasal mekanizmasıdır. İslamcılar ideolojik devletin "toplum inşaa"sını öngördüğünü, demokratik devlette ise toplumun var olan bütün farklılık ve çeşitlilikleriyle kabul edildiğini söylemiştir. İdeolojik devlet bir doktrini, inancı, düşünceyi ve ideolojiyi, topluma yer yer zora başvurarak hâkim kılmaya çalışır. Oysaki demokratik devletler, bireylere bir yaşam biçimi, bir inanç, bir felsefe empoze etmez. Bireyi değiştirmek gibi bir hedef taşımaz. Bu nedenle ideolojik devlet, totaliter ve otoriterdir (Metiner, 1997c, s. 3; Çaha, 2000, s. 45).

Bu çerçevede, İslam hukukuna dayalı bir din devleti talebi, yerini ideolojiden arındırılmış demokratik devlet talebine bırakmıştır. Eliaçık, devletin resmi dini, resmi meşrebi, resmi ideolojisi ve resmi kahramanı olmayacağını ifade etmiştir. Devlet, "ahlak, adalet, eşitlik, özgürlük ve tesanüd" gibi kadim değerlere dayanmalıdır. Eliaçık'a göre "üçüncü cumhuriyet", "İslam Devleti" veya "Laik Devlet" değil bu ilkelere dayalı "Adalet Devleti" olmalıdır (2002b, s. 62). Bu yaklaşım biçiminde demokratikleşme ile devletin ideolojiden arındırılmasının anlaşıldığı görülmektedir.

7.4.4.2. Yerinden Yönetim

İslamcılar, devletin merkezi vasfını geriletmenin bir aracı olarak yerel yönetimlerin güçlendirilmesi ve yerinden yönetimi savunmuşlardır. Bütün yetkilerin merkezde toplanmış olmasını halka duyulan güvensizliğin ifadesi olarak görmüşlerdir (Zengin, 1994, s. 18). Metiner'e göre demokrasi "adem-i merkeziyetçidir" (1997c, s. 4). Kutun'da yine Sözleşme Dergisi'nde yer alan röportajında, Fazilet Partisi'nin "Yerinden yönetim modeli"ni benimsediğini ileri sürmüştür. Kutun'a göre güçlü bir demokrasi için güçlü yerel yönetimler gerekmektedir. Demokratikleşmenin temel araçlarından birisi, "yerel yönetimlerin yerinden yönetimlere dönüştürülmesi"dir. Kutun bu bağlamda, eğitim, sağlık, emniyet, trafik vb konularda yerel toplulukların özgür iradesinin yetki sahibi kılınmasını savunmuştur. Bu çerçevede de "yerel meclisler" kurulmasını önermiştir (Kutan, 1998, s. 34). Benzer bir şekilde Altan Tan da, il ve ilçe meclisleri kurularak; vali, kaymakam, başkanlar ve hatta emniyet müdürlerinin seçikle göreve gelmelerini önermiştir.

Yine demokratikleşme ile yerinden yönetim arasında ilişki kuran bu yaklaşımın parçası olarak Tan, merkezi yönetimin fonksiyonları ve görev alanları ile yerel yönetimlerin fonksiyon ve görev alanları arasında bir tasnif yapar. Buna göre, savunma, istihbarat, dış işleri ve yargı, merkezi yönetime bırakılmalıdır. Bunun yanı sıra vergileri mahalli yönetimler toplamalı, belli bir oranını merkezi yönetime aktarmalıdır. Petrol, orman, su gibi yeraltı ve yerüstü kaynaklarının gelirleri merkezi yönetime ait olmalıdır. Aynı şekilde planlama, merkezi ve yerel olmak

üzere ikiye ayrılmalı; büyük yatırımlarla ilgili merkezi planlama yapılmalıdır. Merkezi planlama ile ilgili yatırımlar merkezi bütçeden, yerel planlama ile ilgili yatırımlar yerel bütçeden yapılmalıdır. Tan'a göre eğitim, sağlık, emniyet, cezaevleri yönetimi yerel yönetimlere bırakılmalı, bayındırlık, tapu, köy hizmetleri, karakol hizmetleri yerel yönetimlerce yapılmalı ve bu kuruluşların bütün personel işlemleri de yerel yönetimlere bırakılmalıdır. Eğitim özgür olmalı, tevhide tedrisat kaldırılmalı, müfredat çokluğu sağlanmalı, her dilde eğitim yapılabilmelidir. Din işleri de sivil topluma bırakılmalıdır (1994c, s. 17).

Bütün bu ifadeler, İslami yaşam biçimine en büyük tehdidin merkezi ve ideolojik devlet aygıtından kaynaklandığı düşüncesinden hareketle, merkezi devletin belirleyiciliğini zayıflatma arayışıdır. Özellikle, eğitim ve din işleri ile ilgili talepler bu açıdan da dikkat çekicidir.

7.4.4.3. Kültürel Çoğulculuk

1990'lı yıllarda İslamcıların Demokrasi bağlamında sıkça vurgu yaptığı kavramlar vardır. Bu anlamda çoğulculuk kavramı ve çoğulculuk kavramına atıf yapan başka kavramlar demokrasiyi inşa etmenin önkoşulu olarak görülmüştür. Demokrasi otoriter ve totaliter yönetimlerde olduğunun aksine tek kültürcülüğü değil, "çok kültürlülüğü" ilke olarak benimser (Metiner, 1997c, s. 3).

Çoğulculuk ve özgürlükçülük olmadan demokrasiyi inşa etmek mümkün değildir. Demokrasi bütün farklılıkların, özgürlükçü bir zeminde kendilerini ifade edebilmelerine olanak sağlayan anlayışın adıdır (Metiner, 1998a, s. 2). Recai Kutan da yine partisinin demokrasi anlayışını anlattığı röportajında demokrasiyi çoğulculuk olarak tanımlamıştır. Kutan'a göre demokrasi, "çok seslilik" "çok kültürlülük" demektir. Tek sesliliği ve tek kültürlülüğü esas alan sistemler totaliter ve otoriter sistemlerdir. Toplumda var olan bütün farklılıkların aynen korunması ve geliştirilmesi ve ötekini olduğu gibi kabul eden çoğulcu anlayış, demokrasinin temelidir. Toplumun çeşitliliğinden rahatsızlık duyanlar asla demokratik olamazlar. İnsan hakları, tolerans, çoğulculuk, özgürlük gibi değerler, demokrasinin asla vazgeçemeyeceği değerlerdir. "Ötekine tahammül edemeyen bir rejim demokratik

bir rejim olarak kabul edilemez." "Demokrasi ötekini olduğu gibi kabul etmenin adıdır", "ötekinin farklılığını bir zenginlik olarak değerlendiren çoğulcu ve hoşgörülü bir rejimin adıdır demokrasi." "Eğer ülkede siyasal partiler kendi özgür kimlikleriyle siyaset yapamıyorlarsa, siyasi merkezin kendilerine dayattığı ideolojik çerçeveler içerisinde siyaset yapma zorunda bırakılıyorsa o ülkede demokrasinin 'partisel çoğulculuk' ilkesi hayata geçirilmemiş demektir. Partilerin birbirinden farklı programlarla siyaset yapabilmesinin adıdır çok partililik" (Kutan, 1998, s. 90). Aynı şekilde Bulaç'ta, siyasal çoğulculuğun demokrasi için yetmediğini, kültürel ve toplumsal çoğulculuk yoksa monolitik bir devlet aygıtını A, B, C veya D partisinin yönetmesinin bir şey ifade etmediğini vurgulamıştır (1998d, s. 9). Bulaç'a göre çoğunluğa değil, çoğulculuğa dayalı bir demokrasi geliştirmeliyiz (1997, s. 66).

Ergün Yıldırım, "yeni dönemde" "yeni demokrasi"den söz ederek "klasik demokrasi" nin farklılıkları dışlayan, tekil yapısının, belli ideolojik görüşlerle ve özdeşleşen anlayışının yerini çoğulluklara dayalı yeni demokrasiye bıraktığını ileri sürmektedir. Yeni demokrasi arayışında devlet yerine toplum öne çıkmakta, tekil bir egemen, ulusun yerini sosyolojik gerçeklere dayalı farklılıkların arttığını iddia etmektedir (1997, s. 18).

Yasin Aktay'da demokrasileri tanımlarken, farklılıklara ve farklı grupların farklılıklarıyla siyasal alana katılmasına atıf yapıyor. Aktay'a göre, "çok kültürcülük demokrasinin ideal kültürüdür." Aktay, demokrasinin farkları tanıyan ve bu farkların katılım imkânlarını sonuna kadar açık tutan yönüne dikkat çekmektedir. Recai Kutan'ın da vurguladığı gibi Aktay da, demokrasilerde

partilerin aralarında hiçbir kültürel fark olmayan yapılar olamayacağını, kültürel farklılıklara dayalı parti sisteminin çok partililik anlamı taşıyacağını ifade ediyor (2003b, s. 79). Aktay'a göre demokrasi, farklılıkları uzlaştırma rejimi değil, farklılıkların rahatlıkla dile getirilmesini ve rekabet etmesini hatta çatışmasını sağlayan rejimdir (2002s, s. 158).

İslamcıların çoğulculuk etrafında yürüttükleri tartışmaların odağında "öteki" ile ilişkiler yer almaktadır. 1970'li yıllarda ötekinin varlığı konusunda oldukça tehditkar

bir yaklaşımın egemen olduğu, ötekinin dönüştürülmesi gereken bir nesne, dönüştürülemediği takdirde düşman olarak algılandığı anlayış (Canatan, 1998e, s. 9) yerini ötekinin varlığını kabul ve hoş görmeye bırakmıştır.

Metiner, Charles Taylor'a atfen demokrasiyi "ötekini kabul etmenin bir yolu" olarak ifade eder ve ötekini reddetmeyi demokrasiyi reddetmek olarak değerlendirir (1998g, s. 2). Mustafa Tekin de, "benim gibi düşünen insan"ların korunup himaye edilmesinin, ötekinin dışlanmasıyla sonuçlandığını bunun sonucu olarak da düşünceye değer vermeme, insan hakkı ihlallerine kapı aralandığını ifade etmiştir (1998b, s. 17). Bütün bunlardan hareketle Kutan, demokrasi ile çoğulculuk, çoğulculuk ve öteki ile ilişkiler arasındaki bağlantıyı çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Kutan'a göre demokrasi her şeyden önce bir tahammül rejimidir. Ötekine tahammül gösteremeyen bir rejim demokrasi olamaz. Demokrasi ötekini olduğu gibi kabul etmenin adıdır. Kutan demokrasinin ötekinin farklılığını bir zenginlik olarak değerlendiren çoğulcu ve hoş görülü bir rejimin adı olduğunu söylemiştir (Kutan, 1998, s. 30).

Bulaç'a göre İslam, bütün insan türünü ontolojik düzeyde bir ve aynı cevherden doğmuş kabul eder. Buna göre, ontolojik cevher farklılığından kaynaklandığı varsayılan etnisite, ırk, renk, sınıf ve cins ayrımcılığının hiçbir ontolojik gerçekliğe dayanmadığını, bütün insanların ortak ve bir cevherden var olduğuna inanılmaktadır. Bulaç, İslam'a göre insanların çeşitli dinleri seçebileceklerini, seçtikleri dine göre yaşama, ibadette bulunma, dinlerini öğrenme, kamusalda görünür olma ve ifade özgürlüklerini kullanma haklarının olduğunu söylemektedir. Bulaç'a göre, "bizim gibi inanmayan, bizim dinimizden olmayan ve bizden farklı kimliğe ve yaşam biçimine sahip olan insan ötekidir". Ancak İslam ötekine zor kullanmayı yasaklamıştır. Yine İslam'a göre insanlar iki sınıftır: "Dinde sana kardeş olanlar ve yaratılıştan sana eş olanlar." Burada kardeşliğe ve "eş-değerlilik"e dikkat çekilmektedir. Bu da insanların ontolojik olarak eşit olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bizimle aynı inancı paylaşmayanlarda değerli ve ontolojik olarak bizimle eşittir. Bulaç'a göre "ötekiler"i zor ve baskı kullanarak asimile etmek, yani Müslümanlaştırmak ya da ortak mekândan arındırıp tecrid etmek veya farklı din ve inançlara sahip olmaları dolayısıyla imhaya kalkışmak yasaklanmıştır (1998e, s. 6-7).

Canatan'a göre de ötekini anlama diye bir derdi olmayan ideolojiler, çatışma eksenli ideolojilerdir. Oysaki "hikmet sosyolojisi"nde "öteki" kavramı sürekli bir çabayla anlaşılması gereken bir varlıktır. Kendi değer ve normlarımızı merkez kabul ederek, buradan hareketle başkalarını yargılama ve damgalama, benmerkezciliği doğurur (1998d, s. 10).

İslamcılar, çoğulculuk ve çok kültürlülük temelinde bir demokrasi söyleminin yanı sıra, derinlikli ve kuramsal bir demokrasi tartışması sürdürmek yerine dönemin popüler kavramlarına dayalı bir demokrasi söylemi kurmuşlardır denebilir. Bu çerçevede, "hukukun üstünlüğü", "katılımcılık", "sözleşme", "doğrudancılık" (Metiner, 1997c, s. 4), "uzlaşma", "diyalog", "müzakere", "doğal ve açık toplum", "birey", "farklı talepler", "özgür toplum", "hak", "hukuk", "eşitlik", "özgürlük" (Çaha, 2000, s. 49-56) gibi kavramlara sıkça atıf yapmışlardır. Yine bu çerçevede, tabi haklar teorisini çağrıştıran bir şekilde, "bireyin doğuştan gelen, dokunulmaz ve devredilemez hak ve özgürlükleri"ne vurgu yapmışlardır (Metiner, 1997c, s. 4). Demokrasilerde "özgürlük esas", sınırlandırma ise istisnadır. Demokrasi, yöneticilerin iradesini toplumun iradesi ile sınırlandırmaktadır (Çaha, 2000, s. 49).

Bu kavramlar üzerinden bir demokrasi söylemi inşa edilirken, sıkça "evrensel doğrular"a (Kurtulmuş, 2003, s. 80), demokrasinin "evrensel kriterleri"ne atıf yapılmıştır. Batıda varolan biçimiyle, Batılı standartlarda bir demokrasinin Türkiye'de de tesis edilmesi talep edilmiştir. Hatta Kutan "Batıda demokrasi adına ne varsa bizde de o olsun istiyoruz" diyerek açık bir biçimde Batılı standartlara vurgu yapmıştır (1998, s. 31).

Bütün bu söylemlerde devlete egemen olmak suretiyle hem devleti hem de devlet eliyle toplumu İslami bir yönde dönüştürmek istek ve arayışının kalmadığı görülmektedir. Arzu edilen, var olan kimlikleriyle, farklılıklarıyla özgürce yaşayabilmek ve İslami kimliğe varlık alanı açabilmektir. İdeolojisiz devlet, yerinden yönetim, bireycilik, çoğulculuk ve çok kültürlülük gibi kavramlara dayanılarak kurulan demokrasi söyleminin arkasında var olan saik bu olsa gerektir. Dolayısıyla İslamcı söylemde kuramsal bir demokrasi söylemi oluşmamış, bunun yerine popüler kavramlara dayanılarak İslami kimliğe alan açma amacına yönelik bir demokrasi söylemi geliştirilmiştir denebilir.

7.4.4.4 Kamusal Alan

1990'lı yıllarda başörtüsü yasağı çerçevesinde sürdürülen kamusal alan tartışmaları, İslamcıların demokrasi söylemlerinde önemli bir yer tutmuştur. İslami kimlikle kamusal alanda yer alabilme arzusu, İslamcıları kamusal alan kavramını yeniden tanımlamaya yöneltmiştir.

Kamusal alanla ilgili öne sürülen temel argüman, kamusal alanın kısıtlamaların değil özgürlüklerin alanı olduğudur. Tezkire Dergisi'nde, Tezkire imzasıyla yayınlanan makalede kamusal alan, "herkesin her hâliyle ve istediği şekliyle giremediği özel veya mahrem alanlara karşıt olarak, insanların mümkün olan en yüksek özgürlükle girebilecekleri alan" (Tezkire, 2004, Sayı 6) olarak tanımlanmıştır. Burada dikkat çeken husus, mahremiyetin özel alana, özgürlüğün ise kamusal alana atfedilerek bir tanım çabasına girilmiş olmasıdır. Özel alan mahrem olanın, yani kısıtlama, sınırlama, yasaklamanın alanıdır. Mahrem alan, "haremdir" özeldir. Herkes her şekilde oraya giremez. Ancak kamusal alan, hepimize ait olan "çoğulluğun", "çokluğun" yani özgürlüğün alanıdır. Kimse kamusal alanda kendi normlarını genelleştiremez. Bir dinin, ideolojinin kurallarını genelleştirmek kamusal alanı işgal edip mahremleştirmek olur (Tezkire, 2004, Sayı 6).

Mustafa Aydın, özel alanın "evsel" olana çağrışım yaptığını ev hayatının bazı mahrumluklar gerektirdiği için eşitlik ve özgürlük alanı olmadığına dikkat çekerek, kamusal alanı hanenin dışındaki alan, yani eşitlik ve özgürlüğün alanı olarak değerlendirir (1998b, s. 120). Erkilet, özel alan ve kamusal alan kavramlarının anlamının yanı sıra, özel alan ve kamusal alan ayrımının bizatihi kendisinin de sorgulanması gerektiğini ifade etmiştir. Erkilet'e göre bu ayrım tarihsel ve sosyolojik bir zorunluluk olmak yerine "Kartezyen" bakış açısının doğal sonucudur. Oysaki İslam düşüncesi, "Tevhid" anlayışı çerçevesinde toplumsal yaşamın tüm alanlarını ilkesel bir özdeşlikle tanımlar (2001, s. 58).

İslamcılar kamusal alan kavramının yasaklamaların gerekçesi olarak kullanılmasından hareketle sıkça kamusal alanın çeşitlilik, çoğulluk, farklılık ve

kimliklerin alanı olduğunu vurgulamışlardır. Kamusal alanı tek bir kimlik, tek bir din, mezhep ya da ideolojinin öğretileri doğrultusunda düşünenleri totaliterizmle özdeşleştirmişlerdir. Nigar Bulut kamusal alanın aleniliğin, kimliklerin alenileşme, görünür, işitilir ve paylaşılr kalınmasının alanı oluşunu, Arendt'e atfen savunur. Bulut, kamusal alanı kollektif müzakere alanı olarak tanımlar ve kollektif müzakerenin yurttaşların özgün kimliklerini dışa vurarak, etkileşime girmesiyle mümkün olacağını ifade eder. Bulut'a göre kimliklerin oldukları gibi görünmediği, kendini ifade edemediği ve aynı zamanda temsil edilemediği bir coğrafya da demokratik müzakere yapılamaz. Kamusal alan insanların bir arada bulunduğu ve etkileşime girdiği özneler arası bir mekândır (Aktaran: Tuğsuz, 2004, s. 70).

