

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**1990 SONRASI İSLÂMCILARIN
SİYASAL SÖYLEM FARKLILIĞI**

DOKTORA TEZİ

Ali Haydar BEŞER

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmail HİRA

OCAK – 2020

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

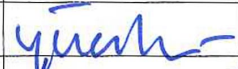
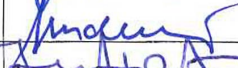

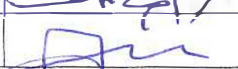

1990 SONRASI İSLÂMCILARIN
SİYASAL SÖYLEM FARKLILIĞI

DOKTORA TEZİ

Ali Haydar BEŞER

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

“Bu tez ~~03/01~~/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Yücel BUKUT	Basarılı	
Doç. Dr. İrfan SUNAR	Basarılı	
Prof. Dr. İsmail HİRA	Basarılı	
Prof. Dr. M. Tayfun ANMAN	Basarılı	
DOÇ. DR. İFSAH İTİLLAK	Basarılı	



T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLIK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	: Ali Haydar BEŞER
Öğrenci Numarası	: 1260D13004
Enstitü Anabilim Dalı	: SOSYOLOJİ
Enstitü Bilim Dalı	: SOSYOLOJİ
Programı	: <input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	: 1990 SONRAI İSLÂMÇILARIN SİYASAL SÖYLEM FARKLILIĞI
Benzerlik Oranı	: % 10

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

03.10.2020
İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafıma yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../20.....
İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. İsmail HİRA

Tarih: 03.01.2020

İmza: İsmail Hıra

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı yaparken, değişik nispetlerde birçok kişinin katkısı oldu. En başta, konuyu seçmemden tezi savumama kadarki bütün süreçlerde katkısı olan danışman hocam Prof. Dr. İsmail Hira'ya teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde yer alan, sıkıştığım noktalarda ufuk açıcı açıklamalar sağlayan Prof. Dr. M. Tayfun Amman'a ve Doç. Dr. İrfan Haşlak'a; savunma jürisinde yer alan ve büyük bir nezaketle çok kıymetli değerlendirmeler yapan Prof. Dr. Yücel Bulut ve Doç. Dr. Lütfi Sunar'a; tezin birçok kısmını satır satır okuyarak çok önemli geri bildirimlerde bulunan, sürekli olarak yaptığımız tartışmalarda tezin biçimlenmesinden kaynak kullanımına kadar desteğini her zaman yanımda hissettiğim çalışma arkadaşım Arş. Gör. Enis Duman'a; yılda birkaç sefer de olsa bir araya geldiğimizde tezin bazı kısımlarını tartıştığımız, teorik kısımda önemli dokunuşlar yapan Arş. Gör. Serdar Hoşcan'a; özellikle teknik konularda yardımcı olmasaydı kendi başıma halledemeyeceğim birçok meselede özveriyle vaktini bana ayıran Öğr. Gör. Nurullah Karaca'ya; çalışmanın bazı kısımlarını okuyarak geri bildirimde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Camgöz'e ve tabiki hepsi de doktora çalışmam süresinde dünyaya gelen çocuklarım Ayşe Hüma, Ahmet Tevfik ve Zeynep Afra'ya annelik yapmak yanında, bütün süreçlerde bana çalışma enerjisini bulabileceğim bir zemin hazırlayan eşim Arzu Beşer'e teşekkür etmek, ödemekten zevk alacağım borçlarımdır.

Ali Haydar Beşer

03.01.2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: KAVRAMSAL, TARİHSEL VE TEORİK ÇERÇEVE	18
1.1. İslâmcılığın Tanımı ve Doğuşu Meselesi.....	18
1.1.1. İslâmcılığın Doğuşu	20
1.1.2. İslâmcılığın Tanımı	32
1.2. İslâmcılık: <i>İzzet Arayışı</i>	40
1.3. İslâmcılığın Gerilimleri	53
1.4. İslâm İlimleri ve İslâmcılık	61
1.5. Dönemlendirme	66
BÖLÜM 2: SİYASALIN ÖNCELİĞİNDEN TOPLUMSALIN ÖNCELİĞİNE	80
2.1. 28 Şubat: “İslâm’ı Azaltma Operasyonu”	80
2.2. Varlık Kategorisi ve Varoluş Zemini Olarak <i>Toplum</i>	87
2.2.1. Araçsal Devlet.....	89
2.2.2. Devlet-Toplum Karşıtlığı	95
2.2.3. Sivil Toplum	103
2.2.4. Toplumsalın Eleştirisi	107
2.3. Toplumsalın Teorisi	110
2.3.1. İslâmcılığın Devlet Talebi.....	111
2.3.2. Yeni-İslâmcılık	116
2.3.3. Post-İslâmcılık	122
BÖLÜM 3: YENİ SİYASAL KÜLTÜR VE İSLÂM CİLİK	126
3.1. Siyasalın Yeni Tanımı.....	126
3.2. Adalet ve Kalkınma Partisi	131
3.2.1. İhtiyatlı İyimserlik: 2001-2007	133
3.2.2. Yakınlaşma: 2007-2010	141
3.2.3. Ortaklaşma/“At binicisine göre koşar”: 2010-2015.....	149
3.2.4. Yılgın Mesafe: 2015-	161
3.3. Laiklik	168
3.4. Kemalizm: ‘post-’, ‘neo-’, ‘muhafazakâr’	177