Bu kapsamda Metiner, "totaliter kamusalılık" ve "demokratik kamusalılık" kavramlarını gündeme getirmiştir. Metiner'e göre kamusal alan, devletin ideolojik dayatmalarından bağımsız olarak dizayn edilmeli ve herkese ait ve açık olmalıdır. Orada herkes özgün kimliğini muhafaza ederek ama bir başkasına ideoloji ve yaşam tarzı dayatmadan varolabilmelidir. Kamusal alanı tek bir kimliğin alanı hâline dönüştürüp "ötekilere" kapalı tutan anlayış, "totaliter kamusalılık" anlayışıdır. Oysaki kamu herkes demektir. Devlette herkesin devleti olmalıdır. Kamusal alanı herkese açık tutan "demokratik kamusalılık" anlayışı, uzlaştırmacı, barıştırmacıdır (1998h, s. 3).

İslamcılara göre Türkiye'de kamusal alan dinsel, etnik, cinsel ve kültürel kimliklerin tasfiye edildiği, birbirine eşitlendiği ortak bir zemin olarak kurgulanmıştır. Farklılık tehlike olarak görülmüş, tehlikeyi bertaraf etmek için sosyal ve fiziki mekânlarda farklılıklar izole edilmiştir (Özkan, 1998, s. 12). Kamusal alanı dini inançlara ve yaşama biçimlerine kapalı tutan bu anlayış, kamusal alanı tek başına tanzim etmek istemiştir. Dolayısıyla genelleştirilen kimliliğin dışındaki tüm kimlikler, "öteki" ve "düşmandır" (Metiner, 1998ı, s. 9; Tan, 1998d, s. 5).

İslamcılar kamusal alan kavramını, insanların birlikte yaşamak zorunda oldukları alanların "nötr" alanlar olması gerektiği tezinden hareketle, tanımlayanları da eleştirmiş ve kamusal alanın tarafsız, nötr bir alan olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Kamusal alanın "nötr" bir alan olması gerektiğini savunanlar bu alanlarda ırk, din, mezhep veya başka bir farklılığa dayalı topluluğun egemenliği olamayacağını ileri

sürmüşlerdir. Buna göre kamusal alan tüm inançlardan ve farklılıklardan arındırılmalıdır (Ak, 1998, s. 23). İslamcılara göre Türkiye’de yıllardan beri süren başörtüsü tartışması kamusal alanın nötr bir alan olduğu fikrinden doğmaktadır. Devlet bu alanı yalnızca cumhuriyetin temel değerlerine göre düzenler ve herkes, devletin bu düzenleyici kurallarına göre hareket etmek zorundadır. Bulaç’a göre bu tez demokrasi ile bağdaşmamaktadır. Ayrıca kamusal alan gerçekten “nötr” müdür? Niçin cumhuriyetin temel değerleri en üstün temel değerler olarak düzenleyici bir rol üstlenmektedir? Oysaki bir ülkede var olan tüm toplumsal grup ve aktörler bu alanı kendi aralarında anlaşılarak şekillendirmelidir. Devlete düşen yalnızca bu mutabakatı tanımasıdır (Bulaç, 1998f, s. 10-11). Kamusal alanın gerçekten “nötr” olması devletin ideolojiden arındırılmasının hiçbir topluluğun hükümlanlığına dayandırılmamasına bağlıdır. Oysaki Türkiye gibi ülkelerde devlet kamusal alanı bir ideolojiye göre şekillendirmekte dayandığı ideolojik değerleri topluma ve kamusal alana hâkim kılmaktadır. Devletin “nötr” bir kamusal alanı inşa edebilmesi, yalnızca farklı topluluklar arasında “hakem” olmasıyla mümkündür. Kamusal alanın “nötr” olabilmesi, dinden ya da kimliklerden arındırılmasına değil “siyasallıktan” arındırılmasına bağlıdır (Aydın, 1998b, s. 127).

Bu gerekçelerle İslamcılara göre kamusal alanın tarafsızlık, nesnellik, objektiflik kurgusu yeniden tanımlanmalıdır. Kamusal alan modernist tekçiliğe dayalı bir tarafsızlık yerine her inanç sistemine var olma imkânı tanıyan bir nesnellik anlayışına dayandırılmalıdır (Özdemir, 2004, s. 63). Bulaç, kamusal alanın “nötr” bir alan olduğu fikrine karşı “kamusal çoğulculuk” fikrini ileri sürmüştür. Kamusal alanda herkes kendi rengiyle bulunabilmeli, hiçbir renk dominant, baskın ve totaliter olmamalıdır. Kamusal alan bütün dinler ve kimlikler tarafından süslenen rengarenk bir bahçe olmalıdır (Bulaç, 1998g, s. 6).

Başörtüsünün dışlanması, kamusal alanın “nötr” olmasına, devletin tarafsızlığı ilkesine dayandırılmıştır. Tezkire Dergisi’ne göre, devletin tarafsızlığı, iki taraf olduğunda kendisini gösterecek bir şeydir. Başörtülü olmak ile olmamak arasında bir ayrım çıkabilir. Devlet böyle bir durumda her iki tarafı tanıyıp özgürlüklerini temin etmelidir. Eğer iki taraf söz konusu edilmeyecekse sadece

belli bir yaşam biçimi kabul edilecekse devletin tarafsızlığından bahsetmenin bir anlamı yoktur (Tezkire, 2004, Sayı 7).

İslamcılar, kamusal alan tartışmalarında özgürlük, çoğulculuk, çeşitlilik, farklılık, tarafsızlık vb. kavramlara dikkat çekmek suretiyle İslami kimliğe alan açmayı amaçlamışlardır. Özellikle başörtüsü yasağını geriletmeyi amaçlayan biçimde yeni bir kamusal alan tanımı üretmek istemişlerdir. Devletin kamusal alan kavramına yüklediği anlamdan hareketle İslami yaşam biçimi üzerinde kurmak istediği denetim ve düzenleme gücünü geriletmek, İslami kimliğe yeni alan açıp alenileştirmek istemişlerdir. Bu nedenle sıkça kimliklere, farklılıklara ve kimliklerin özgürleşmesine atıf yapmışlardır.

Demokratikleşmenin temel araçları olarak görülen ideolojisiz devlet, çoğulculuk, yerinden yönetim talepleri ile kamusal alanı tanımlama şekilleri, ortak bir hedefe işaret etmektedir. İslami kimliğe alan açmak, “Müslümanca yaşama”nın önündeki engelleri kaldırmaktır. Dolayısıyla İslamcıların demokrasi arayışının momentü ve sınırları, İslami yaşam arayışı ile ilintili olmuştur denebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslamcılık, İslamla siyaset ilişkisinin modern dönemde aldığı şekilden hareketle oluşmuş bir kavramlaştırmadır. İslam siyaset ilişkisi sürekli tartışılmıştır. Birçok müslüman düşünür İslam'ın doğası gereği siyasetten ayrı düşünülemeyeceğini iddia etmişlerdir. İslam siyasetle hep ilgili olmuştur (Akdoğan, 1997b, s. 29). İslam'ın Dünya hayatının düzenlenmesine dair ilgi ve iddiası siyasetle ilişkisinin temelini oluşturmuştur (Bulaç, 1998b, s. 5). Hristiyanlığın aksine İslam'ın dinsel olanla dünyevi olanı, dinle devlet, dinle siyaseti birleştirdiği iddia edilmiştir (Özdağ, 1997, s. 31). Klasik İslam alimleri, İslamla siyaset ilişkisine dair hükümler ortaya koymuşlardır. Gazali'ye göre din ile devlet ikiz kardeş gibidir. Din temeldir, devlet bekçidir. Maverdi'ye göre de Allah yöneticileri yeryüzünde kendisinin halifesi, kulların koruyucusu ve hükümleri uygulayacak kimseler kılmıştır. İbn-i Cema'a'ya göre imamet ve hilafet dini bir farizadır. Hem güvenlik hem de dinin korunması için devlet zorunludur. İbni Teymiyye daha da katı

yorumlarıyla namaz, oruç gibi ibadetlerin yerine getirilmesini devletin görevleri arasında saymıştır (Eliaçık, 2002c, s. 41-47). Müslümanlar için vahiy bir inanç olduğu kadar bir yasa olarak da algılanmıştır. Bu nedenle insanların hem özel hem de kamusal yaşam alanlarını düzenleyeceğine inanılmıştır (Kurtoğlu, 2007, s. 27).

İslamla siyaset arasında var olduğu düşünülen bu beraberliğe rağmen İslam'ın siyasal bir ideolojiye dönüşmesi modern dönemlere ait bir olgudur. Özellikle 18. ve 19. Yüzyıllarda İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı askeri ve kültürel meydan okuma, Müslüman dünyayı İslam'ı yeniden yorumlamaya, bu meydan okumaya karşı bir savunma aracı olarak seferber etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda gerek askeri işgaller (El-Behiy, 1997, s. 7) gerekse İslam'ın bilime karşı olduğu ve akli dışladığı tezleri, İslam dünyasında hem askeri hem de kültürel bir direniş hattı üretmiştir. Dolayısıyla İslam'ın siyasal bir ideoloji olarak doğuşunu bu temel gelişmelerde aramak anlamlı olacaktır.

18. ve 19. Yüzyıllarda İslam dünyasının önemli bir bölümü Batılı güçlerce sömürgeleştirilmiştir (El-Behiy, 1997, s. 7). İslam dünyası bu dönemde askeri, kültürel ve entelektüel saldırılar sonucu her alanda Batı'nın belirleyiciliği altına girmiştir (Dursun, 1992, s. 17). Hindistan ve Cezayir ile başlayan işgal ve sömürgeleştirme süreci, Mısır, Sudan ve Tunus gibi Arap İslam ülkelerinin yanı sıra Afrika ve Asya'daki birçok İslam toprağının da işgali ile devam etmiştir (Çağlayan, 2010, s. 32-33).

Öte yandan bu dönemde Batılı bilim çevrelerinde İslam'a ve Müslüman toplumların kültürel değerlerine yönelik saldırılar önemli ölçüde artmış; İslam dini, Müslüman halkların geri kalmışlığının nedeni olarak gösterilmeye başlanmıştır. Özellikle Ernest Renan'ın "İslam ve Bilim" konulu konferansı ile simgeleşen ve zirveye çıkan bu saldırılar karşısında İslam dünyasının entelektüelleri ve bilim adamları yeni bir savunma hattı ve dili üretmek zorunda kalmıştır. Müslüman toplumlar için tehdit, yalnızca topraklarını ve devletlerini kaybetmekle sınırlı kalmamış; aynı zamanda tarih içinde İslam'ın temel ilkelerinden süzülerek üretilmiş bir çok sosyal, toplumsal ve kültürel değerleri yitirmeye dek uzanmıştır.

İslam'ın siyasal bir hareket olarak seferber edilişinin temellerini, Müslüman halkların, Batı'nın bu iki büyük meydan okuması karşısında ürettikleri tavır ve tepkide aramak gerekir. Ayrıca İslamcılığın birçok farklı biçiminin varoluşunu da Batı'nın bu meydan okumaları karşısında Müslüman önderlerin ürettiği farklı tepki biçimlerine dayandırmak ve köklerini buralarda aramak mümkündür.

İslam dünyası, işgal ve sömürgeleştirmeye direniş hareketleri ile cevap vermiştir. Bu hareketlerin önemli bir kısmı, önderleri ve doğuş biçimleri itibarıyla dini orijinli olmuştur. İşgal ve sömürgeleştirmeye karşı direnişi de dini argümanlarla kurmuş, toplumun topyekûn seferber edilmesini dinden ürettikleri meşruiyet araçlarıyla sağlamışlardır. Bu anlamda birtakım dini kavram ve hükümler, Müslüman dünyanın keşfettiği bu yeni duruma cevap üretmek için yeni yorumlarla yeni anlamlar yüklenerek kullanılmaya başlamıştır. Cihad, darülharp, darül-İslam, ümmet, hilafet, hicret vb. kavramlar, Müslümanların karşılaştıkları bu yeni duruma karşı yapılan savunmanın meşruiyetini ortaya koymak üzere sıkça kullanılmıştır.

Bu durum dikkatle izlendiği takdirde işgallerin, İslam dünyası için sarsıcı olduğu kadar yenileyici etkilerinin de olduğu görülecektir. İslam'ın mücadelecisi bir kimlik etrafında siyasal bir dile evrilişinin izleri buralarda bulunabilir (Akdoğan, 2000, s.

42). Sömürgecilik, İslam dünyasının Batı karşısındaki hakikatini bütün çıplaklığı ile ortaya çıkaran bir işlev görmüştür. Asırlar boyu psikolojik, siyasi ve askeri olarak Batı karşısında kendini güçlü görmenin rahatlığı içinde olan İslam dünyası, işgal ve sömürgeleştirme süreçleri ile durumun hiç de zannettiği gibi olmadığını acı bir şekilde fark etmiştir. Bu, İslam dünyasında sarsıcı etkiler doğuran bir farkına varış olmuştur. Yenilmek, üstelik de hemen her cephede, hemen her alanda yenilmek, uzun yıllar sürecektir bir yenilgi psikolojisinin doğuşuna kaynaklık etmiştir.

Müslüman toplumları toparlamak ve Batı saldırılarına karşı seferber edebilmek için yeni anlamlar yüklenerek kullanılan İslami kavramlar, İslam'ın siyasi bir muhteva kazanmasına katkı sağlamıştır. Bu anlamda, İslam'ın savaş, devlet, öteki vb. hükümlerine yeni anlamlar yüklenerek, bu hükümler, Müslüman muhayyilede yeniden canlandırılmıştır. Örneğin İbni Teymiyye'nin Moğol istilasına karşısında

verdiği cihat fetvası, Batılı işgal güçleri için yeniden kullanıldı. Tüm bu olayların sonucu olarak Batı, Müslüman toplumların toplumsal hafızasına sürekli canlı kalacak bir öteki olarak yerleşti. Batı, 18. ve 19. Yüzyılların direniş hareketleri için olduğu gibi bugün de İslamcı hareketler açısından kötü hatıraların sembolü olarak öteki olma niteliğini büyük oranda korumaktadır. Dolayısıyla işgal ve sömürgeleştirme, İslam'ın karşıtı bir Batı olgusunun İslam dünyasının değişmeyen ötekisi olarak doğuşuna yol açmıştır.

18. ve 19. Yüzyıllarda İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı ikinci büyük ve sarsıcı meydan okumayı entelektüel ve kültürel alanda, İslam'a, Müslümanlara ve İslam dünyasının Batı karşısındaki mevcut durumuna yönelik eleştiriler oluşturmuştur. Batılı çevrelerin İslam'a ve Müslümanlara yönelik eleştirileri birkaç noktada toplanmıştır. İlk olarak İslam, Müslüman toplumların geri kalmışlığının nedeni olarak gösteriliyor ve Müslüman toplumlar, bu geri kalmışlıktan ötürü barbar, şehvet düşkün ve kana susamış topluluklar olarak resmediliyordu. İkincisi, İslam'ın insanlara inanç ve düşünce özgürlüğü tanımadığı iddiasıydı. Üçüncüsü, İslam inancına göre Müslüman dünyanın dışındaki bütün dünya bir savaş alanı olarak görülüyordu. Dördüncü olarak da Müslüman toplumlar, barbar kavimleri andıracak bir ilkelik içerisinde yaşadıkları için, medeni toplumlar ve medeni toplumların ürettiği hukuk sistemi ve kurumların içinde olmamalıydı (Peters, 1989, s. 180).

İslam'a yönelik bu eleştirilerin yanında Avrupa'da çeşitli yayın organları aracılığıyla üretilmeye çalışılan Müslüman tipi de, hem medeni dünyanın hem de insanlık kategorisinin dışında bir resim ortaya çıkarıyordu. Peters'e göre Müslümanlar gerici, fanatik, kavgacı ve ilkel yaratıklar olarak gösterilmek suretiyle bir taraftan da sömürgeci yayılmanın meşruiyet zemini sağlanmış oluyordu (Peters, 1989, s. 32).

İslam dünyasına yönelik bütün bu söylemlerden Müslüman toplumlar ve entelektüeller için en can yakıcı olanı, İslam toplumlarının geri kalmışlığı ve bu geri kalmışlığın nedenleri bağlamında söylenenlerdi (Akif, 2012, s. 428). Aslında

18. ve 19. Yüzyıllarda Batı ve İslam dünyası için söylenebilecek anahtar kelime “karşılaşma” olabilir. Doğu ile Batı’nın karşılaşması, 18. ve 19. Yüzyıl’ın başında tüm akıl yürütmelerin kaynağıdır. Karşılaşma, çıplak hakikati afişe etti. Hakikat, tüm yakıcılığı ile çok açık ve netti. Batı “ilerlemiş”, “kalkınmış” ve “üstün”; Doğu ise “geri” ve “zayıftı”. Neden? Neden Batı ilerlemiş, kalkınmış ve üstündü; Doğu geri ve zayıftı? Dolayısıyla Doğu nasıl ilerleyebilir ve Batı’yı nasıl yakalayabilirdi? 18. ve 19. Yüzyıl’ın tüm fikri ve siyasi yönelişlerinin kaynağında bu iki soruya verilmiş cevaplar ve bu cevapların farklılığı vardır. Karşılaşmanın ortaya çıkardığı çıplak hakikat, beraberinde bir dizi soru ve sorgulamayı getirmiş; bu soru ve sorgulamaların ürettiği fikir yürütmeler İslamcılığın bir siyasal hareket olarak mayalanışının temelini teşkil etmiştir.

Söz konusu olan, bir kriz durumudur. Müslüman toplumlar, yaşadıkları bu kriz durumuna İslam’dan hareketle çözüm bulmaya çalışmışlardır. İslam toplumlarının geri kalmışlığı, Batı sömürgeciliği, yenilmişlik, parçalanmışlık ve esaretin doğurduğu kriz haline bir çözüm olarak, bakışlar yeniden Kur’an’a yönelmiştir. 18. ve 19. Yüzyıl, direniş hareketleri ile var olmuş; yeni İslami oluşumlar ya da klasik adlandırma ile ihya, islah ve tecdit hareketleri, 18. Yüzyıl’da başlayıp 19. Yüzyıl’da ağırlaşan bu kriz durumuna bir cevap olarak doğmuştur.