SONUÇ	185
KAYNAKÇA	189
ÖZGEÇMİŞ	213



Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: 1990 Sonrası İslâmcıların Siyasal Söylem Farklılığı			
Tezin Yazarı: Ali Haydar BEŞER		Danışman: Prof. Dr. İsmail HİRA	
Kabul Tarihi: 03.01.2020		Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) + 213 (tez)	
Anabilim Dalı: Sosyoloji			
<p>Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi ve hareketi bazı özellikleri dolayısıyla dünyadaki diğer İslâmcılık hareketlerinin bir alt kümesi olarak görülebilirse de bazı özellikleri itibariyle onlardan farklılaşır. Bu farklılardan en önemlisi ise İslâmcıların devlete bakışında ve devletle ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada Türkiye’de İslâmcılık tarihi, özellikle devlete bakışı ve tarihsel süreçte farklılaşması açısından dört döneme ayrılmıştır. Buna göre İslâmcılık, 19. yüzyılın ortalarından itibaren devleti kurtarma, devlete küsme, devlet kurma evrelerinden geçmiş, içinde bulunduğumuz zamanda devleti dönüştürme fikri baskın hale gelmiştir. Bu çalışmada ise dördüncü dönem olarak kodlanan ve <i>devleti dönüştürme</i> olarak tanımlanan son dönem mercek altına alınmıştır. Bu dönemde çıkan veya çıkmaya devam eden <i>Anlayış, Bilgi ve Düşünce, Gerçek Hayat, Haksöz, İktibas, Özgün Düşünce, Özgün İrade, Söz ve Adalet, Sözleşme, Tezkire</i> ve <i>Umran</i> dergileri bu perspektifle taranarak İslâmcıların söylemleri analiz edilmiştir. İslâmcılığın özellikle de AK Parti iktidarları döneminde öldüğü, devlete eklemlendiği, otoriterleştiği, muhafazakârlaştığı veya derece yükselterek yoluna devam ettiği gibi yaklaşımların bazı argümanları da kullanılmış, fakat yeni bir teorik bakış teklif edilmiştir. <i>İzzet arayışı</i> ve <i>ıslah</i> kavramlarının çevresinde örgülenen bu yaklaşımda, İslâmcılığın bu dönemde izzet arayışı boyutunun baskın hale geldiği ve ıslah boyutunun ihmal edildiği iddia edilmiştir. İslâmcıların ıslah yöntemini ihmal etmesi dolayısıyla ortaya yeni problem alanları da çıkmıştır. Türkiye’de İslâmcılığın gidişatını da yine izzet arayışı ve ıslah arasında kuracağı dengenin biçimi belirleyecektir.</p>			
Anahtar Kelimeler: İslâmcılık, ıslah, izzet arayışı, İslam devleti, AK Parti			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input type="checkbox"/>	Ph.D.	<input checked="" type="checkbox"/>
Title of Thesis: The Transformation of the Islamist Political Discourse after 1990s			
Author of Thesis: Ali Haydar BEŞER Supervisor: Prof. Dr. İsmail HİRA			
Accepted Date: 03.01.2020		Nu. of Pages: iv (pretext)+213 (main body)	
Department: Sociology			
<p>Islamism thought and movement in Turkey, as some features may be seen as a subset of other Islamist movements, but differs from them in some features. The most important of these differences emerges in the perception of the state and relations with the state. In this study, the history of Islamism in Turkey is divided into four periods, especially from the point of view of the state. Accordingly, Islamism has gone through the stages of save the state, losing interest to the state, establish state since the mid-19th century, and recently the idea of transforming the state has become dominant. In this study, the last period, which was codified as the fourth term and defined as <i>transforming the state</i>, was examined. <i>Anlayış, Bilgi ve Düşünce, Gerçek Hayat, Haksöz, İktibas, Özgün Düşünce, Özgün İrade, Söz ve Adalet, Sözleşme, Tezkire</i> and <i>Umran</i> journals that started or continued to be published in this period were scanned with this perspective and the discourses of Islamists were analyzed. Some of the arguments of different approaches were used, such as that Islamism died, articulated to the state, became authoritarian, became conservative or progressively increased during the AK Party administrations. But also a new theoretical perspective was proposed. In this approach, which is built around the concepts of the <i>izzet arayışı</i> (quest for dignity) and <i>islah</i> (reform/improvement), it is claimed that the dimension of the quest for dignity has become dominant and the reform/improvement dimension has been neglected in this period. As Islamists neglect the method of reform/improvement, new problem areas have emerged. The trajectory of Islamism in Turkey will be determined by the shape of the balance between the quest for dignity and reform/improvement.</p>			
Keywords: Islamism, reform/improvement, quest for dignity, Islamic state, AK Party			

GİRİŞ

20. yüzyılın son çeyreğinde devlet ve sivil toplum yeniden tartışmaya açıldı. Devletin konumu, alanı ve rolü farklı perspektiflerden tekrar ele alındı. Sivil toplum, siyasal toplum, devlet-toplum ilişkileri ve kurumların yeni durumları sosyal bilimcilerin en çok meşgul olduğu konular arasındaydı. Bunlar salt teorik meseleler olarak değil, büyük ölçüde olgusal gerçekliklerin izdüşümleri olarak tartışıldı. Ulus-devletin formunda büyük farklılaşmalar olmadıysa da devletlerin politikalarında önemli değişiklikler meydana geldi. Zira teknolojinin geldiği aşama, devletlerin fırsatlarını artırdığı gibi tehditlerini de artırdı. Güvenlik-özgürlük dengesini kurmak daha da zorlaştı. Küreselleşmenin, birçok şeyi belirleyen baskın bir olgu haline gelmesi hemen her şeyi yeniden ele almayı gerektirdi. Neoliberalizmin yükselişi devlet-kapitalizm ilişkisini tekrar gündeme taşıdı. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve tek kutuplu bir dünyanın oluşması devletlerin güç ilişkilerini yeniden kurmalarına sebep oldu.

Öte taraftan toplumsal yapı, sınıf, tabakalaşma, toplumsal değişme konularına yaklaşımlarda önemli farklılaşmalar oldu. Bir yandan meta anlatılar sarsılırken, bir yandan mikro sosyolojik çalışmalar arttı. Modern endüstriyel toplum teorileri mevcut toplumsal gerçekliği açıklayamaz hale geldi. Hizmet sektörünün artışı, teknolojik gelişimle esnek çalışmanın artması, buna bağlı olarak zaman ve mekan algısının farklılaşması, çok uluslu şirketlerin piyasa değerinin bir çok ülkenin gayri safi milli hasılasının üzerinde olması, kentleşmenin geldiği aşama ve orta sınıflaşmanın ortaya çıkardığı yeni olgular, bununla ilişkili olarak boş zamanın düzenlenmesi ve eğlence kültürünün farklılaşması gibi hususlar post-endüstriyel toplum yaklaşımlarını ortaya çıkardı. Kimilerinin başka değişkenleri de dikkate alarak post-modern toplum olarak ifade ettiği bu yeni toplumda çokkültürlülük, sivil toplum, kamusal-özel alan, kimlik gibi kavramlar öne çıktı. Bütün bunlar devlet algısında da önemli değişikliklere sebep oldu.

Batıdaki durum ve tartışmalar böyleyken Türkiye'de bu süreçler birbiri içine geçmiş vaziyette, değişik etki derecelerine sahip olarak gerçekleşti. Geleneksel, modern ve post-modern/post-endüstriyel yapı, kurum ve süreçler aynı anda var olmaya devam etti. Bu dönemde kentleşme en ileri boyutlarına ulaşırken ve orta sınıflaşma artarken, bir

yandan geleneksel örüntüler/ağlar hayatiyetini sürdürmekte, bir yandan sanayileşme ve kalkınma hamleleri yapılmakta, buna bağlı olarak aktif çalışan nüfus oranı yükselmekte, fakat diğer taraftan da hizmet sektörü gelişmekte, bireyler ve şirketlerin uluslararasılaşması artmaktaydı.

Bu dönem aynı zamanda ideolojilerin gücünün azaldığı dönemdir. “İdeolojilerin sonu”ndan bahsedilse de ortadan kalkmasından çok farklılaşarak devam ettiğini söylemek daha isabetlidir. İdeolojiler artık eskisi kadar keskin ve sert değildir. Yumuşayan ideolojilerin hem devlete hem de diğer ideolojilere bakışı değişmiştir. Bir arada yaşama düşüncesi ve iradesi artmış, hoşgörü, demokrasi gibi kavramlar öne çıkmış, en azından tahammül eşiği yükselmiştir. İdeolojiler için devlet, merkezî bir yerde durmaktan çıkmıştır. Yeni toplumsal hareketlerin yükselişi tam da böyle bir zeminde gerçekleşmiştir. Artık toplumsal hareketler sistem karşıtı ve ütopyacı olmaktan çok, sivil toplum, siyasal katılım, kimlik gibi konuları öne çıkaran ve “sosyo-politik sorunları ele almayı öncele”yen bir mahiyet kazanmıştır (Hira, 2016, 146). Toplumsal hareketlerin siyasal alan ile ilişkisi farklılaşmış, kendilerini daha çok sivil alanda gösterir olmuşlardır. Sınıf temelli hareketler olmaktan çok, farklı tabakalardan kişilerin mensup olduğu ve daha çok belirli alanlara odaklanan bir yapıya doğru dönüşmüşlerdir. Bununla bağlantılı olarak merkezî ve lider odaklı değil, daha esnek, yatay ve herkesin müdahil olabildiği birlikteliklerdir. İdeoloji merkezli önceki toplumsal hareketler ütopyik amaçları için bütün sistemin dönüşümünü hedeflemekteyken, yeni toplumsal hareketler daha “somut hedefler” uğrunda ve “rasyonel stratejiler” doğrultusunda iş tutmaktadır. Bunun için de kendi yaşama biçimlerini gerçekleştirebileceği alanları oluşturmak, korumak veya genişletmek derdindedirler (Çayır, 1999, 18–20). Bu durum Habermas’ın (2001, 853) “yaşam dünyası” ve “sistem” kavramlarıyla ifade ettiği ilişkinin de bir tezahürüdür. Zira çatışma artık sınıf temelinde değil, bu iki alanın “bitişme noktalarında” meydana gelmektedir. Diğer bir söyleyişle yeni toplumsal hareketlerin artması ile “yaşam alanlarının kolonileşmesi” arasında ciddi bir bağlantı vardır. Küreselleşmenin ve yeni teknolojilerin de etkisiyle yeni toplumsal hareketler aynı zamanda ulusal ölçekte kalmamakta, kendi sözlerini uluslararası alanda söylemekte ve çıkarlarını savunmaktadırlar (Touraine, 1999, 50).

Ortaya çıkan bu yeni durumda siyasal olanın ne olduğu sorusu da yeniden sorulmuştur.

Siyaset artık sadece devlete ve onun yönetimine dair bir şey olmaktan çıkmış, devlet-toplum ikiliğini aşacak şekilde yeniden tanımlanmış, “siyasal olan ile olmayan arasındaki ayırım adeta silinmiştir.” (Sarıbay - Öğün, 2015, 41). Böyle bir anlayışta artık siyasal bir faaliyette bulunmak, sadece partiler yoluyla yapılan bir şey değildir. Yeni toplumsal hareketlerin yapıp ettikleri her şey siyasal bir pozisyon almak ve dolayısıyla siyasal davranış anlamına gelmekte, bu da “siyasal toplumsallaşma” kavramını gündeme getirmektedir. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler sisteme muhalefetini sistem içi araçları kullanarak ve sürekli alanını genişletmeye çalışarak yapmaktadır.