Her kriz anı, ya çöküş ve içe kapanmayı ya da canlanma ve yenilenmeyi doğurur. 18. ve 19. Yüzyıl’da Müslüman toplumlar yaşadıkları bu büyük krizin sonucu olarak her iki durumu da yaşamışlardır. Bir taraftan içe kapanarak Batılı ve yeni olan herşeye karşı refleksif bir tutum üretilmiş, diğer taraftan krizin ürettiği iç sorgulamaların etkisiyle yeni sorunlara yeni çözümler aranmaya başlanmıştır. Sorunlar modern ve büyük oranda siyasi olduğu için çözümler de modern ve siyasi olmuştur. Bütün bunların sonucu olarak İslam’ın siyasal görüntüsü daha baskın bir din haline geldiği, diğer bir deyişle ideolojileştiği düşünülmüştür.

Bütün bu tarihsel arkaplana rağmen İslamcılıkla ilgili entelektüel ve siyasi bir köken arayışına girilecek olursa Afgani, Abduh, Yeni Osmanlı Düşüncesi, II. Abdülhamid’in Panislamizm Politikaları ve II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları, önemli birer kaynak olacaktır. 18. ve 19. Yüzyıl’da yaşanan gelişmelerin İslam anlayışında ürettiği değişim ve yenilemenin ve dinin bir siyasal ideolojiye

dönüşünün kaynakları bunlardır denilebilir. Bu nedenle İslamcılıkla ilgili yapılacak bir çalışmada bu tarihsel arkaplan gözönünde bulundurulmalıdır diye düşünülmüştür. Bu dönemdeki İslamcı tezler birkaç ana başlıkta toplanabilir. İlki, İttihad-ı İslam fikridir. Aslında bu dönemin İslamcılığının en temel belirleyenin İttihad-ı İslam fikri olduğu da söylenebilir. Hatta bu dönemde İslamcılık kavramı yerine Panislamizm kavramı tanımlayıcı olarak kullanılmıştır.

Dolayısıyla dönemin bütün İslamcılarında ortak ve merkezi mefkure İttihad-ı İslam olmuştur. Bunun yanısıra emperyalizmle mücadelenin bir aracı olarak Cihad'ın öne çıkarılması ve İslami yaşam biçiminin merkezi bir göstergesi haline gelmesi de önemli bir belirleyen olmuştur. İslamcılar bir yandan Batı'nın saldırılarına karşı bir savunma durumu üretirken, diğer yandan geleneğe ve içe dönük bir eleştirelliği de üretmişlerdir. Bu anlamda İslam dünyasının içine düştüğü geriliğin nedeni olarak tarihsel din anlayışı görülmüş, bundan kurtulmanın yolu olarak "kaynaklara dönüş" söylemi kullanılmıştır. Ayrıca Batı'nın demokratik değerleri ile İslam arasında bir uzlaşma arayışına girilmiş, bu çerçevede, "İçtiihad", "İcma", "Biat" gibi kavramlardan hareketle meşrutiyetin İslami dayanakları kurulmaya çalışılmıştır.

İslamcılığın bugün tartıştığımız haliyle bir ideolojiye dönüşmesi, 20. Yüzyıl'ın başlarında Mısır ve Pakistan'da kurulan İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami örgütleri eliyle olmuştur denebilir. Bugün "Siyasal İslam", "İslami Hareket",

"İslamcılık" olarak tartışılan olgunun ideolojik omurgasının Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin eserleri ile oluştuğu söylenebilir. Özellikle Kutup'un "Yoldaki İşaretler", "Fi Zılal'il-Kur'an" ve Mevdudi'nin "Kur'an'a Göre Dört Terim" adlı eserleri 20. Yüzyıl'da İslamcılığın sembol eserlerinden olmuştur (Yüksel, 1993, s. 65).

Mısır ve Pakistan'da inşa edilen İslamcılık, yukarıda ifade edilen tarihsel arkaplanın sonucu olarak bir süreklilik içerisinde oluşmuştur. Bu anlamda özellikle Afgani ve Abduh'un İhvan üzerindeki etkisi açıktır. El-Benna, Abduh'un öğrencisi olmuş, onun fikirlerinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir.

Kutup ve Mevdudi'nin inşa ettiği İslamcılığın temel hedefi bir İslam Devletinin kurulması olmuştur. Kutup ve Mevdudi'ye göre Müslümanlar Kur'an'ın hükümlerine dayanan bir İslam Devleti'ni kurmakla yükümlüdürler. Çünkü İslam yalnızca bir din değil, aynı zamanda bir devlettir. Kur'an sadece bir kutsal kitap değil bir anayasadır. İslam da yalnızca bir din değil bir hayat nizamıdır. Bu nedenle İslam'ın bütünüyle hakim olduğu bir İslam Devleti kuruluncaya kadar İslam dışı rejimlerle savaşmak, cihad etmek en temel görevdir. Kutup ve

Mevdudi'de bu düşüncenin temelini, Hakimiyet teorisi oluşturmuştur. Buna göre Allah'ın hakimiyeti yalnızca öte dünya ile sınırlı olmayıp bu dünyada da geçerlidir. Allah'ın hakimiyetinin sağlanması onun hükümlerinin, kanunlarının uygulanması ile mümkün olacaktır. Çünkü Allah kanun koyucudur. Eğer Müslümanlar Allah'ın kanunları ile değil de insanların ürettiği kanunlarla yönetilirse Allah'a değil kula kulluk etmiş olurlar. Allah'ın hakimiyeti de ancak bir İslam Devletinin kurulmasıyla mümkün olacaktır.

Genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız İslam anlayışı, Mısır ve Pakistan başta olmak üzere birçok İslam ülkesinde etkili olmuştur. Neredeyse 20. Yüzyıl İslami hareketleri içerisinde bu fikirlerden etkilenmeyen olmamıştır denebilir. Bu açıdan Mevdudi ve Kutup 20. Yüzyıl İslamcılığının teorisyenleri olarak görülebilir.

Türkiye'de din-siyaset ilişkisi üç döneme ayrılarak incelenebilir: Birinci dönem, 1946'ya kadar geçen Tek Parti dönemidir. Bu dönemde yeni bir ulus kimliği inşa etmenin sonucu olarak İslam kontrol altına alınmaya çalışılmış, dini aktörlerin siyasal sistem üzerindeki etkileri oldukça sınırlı hale gelmiştir. Bu nedenle bu dönemde bir siyasal ideoloji olarak İslamcılığın varlığından söz etmek olanaklı değildir. İkinci dönem, çok partili hayata geçişle başlayıp 1969'a kadar devam eden dönemdir. Bu dönemde dini taleplerde önemli ölçüde artış gözlemlenmiştir. Laiklik anlayışı ve uygulamalarında yumuşamaya gidilmiştir. DP'nin iktidara gelmesi ile dindar kesimlerin siyaset ve devlet katında etki ve varlığı artmaya başlamıştır. Özellikle imam-hatip okulları, Kur'an kursları ve camilerin sayısında belirgin bir artış gözlemlenmiştir. 1960'tan sonra giderek dernekler, basın-yayın organları kitle eylemleri ile dindar kesimler daha da siyasallaşmaya başlamışlardır. Özellikle Komünizmle Mücadele Dernekleri,

MTTB, Milliyetçiler Derneği, Mefkureci Öğretmenler Derneği gibi örgütler; Necip

Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu gibi fikir ve aksiyon adamları, Büyük Doğu, Hareket gibi dergiler aracılığıyla dindar kesimlerin siyasallaşma süreci hızlanmıştır. Ancak yine de bu dönemde bağımsız bir siyasal kimlik olarak İslamcılıktan söz etmek olanaklı değildir. Çünkü dindar kesimlerin dini ve siyasi faaliyet ve talepleri daha çok sağcı bir görünüm içinde olmuştur. Temel amaç dini yaşam alanını genişletmek, dine biraz daha geniş alan açmakla sınırlı kalmıştır.

Üçüncü dönem, 1969'dan sonraki dönemdir. Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam'ın bağımsız bir siyasal kimlik olarak varoluşu, 1969'dan sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Özellikle Erbakan'ın siyaset sahnesine çıkışı, MNP'nin kurulması, MTTB'nin dönüşümü, İhvan ve Cemaat-i İslami düşünürlerinin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi, Türkiye'de İslam'ın bağımsız bir siyasal kimlik olarak varoluşuna yolaçmıştır. Dolayısıyla bu dönemde İslamcılığın sağcılıktan ayrıştığı, milliyetçi ve muhafazakar söylemi minimize ederek bağımsız bir siyasal kimlik olarak inşa edildiği söylenebilir.

1969'dan sonra Türkiye'de İslamcılık İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami etkisinde şekillenmiştir. Hem İhvan'la hem de Cemaat-i İslami ile düşünsel ve örgütsel ilişkiler kurulmuş, tercüme eserlerle Mısır ve Pakistan kökenli İslamcı söylem Türkiye'ye taşınmıştır. Bu etkinin somut izlerini dönemin İslamcı aktörleri ve dergileri üzerinde görmek olanaklıdır. Bu dönemde Türkiye'de İslamcılık, bu etkinin sonucu olarak "Tanrının mutlak egemenliğine dayalı total bir iktidar projesi" olarak kurgulanmıştır. Bunun en önemli göstergesi şeriata dayalı bir İslam Devleti kurulması talebidir. 1990'lı yıllara kadar İslamcılarının en temel rüyaları bir İslam Devletini kurmak olmuştur. Bu dönemin İslamcılarına göre İslam, devlet olmadan tam olarak yaşanamaz. Bu yargı, İslam Devletini zorunlu bir yapı olarak dinin bir parçası haline getirmiştir. İslam Devleti sadece tepeden aşağıya toplumu İslam temelinde değiştirmenin aracı olarak değil, aynı zamanda müslümanlığın tam ve eksiksiz yaşanabilmesinin de bir aracı olarak zorunlu görülmüştür. İslam Devleti ideolojik, davetçi bir din devleti olarak tasarlanmıştır.

İslam Devleti arayışının teorik temelini, İslam'ın hem bir din hem de yasa olduğu anlayışı oluşturmaktadır (Kurtoğlu, 2007, Lewis, 2011). Bu nedenle İslam devleti aynı zamanda "şer'i hukuk"un uygulanacağı bir devlet olarak da düşünülmüştür.

Allah'ın hakimiyeti fikri, Kutup ve Mevdudi'den alınarak "hakimiyet Allah'ındır" sloganıyla bu ideolojik kurgunun temeline yerleştirilmiştir. İslam Devletinin karşısındaki bütün yapılar, "küfür nizamı", "şirk düzeni, "tağuti düzen" olarak tanımlanmış ve bu yapılarla cihad edilmesi gerektiğine inanılmıştır. Bunun temel sonucu olarak demokrasi Allah'ın egemenliğine değil, milletin egemenliğine dayandığı için dışlanmış, "küfür" ve "şirk" olarak görülmüştür.

Bu çalışmanın temel tezi, 1990'lı yıllardan itibaren Türkiye'de İslamcı söylemin değiştiği, vurgularında, merkezi kavramlarında, mutlak ve değişmez olarak görülen bazı görüş ve tutumlarında, iddialarında, önemli değişimlerin yaşandığı iddiasıydı. Bu anlamda var olduğunu iddia ettiğimiz değişimin nedenleri ve bu değişime yol açan ulusal ya da uluslararası gelişmeler bu çalışmada tartışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, soğuk savaş döneminin sona ermesinin, ideolojiler, büyük anlatılar, siyasal söylem ve tutumlarda yol açtığı gelişmeler değerlendirilmiştir. Bununla ilintili olarak, yükselen postmodernist söylemin İslamcılık üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Araştırmamızın elde ettiği bulgulara göre İslamcılık her dönemde hakim paradigmadan etkilenecek eklektik bir tutum geliştirmiştir. Bu bağlamda soğuk savaş öncesi dönemin hakim sol ideolojik söylem ve düşüncelerinin İslamcılık üzerindeki etkisini görmek mümkündür. Özellikle 1970'li yılların dergilerinde manşetlerin ne kadar bu etkiyle şekillendiğini görmek daha kolay olacaktır. Buna bağlı olarak soğuk savaş döneminin bitişi, liberal tezlerin daha baskın hale gelişi İslamcı söylemi de etkilemiştir. Ayrıca 1990'lı yıllarda yükselişe geçen postmodernist söylemin İslamcılık üzerindeki etkisi de açıktır. Özellikle "mutlak hakikat" fikrinin aşınması postmodernist söylemin etkisiyle oluşmuştur denebilir. İslamcılar insanları mutlak bir hakikate davet ederken, hakikat tekeli oluşturan bir söylem ve ideolojik kurguya sahipken, hakikatin "Allah'ın murad ettiği şey" olmadığı bizim anladığımız şey olduğu, dolayısıyla "yorum"un mutlaklaştırılmasının yanlışlığını ileri sürmeye başlamışlardır.

Turgut Özal'ın ekonomik tercihleri sonucu Türkiye'de oluşan yeni sermaye hareketleri ve RP'nin siyasal yükselişi ile oluşan yeni ekonomik ve siyasi fırsat alanlarının İslamcılar üzerindeki etkisi de tartışılmıştır. Bu bağlamda, zenginleşme, sınıfsal değişim, kazanılan yeni siyasal pozisyonlar, iktidarın ürettiği

fırsat alanlarının düşünce ve tutumlar üzerindeki dönüştürücü etkisi üzerinde durulmuştur. Ekonomik ve siyasi iktidar öncelikle İslamcılarının "devrimci" söylemini dönüştürmüştür. Elde edilen imkanları korumak isteği, pragmatizm ve muhafazakarlığı tetiklemiştir. Toplumla yakınlaşmaya yol açmış, mevcut pozisyonların korunması için daha uzlaşmacı bir siyasal tutum geliştirilmiştir. Ayrıca elde edilen ekonomik ve siyasi iktidarın zorunlu sonucu olarak "öteki" ile ilişkiye girilimiş "öteki" ile kurulan ilişki, uzlaşma, yumuşama, işbirliği ve uyumun yolunu açmıştır. Dolayısıyla yeni ekonomik ve siyasi fırsat alanları İslamcılarının önce yaşam biçimlerinde peşinden de siyasal düşünce ve söylemlerinde değişime kaynaklık etmiştir.

Ayrıca 1970'li yıllarda olduğu gibi 1990'lı yıllarda da Türkiye dışından farklı İslamcı düşünürlerin tercüme edilen eserlerinin İslamcı entelektüeller arasında oluşturduğu etki araştırılmıştır. Bu kapsamda Hasan Turabi, Raşid Gannuşi, Hasan Hanefi, Muhammed Cabiri, Fazlurrahman, Fadlallah gibi yenilikçi İslamcı düşünürlerin eserlerinin Türkiye İslamcılığına düşünsel etkisi analiz edilmiştir. "*II. Tercüme Hareketi*" olarak adlandırdığımız bu gelişme bağlamında oluşan etki, somut verilere dayanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. "*II. Tercüme*

Hareketi"nin Türkiye İslamcıları üzerindeki en temel etkisi "Mutlak hakikat" fikrinin aşınmasıdır. Özellikle Abdulkerim Suruş'un "yorumu" ön plana çıkaran, farklı dini anlayışları meşrulaştıran yaklaşımı "tek hakikat", "mutlak hakikat" fikrini zayıflatmıştır. Aynı şekilde Hanefi, Cabiri, Fazlurrahman İslam'ın siyasal yorumlarını eleştirmiş, siyaseti "itikadın" bir meselesi olarak değil "içtihadın" bir meselesi olarak takdim etmişlerdir. Turabi ve Gannuşi'nin demokrasiyi meşrulaştıran görüşleri de Türkiye'de İslamcı söylemin değişimine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda 1970-1990 yılları arası tercüme eserlerle şekillenen İslamcılık, 1990'lı yıllarda da yine tercümelerden etkilenerak bir değişim yaşamıştır.

1990'lı yıllar İslamcılığın entelektüel düzlemde yükselişte olduğu yıllardır. Buna koşut olarak siyasal zeminde İslamcılığı temsil ettiği düşünülen RP de 1990'lı yıllarda yükselişe geçmiştir. RP'nin önce yerel yönetimlerde, arkasından merkezi yönetimde kazandığı iktidar şansı RP içerisinde daha da büyümek ve iktidarda kalıcı olmak için "*açılım*", "*değişim*" vb. başlıklar altında bir dizi tartışmayı

başlatmıştır. RP'de başlayan "*açılım*" ve "*değişim*" tartışmaları, İslamcılığın da bu zeminde tartışılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla RP'de oluşan değişim dinamiği İslamcılığın değişimini de hızlandırmıştır.

Öte yandan dünyanın çeşitli ülkelerindeki İslamcı projelerin başarısızlığı ve 28 Şubat'ta karşı karşıya kalınan durum, İslamcıları bir sorgulama ve özeleştiri sürecine yöneltmiştir. Umut bağlanan Afgan Cihadı'nın başarısızlığı, Tunus'ta, Cezayir'de İslamcı partilerin engellenmesi, İran ve Sudan Devrimlerinin bekleneni ortaya koyamaması, RP'nin başarısız iktidar tecrübesi ve 28 Şubat süreci, ciddi düş kırıklıklarına ve sorgulamalara yol açmıştır. Bu sorgulamalar bağlamında öncelikle metod tartışmaları başlamış, demokrasi dışı yöntemlerin İslamcılık için başarı üretmediği fikri güçlenmiştir. Yaşanan başarısızlıklar toplumsal tabana dayanmayan, tepeden inme hareketlerin de sorgulanmasına yolaçmıştır. Bu sorgulamalar giderek İslamcıları demokrasi fikrine ve demokratik yöntemlere yakınlaştırmış, İslamcı söylemde ılımlılaşma ile sonuçlanmıştır.

Sonuç itibarıyla bu gelişmeler, 1990'lı yıllarda İslamcı söylemin değişimine kaynaklık etmiştir. İslamcı söylemde yaşanan değişimin önemli göstergelerinden biri, İslamcı dergilerde yaşanan tartışmalardır. 1990'lı yıllarda İslamcı dergilerde İslam Devleti, Demokrasi, Laiklik, birarada yaşama, çoğulculuk, Medine Vesikası, çok hukukluluk, insan hakları, özgürlükler vb. konular sıkça tartışılmıştır. Bu tartışmaların en dikkat çekenini İslam Devleti ile ilgili olanlardır. İslamcılar 1990'lı yıllarda İslam Devleti'ni tartışmışlar, önemli ölçüde bir İslami hedef olmaktan çıkarmaya başlamışlardır.