Bu süreç ve dönüşüm Türkiye’de diğer ideolojiler gibi İslâmcılığı da etkilemiştir. Bu açıdan bakıldığında farklı ideolojiler arasında görülebilecek paralellik şaşırtıcı düzeydedir. Tarihsellik ve ilişkisellik vurgusu bu durumu açıklayabilecek en önemli argümanlardır. İslâmcılık açısından bakıldığında yeni toplumsal hareketler teorisi özellikle 1990’lı yılları açıklama gücüne sahip gibi görünmektedir. Fakat 2000’li yıllarda ve özellikle de Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AK Parti) ikinci iktidar dönemiyle beraber oluşan yeni siyasal kültürde, bu teorinin İslâmcılığı açıklamakta yetersiz kaldığını da söylemek gerekmektedir.

Çalışmanın Konusu

İslâmcılık düşüncesi ve hareketi tek bir mekân veya coğrafyaya hasredilemeyecek ölçüde küresel bir olgudur. Sadece Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde değil, azınlıkta olduğu ülkelerde de varlık göstermektedir. İlhamını ve enerjisini meşruiyet kaynağı olarak gördüğü İslâm dininden alıyor olsa da İslâmcılık nihayetinde beşerî düşünce ve faaliyetler bütünüdür. İçinde bulunduğu fikrî, siyasî ve toplumsal (ekonomik, kültürel, eğitimsel, sanatsal vs.) şartları *İslâmlaştırmak* veya daha *İslâmî* kılmak gayesindedir. İslâmcılık çoğu batılı araştırmacının düşündüğü gibi sadece siyasetle veya siyasal alanla ilgili değildir. Fakat siyasetin ister dar anlamı ister geniş anlamı alınsın, İslâmcılığın doğuşu, gelişimi ve faaliyetleri dikkate alındığında çok önemli bir yerde durduğu da bir gerçektir. Bu durum, modern dönemde siyasete yüklenen anlamın ve etkin olduğu alanın genişliğinden kaynaklandığı kadar Müslümanların maruz kaldığı askerî, ekonomik, bilimsel, teknolojik tahakkümün ve doğrudan veya dolaylı sömürgecilik faaliyetlerinin üstesinden gelmenin en önemli aracı olarak görülmesinin de bir sonucudur.

Müslümanların son yüz elli yıldır yaşadıkları ulus-devletleşme sürecinin de bunda önemli bir payı vardır. Müslüman coğrafyada ortaya çıkan bu yeni devletler ve onların idare biçimleri farklı bir tecrübenin yaşanmasına sebep olmuştur. Farklı ülkelerde farklı şekillerde de olsa bir din olarak İslâmın yönetimde, hukukta, eğitimde vs. meşruiyet kaynağı olmaktan çıkması veya birincil olma konumunu kaybetmesi bir İslâmlaştırma çabası olarak İslâmcılığın varoluşunun da zeminini oluşturmuştur. Meselâ Mısır'da Müslüman Kardeşler, Hint bölgesinde Cemmat-i İslâmî gibi hareketler böyle bir zeminde ortaya çıkmışlardır. Müslüman coğrafyadaki bu ulus-devlet tecrübeleri, İslâmcıların yaşadığı ülkelere göre soru(n)larının da değişmesine sebep olmuştur.

Dolayısıyla İslâmcıların benzeştiği birçok konu olsa da farklılaştığı noktalar da azımsanmayacak ölçüdedir. Bu anlamda İslâmcılık olarak tekil bir kullanım yerine İslâmcılıklar şeklinde çoğul kullanımı sosyal bilimsel yaklaşıma daha uygun olacaktır. Hiç kuşkusuz düşünce boyutunda farklı ülkelerdeki İslâmcıların ortak noktaları ve birbirinden etkilenmeleri daha fazladır. Hareket boyutunda ise İslâmcılık, her ülkenin kendine has tarihsel-sosyolojik yapısının getirdiği koşullara göre biçimlenmiştir denebilir. Düşünce ve hareket boyutları birbirinden tam olarak ayrılamasa da kuşbakışı bir değerlendirmede İslâmcılık düşüncesinin daha küresel ve ortak noktalarının daha çok, İslâmcı hareketlerin (siyasal partiler, sivil örgütlenmeler, eğitim faaliyetleri vs.) ise daha yerel şartlara göre şekillenmiş ve farklılıklarının daha çok olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu çalışma Türkiye İslâmcılığını merkeze alarak şekillendirilmiştir.

Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu sonrasında ondan birçok devlet kurumunu, teamülünü ve en önemlisi de bürokratik, askerî, siyasî, ilmî insan sermayesini tevarüs ederek, büyük ölçüde dinî aidiyeti esas alarak kurulmuş olsa da formu ulus-devlettir. Bu durum Cumhuriyet ile beraber yaşanan birçok kırılma, kopuş ve başkalaşmanın yanında süreklilik üzerinden okumalar yapmayı da mümkün kılmaktadır. Bunun belki en başında modernleşme tarihi ve tecrübesi gelmektedir. Kemalist tarih yazıcılığının Cumhuriyeti sıfır noktası olarak kabul ederek yaptığı tarih okuması artık tamamen terk edilmiştir. Türk modernleşmesinin III. Selim ile başlatılan, Tanzimat ve Islahat Fermanları ile devam eden, birinci ve ikinci Meşrutiyet dönemlerini geçerek nihayet Cumhuriyet ve inkılâplarla şekillenen, çok partili siyasal dönemle birlikte toplumun da

etkin olmaya başladığı bir süreç şeklindeki tahkiyesi artık sosyal bilimciler tarafından daha kabul gören bir yaklaşımdır.

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin de modernleşme tarihine paralel bir şekilde süreklilik üzerinden okunması gereklidir. Bu anlamda modernleşme ihtiyacının duyulması ile İslâmlaşma vurgusu ve çabalarının ortaya çıkışı arasındaki irtibat tesadüfî değildir. Her ikisini de ortaya çıkartan zemin bir şeylerin yanlış gitmekte olduğu, yeni bir takım düzenlemelere veya değişimlere ihtiyaç olduğu kanaatidir. Fakat modernleşme ve İslâmcılık bu değişim ihtiyacına verilmiş farklı cevaplar da değildir. Bir “kurtuluş ideolojisi” olarak doğan İslâmcılık bu açıdan modernleşmenin kendisiyle değil biçimiyle ilgilidir.

Tanzimatın “müsâvat” politikaları ve ona verilen tepkiler bu anlamda iyi bir örnektir ve İslâmcılığın rüşeym halini tespit için de önemlidir. İslâmcılığın diğer ideolojilerden tam olarak ayrışmadığı ve teşekkül döneminde olduğu 19. yüzyılın ikinci yarısında ittihad-ı islâm fikri, söylemi ve politikası da önemli bir yerde durmaktadır. Nihayet II. Meşrutiyet ile beraber İslâmcılık bütünlüklü bir yapı hüviyetini kazanmış, kendi özgül konumu açık olarak ortaya çıkmıştır. En etkin olduğu bu dönemden sonra Cumhuriyetle birlikte devlet politikalarından tamamen dışlanmakla kalmamış hayat alanları neredeyse sıfırlanmıştır. Buna rağmen belli kişiler ve onların faaliyetleri üzerinden çok sönük de olsa varlığını sürdürmüştür. Fakat sosyal alanda kendisine yeni imkân ve yöntemler oluşturmuştur. Ya tarikat yapılarından dönüşerek yahut tamamen belli kişilerin çabasıyla ortaya çıkan cemaatlerin varoluşunu da açıklayan bu süreçte İslâmcılık daha geniş bir satıha yayılmıştır. Tek partili dönemin sonlarına doğru İslâmcılığın düşünce boyutu mevcut ulus-devlet formu ve sınırları içerisinde büyük ölçüde bir Kemalizm eleştirisi olarak yeniden dizayn edilmiş haliyle varlık göstermiştir. İslâmcılığın bu tarihten sonra çoğullaşması ve satıh genişlemesi devam etmiştir. İslâmcılık içerisinde farklı yöntemleri ve araçları kullanan hareketler ortaya çıkmış, birbirleriyle benzeştikleri konular kadar farklılaştıkları alanlar da olmuştur.

İslâmcılık çalışmalarında kimi zaman düşülen hata da burada ortaya çıkmaktadır. O da özcü bir bakışla II. Meşrutiyet dönemindeki hâlinin esas alınıp sonrasında sadece ona benzeyen düşünceleri takip etme şeklinde damıtılmış bir İslâmcılık yaklaşımıdır. Oysaki siyasal ve toplumsal bağlamın farklılaşmasıyla İslâmcılık da kendisini yeniden üretmiş,

değişen koşulların mahiyetine paralel şekilde çoğullaşmıştır. Meselâ II. Meşrutiyet döneminde İslâmcılığın fikrî boyutu çok daha ön plandayken, Cumhuriyet döneminde çeşitli cemaatler, oluşumlar, eğitim faaliyetleri, siyasal partiler ve sonrasında sivil toplum kuruluşları gibi birçok boyut buna eklenmiştir. Kentleşmenin hızlanması, okuryazarlığın artması, eğitimin yaygınlaşması, iletişim ve teknolojik imkânların artması, siyasal katılım, tercüme faaliyetleri ve etkileri, uluslararası konjonktür gibi birçok faktörün de bunda etkisi vardır. Özellikle tarihe bakış üzerinden ve muhafazakâr (milliyetçi-mukaddesatçı) tonlarda dolaylı bir yöntemle yürütülebilen Kemalizm eleştirisinden sonra ve aynı zamanda ona paralel olarak *İslâm Devleti* söylemi oluşmaya başlamıştır. Büyük ölçüde tercümelerin etkisiyle ama aynı zamanda içerideki sıkışmışlık, dışlanmışlık hâli ve bir çıkış yolu arayışının da zemin hazırlamasıyla güçlenen bu söylem, ideolojik ayrışmanın ve mücadelenin arttığı dönemde hem bir mevzi hem de *alternatif* yol imkânı vermiştir.

Bütün ideolojilerin törpülediği, yumuşadığı, geçişkenliğin ve diyalogun arttığı 1980 sonrası dönemde ise İslâmcılığın devlete mesafesi azalmış, daha realist bir konuma doğru geçiş yapmıştır. Bürokraside, siyasette ve yerel yönetimlerde görev alma yanında İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde yaşanan tecrübelerin etkisi, postmodern düşüncenin etkileri, Soğuk Savaş döneminin sona ermesi, öz eleştiri ve muhasebenin artması gibi birçok faktörün sonucu olarak İslâm devleti söylemi terk edilmeye başlanmış, devlet merkezli bir İslâmlaşma yanında aşağıdan yukarıya doğru bir İslâmî dönüşüm fikri de güçlenmeye başlamıştır. Bu dönemde sivil toplum en çok konuşulan konu haline gelmiş, STK'lerin sayısı ve etkisi artmış, sinemadan müziğe, yardım faaliyetlerinden siyasal etkinliğe kadar İslâmcılık Cumhuriyet dönemi boyunca her boyutuyla en canlı, kendisine güven duygusu gelişmiş dönemini yaşamıştır. Ta ki hem siyasal hem toplumsal her türlü İslâmî görünürlüğe savaş açan 28 Şubat'a kadar.