1990'lı yıllarda İslamcı aydınların bir kısmı İslam'ın formel bir devlet modeli önermediğini, sadece siyasal ahlaki ilkeler önerdiğini iddia etmişlerdir. Bu dönemde bazı İslamcılara göre devlet kutsal özelliği olmayan sadece yönetsel bir örgütlenmedir. Bu dönemde İslam devletinin modern devletten etkilenecek üretilmiş, dinin aslından olmayan bir unsur olduğu düşünülmüştür. Kur'an ve Sünnette bir İslam Devleti modelinin olmadığı, sadece modern devlete İslami bir içerik kazandırılmak istendiği iddia edilmiştir. İslamda devlet değil ümmetin merkezde olması gerektiği savunulmuştur. Toplumu İslamileştirmek için bir İslam devleti talebinin İslamın ruhuna uygun olmadığı ileri sürülmüştür. İslam form değil

ilkeler ortaya koymuş, yönetim modeli müslümanların ihtiyaçlarına bırakılmıştır. Dolayısıyla İslam Devleti talebi İslami değil konjonktürel bir taleptir.

İslam Devleti ile ilgili bu eleştirel söylem, İslamcıların laiklik söyleminde de, görece bir yumuşamaya yol açmıştır. Yeni İslamcı söylemde Laikliğin Türkiye uygulaması ile Batı da uygulanan biçiminin karşılaştırıldığı, Türkiye'de uygulanan Laikliğin, “Gerçek Laiklik” olmadığı iddiasıyla eleştirildiği, pekala “Gerçek Laiklik” ya da “Batı tipi laiklik” ile uzlaşılabilirliğinin işaretlerinin verildiği tespit edilmiştir. Ayrıca yeni bir laiklik tanımı arayışına yönelinmiş, laikliğin devletin dinler karşısında tarafsız ve eşit olduğu ve din özgürlüğünün hukuksal teminatını oluşturduğu şeklindeki tanımının İslamla uzlaştırıldığı bir söylem geliştirilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışmada her ne kadar laiklikle ilgili çekinceler, eleştiriler yer yer sert biçimde varlığını sürdürse de, laiklikle İslam arasında uzlaşma arayışı denilecek çabaların baskın hale gelmeye başladığı görülmüştür. Diğer yandan, laiklik tartışmalarından hareketle Din-Devlet

ilişkilerinde yeni öneriler geliştirilmiş, bu kapsamda, Diyanet İşleri Başkanlığı, din eğitimi, zorunlu din dersleri ve din hizmetlerinin devletin kamu hizmeti alanı içerisinde oluşu eleştirilmiştir.

1990'lı yıllarda, araştırmamıza konu olan süreli yayınlarda İslamcılığın laiklik bağlamında “Din Devleti”, “İslam Devleti” iddiasından vazgeçtiğine dair işaretler verdiği, İslamcılarının “*devlete hakim olmak*” yerine “*devletten özgür olmayı*” tercih ettiği görülmüştür. Bu durumun İslamcı paradigmada ciddi bir kırılma ve değişmeye işaret ettiği vurgulanmıştır.

İslamcı söylemde Demokrasi karşıtlığı, bu dönemde yerini Demokrasiyi savunan bir yaklaşıma bırakmaya başlamıştır. 1970 sonrası dönemde Demokrasi “*Allah'ın Egemenliği*” ve “*Milletin Egemenliği*” karşıtlığına dayandırılarak “*Küfür*” ve “*Şirk*” olduğu gerekçesiyle reddedilirken; 1990'lı yıllarda demokrasinin meşrulaştırılmasına yol açacak yaklaşımların geliştirildiği görülmüştür. Bu bağlamda İslamcılarının Demokrasiyi sahiplenen bir söylem geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Demokrasi ile İslamlaşma arasındaki korelasyon, Demokrasinin totalitarizme tercihi ve devletin “*ceberrut*” tutumu karşısında demokratikleşme

politikalarının İslama ve “Müslümanlara” daha geniş alanlar açacağına dönük düşünceler, demokrasiyi sahiplenilen bir

İslamcılık anlayışının yolunu açmıştır denebilir. Ayrıca “İslam Demokrasiyle Bağdaşır mı?” sorusu etrafında “şura”, “icma”, “içtihad”, “biat” vb. İslami siyasi ilkelerle demokratik değerler arasında paralellik kurma, böylelikle Demokrasiye

İslami meşruiyet sağlamaya dönük çabalar da gözlemlenmiştir. Bunların dışında İslamcı söylemde demokrasiyi “aşma”ya dönük fikirler de tartışılmıştır. Demokrasiyi kabul etmekle birlikte İslam’ın Demokrasiyi de aşan bir siyasal yapı üretecek ilkeler taşıdığı, dolayısıyla demokrasiden daha ileri bir siyasal yapının kurulabileceği iddiası tartışılmıştır.

İslamcıların 1990’lı yıllarda demokrasiyle ilgili dört farklı tavır geliştirdikleri tespit edilmiştir. İlki, bütünüyle demokrasiyi reddetmeyi sürdüren, demokrasi ile İslam arasında telifi mümkün olmayan bir karşıtlık olduğunu iddia eden, marjinal, sayı ve etki açısından oldukça küçülmüş İslami kesim ve yapıların tavrıdır. Demokrasiyi belirli düzeylerde meşrulaştırmış diğer üç yaklaşımdan ikincisi, demokrasiyi bir değerler dünyası olarak değil, yöneticilerin göreve gelme şeklini belirleyen bir teknik, süreç olarak gören yaklaşımdır. Bu yaklaşım biçimi, demokrasiye karşı rezervlerini belli oranlarda koruyor olsa da, giderek demokrasiyi içselleştiren bir tutum geliştirmiştir. Üçüncüsü, demokrasi ile İslam arasındaki bağı İslamın temel ahlaki-siyasi ilkelerine dayandırarak, meşrulaştıran ve İslamla demokrasi arasında bir uyumun varlığını ileri sürerek demokrasiyi bütünüyle kabullenen bir tutumdur. Dördüncü olarak bazı İslamcı düşünürler demokrasiyi kabullenmekle birlikte, İslamın demokrasiden daha fazlasını sunduğunu ileri sürmüşler, İslam’dan daha çoğulcu bir proje üretmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda batılı düşünürlerin demokrasi eleştirilerinden hareketle demokrasinin eksik yönlerinin İslamla kapatılabileceğini ileri sürmüşlerdir. İslam’dan demokrasiyi “aşan” bir siyasal proje üretmeye çalışmışlardır. Ancak bütün bunlar, 1990’lı yıllarda İslamcıların farklı düzlem ve düzeyde de olsa demokrasi ile uzlaşmaya, demokrasiyi sahiplenilen yeni bir İslamcı söylem kurmaya çalıştıklarının göstergeleridir.

İslamcıların demokrasiyle ilişkisi başlangıçta bir zaruret ilişkisi olmuştur. Otoriter, hatta totaliter olarak tanımladıkları “rejimin”, “hışmından” ve baskısından

korunmak, devlete hakim olunamıyorsa, hiç olmazsa, devletten özgür bir yaşam alanı açmak kaygısı İslamcıları demokrasiye yöneltmiştir. Bu yönelim zamanla İslamcılarının demokrasiyle ilişkisinin daha derinlemesine gelişmesine ve teorik çerçevesinin de kurulmasına yolaçmıştır. Bu anlamda İslamcılar demokrasi ile İslam arasında kurdukları karşılıklı, İslam ile totaliterizm arasında sıklıkla kurmuş ve İslam'ın demokrasiyi meşrulaştıran ilkelerine atıf yapmışlardır.

İslama dayanarak demokratik bir söylem üretme çabasının karşılığı olarak Medine Vesikası ve çok hukukluluk tartışmaları, söylemsel değişimin en somut göstergeleri olmuştur. Medine Vesikası, İslam devletinden vazgeçişin somut örneğidir. Medine Vesikası, demokratikleşme bağlamında önerilmiş bir İslamcı proje olmuştur (Çınar, 1998). Çok hukukluluk arayışı da Şeriata dayalı bir düzen arayışının terkedildiğinin göstergesidir.

Tüm bunlar ışığında 1990'lı yıllarda, İslamcılığın siyasal söyleminde önemli bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimin totaliter bir iktidar projesinden çoğulcu bir toplum projesine doğru gerçekleştiği söylenebilir. 1970-1990 arası dönemde İslamcılığın temel parametresini siyasetin İslamileşmesi yoluyla toplumun

İslamileşmesi fikri oluşturmuştu. Bu temel parametrenin sonucu olarak İslam Devleti talebi İslamcılığın söyleminde merkezi bir yere sahip olmuştu. 1990'lı yıllarda yaşanan gelişmelerin sonucu olarak İslamcılığın İslam devleti talebi merkezi önemini yitirmiştir. İslam Devleti talebi arizi bir talep olarak görülmeye başlamıştır.

Yaşanan dönüşüm önce pragmatik gerekçelerle başlamış olsa da süreç içerisinde teorik zemini de üretilmeye çalışılmıştır. Medine Vesikası bu çabanın örneklerinden birisidir. Bu değişimin bir sonucu olarak İslamcı söylemde

"toplum", "yerellik", "millet iradesi", "ümme", "çoğulculuk", "uzlaşma", "sivilite" gibi kavramlar daha merkezi bir yer almaya başlamıştır.

Başlangıçta demokrasi, yalnızca bir seçim tekniğine indirgenerek kabullenilmeye çalışılırken zamanla İslamla demokrasi değerler düzleminde de uzlaştırılmaya

çalışılmıştır. Hatta İslam'ın demokratik değerleri kapsadığı ve daha fazlasını içerdiği vurgulanır olmuştur.

Bütün bunlara rağmen elde edilen bulgular bakımından değerlendirilecek olursa İslamcılık; demokrasiye araçsal gerekçelerle sahip çıkmıştır. Demokrasi bütünüyle kabullenilememiş, bu kabullenemeyişin bir sonucu olarak demokrasiye karşı çıkmak yerine İslamın demokrasiyi "aştığı" ileri sürülmüştür. Ancak yine de "İslam Devleti" fikri büyük ölçüde zayıflamış, merkezi önemini yitirmiştir.

İslamcılığın değişimi, 1990'lı yıllarda da bugün de tartışılmıştır. Bu değişim

İslamcılığın bitişi, iflası gibi değerlendirmelere de neden olmuştur. Özellikle Oliver Roy'un "Siyasal İslam'ın İflası" (1994) isimli eserinden hareketle,

İslamcılığın yaşadığı dönüşüm, İslamcılığın bittiği iddialarını da gündeme getirmiştir. Ancak İslamcılar arasında bu değişimin büyük oranda kabullenildiği gözlemlenmekle birlikte, değişimi olumsuz olarak karşılayan ve eleştirenler de olmuştur. Bu bağlamda yaşanan değişim, "ılımlı İslam" projesinin bir parçası olarak görülmüş ve Hristiyanlıktaki "Protestanlaşma" ile özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda İslamcı dergilerde "İslam'ın Protestanlaştırılması" meselesi tartışılmıştır. Ayrıca bu değişimi sapma olarak görenler ve eleştirenler de olmuştur. İslamcılar arasında bu tartışmalardan hareketle İslamcılığın bittiği ve öldüğü iddiaları kabullenilmemiştir. Buna karşılık İslam'ın dinamik bir din olduğu iddiasından hareketle yaşanan değişimin, bir yenilenme olduğu ileri sürülmüştür. "Yeni İslamcılık" kavramlaştırması da bu iddiaları mesnetsiz kılmak ve bitişe değil yenilenmeye vurgu yapmak için ileri sürülmüştür. Tüm bunlara rağmen 1990'lı yıllarda İslamcılığın siyasal söyleminde yaşanan değişim büyük oranda içselleştirilmiştir denebilir.

Özellikle Ak Parti iktidarı ile İslamcılık yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Ak Parti politikalarının yaşadığı evrim, İslamcılığı da etkilemiştir. İslamcılık Ak Parti iktidarına kadar söylemlerini muhalefet zemininde şekillendirmiştir. Ak Parti ile İslamcılık iktidar dolayımında yeniden kurgulanacak bir sürece girmiştir. Bu açıdan bu çalışmada, 2002'de başlayan Ak Parti'nin iktidar dönemi incelenmemiştir. Bu döneme dair yapılacak bir çalışmada İslamcılığın farklı tezahürlerle karşımıza çıktığı görülecektir. Ak Parti iktidarı ile İslamcılar ve

İslamcılık arasındaki ilişkide, İslamcılığın Ak Parti'yi, Ak Parti'nin İslamcılığı ne kadar ve nasıl belirlediği üzerinde dikkatlice durulmalıdır. Özellikle 2011'den sonraki süreçte Ak Parti-İslamcılık ilişkisi bağlamında yapılacak bir analizin önemli sonuçlar vereceği düşünülmektedir. Bu bağlamda 2011 yılı esas alınarak, Arap baharı tartışmaları, Ak Parti'nin iktidarının giderek derinleşmesi, Gezi olayları, 17-25 Aralık vb. gelişmelerle Ak Parti'nin söylemine egemen olan milliyetçilik, İslamcılığı yeniden sorgulayacağımız bir dönemi başlatmıştır. Bu çerçevede İslamcı söylem 2000'li yılların ortalarından itibaren konjonktürel değişimlerin etkisiyle yeniden şekillenmiştir denebilir.

Bu araştırma Türk siyasi hayatımızın en önemli siyasi ve fikri akımlarından biri olan İslamcılığın 1990'lı yıllarda siyasal söyleminde yaşadığı değişimi incelemiştir. Dolayısıyla Türk siyasal hayatı ve düşünce tarihi açısından literatüre katkı sağladığı düşünülmektedir. Ayrıca İslamcılık araştırmalarında, 1970-1990 yılları ile 1990'lı yıllar arasında yaşanan farklılaşmanın açıklanmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır. İlaveten bundan sonraki yıllarda da İslamcılığın alacağı şekil açısından ipuçları vereceği ve daha sonra bu alanda yapılacak araştırma ve çalışmalara bir zemin oluşturacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, M. (1991). *Cemaleddin Afgani, Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Afgani, C., Abduh, M. (1987). *Urvetu'l Vuska*. (İ. Aydın, çev.) İstanbul: Bir Yayınları.
- Ak, M., A. (Yaz, 1995) Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler. *Bilgi ve Hikmet*, 11, 43-51.
- Ak, M., A. (Şubat, 1998) Din Kamusal Alanın Neresinde? Kamusal Alan Tartışmaları Ne Kadar Doğru? Atomcu Görüşün Sosyoloji ve Hukuka Uyarlanması: "Kamusal Alan". *Sözleşme*, 4, 23-24.
- Akçura, Y. (2012). *Üç Tarz-ı Siyaset*, (O. Bensoy, Haz.) Ankara: Kilit Yayınları.
- Akdoğan, Y. (Ağustos, 1993a) Özelleştirme Günü Kurtarma Politikasına Dönüşmemeli. *Yeni Zemin*, 8, 17.
- Akdoğan, Y. (Kasım, 1993b) RP Önce Müslümanları Kucaklayabilmelidir. *Yeni Zemin*, 11, 48-49.
- Akdoğan, Y. (Haziran, 1993c) Algılama Hatası, Yanılsama Sancısı. *Yeni Zemin*, 6, 22-23.
- Akdoğan, Y. (Mart, 1994) İstanbul İslam Kültür Başkanlığı Olacak. *Yeni Zemin*, 15, 12-15.
- Akdoğan, Y. (Yaz, 1995) Laiklik Panoraması, *Bilgi ve Hikmet*, 11, 52-55.
- Akdoğan, Y. (1996). *Siyaset ve Kutsallık*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Akdoğan, Y. (Aralık, 1997a) Müslüman Demokrat Olabilir mi? *Sözleşme*, 2, 23-24.
- Akdoğan, Y. (Kasım, 1997b) Dünü Bugüne Taşıyabilmek, *Sözleşme*, 1, 29-30.
- Akdoğan, Y. (Ocak 1998a) Dini Amaç ve Araç İkileminde Devlet. *Sözleşme*, 3, 25-26
- Akdoğan, Y. (Ağustos, Eylül, 1998b) İnsan Hakları Nasıl Tanımlanmalı. *Sözleşme*, 10, 11, 16-17.
- Akdoğan, Y. (Şubat, 1998c) 28 Şubat Süreci ve RP. *Sözleşme*, 4, 35-46.
- Akdoğan, Y. (Şubat, 1998d) Kamusal İdeoloji. *Sözleşme*, 4, 17-18.
- Akdoğan, Y. (Mart, 1998e) Resmi İdeolojinin Kalkanı Olarak Laiklik ve Keyfiliğin Kurumsallaşması. *Sözleşme*, 5, 16-17.
- Akdoğan, Y. (2000). *Siyasal İslam*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Akdoğan, Y. (2000a). *Hayatı ve Siyaseti Düşünmek*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Akdoğan, Y. (Aralık, 2002). Siyasal İslam'dan Muhafazakâr Demokratlığa, *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, (3), 17-23.
- Akdoğan, Y. (Ocak, 2003a) Değişimin ve Dönüşümün Teorik Zemini. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 12-14.
- Akdoğan, Y. (Mayıs, 2003b). Değişim Ama Nasıl?, *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, (8), 18-20.
- Akdoğan, Y. (Şubat, 2003c) Yeni İslamcılığın Sosyal Boyutları. *Bilgi ve Düşünce*, 5, 21-23.
- Akıncı, M. (2012). *Türk Muhafazakarlığı Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül*. (1. bs.). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Aksay, H. (1971). *Milli Nizam Davamız*, İzmir: Karınca Matbaası.

Aktaş, C. (Temmuz, Ağustos, 2003) Hobiler Alanında Başörtüsü. *Bilgi ve Düşünce*, 10-11, 102-116.

Aktaş, C. (Eylül, Ekim, 2004a) Bir İktidar Alanı Aracı Olarak Başörtüsü. *Tezkire*, 40, 28-49.

Aktaş, C. (2004b) *Dünün Devrimcileri Bugünün Reformistleri İran'da Siyasal Kültürel ve Toplumsal Değişim* (1. bs.) İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktaş, H. (Haziran, 1993) Daha İleri Sistem: Hilafet. *Yeni Zemin*, 6, 13-14.

Aktaş, Ü. (Nisan, 1993a) Doğal Toplum, Ütopya, Anayasa Tartışmaları, *Yeni Zemin Dergisi*, (4), 23-29.

Aktaş, Ü. (Mayıs, 1993b) Devlet Ama Nereye Kadar. *Yeni Zemin*, 5, 19-23.

Aktaş, Ü. (Haziran, 1993c) Egemenlik Kimin? *Yeni Zemin*, 6, 30-34.

Aktaş, Ü (Mayıs, Haziran, 1994) Seçkin Cumhuriyetçiler, Halkçı Demokrasiye Tahammül Edebilecekler mi? *Yeni Zemin*, 17, 18, 70-71.

Aktay, Y. (Bahar, 1996) Heterodoksi, İlahiyat ve Seçimler, *Tezkire*, 9, 10, 3-22.

Aktay, Y. (Aralık, 1997a) Türkiye'de Derinlik ve Süreklilik; Türkiyeli ve Dünyalı Olmak, *Tezkire*, 11, 12, 132-156.

Aktay, Y. (Aralık, 1997b) Faili Meçhul Siyaset ve Devletin Ağzındaki Meşruiyet. *Tezkire*, 11, 12, 3-17.

Aktay, Y. (Mart, 1998) Demokrasiden Önce Ne Alırdınız. Refah Sonrası Siyaset Gündemi Üzerine Bir Çeşitleme. *Tezkire*, 13, 12-38.

Aktay, Y. (Temmuz, Ekim, 2002) Küreselleşmede Uzlaşmak Mümkün mü. *Tezkire*, 27, 28, 156-162.

Aktay, Y. (Temmuz, Ağustos, 2003a) Siyasette İslamiliğin Sınırları ve İmkanları. *Tezkire*, 33, 31-41.

Aktay, Y. (Kasım, Aralık, 2003b) Küreselleşme ve Çokkültürlülük. *Tezkire*, 35, 54-82.

Aktay, Y. (2005a). *Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz Diyar Algısı*. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 6, (2. bs) s. 69-95.

Aktay, Y. (Kasım, Aralık, Ocak, 2005b) Ak Partinin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti. *Tezkire*, 41, 58-79.

Aktay, Y. (2014) İslamcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri. *Tezkire*, 48, 36-83.

Akyüz, V. (Mayıs, 1993) Hukuka ve Rızaya Uygun bir İktidar. *Yeni Zemin*. 5, 17.

Albayrak, S. (Şubat, 1993) Müslümanca Yaşama Hakkı Gasp edildi. *Yeni Zemin*, 2, 12-13.

Alkan T. (1993) İslam Mecmuası (1956-1965). *Haksöz Dergisi* (Elektronik Sürüm) s. 29, Ağustos 1993.

Alper, M. A. (1993a). Muhammed Abduh 2 (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (30)

Alper, M. A. (1993b). Muhammed Abduh 3 (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (31).

Altun, F. (2005). *M. Şemseddin Günaltay*. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık (2.bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arınç, B. (2005) *Beni 28 Şubat AB’ci Yaptı*, M. Yetkin (Röp.) Radikal Gazetesi, 05.06.2005.

Arslan, A. (Yaz, 1993) Peygamber Ümmetinden Ulus'un Devletine. *Bilgi ve Hikmet*, 3, 16-30.

Arslan, A. (Mayıs-Haziran 1994) Yeni Zemin Tartışma Platformuydu, *Yeni Zemin*, 17, 18, 9.

Arslan, A. (Kasım, 1997) İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik. *Sözleşme*, 1, 69-73.

Arslan, A. (Kasım, 2002) 20. Yüzyıl, Küreselleşme ve İslam. *Bilgi ve Düşünce*, 2, 22-27.

Arslan, A. (2012) *28 Şubat: Zihni Bir Dönüşümü Meşrulaştırma Tarihi*, A.

Babacan, 28 Şubat Süreklilik ve Kopuş (1. bs.) İstanbul: Pınar Yayınları.

Atalar, M. K. (Temmuz, Ağustos, 2003) İslami Yenileşme Hareketinde Yöntem Tartışması. *Tezkire*, 33, 112-129.

Atalar, M. K. (2013) *80 Sonrası Türkiye'de İslam Düşüncesinin Problemleri "Modernist İslam" Söyleminin Eleştirisi*, İ. Kara, A. Öz (Der.) Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi (1. bs.) İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

Atay, T. (2011). *Din Hayattan Çıkar*. (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Avcı, M., S. (Kasım, 1993) RP Değişmeden Değişime Talip. *Yeni Zemin*, 11, 40-42.

Aydın, M. (Temmuz, 1998a) Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler. *Sözleşme*, 9, 38-43.

Aydın, M. (Mart, 1998b) Kamusalın Dönüşümünün Siyasal ve Dinsel Sonuçları. *Tezkire*, 13, 105-130.

Aydın, M. (Kasım, Aralık, 2003) Birlikte Yaşamak Bağlamında Çokkültürlülük Sorunu. *Tezkire*, 35, 39-53.

- Aydoğdu, N. Y. ve Kara, İ. (2005). *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Aytekin, K. (t.y.). *Üniversite Hakkımız, Mazinin Hadimlerinden Geleceğin Varislerine*, Z. Sönmez. (Ed.) Önder 50. Yıl Özel Albümü, İstanbul: Önder Genel Merkezi.
- Bakırcı, M. (Bahar, 2004). II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı. İslam Mecmuası (1914-1918). *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 177-210.
- Başer, A., E. (Yaz-Güz, 1998) Kültürel Siyasallığı, İslam Çözümlemelerindeki İkiciliğe Eleştirel Bir Yaklaşım. *Tezkire*, 14-15, 68-80.
- Başer, A., E. (Şubat, Mart, 2001) Marjinal Yurttaşın Özgür Bireye, Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci. *Tezkire*, 19, 53-63.
- Bayat, A. (2015) *İslam'ı Demokratikleştirmek, Toplumsal Hareketler ve Postİslamcı Dönüş*, Ö. Gökmen (Çev.) (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bayramoğlu, A. (Güz, 1995) Değişen İslam, Siyaset ve Siyasal İslam. *Bilgi ve Hikmet*, 12, 87-100.
- Bayramoğlu, A. (Şubat, 1998) 28 Şubat Süreci ve RP. *Sözleşme* 4, 35-46.
- Beck, H. (Mayıs 1998) İslamda Dinsel Çoğulculuk (Çev. Canatan, K.) *Sözleşme*, 7, 49-54.
- Behiç, E. (Bahar, 1996) Teorinin Sürekliliği, Derinliği veya Tezkire'nin İlk İki Yılı Üzerine Bir Hasbihal, *Tezkire*, 9, 10, 265-266.
- Bekaroğlu, M. (Kış, 1999) Cumhuriyet Versus Demokrasi. *Tezkire*, 16, 59-69.
- Berkes, N. (2008), *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (12.bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Besli, H. (Şubat 1993) 1 Kasımdan Önce, 1 Kasımdan Sonra, *Yeni Zemin*, 2, 69-71.

Bilgi ve Düşünce (Ekim, 2002a), *Bilgi ve Düşünce*, 1, 1.

Bilgi ve Düşünce (Aralık, 2002b) Siyasal İslam'ın Sonu mu? Yeni-İslamcılık mı?, *Bilgi ve Düşünce*, 3.

Bilgi ve Düşünce (Ocak, 2003), *Bilgi ve Düşünce*.

Bilgi ve Hikmet (Kış, 1994) Bir Arada Yaşamının Formülü Nedir? Medine Vesikası. *Bilgi ve Hikmet*, 5.

Bırışık, A. (2013). *Mevdudi İslamcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslamcılığına Etkisi*, İ. Kara, A. Öz., (Ed.). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, (1. bs.). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

Birinci, A. (2012). *Hürriyet ve İtilaf Fırkası, II. Meşrutiyet Devrinde İttihad ve Terakkiye Karşı Çıkanlar*. (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.

Bora, T. (1998). *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık*. (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (1985). *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, (2. bs.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Bulaç, A. (1991) İslam ve Totaliter Rejim Sorunu, *Kitap Dergisi*, 57, 3-10.

Bulaç, A. (Aralık, Ocak, Şubat 1992) İslam Niçin Bir Teokrasi Değildir. *Kitap Dergisi*, 58, 59, 60, 3-16.

Bulaç, A. (Ocak, 1993) RP'de Değişim Sancıları. *Yeni Zemin*, 1, 33-41.

Bulaç, A. (Kış, 1993a) Çıkarken Birkaç Söz, *Bilgi ve Hikmet*, 1, 1-2

Bulaç, A. (1993b). *Bir Aydın Sapması – Sağ ve Sol Akımlar* (3. bs.). İstanbul: Beyan Yayınları.

Bulaç, A. (Eylül, 1993c) İslam Sivil Toplum ve İktidar. *Yeni Zemin*, 9, 60-65.

Bulaç, A. (Ağustos, 1993d) İttihatçı Aydının İntiharı, *Yeni Zemin*, 8, 63-64.

Bulaç, A. (Şubat, 1993e) Akıntıya Uygun Büyük Bir Nehre Akmalı. *Yeni Zemin*, 2, 62-63.

Bulaç, A. (Bahar, 1993f) Modernitenin Seküler Sitesinde Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 19-34.

Bulaç, A. (Yaz, 1993g) Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği. *Bilgi ve Hikmet*, 3, 3-15.

Bulaç, A. (Mayıs, 1993h) İslam Toplum Düzenine Doğru Bir Adım. *Yeni Zemin*, 5, 29-35.

Bulaç, A. (Haziran, 1993ı) Demokrasi İçinde Politikaya Katılmak. *Yeni Zemin*, 6, 18-20.

Bulaç, A. (1993j) *İslam ve Demokrasi Teokrasi-Totalitarizm* (1. bs.) İstanbul: Beyan Yayınları.

Bulaç, A. (Mayıs-Haziran 1994a) Yeni Zemin Bir Kilometre Taşıydı, *Yeni Zemin*, 17,18, 10.

Bulaç, A. (Güz, 1994b) Modern Dünya İle Çatışma ve Uyum'dan Modern Dünyayı Aşmaya, *Bilgi ve Hikmet*, 8, 3-25.

Bulaç, A. (Kış, 1994c) Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi Medine Vesikası. *Bilgi ve Hikmet*, 5, 3-15.

Bulaç, A. (Bahar, 1994d) Din-dışının Seküler Sitesinden "ed-din"ın Sahici Dünyasına. *Bilgi ve Hikmet*, 6, 3-20.

Bulaç, A. (1995) *Modern Ulus Devlet*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bulaç, A. (Yaz, 1995a) Din, Devlet ve Siyaset. *Bilgi ve Hikmet*, 11, 6-19.

Bulaç, A. (Aralık, 1997) İslam ve Demokrasi. *Sözleşme*, 2, 5-8.

Bulaç, A. (Nisan 1998a) MNP'den RP'ye Uzanan Siyal Süreç ve Yeni Oluşum Üzerine. *Sözleşme*, 6, 29-48.

Bulaç, A. (Haziran, 1998b) İslam, Siyaset ve Demokrasi. *Sözleşme*, 8, 5-10.

Bulaç, A. (Ocak, 1998c) Yeni Bir Yönetim İçin, Teorik Taslak. *Sözleşme*, 3, 5-9.

Bulaç, A. (Mart, 1998d) Din, İslam, Demokrasi ve Siyaset. *Sözleşme*, 5, 5-9.

Bulaç, A. (1998e) Müslümanların Gayri Müslimlerle İlişkisi. *Sözleşme*, 12, 5-7.

Bulaç, A. (Temmuz, 1998f) Başörtüsü Zamanın Ruhu Oldu. *Sözleşme*, 9, 5-11.

Bulaç, A. (1998g) Modern Kamusalılık, *Sözleşme*, 4, 5-7.

Bulaç, A. (Ekim, 2002a) Bilgi ve Düşünce, *Bilgi ve Düşünce*, 1, 4-6.

Bulaç, A. (Kasım, 2002b) Şariat ve Örf, Toplum ve Devlet. *Bilgi ve Düşünce*, 2, 7-15.

Bulaç, A. (Aralık, 2002c) RP'nin Tecrübesi, AKP'nin Kaderi, Göçün ve Kentin İktidarı. *Bilgi ve Düşünce*, 3, 7-16.

Bulaç, A. (Ocak, 2003a) "Müslüman Demokrat" Modelin Sistem Parametreleri. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 4-11.

Bulaç, A. (Temmuz, Ağustos, 2003b) Hedefteki Ülke: İran İslam, Devrim ve Cumhuriyet. *Bilgi ve Düşünce*, 10, 11, 11-19.

Bulaç, A. (Ekim, Kasım, 2003c) Parçalanmış Bilinç. *Bilgi ve Düşünce*, 12, 13, 4-14.

Bulaç, A. (2005). *İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6, *İslamcılık* (2. bs.). 48-67, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (27. Ağustos 2012) *Dünden Bugüne İttihad*, Zaman Gazetesi, s. 20.

Bulaç, A. (2013). *İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu*, (Umrans Dergisi, Haz.). Gelenek ve Modernlik arasında İslamcılık (23-39). İstanbul: Umrans.

Bulut, Y. (2005). *İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerellik*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 6, (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 903-926.

Bulut, Y. (2013). *Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme, Faaliyetleri*, İ. Kara, A. Öz, (Ed.) Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, (1. bs.). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

Cabiri, M. (1997) *İslamda Siyasi Akıl*, V. Akyüz (Çev.) (1. bs.) İstanbul: Kitabevi Yayınları

Cabiri, M. (2001) *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, A.İ. Pala, M. Ş. Çıkar (Çev.) (1. bs.) Ankara: Kitabiyat Yayınları

Cabiri, M. (2011) *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (2. bs.) İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Canatan, K. (Kış, 1994) Toplum Tasarımları ve Birlikte Yaşama Felsefesi. *Bilgi ve Hikmet*, 5, 98-108.

Canatan, K. (Güz, 1995) Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık. *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (12), 49-65.

Canatan, K. (Yaz, 1995a) Kilise-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'de Laiklik. *Bilgi ve Hikmet*, 11, 23-42.

Canatan, K. (1997a) Din ve Laiklik, (1. bs.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Canatan, K. (Aralık, 1997b) Düş ve Gerçeklik Arasında Demokrasi. *Sözleşme*, 2, 9-13.

Canatan, K. (Nisan 1998a) Modernleşme Siyaset ve RP Deneyimi, *Sözleşme*, 6, 5-7.

Canatan, K. (Ocak, 1998b) Batıda İnsan ve Devlet. *Sözleşme*, 3, 15-19.

Canatan, K. (Ağustos, Eylül, 1998c) 21. Yüzyıla Girerken Kur'an'ı Yeniden Anlamak. *Sözleşme*, 10,11, 36-38.

Canatan, K. (Mart, 1998d) Batı Merkezli Bir Kavram Olarak Laiklik. *Sözleşme*, 5, 10-15.

Canatan, K. (1998e) Ötekini Anlamak: Hikmet Sosyolojisi. *Sözleşme*, 12, 8-10.

Canatan, K. (Aralık, 2002) Etkileşimin Yörüngesinde Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri. *Bilgi ve Düşünce*, 3, 31-38.

Canatan, K. (Ocak 2003) AKP Bağlamında Yeni-İslamcılık. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 22-27.

Canatan, K. (Ocak, 2008). Mehmet Akif'in Şark ve Garp İmgesi. *Hece Dergisi* (133), 104-112.

Capik, K. (Ağustos 2014) Sevimsiz Kavram Demokrasi, *Umran Dergisi*, 240, 56-63.

Cemal, M. (1991). *Muhterem Başkan Erbakan*, (2. bs.). İstanbul: Kayhan Yayınları.

Cizre, Ü. (2005). *Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*. (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Cündioğlu, D. (1996). Ernest Renan ve “Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı, *Divan Dergisi*, (2), 1-93.

Cündioğlu, D. (2012). *Meşrutiyet’ten Cumhuriyete Din ve Siyaset*. (2. bs.) İstanbul: Kapı Yayınları.

Çağan, K. (Ocak 2008). Batılılaşma, İslamcılık ve Mehmet Akif, *Hece Dergisi*, (133), 78-95.

Çağan, K. (2012). Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları. *Akademik İncelemeler Dergisi* (7) (255-280).

Çağlayan, S. (2010). *Müslüman Kardeşlerden Yeni Osmanlılar’a İslamcılık*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Çaha, Ö. (Ekim, Kasım 2000). Demokrasi ile Rejim Arasında Türkiye. *Tezkire Dergisi* (17), 44-56.

Çakır, R. (1995). *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar*, (8. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, R., Bozan, İ., Talu, B. (2004). *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: Tesev Yayınları.

Çakır, R. (2005) *Milli Görüş Hareketi*, T. Bora, M. Gültekingil (Ed.) Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çalık, M. (1995). *MHP Hareketi*, Ankara: Cedit Neşriyat.

- Çalmuk, F. (2005) *Necmettin Erbakan*, T. Bora, M. Gültekingil (Ed.) Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çamurcu, K. (Temmuz, 1993) İslam Devleti: Hukuk Devleti mi Hudud Devleti mi? *Yeni Zemin*, 7, 74-75.
- Çamurcu, K. (2000) *Firuze Köprüde Üçüncü Cumhuriyet* (1. bs.), İstanbul: Şehir Yayınları.
- Çelik, Ö. (Güz, 1993a) İnsanın Modern Kimliği Evrenselcilik, Irkçılık ve Cinsiyetçilik. *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, (4), 9-22.
- Çelik, Ö. (Bahar, 1993b) Modern İdrakin Tabii Hasılası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 67-83.
- Çelik, Ö. (Yaz, 1993c) Devletin Modern Doğası: "İyi" Siyasetten "Etkin" Siyasete. *Bilgi ve Hikmet*, 3, 31-41.
- Çelik, Ö. (Bahar, 1994a), Kadim Hayat Çağrısının Rasyonel Tehdide Eklemlenmesi: Dinler ve Gelecek Tasarımı. *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (6) 21-32.
- Çelik, Ö. (Güz, 1994b) Yaşam(an)ın Diyalektiği ve Dinin Sözü. *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (8) 27-39.
- Çelik, Ö. (Kış, 1994c) Beraber Yaşama Sorunu, İnsanın Anlam Arayışı ve Siyasal Otorite. *Bilgi ve Hikmet*, 5, 16-32.
- Çelik, Ö. (Mart, 1998) Post-Refah, Siyasetin Genetik Epistemolojisi ve Yeniden Tarifin Tazyikinde Devlet. *Tezkire*, 13, 39-51.
- Çemrek, M. (Ocak, Şubat 2002) Dar Alanda Kısa Bir Kayıkçı Kavgası, Cengiz Çandar vs. Aynı Mahallenin Çocukları, *Tezkire*, 24, 16-26.

- Çetinsaya, G. (2011) *İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine*, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. Cilt 1, (9 bs.). s. 265-276.
- Çınar, M. (1998) *Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Veda mı? Otantik Kimlik Politikası mı? Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* (Der.: Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay) (1. bs.), 226-251, Ankara: Vadi Yayınları.
- Çiçek, D. (1997) *Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi* (1. bs.) Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Çizakça, M. (Kasım 2002) Türkiye Üçüncü Büyük Seçkinler Uzlaşmasını Gerçekleştirmek zorunda. *Bilgi ve Düşünce*, 2. 47-56.
- Demirli, E. (2013). *İslamcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler*. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi s. 184-192. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Derviş, K. S. (1994) *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine*, İ. Akbaba, R. Yıldırım (Çev.) (1. bs.) İstanbul: İlke Yayınları.
- Dilipak, A. (Şubat, 1993) Türkiye’de Hiçbir Zaman Laiklik Olmadı. *Yeni Zemin*, 2, 17-18.
- Dinçer, Ö. (Güz, 1995) 21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslam. *Bilgi ve Hikmet*, 12, 3-19.
- Doğan, Y. (Eylül 1993) Müslümanları Değil Kabuğumuzu Kıralım, *Yeni Zemin*, 9, 64-65.
- Dursun, D. (1992). *İslam Dünyasında Dayanışma Hareketleri*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Duman, D. (1997). *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, (1. bs.). İzmir: Eylül Yayınları.