Bu çalışmanın kendisine konu edindiği yer de burada başlamaktadır. Kısaca ve kabaca bir tahkiyesini sunduğumuz Türkiye İslâmcılığının bu arka planını dikkate alarak baktığımızda acaba 1990 sonrasında İslâmcılığa ne olmuştur? Bu çalışma, bu sorunun altına yerleştirilebilecek daha spesifik bir soruya cevap bulma çabasıdır: 1990'larda, özellikle de 28 Şubat sonrasında İslâmcılığın devlet algısı, İslâm devleti söyleminin durumu ve mevcut devletle ilişkisi nasıl ve hangi istikamete doğru dönüşmüştür? Bu

ana sorunun cevabını ararken ortaya çıkan ara sorulara da cevap vermek gereklidir: Siyasal ve toplumsal alanda İslâmî olan her şeye karşı uygulanan politikalar İslâmcılığı nasıl etkilemiştir? Dışlanma ve alan daraltma neticesinde İslâmcılık yeniden İslâm devleti söylemine geri mi dönmüştür yoksa 1990'larda şekillenen toplumsal alan ağırlıklı yaklaşımını devam mı ettirmiştir? AK Parti iktidarları ile İslâmcılık arasındaki ilişki nasıl okunmalıdır? İslâmcılık iktidara gelmiş ve ortadan mı kalkmıştır? Muhafazakârlaşarak, iddialarından vazgeçip devlete mi eklenmiştir? İslâmcılık bu dönemde güçlenmiş mi yoksa zayıflamış mıdır? İslâmcılık neo-liberal iktisadî sisteme adapte olarak dinamizmini yitirmiş hatta onun gönüllü acentalığına mı soyunmuştur? Ak Parti ve politikaları üzerinde İslâmcılığın etkisi ve bu politikaların İslâmcılığa etkisi nedir, ne kadardır ve hangi istikamete doğrudur? İslâmcılığın söyleminde ne tür değişiklikler olmuştur?

Türkiye'de İslâmcılık tarihini dört dönem üzerinden ele almayı teklif eden bu çalışma, birinci dönemde (1850-1924) devleti kurtarma, ikinci dönemde (1924-1943) devlete küsme, üçüncü dönemde (1943-1997) devlet kurma ve dördüncü dönemde (1997-) devleti dönüştürme söyleminin baskın olduğunu kabul etmektedir. Dördüncü dönem olarak konumlandığı 28 Şubat sonrası dönemde İslâmcılığın görünümü ise bu sorular ışığında mercek altına alınmaktadır.

Çalışmanın Kapsamı ve Önemi

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve hareketi gazete ve televizyonlarda, aylık dergilerde, çeşitli panel ve konferanslarda her zaman gündemde olan, tartışılan bir konu olmasına rağmen hakkındaki doğrudan akademik çalışmalar nicelik ve nitelik itibarıyla çok sınırlı düzeydedir. İslâmcılığın yükselişte ve etkin olduğu 1990'lı yıllardan sonra akademik çalışmaların arttığını da söylemek gerekmektedir. İlk defa 1962'de basılan Tarık Zafer Tunaya'nın *İslamcılık Cereyanı* kitabı halen akademik değerini korumaktadır. Cevaplarından ziyade sorduğu sorular ve metodolojisi itibarıyla değerli olan bu kitaptan sonra İslâmcılığa dair aynı akademik yetkinlikte çalışmalar uzun yıllar yapılmamıştır. Şerif Mardin'in çalışmaları gibi İslâmcılığa dolaylı olarak değinen çalışmalar mevcut olsa da doğrudan akademik araştırmanın nesnesi konumunda olduğu çalışmalar çok azdır. İlk baskısı 1986'da yapılan İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* çalışması özellikle II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarını ve metinlerini bir arada görme

imkânı sağlamıştır. Aynı zamanda muhtemel İslâmcılık çalışmalarına zemin hazırlaması beklenebilecek bu çalışma en azından ilk dönemlerde yeterli bir akademik ilgiye ve çalışmaya yol açmamıştır. Akademi dışından bir isim olarak gazeteci Ruşen Çakır'ın 1990'da yayımlanan *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* çalışması özellikle Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının derli toplu bir fotoğrafını çekmesi açısından önemlidir. Bir doktora tezi olan ve 1991'de kitap olarak basılan Mümtaz'er Türköne'nin *İslâmcılığın Doğuşu* adlı çalışması özellikle İslâmcılığın kökenlerine dair ortaya koyduğu deliller ile kendisinden sonraki İslâmcılık çalışmalarını etkilemiştir. 1990'lı yıllardan itibaren ise İslâmcılıkla ilgili doğrudan veya dolaylı çalışmalar artmıştır. Nilüfer Göle, Yasin Aktay, Ahmet Yaşar Ocak, Elisabeth Özdalga, Alev Erkilet, Kemal Karpat, Ahmet Çiğdem, Tanıl Bora, Bedri Gencer, Necdet Subaşı gibi birçok isim doğrudan veya dolaylı olarak alana katkı sağlamışlardır. İletişim Yayınları'nın *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* projesi kapsamında Yasin Aktay editörlüğünde 2004'te yayımlanan "İslâmcılık" cildi hem çerçevesinin geniş olması hem de bir döküm sunması açısından önemli bir yerde durmaktadır. Bunlara özellikle son yıllarda İlmî Etüdler Merkezi'nin (İLEM) yürüttüğü İslamcı Dergiler Projesi'ni (İDP) eklemek gerekmektedir. 1908'den günümüze bütün İslâmcı dergilerin hem matbu hallerinin bir araya getirildiği bir kütüphane oluşturulması hem tamamının dijital ortama aktararak taramaya imkân veren bir hâle getirilmesi ve hem de sözlü tarih çalışması Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin dökümünü sunması anlamında değerlidir. Bu projenin içerik, metin ve söylem analizleri yoluyla yapılacak birçok çalışmaya zemin hazırlayacağını ve çalışmaların artık daha ayakları yere basan şekilde tanzim edilebileceğini söyleyebiliriz.