- Duman, D., Yorgancılar, S. (2008). *Türkçülükten İslamcılığa Milli Türk Talebe Birliği*, (1. bs.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Dursun, D. (Aralık, 1993a) Sivil Toplum Kuruluşları Olarak Tarikatlar. *Yeni Zemin*, 12, 33-39.
- Dursun, D. (Mayıs, 1993b) İslami Devlet Modeli Üzerine. *Yeni Zemin*, 5, 11-15.
- Dursun, D. (Bahar, 1993c) Laikliğin Türkiye'deki İşleyişi Üzerine Bazı Tesbitler ve Düşünceler. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 97-107.
- Dursun, D. (Şubat, 1993d) Din-Devlet İlişkilerinin 70 Yıllık Macerası. *Yeni Zemin*, 2, 11-16.
- Dursun, D. (Haziran, 1993e) Demokrasi ve Siyaset Yapmanın Önceliği. *Yeni Zemin*, 6, 10-15.
- Dursun, D. (Mayıs, Haziran, 1994a) RP Kitle Partisi Olma Yolunda. *Yeni Zemin*, 17-18, 38-46.
- Dursun, D. (Bahar, 1994b) Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulaması. *Bilgi ve Hikmet*, 6, 79-86.
- Dursun, D. (Nisan, 1998a) MNP'den RP'ye Uzanan Siyasal Süreç ve Yeni Oluşum Üzerine. *Sözleşme*, 6, 29-48.
- Dursun, D. (Şubat, 1998b) Demokrasi Sorunu Ya da Toplumun Nasıl Yönetileceği Üzerinde Düşünmeye Davet. *Sözleşme*, 4, 53-56.
- Dursunoğlu, A. (Temmuz, Ağustos, 2003) Yaşanan Son Gelişmeler ve İslam Cumhuriyeti Demokrasisi. *Bilgi ve Düşünce*, 10, 11, 21-25.
- Düzdağ, M. E. (2012). *Abdülhamid'in Hal-i Meşru-u, İnkılab-ı Mes'udi Osmani*, Sırat-ı Müstakim Mecmuası, Cilt 2, s. 214-215. İstanbul: Bağcılar Belediyesi.

El-Behiy, M. (1996). *İslami Direniş ve Islahat* (İ.Sarmış, Çev.). (2.bs.). İstanbul: Ekin Yayınları.

El-Benna, H. (1985). *Davanın Esasları* (2. bs). İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık.

El-Benna, H. (1989). *Davanın Esasları*, (2. bs.). İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık.

El-Beyumi Ganim, İ., 2012). *Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi*, İstanbul: Ekin yayınları.

Ece, H. K. (2000). *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Efe, A. (Ağustos, Eylül, Ekim 2008). II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri. *Doğu-Batı Dergisi*, (46), 243-272.

Efe, H. (2003). Modernleşme ve Muhafazakarlık Kısacasında Türkiye'de İslamcılığın Gelişimi, *Tezkire Dergisi*, Temmuz, Ağustos 203, s. 33.

El-Efendi, A. (1993) *Turabi Devrimi Sudan'da İslam ve İktidar*, H. T. Kösebalaban (Çev.) (1. bs.) İstanbul: İlke Yayınları.

El-Efendi, A. (1994) *Nasıl Bir Devlet*, H. Kösebalaban (Çev.) (1. bs.) İstanbul: İlke Yayınları.

El-İsfahani, R. (2007) Müfredat, Kur'an Kavramları Sözlüğü (1. bs.) İstanbul: Pınar Yayınları.

Eliaçık, İ. (Ekim, 2002a). 20. Yüzyıl İslam Siyaset Düşüncesinde Üç Evrilme. *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, 1, 38-50.

Eliaçık, İ. (Kasım, 2002b) Başka Bir Türkiye Mümkün, Üçüncü Yol, Üçüncü Cumhuriyet. *Bilgi ve Düşünce*, 2, 57-65.

Eliaçık, İ., (Aralık, 2002c) İslam Siyaset Düşüncesinin Devraldığı Miras Sünni Saltanat İdeolojisinin Mimarları, *Bilgi ve Düşünce*, 3, 39-47.

- Eliaçık, İ. (Ocak, 2003a) Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Üçüncü Evrilme veya Yeni İslamcılık'ta Devlet Düşüncesi. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 28-41.
- Eliaçık, İ. (Mart, 2003b) İslam Dünyasının Rönesansını Batılılar mı Yapacak. *Bilgi ve Düşünce*, 6, 16-26.
- Eliaçık, İ. (2014) *Demokratik, Özgürlükçü İslam*, (1. bs.) İstanbul: Tekin Yayınları.
- El-Katip, A. (2010) *Sünni Siyasal Düşüncenin Gelişimi Demokratik Hilafete Doğru*, İstanbul: Mana Yayınları.
- El-Verdani, S. (2011). *Mısır'da İslami Akımlar*, (2. bs.). Ankara: Fecr Yayınevi.
- Emre, A. (30 Mayıs 2013). *İslamcılara ittifad-ı İslam*. Yeni Şafak s. 8.
- Erbakan, N. (1993) *Refah Partisi 4. Büyük Kongre Genel Başkan Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın Açış Konuşması*, Ankara.
- Erbakan, N. (2010) *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, Ankara: Esam.
- Erbakan, N. (2014a) *Milli Görüşün Esasları*, T. Çetinkaya (Ed.) Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi, C. 1. Ankara: MGV Yayınları.
- Erbakan, N. (2014b) *Prof. Dr. Necmettin Erbakan, Birinci Büyük Kongre'de*, T. Çetinkaya (Ed.) Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi, C. 2, Ankara: MGV Yayınları.
- Erbakan, N. (2014c) *Türkiye'nin Sanayileşmesi*, T. Çetinkaya (Ed.) Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi, C. 3. Ankara: MGV Yayınları.
- Erbakan, N. (2014d) *İslam ve İlim*, T. Çetinkaya, (Ed.) Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi, C. 5, Ankara: MGV Yayınları.
- Erbakan, N. (2014e) *Türkiye ve Ortak Pazar*, T. Çetinkaya (Ed.) Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi, C. 5, Ankara: MGV Yayınları.

- Erbakan, N. (2014f) *İslam-Batı Diyalogu*, T. Çetinkaya (Ed.) Prof. Dr. Necmettin Erbakan Külliyesi, C. 4, Ankara: MG V Yayınları.
- Erdem, S. (2013). *İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?: II. Meşrutiyet Döneminde İctihad Alanı*. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, 162-174. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Erdoğan, R., T. (Ekim, 1993) Büyük Bir Değişim Vaadediyoruz. *Yeni Zemin*, 10, 37.
- Eren, T. (Kış, 1999) Devletin Cumhuriyetinden Fragmanlar. *Tezkire*, 16, 71-75.
- Ergüder, Ü. (t.y.). *Türkiye’de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri*, E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay (Der). İstanbul: Der Yayınları.
- Erkilet, A. (Yaz, Güz, 1998) Kültürel Siyasallığı İslam Çözümlemelerindeki İkiciliğe Eleştirel Bir Yaklaşım, *Tezkire*, 14, 15, 68-79.
- Erkilet, A. (Şubat, Mart 2001) Marjinal Yurttaşın Özgür Bireye Kadın Kimliğinin İnşa Süreci, *Tezkire*, 19, 53-63.
- Erkilet, A. (2004). *Ortadoğuda Modernleşme ve İslami Hareketler*, (4. bs.). Ankara: Hece Yayınları.
- Ersoy, M. A. (2012) *Safahat*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi.
- Ertürk, A. (1990). Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci 1, *Haksöz Dergisi*, (Elektronik Sürüm) s. 3, Yaz 1990.
- Ertürk, A. (Ağustos, 1993) Özelleştirme Devleti Küçültür mü? *Yeni Zemin*, 8, 19.
- Eryılmaz, B. (Kış, 1994) Birlikte Yaşama Düzeni: Osmanlı Millet Sistemi. *Bilgi ve Hikmet*, 5, 91-97.
- Esposito, J. L., Woll, J. O. (2012) *İslamiyet ve Demokrasi* (1. bs.) İstanbul:

Köprü Kitapları.

Ete, H. (Temmuz, Ağustos, 2003) Modernleşme ve Muhafazakarlık Kiskacında Türkiye'de İslamcılığın Gelişimi. *Tezkire*, 33, 42-61.

Faiz, A. (1990). *Fi Zilal'il Kur'an'da Davet Yolu 1*, (3. bs.). İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

Faruki, Ö. (1991). *İbret*. Volkan Dergisi, 1908-1909, Derviş Vahdeti (M. Düzdağ, Haz.). İstanbul: İz Yayınları.

Fazlurrahman (1990) *İslam ve Çağdaşlık* (1. bs.) Ankara: Fecr Yayınevi.

Fazlurrahman (1995) *İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset dinin Hizmetinde*, K.

Güteryüz (Der.) *İslamda Siyaset Düşüncesi* (1. bs.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Feldman, N. (2013) *İslam Devleti Doğumu, Ölümü ve Dirilişi*, İ. Durdu (Çev.) (1. bs.) İstanbul: Ufuk Yayınları.

Feraze, M. R. (1995). *Laiklikte Aşırılık ve İlmlilik*. D. Dursun (Der.) Türkiye'de İslam ve Laiklik. (1. bs.) İstanbul: Küre Yayınları.

Ganim, İ., B. (2012) *Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi*, (1. bs.) İstanbul: Ekin Yayınları.

Gannuşi, R. (t., y.) *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, O. Tunç (Çev.) İstanbul: Mana Yayınları.

Gedik, N. (Şubat, 1993) Dine Karşı Bir Dünya Görüşü Kuruldu. *Yeni Zemin*, 2, 10-11.

Gençosmanoğlu, A., (2016) *Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Hareketi Olarak Çeviri Faaliyetleri*, V. Işık, A. Köroğlu, Y. E. Sezgin (Ed.) 1960-1980 Arası İslamcı Dergiler, (1. bs.) Ankara: İlem Kitaplığı.

Gök, H. (Ekim, 2002) Merhaba, *Bilgi ve Düşünce*, 1, 1.

Gök, H. (Ekim, Kasım 2003) Merhaba, *Bilgi ve Düşünce*, 12, 13, 1.

Gökaçtı, M. A. (2005). *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, (1. bs.).
İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Z. (2008). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: BordoSiyah Yayınları.

Göle, N., (1992). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. (2. bs.) İstanbul:
Metis Yayınları.

Göle, N. (2000) *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, (1. bs.) İstanbul:
Metis Yayınları.

Göle, N. (2012) *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (1. bs.) İstanbul: Metis Yayınları.

Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*.
İstanbul: Metis Yayınları.

Güleçyüz, K. (Yaz, 2008). Bediüzzaman Said Nursi, Meşrutiyet, Cumhuriyet ve Demokrasi İçerisinde İfade Edilen Hürriyet Mücadelesinin ve Demokratikleşme Sürecinin Öncüsüdür. *Köprü Dergisi* (103), 63-69.

Güler, İ. (1991) İslam Anlayışımıza Dair, *Tezkire*, 1. 44-57.

Güler, İ. (2002) Politik Teoloji Yazıları, (1. bas.) Ankara: Kitabiyat Yayınları.

Gündüz, M. (2007) *II. Meşrutiyetin Klasik Paradigmaları, İctihad, Sebilü’r-Reşad ve Türk Yurdun’da Toplumsal Tezler*, Ankara: Lotus Yayınları.

Gürdoğan, N. (Ağustos, 1993) Ne Özelleştirme, Ne de Devletleştirme. *Yeni Zemin*, 8, 13-14.

- Gürsel, D. (Bahar 1996) Nostalji Değil Yenilenme: Batının Büyük Çatlağı, *Tezkire*, 9, 10, 23-35.
- Gürsel, D. (Aralık, 1997) Teoride Derinlik ve Süreklilik; Türkiyeli ve Dünyalı Olmak, *Tezkire*, 11, 12, 132-156.
- Gürsoy, Ü. (Ağustos, Eylül, Ekim 2008). II. Meşrutiyet Dergileri Üzerine bir Değerlendirme. *Doğu-Batı Dergisi*, (46), s. 207-221.
- Güzel, M. (Bahar, 1996) Siyasal İslam Abalı mı? *Tezkire*, 9, 10, 51-68.
- Güzel, M. (Mart, 1998) Sanal Siyaset. *Tezkire*, 13, 52-56.
- Güzel, M. (Mart-Nisan, 2002). İttihad-ı İslam Düşüncesi ve Avrupa Birliği. *Tezkire Dergisi* (25), 15-18.
- Haenni, O. (2001) *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neo-Liberalizm*, (1. bs.) İstanbul: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Haksöz (1993) Urvetü'l-Vuska'dan Sırat-ı Müstakim'e (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (25).
- Haksöz (1999). Islah Çabalarının Kökeni ve Sürekliliği Üzerine (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (94).
- Hamzaoğlu, E. (Aralık 1997) Teoride Derinlik ve Süreklilik: Türkiyeli ve Dünyalı Olmak, *Tezkire*, 17, 132-156.
- Hanefi, H. (2011) *Gelenek ve Yenilenme* (1. bs.) Ankara: Otto Yayınları.
- Hanefi, H., Cabiri, M. (2011) *Doğu-Batı Tartışmaları*, M. Coşkun (Çev.) (1. bs.) İstanbul: Mana Yayınları.
- Harputlu, A. (Aralık, 2002a). Müslüman Demokrat Perspektif. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* (3), 24-26.

- Harputlu, A. (Kasım, 2002b) İktidar Dolaşımı Bağlamında AKP. *Bilgi ve Düşünce*, 2, 79-82.
- Harputlu, A. (Ocak, 2003a) Türkiye'de İslamcılığın Dönüşümleri ve Yeni Politik Durum. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 15-18.
- Harputlu, A. (Ocak, 2003b) Türkiye'de İslamcılığın Dönüşümleri ve Yeni Politik Durum. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 15-18.
- Harputlu, A. (Şubat, 2003c) Bir Politik Durum Olarak Müslüman Demokrat. *Bilgi ve Düşünce*, 5, 13-16.
- Hatemi, H. (Haziran, 1993) Demokrasi Bilmecesi. *Yeni Zemin*, 6, 27.
- Hatemi, H. (Ocak, 1998) Olmaya Devlet Cihanda, Adl İle Nasfet Gibi, *Sözleşme*, 3, 10-12.
- Hatipoğlu, İ. (2010) *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hobson, J.M. (2008). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* (E. Ernest, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hülagü, M. (1993). Pan-İslamist Faaliyetler, www.metinhulagu.com, Erişim: 24.12.2013 <http://www.metinhulagi.com/20120302111...>
- Hüseyin, A. (2006) *Batının İslam'la Kavgası* (M. Karaşahan, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Hüveydi, F. (Şubat, 2003) Demokrasiye Evet... Ancak. R. Yıldırım, (Çev.) *Bilgi ve Düşünce*, 5, 24-27.
- Işık, V. Köroğlu, A., Sezgin, V., L. (2016) *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler* (1. bs.) Ankara: İlem Kitaplığı.
- İnan, A. (Ocak, 1998a) İslam Teolojisi Açısından Devlete Kısa Bir Bakış.

Sözleşme, 3, 20-22.

İnan, A., (Temmuz, 1998b) Müşagebe. *Sözleşme*, 9, 62-63.

İnayet, H. (2008) *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (1. bs.) Ankara: Hece Yayınları.

İnsel, A. (Mayıs, 1992) Ali Bulaç'ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine, Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük, *Birikim Dergisi*, 37, 29-32.

İslamoğlu, M. (1997). *İslam Birliği Hareketi* (6 bs.). İstanbul: Denge Yayınları.

İslamoğlu, M. (2011). *İslami Diriliş Hareketleri*. (3. bs.). İstanbul: Düşün Yayıncılık.

İşcan, M.Z. (1998). *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. (2. bs.). İstanbul: Dergah Yayınları.

İşcan, M. Z. (2012). *Selefilik, İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri* (4. bs.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Kahraman, H. B. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*. (2. bs.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kalkan, S. (Aralık, 1997) Teoride Derinlik ve Süreklilik: Türkiyeli ve Dünyalı Olmak, *Tezkire*, 17, 132-156.

Kara, İ. (1987) *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler / Kişiler I*, (2. bs.) İstanbul: Risale Yayınları.

Kara, İ. (1989) *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler kişiler II* (2. bs.) İstanbul: Risale Yayınları.

Kara, İ. (1994). *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kara, İ. (2005) İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri, Modern

Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık, (2. bas.), İstanbul: İletişim Yayınları, Cilt 6, 34-47.

Kara, İ. (2011). *İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi, Hem Batılılaşım Hem Müslüman Kalalım*. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 (9. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, S. (Nisan, 1993) Abdulkerim Suruş'un Temel Düşünsel Özellikleri. *Yeni Zemin*, 4, 86-88.

Karagülle, S. (Yaz, 1993) Hilafet, Halifelik. *Bilgi ve Hikmet*, 3, 53-55.

Karaman, H. (1994). *Efgani, Cemalettin*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Karaman, H. (Ocak, 2003) Dinin Devlet Talebi Bir Zorunluluk İçin Vardır. *Bilgi ve Düşünce*, 4, 48-54.

Karaman, H. (2012). *İslami Hareket Öncüleri*. İstanbul: İz Yayınları.

Karatepe, Ş. (Mayıs, 1993) İslam Toplum Düzenine Doğru Bir Adım. *Yeni Zemin*, 5, 29-35.

Karatepe, Ş. (Yaz, 1995) Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi, *Bilgi ve Hikmet*, 11, 70-81.

Karpat, K. (Yaz, 1993). Türköne'nin Cemaleddin Afgani Değerlendirmesi, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, (3), 174.

Karpat, K. (2009). *İslam'ın Siyasallaşması* (Ş.Yalçın, Çev.). (3.bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kemal, N. (1962). *Renan Müdafaaanamesi (İslamiyet ve Maarif)*. Ankara: Güven Matbaası.

Kentel, F. (2005) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İslamcılık, 1990'ların

İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller, Cilt 6, (2. bas.)
İstanbul: İletişim Yayınları.

Kerimoğlu, Y. (1989) *Kelimeler Kavramlar* (10. bs.) İstanbul: İnkılap Yayınları.