Türkiye'de İslâmcılık hakkında şu beş alanda yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır: 1. Özel olarak bir kişiyi (Sezai Karakoç, Ercüment Özkan, Akif Emre vb.) veya oluşumu (MTTB, Akıncılar, Nurculuk, Süleymancılık vb.) ele alan, 2. Belirli bir tema üzerinden (kadın, laiklik, demokrasi, İslâm Birliği vb.) İslâmcılık tarihini okuyan, 3. Bir tarihsel dönemi (II. Meşrutiyet, 1970'ler, Soğuk Savaş dönemi vb.) merkeze alan, 4. Türkiye'deki diğer hareketlerle (solculuk, Kemalizm, liberalizm vb.) veya İslâm dünyasındaki diğer İslâmcı hareketlerle (Müslüman Kardeşler, Cemaat-i İslâmî, Nahda vb.) mukayese yapan, 5. Nihayet kapsamlı teorik ve monografik çalışmalar. Türkiye'de İslâmcılık çalışmalarının derinleşebilmesi için bu alanlarda yapılacak birçok araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu çalışma ise 1990'lar, özellikle de 28 Şubat sonrasına odaklanması

dolayısıyla bu tasnifte tarihsel bir dönemi ele alan çalışmalar içerisine yerleştirilebilir. Ama aynı zamanda özellikle İslâmcıların devlete bakışları ve ilişkisi üzerinden meseleyi ele alması itibariyle tematik boyutu da vardır. 28 Şubat Türkiye’de genel olarak siyasal hayat ve demokrasi tarihi açısından önemli olduğu gibi İslâmcılık açısından da çok önemli bir tarihtir. Post-modern darbenin doğrudan İslâmcılığı hedef alması ve bunu sadece siyasal alanda değil toplumsal hayatın neredeyse tamamında yaparak yeni bir kamusal alan tanımı üzerinden İslâmî görünümü olan her şeyi tehdit olarak görmesi, doğaldır ki en fazla İslâmcılığı etkilemiştir. 28 Şubat ile birlikte İslâmcılık siyasal alanda ve sivil toplum faaliyetlerinde büyük bir darbe almıştır. Refah Partisi kapatılmış, devamı olarak kurulan Fazilet Partisi de bütün söylem değişikliğine rağmen kısa bir süre sonra kapatılmış, birçok vakıf ve dernek ya kapatılmış veya faaliyet göremez hâle gelmiş, “Anadolu sermayesi” diye isimlendirilen İslâmî holdingler ve girişimcilerin öne kesilmiş, sadece memurlar değil özel sektör çalışanları bile en temel günlük ibadetlerini yapamaz hale gelmiş, medya, üniversiteler ve çeşitli STK’ler “devletin ideolojik aygıtları” olarak büyük bir manipülasyon aracı olarak işlev görmüş, İslâmî eğitim kurumları ya kapatılmış veya iş göremez hale getirilmiştir. İslâmcı kuruluş ve faaliyetlerin engellendiği böyle bir düzlemde, bu durumun İslâmcılık düşüncesine ve onun devlete bakışına etki etmemesi düşünülemez. Bu çalışma tam da bu etkiyi ve onun yönünü irdelemektedir. İslâmcılığın bu tarihten sonraki durumunu ele almak sadece tarihsel bir dönemi anlamak değil, aynı zamanda bugüne gelen bir süreç olduğu için günümüzü de anlamak demek olacaktır.

İslâmcılıkla ilgili tarihsel dönem çalışmaları da çok azdır. 1980 sonrasında veya daha yakın zamanlarda sol perspektiften AK Parti dönemini ele alan, tezleri açısından birbirine benzer çalışmalar yapılmıştır. Cihan Tuğal’ın *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* adlı çalışması buna örnek olarak verilebilir. Diğer taraftan Nazım Maviş’in *İslâmcılığın Değişen Dili: 1990’lı Yıllar ve Siyaset* başlıklı kitabı tarihsel dönem çalışması olarak önemlidir. Dergilerdeki söylemler üzerinden yaptığı çözümleme 1990’lı yıllara ışık tutmakta ve sonrasına bir zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda bizim çalışmamız da tarihsel olarak bir nevi bu araştırmanın devamı sayılabilir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde genel olarak İslâmcılık hakkında

kavramsal, teorik ve bazı metodolojik konular yer almaktadır. Hem literatür belli bir perspektiften gözden geçirilmiş hem de çalışmayı üzerine bina ettiğimiz teorik zemin *izzet arayışı* kavramı üzerinden açıklanmıştır. Mevcut dönemlendirmelerden de istifade ederek yeni bir dönemlendirme teklifinde bulunulmuştur. İkinci bölümde bu dönemlendirmeye dayanarak kabaca 1997-2007 arasını kapsayan ve aynı zamanda mahiyeti itibariyle de sonrasından ayrılan kısım ele alınmıştır. Siyasal olanın önceliğinden toplumsal olanın önceliğine geçiş olarak tanımladığımız bu kısım hem kronolojik hem de içerik bakımından bir ayırma tekabül etmektedir. Üçüncü bölüm ise 2007 sonrasını ele almaktadır. Yeni siyasal kültürün “siyasal”ın yeni tanımından başlayarak İslâmcılığı nasıl etkilediği ve şekillendirdiği irdelenmektedir. Bu bağlamda AK Parti ve İslâmcılık ilişkisi ve mahiyeti dergilerdeki söylemler üzerinden ortaya koymaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Amacı