Keskin, A. (2005) İslam Dünyasında Demokratikleşme Sancıları, *İslam ve Demokrasi* (3. bas.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kirişcioğlu, O. (t.y.). *Kendini Unutan Adam*, Ankara: Sancak Yayınları.

Kocaoğlu, A. M. (2005) *Siyasal İlkeler Açısından İslam ve Demokraside Yürütme Fonksiyonu*, Ö. Turan (Der.) İslam ve Demokrasi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Koçak, C. (2011). *Namık Kemal*, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1. s. 244-249. İstanbul: İletişim Yayınları.

Koru, F. (Şubat, 1998) 28 Şubat Süreci ve RP. *Sözleşme*, 4, 35-46.

Köker, L., (1990). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*. (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Köktaş, E. (Yaz, 1993) İslam, Modern Devlet ve Protestan Ahlak. *Bilgi ve Hikmet*, 3, 56-59.

Köktaş, E. (Kış, 1994) Medine Vesikası: İslamın Çoğulculuk Referansı (Çoğulcu Epistemolojik Düzlem) *Bilgi ve Hikmet*, 5, 55-60.

Köktaş, E. (Güz, 1995). Modern Zamanlarda İslam ve Meşruiyet Sorunu. *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, (12) 41-48.

Köprü (2008) Meşrutiyetten Demokrasiye Bediüzzaman, *Köprü*, 103, 11-16.

Kurbanoğlu, B. (2012). Sebilur-reşad ve Risale-i Nur’lar Bağlamında Çok Partili Dönemde İslamcılar, *Haksöz Dergisi*, (Elektronik Sürüm) s. 250, Ocak 2012.

Kurtoğlu, Z. (2005). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset*. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. Cilt 6, (2. bs.) s. 201-216.

Kurtoğlu, Z. (2007) *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, (2. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurtulmuş, N. (Şubat, 2003) Türkiye Bir Medeniyeti Yeniden İnşaa Etme Perspektifine Sahip. *Bilgi ve Düşünce*, 5, 78-84.

Kuşçu, M. (Eylül, 1993a) Hilal Dergisi 1, *Haksöz Dergisi* (30) 1-3, 22.01.2013, <http://www.haksozhaber.net/okul/>

Kuşçu, M. (Ekim, 1993b) Hilal Dergisi 2, *Haksöz Dergisi* (31) 1-3, 22.01.2013, <http://haksozhaber.net/okul/>

Kutan, R. (Haziran, 1998) Demokrasi Mücadelesi Fazilet Mücadelesidir. *Sözleşme*, 8, 27-34.

Kutan, R. (Temmuz, 1999) Türkiye’nin Demokratik Olmayan Sistemi Mutlaka Değişecektir, *Sözleşme*, 9, 29-32.

Kutlu, S. (2008). *Didar-ı Hürriyet, Kartpostallarla İkinci Meşrutiyet 1908-1913* (2. bs.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kutup, S. (1986). *Yoldaki İşaretler*, (1. bs.). İstanbul: Dünya Yayınları.

Kutup, S. (1988). *İslam Toplumuna Doğru*, İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık.

Kutup, S. (1989). *İslam Düşüncesi II*, (2. bs.). İstanbul: Dünya Yayınları.

Kutup, S. (t.y.). *Din Budur*, İstanbul: İhya Yayınları.

Küskün, A. (Aralık, 1997) İslami Hareketin Sonuna Doğru. *Tezkire*, 11, 12, 19-23.

Küskün, A. (Mart, 1998) Zor Günler Türkiye’si. *Tezkire*, 13, 5-11.

Landau, J. M. (1979). *Türkiye’de Sağ ve Sol Akımlar*, (2. bs.). Ankara: Turhan Kitapevi.

Lewis, B. (1998). *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (M. Kırıtlı) (7. bs.). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lewis, B. (2011) *İslam’ın Siyasal Söylemi*, (2. bs.) Ankara: Phoenix Yayınevi.

Lia, B. (2012). *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu*, (2. bs.). İstanbul: Ekin Yayınları.

Manastırlı, İ. H. (2012). *Bab-ı İctihad Mesdud mudur?*, Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925. Sırat-ı Müstakim Dergisi (M. E. Düzdağ, Haz.). İstanbul: Bağcılar Belediyesi.

Mardin, Ş (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din Ve Toplumsal Değişim* (2.bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1994a). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (4.bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1994b). *Türk Modernleşmesi* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2008). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (7. Bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2011). *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1, (9. bs.). s. 42-53. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2012). *Jöntürklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. (18. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Maviş, N. (t.y.) *Türk Siyasal Yaşamında Milli Görüşün Doğuşu*, MNP, Ankara: Keşif Yayınları.

Meddeb, A. (2005). *İslam'ın Hastalığı*, (1. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.

Mektep Dergisi (Ekim 1996).

Meriç, C. (2010). *Umrandan Uygarlığa* (17. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (1994) *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (1. bs.) İstanbul: Bağlam Yayınları.

Mert, N. (1998). Cami Gölgelerinden, Gölge İnsanlara, Kültürel İslam Edebiyatı. *Tezkire Dergisi*, Yaz-Güz-1998, s. 14-15.

Mertoğlu, M. S. (2013). *Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî Bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi?* Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi. 145-161. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

Metiner, M., (1987). *Yeni Bir Dünyaya Uyanmak*, İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

Metiner, M. (Mart, 1993) Bazı Mülahazalar. *Yeni Zemin*, 3, 4-5.

Metiner, M. (Eylül, 1993a) Yapısal Değişim Şart. *Yeni Zemin*, 9, 4.

Metiner, M. (Kasım, 1993b) RP'nin Yeni Söylemi Üzerine. *Yeni Zemin*, 11, 44-45.

Metiner, M. (Ekim, 1993c) RP İnançlı Bir Kitle Partisi Olmalıdır. *Yeni Zemin*, 10, 39.

Metiner, M. (Mart 1993d) Bazı Mülahazalar, *Yeni Zemin*, 3, 4-5.

Metiner, M. (Ağustos, 1993e) Rezzak Devlete Hayır. *Yeni Zemin*, 8, 15.

Metiner, M. (Mayıs, 1993f) Herşeyi Yeniden Düşünmenin Vaktidir. *Yeni Zemin*, 5, 4-5.

Metiner, M. (Aralık, 1993g) Yeniliğe Evet Yenikliğe Hayır. *Yeni Zemin*, 12, 8-9.

Metiner, M. (Mayıs, Haziran 1994a) Yeni Zemin Misyonunu Tamamladı, *Yeni Zemin*, 17, 18, 8.

Metiner, M. (Mart, 1994b) Halkız Demokrasi Olur mu? *Yeni Zemin*, 15, 68-69.

Metiner, M., Akdoğan, Y. (Kasım, 1997) Türkiye Siyasetinin Bugünü ve Siyasal Kriz. *Sözleşme*, 1, 45-53.

Metiner, M. (Kasım 1997a) Sözleşme'den, *Sözleşme*, 1, 3.

Metiner, M. (Kasım, 1997b) İslam Dininde Çoğulculuk Anlayışı. *Sözleşme*, 1, 31-35.

Metiner, M. (Aralık, 1997c) Sözleşme'den. *Sözleşme*, 2, 3-4.

Metiner, M. (Nisan 1998a) MNP'den RP'ye Uzanan Siyasal Süreç ve Yeni Oluşum. *Sözleşme*.6, 29-48.

Metiner, M. (Ağustos, Eylül, 1998b) Özgürlük Sorununa Eleştirel Bir Yaklaşım. *Sözleşme*, 10, 11, 8-11.

Metiner, M. (Ocak, 1998c) Totaliter ve Otoriter Olmayan Bir Devlet. *Sözleşme*, 3, 2-3.

Metiner, M. (1998d) Kehanet Değil, Öngörü. *Sözleşme*, 12, 2-3.

Metiner, M. (Mart, 1998e) Sözleşme'den. *Sözleşme*, 5, 2-3.

Metiner, M. (Haziran, 1998f) Benim Cennet Düşüm Senin Cehennem Düşün Olmamalı. *Sözleşme*, 8, 2-3.

Metiner, M. (Nisan, 1998g) Topyekün Savaş Anlayışı, Demokrasiyi Tahrip Eder. *Sözleşme*, 6, 2-3.

- Metiner, M. (Şubat, 1998h) RP, Demokrasi ve Kamusal Alan. *Sözleşme*, 4, 2-3.
- Metiner, M. (Ağustos, Eylül, 1998ı) Özgürlük Sorununa Eleştirel Bir Yaklaşım. *Sözleşme*, 10, 11, 8-11.
- Mevdudi, (1986a). *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, (4. bs.). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Mevdudi, (1986b). *İslami Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Mevdudi, (1989). *Kur'ana Göre Dört Terim*, (14. bs.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Mevdudi, (1990). *İslam'ın Çağrısı*, (2. bs.). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Mevdudi (1991) *İslamın Siyaset Teorisi*, J. Esposito, J. Donohue (Der.) Değişim Sürecinde İslam, İstanbul: İnsan yayınları.
- Mevdudi, (1993). *Gelin Müslüman Olalım*, (2. bs.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Mevdudi, (2004). *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Peygamberin Hayatı*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Mevdudi, (2011). *İslam'da İhya Hareketleri* (4. bs.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Milli Nizam Partisi (t. y.) *Milli Nizam Partisi Programı*, İstanbul: Haktanır Basımevi.
- Milli Nizam Partisi Kuruluş beyannamesi.
- Mustafa, N.A. (1990). *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet* (V. Akyüz Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Müftüoğlu, A. (Mayıs, 1993a) Medine Vesikası Model Olamaz. *Yeni Zemin*, 5, 24-26.
- Müftüoğlu, A. (Haziran, 1993b) Halkın Demokrasiye Güveni Yok. *Yeni Zemin*, 6, 28.

Müftüoğlu, A. (Mayıs, Haziran, 1994) Anlam Ufukları. *Yeni Zemin*, 17, 18, 66-67.

Mürsel, S., (Kasım, 1993) Farklılıklar Hoşgörüyü Karşılanmalı. *Yeni Zemin*, 11, 19-21.

Mürsel, S. (1993a) Demokrasi Kötülerin En İyisidir, *Yeni Zemin*, 6, 19-21.

Nafi, B. M. (2012) *İslamcılık*. İstanbul: Yarın Yayıncılık.

Nasr, V. R. (2014). *Cemaat-i İslami*, İstanbul: Ekin Yayınları.

Okutan, M. Ç. (2004). *Bozkurt'tan Kur'ana Milli Türk Talebe Birliği (MTTB)* (1. bs.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Oral, Ö. (2005). *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır*. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6, İslamcılık (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (3.bs.). İstanbul: Hil Yayın.

Oruç, Z. (2005). *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*, (1. bs.) İstanbul: Pınar Yayınları.

Özbudun, E., Hale, William (2000) *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm* (1. bs.) İstanbul: Doğan Kitap.

Özcan, Z. (Şubat, 2003) Müslüman Demokrasi Ya da Demokratik İslam. *Bilgi ve Düşünce*, 5, 42-49.

Özdalga, E., (1997) Modern Bir Haçlının Kusurları: Montgomery Watt ve İslami Entellektüelizme Fethetmenin Zorlukları, *Tezkire*, 11, 12, 24-37.

Özdalga, E. (2006) *İslamcılığın Türkiye Seyri, Sosyolojik Bir Perspektif* (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, Ş. (Ocak, Nisan, 2004) Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kimlik

Tartışmaları: Kimlik, Sivil Toplum, Vatandaşlık ve Kamusal Alan. *Tezkire*, 36, 37, 32-74.

Özdemir, Ş. (Kasım, Aralık, Ocak, 2005) AKP İktidarı: Müslümanın Ateşle İmtihanı, 41, 91-112.

Özdenören, R. (Mayıs, 1993a) İslam Devletinin Şablonları Yoktur. *Yeni Zemin*, 5, 18.

Özdenören, R. (Ağustos, 1993b) Yabancı Sermayeden Korkulmamalı. *Yeni Zemin*, 8, 16.

Özdenören, R. (Şubat, 1993c) Türkiye'de Laikliği Besleyecek Kültür Yoktur. *Yeni Zemin*, 2, 14-15.

Özdenören, R. (Bahar, 1993d) Yeni Dünya Düzeni ve Liberalizmin Karşısında Türkiye ve İslam. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 109-120.

Özdenören, R. (Kış, 1993e) Türkiye Demokrasinin Neresinde, Demokrasi İslamın Neresinde, *Bilgi ve Hikmet*, 1, 82-95.

Özdenören, R. (Haziran, 1993f) Demokrasi Egemen Sınıfın Lehinedir. *Yeni Zemin*, 6, 21.

Özek, Ç. (t.y). *Din ve Devlet*, İstanbul: Ada Yayınları.

Özkan, F. (1998) "Ben Ötekidir" Ben'in Paranoyası: Öteki. *Sözleşme*, 12, 11-13.

Özkurt, S. (Der.) (2012) *İslamcılık Öldü mü?* (1. bs.), İstanbul: Ufuk Yayınları.

Paşa, S. H. (1991). *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (M. E. Düzdağ, Haz.) İstanbul: İz Yayıncılık.

Peters, R. (1989) *İslam ve Sömürgecilik Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi*, İstanbul: Nehir Yayınları.

- Ramazan, T. (2003) *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi Modernite İçin Hangi Proje* (2. bs.) İstanbul: Anka Yayınları.
- Ramazan, T. (2005). *İslami Yenilenmenin Kökenleri Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları* (A. Meral, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Reed, H. A. (1985). *Laik Türkiye'de İslam'ın Yükselişi*. D. Dursun (Ed.) Türkiye'de İslam ve Laiklik (1. bs.) s. 143-164 İstanbul: İnsan Yayınları.
- Refah Partisi (1991) *20 Ekim 1991 Genel Seçimi Refah Partisi Seçim Beyannamesi*, Ankara.
- Risale-i Nur Enstitüsü (2008). Meşrutiyetten Demokrasiye Bediüzzaman. *Köprü Dergisi* (102), 11-16.
- Roy, O. (1994). *Siyasal İslam'ın İflası* (C. Akalın, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rustow, D. A. (1995). *Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955*, D. Dursun (Ed.) Türkiye'de İslam ve Laiklik, (1. bs.) s. 57-90. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Safa, P. (2006). *Türk İnkılabına Bakışlar* (5. bs.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Sağlam, K. (2013). *Hasan El-Benna ve Müslüman Kardeşler Üzerine*, Umran (Haz.) Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık, (1. bs.). İstanbul: Umran Dergisi Yayınları, s. 397-416.
- Sarıbay, A. Y. (1983). *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası "MNP Örnek Olayı"*. (1. bs.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Sarıbay, A. Y., (1995). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarmış, İ. (1994). Cemaleddin Afgani (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (2526).
- Sayyid, B., S. (Ekim, Kasım, 2000) İslamcılık, İslami Hareketler, İran ve Türkiye Üzerine. *Tezkire*, 17, 137-148.

- Serdar, M. (1993a) Cemaleddin Afgani 2 (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (28).
- Serdar, M. (1993b). Cemaleddin Afgani 1 (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi* (27).
- Sıddıki, M. (1990) *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (M. Fırat ve G. Korkmaz, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Sırat-ı Müstakim (2012) Abdulhamid'in Hal'i Meşru'u, Inkılab-ı Mes'udi Osmani, Cilt 2, 214-215, İstanbul: Bağcılar Belediyesi.
- Sırma, İ. S. (1990). *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*. (5. bs.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı(1950-1960)*. (1. bs.) İstanbul: İslam Yayınları.
- Sözleşme (Kasım 1997a) *Sözleşme*, 1, 1.
- Sözleşme (Kasım 1997b) Niçin Sözleşme, *Sözleşme*, 1, 4.
- Subaşı, N. (Temmuz, Ağustos 2003) "İhya" "Tecdid" ve "İslah"ın, Modern Kullanışları. *Tezkire Dergisi* (33) 130-153.
- Subaşı, N. (2005a) Ara Dönem Din Politikaları, (1. bas.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Subaşı, N. (Kasım, Aralık, Ocak, 2005b) AKP'nin Muğlak Söylemi -Tahliye ve Takviye Sarkacında "Siyasal İslam"- *Tezkire*, 41, 80-96.
- Süruş, A. (Güz, 1994) Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma. K. Çamurcu, (Çev.) *Bilgi ve Hikmet*, 8, 76-82.
- Şahin, M. (Yaz-Güz, 1998) Ilımlı İslam, Ilımlılaştırılmış İslam, Paşa İslamı, Törkiş İslam. *Tezkire*, 14, 15, 81-113.

- Şen, H. (2012). *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek*. (1. bs.) Ankara: Kadim Yayınları.
- Şentürk, H. (2011). *Türkiye’de İslami Oluşumlar, Siyaset ve İslamcılık* (2.bs.). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Tamam, H., Haenni, P. (2009) *Dindar Winner’ların Gülüşünün Gölgesinde, Pozitif Düşünce ve Neo-Liberal Aklın Diğer Müslüman Kurnazlıkları*, A., Uysal (Der.) *Siyasal İslam ve Liberalizm*, 26-52, (1. bs.) İzmir: Yakın Yayınevi.
- Tan, A. (Şubat, 1993) Modern Toplum Gelenek ve İslam. *Yeni Zemin*, 2, 82-84.
- Tan, A. (Nisan, 1993a) Değişim Tartışmaları ve Türkiyeli Müslümanlar. *Yeni Zemin*, 4, 74-75.
- Tan, A. (Mart 1993b) *Modern ve Geleneksel Toplumlarda Siyaset*, *Yeni Zemin*, 3, 66-68.
- Tan, A. (Şubat 1993c) *Modern Toplum Gelenek ve İslam*, *Yeni Zemin*, 2, 82-85.
- Tan, A. (Mayıs 1993d) Günümüzde Yeni Toplum Modelleri ve Devlet Tartışmaları. *Yeni Zemin*, 5, 74-75.
- Tan, A. (Mart, 1994a) Demokrasi, Modernite ve İslam. *Yeni Zemin*, 15, 70-71.
- Tan, A. (Mayıs, Haziran, 1994b) Temsil Sistemi ve Ekonomik Paylaşım Yenilenmeli. *Yeni Zemin*, 17, 18, 63-65.
- Tan, A. (Şubat, 1994c) Başkanlık Sistemine Geçilmeli. *Yeni Zemin*, 14, 16-17.
- Tan, A. (Kasım, 1997a) Dış Dinamikler, "Derin Devlet" ve İslamcılık. *Sözleşme*, 1, 16-18.
- Tan, A. (Aralık, 1997b) İslam ve Demokrasi Bağdaşır mı? *Sözleşme*, 2, 20-22.

Tan, A. (Nisan, 1998a) MNP'den RP'ye Uzanan Siyasal Süreç ve Yeni Oluşum Üzerine. *Sözleşme*, 6, 29-48.

Tan, A. (Ocak, 1998b) Devlet; "Luzumlu Bela". *Sözleşme*, 3, 27-30.

Tan, A. (Mart, 1998c) Din-Devlet İlişkileri ve Siyasal İslam. *Sözleşme*, 5, 23-24.

Tan, A. (Şubat, 1998d) Kamusal Alan Devlet İlişkisi. *Sözleşme*, 4, 15-16.

Tantik, A. (2014) *İslamcılığın Arayışı* (1. bs.) İstanbul: Pınar Yayınları.

Tarkan, Ö. (2005) İslamiyet ve Demokrasi, İslam ve Demokrasi (3. bs.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Taşkın, Y. (2013) *AKP Devri Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı* (1. bs.) İstanbul: Birikim Yayınları.

Tekin, M. (Güz, 1995) Batının Yanılsaması: Fundamentalizm. *Bilgi ve Hikmet*, 12, 39-40.

Tekin, M. (Ocak, 1998a) Devlete Bakış Açımız. *Sözleşme*, 3, 41-42.

Tekin, M. (Haziran, 1998b) Fetrette mi Kalacağız, Fıtrata mı Döneceğiz. *Sözleşme*, 8, 17-18.

Tezkire (Güz, 1993) Medine Vesikası. *Tezkire*, 5.

Tezkire (Ekim, Kasım 2000) Yeniden Tezkire, *Tezkire*, 17, 5-10.

Tezkire (Eylül, Ekim 2001) Teori ve Gündeme Direnmek, *Tezkire*, 22, 5-8.

Tezkire (Eylül, Ekim 2003a) Şiddet ve Terör, *Tezkire*, 34, 5-15.

Tezkire (Temmuz, Ağustos, 2003b) Bu Sayıda/İslamcılık: Eski ve Yeni Halleri. *Tezkire*, 33, 5-14.

Tezkire (Kasım, Aralık, 2003c) Bu Sayıda/Avrupa'nın ve Dünya'nın Çokkültürlülük Sınavı. *Tezkire*, 35, 6-12.

Tezkire (Ocak, Nisan, 2004) Bu Sayıda/Kamusal Alan, Vatandaşlık ve Saire. *Tezkire*, 36, 37, 5-12.

Toprak, B. (2006). *Dinci Sağ*, I. C. Schick, E. A. Tanek, (Der.) Geçiş Sürecinde Türkiye. s. 237-254. İstanbul: Belge Yayınları.

Toprak, B. (t.y). *Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi*, E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay (Der.) Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim. s. 387-396 İstanbul: Der Yayınları.

Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* (1. bs.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Tuğsuz, N., B. (Ocak, Nisan, 2004) Kamusal Alan Siyaset İlişkisi. *Tezkire*, 36, 37, 67-74.

Tunaya, T. Z. (2004a) *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılaşma Hareketi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, T.Z. (2004b). *Hürriyetin İlanı İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, T.Z. (2007). *İslamcılık Akımı* (2.bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, T.Z. (2009). *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler 1876-1938/ Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet Dönemi* (3.bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunç, O. (Mayıs, 1993a) Devlet Biçimi Değil Rejim Önemli. *Yeni Zemin*, 5, 27-28.

- Tunç, O. (Ekim, 1993b) Ümmet Gerçeğini Yaşama Geçirelim. *Yeni Zemin*, 10, 70-71.
- Tunç, O. (Nisan, 1994) Siyasal Çürüme Toplumsal Tercihi Değiştirdi. *Yeni Zemin*, 16, 10-11.
- Tunç, O. (Mayıs, Haziran 1994a) Bab-ı Ali'den Bir Yeni Zemin Geçti, *Yeni Zemin*, 17, 18, 7-9.
- Tunç, O. (Şubat, 1994b). *İslam Birliği ve Bediüzzaman*. *Yeni Zemin Dergisi* (14), 58-59.
- Tunç, O. (Kasım, 1997) Modern Zamanlarda Siyasal İslam Olgusu. *Sözleşme*, 1, 9-11.
- Tunç, O. (Temmuz, 1998a) Gelenekle Modernizmin Arasında Müslüman Kadının Rövanşı. *Sözleşme*, 9, 17-19.
- Tunç, O. (Mart, 1998b) Din-Devlet İlişkileri ve Laikliğin Paradoksu. *Sözleşme*, 5, 21-22.
- Turabi, H. (1987) *Sudan İslam Projesi*, İ. Özkan, V. İnce (Çev.) (1. bs.) İstanbul: Ekin Yayınları.
- Turam, B. (2011) *Türkiye'de İslam ve Devlet, Demokrasi Etkileşim, Dönüşüm* (1. bs.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turner, B. S. (Bahar, 1996) Oryantalizm, Post Modernizm ve Din. Y. Aktay (Çev.) *Tezkire*, 9, 10, 69-88.
- Türkmen, G. M. (1993a). Çok Partili Sisteme Geçerken İslamcı Dergiler 1, *Haksöz Dergisi* (Elektronik Sürüm,) 26, Mayıs 1983, s. 1.
- Türkmen, G. M. (1993b). Çok Partili Sisteme Geçerken İslamcı Dergiler 2, *Haksöz Dergisi* (Elektronik Sürüm,) 27, Haziran 1993, s. 1.

- Türkmen, H. (Mayıs, 1993c) Sığınmacı Gelenek Aşılmalıdır. *Yeni Zemin*, 5, 25-26.
- Türkmen, H. (Nisan, 2000a) Basında İslami Muhalefet: Şura-Tevhid-Hicret 1, *Haksöz Dergisi* (109) 1-5, 22.01.2013, <http://www.haksozhaber.net/okul/>
- Türkmen, H. (Mayıs, 2000b) Basında İslami Muhalefet: Şura-Tevhid-Hicret 2, *Haksöz Dergisi* (110) 1-13, 22.01.2013, <http://haksozhaber.net/okul/>
- Türkmen, H. (Ocak, 2000c) Türkiye'deki Tevhidi Uyanışa Verilen Hizmet: Düşünce Dergisi, *Haksöz Dergisi* (106) 1-13, 22.01.2013, <http://haksozhaber.net/okul/>
- Türkmen, H. (2008a). *Türkiye’de İslamcılık ve Özeleşti*, (1. bs.). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Türkmen, H. (2008b). *Türkiye’de İslamcılığın Kökleri* (1. bs.). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Türkmen, H. (2013). *Seyyid Kutup Türkiye’de Nasıl Algılandı*, I. Kara, A. Öz, (Der.). Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Türküne, M. (1991). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türküne, M. (Bahar, 1993). Cemaleddin Afgani Efsanesi, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, (2), 91-95.
- Türküne, M. (1994a). *Cemaleddin Afgani*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türküne, M. (1994b). *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Türküne, M. (2005). *Türkiye’nin Kayıp Halkası*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

- Türküne, M. (2012). *Doğum ve Ölüm Arasında İslamcılık*, (1. bs.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Uysal, A. (Der.) (2009) *Siyasal İslam ve Liberalizm* (1. bas.) İzmir: Yakın Kitabevi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2013) *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vahdeti, D. (1991). *Tenzili Maaşat Yahud İdare-i Meşrutada Kayd-ı Hayat Yoktur*.
- Vatandaş, C. (1994). Cemaleddin Afgani (Elektronik Sürüm). *Haksöz Dergisi*, (35-36).
- Verdani, S. (2011) *Mısır’da İslami Akımlar*, (2. bs.) Ankara: Fecr Yayınları.
- Volkan Gazetesi, 1908-1909. Derviş Vahdeti, (M. E. Düzdağ, Haz.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wambery, A. (1992) *Pan – İslamizm*, Siyasi İslam ve Panislamizm (M. Türküne, Ü. Özdağ, Der.) Ankara: Rehber Yayınları.
- Watt, W. M. (Güz, 1995) Din Siyaset Bağlantısı. *Bilgi ve Hikmet*, 12, 76-86.
- Watt, W. M. (1997). *İslami Hareketler ve Modernlik*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yanardağ, A., F. (Ocak, 1993) Radikalizmin Sınırları. *Yeni Zemin*, 1, 71-78.
- Yarar, E. (Mart, 1994) Politika Pazarlanan Bir Metaya Dönüştü. *Yeni Zemin*, 15, 9-10.
- Yavuz, M., H. (2005) *Milli Görüş Hareketi Muhalif ve Modernist Gelenek*, T. Bora, M., Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, C, 6, İstanbul: İletişim yayınları.

Yavuz, M., H. (2011) *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, L. Adalı (Çev.) (1. bs.) İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yavuz, Y., V. (Mayıs, 1993) İslami Yaşayış İçin Devlet Şart. *Yeni Zemin*, 5, 12-14.

Yenigün, H. İ. (2013). *The Political Ontology Of Islamic Democracy: An Antological Narrati of Contemporary Muslim Political Thought*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Virginia.

Yeni Zemin (Ocak 1993a) Yeni Zemin Niçin Çıkıyor, *Yeni Zemin*, 1, 1.

Yeni Zemin (Şubat 1993b) Yeni Zemin'den, *Yeni Zemin*, 2, 1.

Yeni Zemin (Mart 1993c) Yeni Zemin'den, *Yeni Zemin*, 3, 1.

Yeni Zemin (Ocak 1993d) RP, Değişiyor mu? *Yeni Zemin*, 1, 28-41.

Yeni Zemin (Mayıs, 1993e) İslam'ın Alternatif Devlet Modeli. *Yeni Zemin*, 5.

Yeni Zemin (Şubat, 1993f) Dinin Özgürleşme Talebi. *Yeni Zemin*, 2, 6-8.

Yeni Zemin (Ağustos, 1993g) Demokrasiyi Ağzınıza Almamak Gerekir. *Yeni Zemin*, 8, 79.

Yeni Zemin (Mayıs, Haziran 1994) Allahaismarladık, *Yeni Zemin* 17, 18, 1.

Yeşil, K. (2016) *Şura-Tevhid Hicret Gazeteleri ve İslami Düşüncede Radikal Tavır*, V. Işık, A. Köroğlu, Y. E. Sezgin (Ed.) 1960-1980 Arası İslamcı Dergiler (1. bs.) Ankara: İlem Kitaplığı.

Yıldırım, E. (Bahar, 1993a). Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık. *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (2), 129-135.

Yıldırım, E. (Güz, 1993b) İslami Kimliğin Değişimi ve Kentlileşmesi. *Bilgi ve Hikmet*, 4, 57-59.

- Yıldırım E. (Mayıs, 1993c) Şura, Biat ve Adalet Temeldir. *Yeni Zemin*, 5, 20-21.
- Yıldırım, E. (Yaz, 1993d) Modern Ulus Devlet. *Bilgi ve Hikmet*, 3, 42-52.
- Yıldırım, E. (Haziran, 1993e) Türkiye Siyasal Geleneğinde Demokrasi. *Yeni Zemin*, 6, 16-17.
- Yıldırım, E. (1995). *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yıldırım, E. (Aralık, 1997) Yeni Bir Demokrasiye Doğru. *Sözleşme*, 2, 18-19.
- Yıldız, A. (Ocak, Şubat, 2002) Türkiye Demokrasisinin Temel Fay Hattı. *Tezkire*, 24, 40-47.
- Yıldırım, R. (2004). *Hilafet Tartışmaları*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Yıldırım, E. (2013). *İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam*. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Yıldırım, E. (2013). *Paradigmayı Yenilemek, Değiştirmek ve Terketmek Sürecinde, İslamcılığın Modernliği*, Umran (Haz.) Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık, (1. bs.). İstanbul: Umran Dergisi Yayınları.
- Yıldırım, E. (Ağustos 2014) İslamcıların Demokratlığı, *Umran Dergisi*, 240, 2649.
- Yıldırım, E. (2016) *Neo-Liberal İslamcılık, 1980-2015 İslamcılarının Dünya Sistemine Entegrasyonu* (1. bs.), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yılmaz, M., Çakaloğlu, B. (Aralık, 1997) Teoride Derinlik ve Süreklilik; Türkiyeli ve Dünyalı Olmak, *Tezkire*, 11, 12, 132-156.
- Yılmaz, N. (2012) *Bir Postmodern Darbe Portresi*, 28 Şubat, A. Babacan (Ed.) 28 Şubat Süreklilik ve Kopuş (1. bs.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yunus, O. (Mayıs, Haziran 1994a) Bab-ı Ali'den Yeni Zemin Geçti, *Yeni Zemin*, 17, 18, 7-9.

Yücekök, A. (1971). *Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara: SBF Yayınları.

Yüksel, M. (Mart, 2003) Siyasal-Radikal İslamcılık ve Sekülerleşme Modernleşme Sürecinde 20. Y.Y. İslamcılığının Serencamı III. *Bilgi ve Düşünce*, 6, 64-68.

Zekeriya, F. (2007). *Çağdaş İslamcı Harekette Hakikat ve Hayal*, (1. bs.). İstanbul: Kapı Yayınları.

Zengin, B. (Ocak, 1993a) RP’de Değişim Sancıları. *Yeni Zemin*, 1, 33-41.

Zengin, B. (Ekim, 1993b) RP’deki Değişim Biçimseldir. *Yeni Zemin*, 10, 36.

Zengin, B. (Kasım, 1993c) Daha Köklü Adımlar Atılmalı. *Yeni Zemin*, 11, 41-42.

Zengin, B. (Haziran, 1993d) Egemenlik Kimin. *Yeni Zemin*, 6, 30-34.

Zengin, B. (Şubat, 1994) Halkın Yetkileri Artırılmalı. *Yeni Zemin*, 14, 18-19.

SÜRELİ YAYINLAR

Düşünce Dergisi, Sayı 1, Nisan 1976

Düşünce Dergisi, Sayı 3, Haziran 1976

Düşünce Dergisi, Sayı 4, Temmuz 1976
Düşünce Dergisi, Sayı 5, Ağustos 1976

Düşünce Dergisi, Sayı 7, Ekim 1976

Düşünce Dergisi, Sayı 8, Kasım 1976

Düşünce Dergisi, Sayı 12, Mart 1977

Hicret Dergisi, Sayı 1, 17.09.1979

Hicret Dergisi, Sayı 3, 01.10.1979

Hicret Dergisi, Sayı 4, 08.10.1979

Hicret Dergisi, Sayı 5, 15.10.1979

Hicret Dergisi, Sayı 11, 03.12.1979

Hicret Dergisi, Sayı 13, 17.12.1979

Hicret Dergisi, Sayı 14, 24.12.1979

Hicret Dergisi, Sayı 16, 07.01.1980

Hicret Dergisi, Sayı 17, 14.01.1980

Hicret Dergisi, Sayı 18, 21.01.1980

Hicret Dergisi, Sayı 19, 07.04.1980

Hicret Dergisi, Sayı 20, 14.04.1980

Hicret Dergisi, Sayı 21, 21.04.1980

İslami Hareket, Sayı 2, 1978

İslami Hareket, Sayı 5, 1978

İslami Hareket, Sayı 6, 1978

İslami Hareket, Sayı 13, 1979

İslami Hareket, Sayı 15, 1979

İslami Hareket, Sayı 19, 1979

İslami Hareket, Sayı 21, 1979

İslami Hareket, Sayı 22, 1980

İslami Hareket, Sayı 25, 1980

Sebil Dergisi, Sayı 41, 03.10.1976

Sebil Dergisi, Sayı 50, 10.12.1976

Sebil Dergisi, Sayı 48, 04.02.1977

Sebil Dergisi, Sayı 91, 23.09.1977

Sebil Dergisi, Sayı 129, 16.06.1978

Sebil Dergisi, Sayı 154, 19.02.1979

Sebil Dergisi, Sayı 165, 02.03.1979

Sebil Dergisi, Sayı 169, 06.03.1979

Şura Dergisi, Sayı 1, 05.01.1978

Şura Dergisi, Sayı 7, 02.03.1978

Şura Dergisi, Sayı 8, 09.03.1978

Şura Dergisi, Sayı 10, 23.03.1978

Şura Dergisi, Sayı 11, 30.03.1978

Şura Dergisi, Sayı 12, 06.04.1978

Şura Dergisi, Sayı 13, 13.04.1978

Şura Dergisi, Sayı 16, 04.05.1978

Şura Dergisi, Sayı 17, 11.05.1978

Şura Dergisi, Sayı 18, 18.05.1978

Şura Dergisi, Sayı 20, 29.05.1978 Şura Dergisi, Sayı 21, 05.06.1978

Şura Dergisi, Sayı 22, 12.06.1978

Şura Dergisi, Sayı 23, 19.06.1978

Şura Dergisi, Sayı 25, 03.07.1978

Şura Dergisi, Sayı 26, 10.07.1978

Şura Dergisi, Sayı 29, 31.07.1978

Şura Dergisi, Sayı 30, 07.08.1978

Şura Dergisi, Sayı 31, 14.08.1978

Şura Dergisi, Sayı 32, 21.08.1978

Şura Dergisi, Sayı 34, 11.09.1978

Şura Dergisi, Sayı 35, 18.09.1978

Şura Dergisi, Sayı 37, 02.10.1978

Şura Dergisi, Sayı 40, 23.10.1978

Şura Dergisi, Sayı 41, 30.10.1978

Tevhid Dergisi, Sayı 3, 02.01.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 6, 23.01.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 9, 14.01.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 10, 21.01.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 12, 05.02.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 14, 19.02.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 16, 09.04.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 17, 16.04.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 18, 23.04.1979 Tevhid Dergisi, Sayı 23, 21.05.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 24, 28.05.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 26, 18.06.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 29, 09.07.1979

Tevhid Dergisi, Sayı 32, 13.08.1979

EK 1: ETİK KURUL ONAY YA DA MUAFİYET



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMUYÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 12/07/2017

Tez Başlığı / Konusu: TÜRKİYE'DE İSLAMCILIĞIN DEĞİŞEN SİYASAL DİLİ: 1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: NAZIM MAVİŞ
Öğrenci No: _____
Anabilim Dalı: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ABD
Programı: SİYASET BİLİMİ
Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

Tarih ve İmza

12-07-2017

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Öğrencinin doktora tez çalışması literatüre dayalı bir araştırma olduğundan Etik Kurul iznini gerektirmemektedir.

Prof. Dr. ALİ ÇAĞLAR

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SBKY. ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 12/07/2017

Tez Başlığı / Konusu: Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 335 sayfalık kısmına ilişkin, 12/07/2017 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: NAZIM MAVİŞ
Öğrenci No: N11144234
Anabilim Dalı: SBKY
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

Tarih ve İmza

12-07-2017

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Ali ÇAĞLAR

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Nazım MAVİŞ
Doğum Yeri ve Tarihi : Boyabat, 01.08.1971

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi : Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce, Arapça

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : TBMM, Sinop Milletvekili

İletişim

E-Posta Adresi : nmavis@hotmail.com

Tarih : 21.06.2017