Türkiye’de İslâmcılık dendiğinde kavramın zihinlerde çağrıştırdığı şeyler çok farklı olabilmektedir. Bu durum sadece kişilerin ideolojik duruşu veya dünya görüşünün ne olduğuyla alakalı değil, aynı zamanda kavramın karşılık bulduğu alanın ne olduğu ile ilgili kafa karışıklığından da kaynaklanmaktadır. Fakat buna rağmen en azından akademik çalışmalarda İslâmcılık -hangi perspektifle yazılmış olursa olsun- birbirine yakın bir nesne alanına gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla birbirinden çok farklı sorular ve cevaplar olsa da üzerinde konuşulan alan aşağı yukarı aynıdır. Buna göre mesela İslâmcı dendiğinde en geniş haliyle, içinde bulunduğu şartları İslâmlaştırmaya veya daha İslâmî kılmaya çalışanlar kümesine gönderme yapar. İslâmî olan nedir ve bunu kim belirler sorusu ise bu bağlamda gündem dışıdır. Meselenin içine girildikçe ihtilaf artar. İslâmcılığın sağcılık, solculuk, muhafazakârlık, milliyetçilik, devrimcilik gibi akım ve duruşlarla ilişkisi, içerme veya dışlama durumu, geçişkenlikleri gibi konular perspektife göre farklılık göstermektedir. Farklı İslâmcılık tavırlarının diğer akım ve duruşlarla kesişme noktaları vardır. Bunlardan birini öne çıkartarak yapılacak çözümlerinin eksik bir resim sunacağı aşikârdır. Fakat ana-akım diyebileceğimiz baskın karakterini tespit etmek de mümkün ve gereklidir. Burada unutulmaması gereken şey ise özcü bir bakıştan kaçınmak gerektiği ve tarihselliğini dikkate alarak dönüşümleri izlemenin önemli olduğudur.

1990 sonrasında İslâmcılığa ne olduğu sorusunu merkeze alan bu çalışma ana-akım İslâmcılığın bu dönemini, özellikle de devletle ilişkisini anlamak amacıyla. Günümüze kadar uzanan bu dönemde Türkiye’de İslâmcılık hangi konuma gelmiştir sorusuna makro ölçekte birkaç farklı cevabı tespit etmek mümkündür. Bir teoriye göre Türkiye’de İslâmcılık bu dönemde bitmiştir veya ölmüştür. Zira İslâmcılık siyasal iktidarı hedefleyen bir ideolojidir ve AK Parti’nin iktidar olmasıyla bu hedefine ulaşmış, varoluş gayesi ortadan kalkmıştır. İkinci bir teoriye göre İslâmcılık bu dönemde küresel neo-liberal iktisadî sisteme ve onun kullandığı devlet mekanizmasına eklenmiştir. Muhalif karakteri dolayısıyla kendisinde var olan potansiyellerini kullanamamış, kapitalizme mağlup olmuş ve onu daha da beslemiştir. Kendi içerisinde farklı tonlar barındırsa da bu görüş daha çok sol bir perspektiftir. Fakat İslâmcılar içerisinde de bu teoriye yakın duran görüşler vardır. Üçüncü bir teori ikincisiyle de kesişme noktaları olan ve fakat muhafazakârlaşma üzerinden bir açıklama getiren bakıştır. İslâmcılık bu dönemde devleti kutsallaştırarak “aşkın devlet” anlayışına yaklaşmış, diğer taraftan dinin normatif ve dönüştürücü tarafını arka plana iterek, vazgeçilmez de görse kültürel bir öge durumuna indirgemıştır. Kültürün öne çıkarılması milliyetçi tonların da artmasına sebep olmuştur. Bu teori şu anda farklı kesimlerce ve akademide de en fazla itibar gören, İslâmcılar içerisinde de destekleyicileri çok olan bir söylemdir. Dördüncü bir teori İslâmcılığın mağdur konumdayken benimsediği demokratik, özgürlükçü, bireyci, minimal devlet anlayışını bu dönemde terk ettiğini, otoriter, cemaatçi bir söylem ve duruşa doğru dönüştüğünü söylemektedir. Daha çok liberallerin benimsediği bu açıklama modeline yine İslâmcılar içerisinde katılan kişiler de vardır. Beşinci bir teori İslâmcılığın küresel siyasal düzene muhalefetini daha üst düzeyde sürdürdüğü, ümmet birliği idealini kaybetmeden içeride ve mevcut şartlarda daha gerçekçi söylemlerle güç toplayarak yoluna devam ettiğidir. Bu açıklama bazı İslâmcılar tarafından savunulmaktadır.

Bu çalışma, zikredilen teorilerden de istifade ederek, fakat onlardan farklı bir teorik çerçeve ve açıklama modeli önermektedir. Mezkûr teorilerin hepsinin, açıklama güçleri farklı olsa da gerçekliğe mutabık olan kısımları vardır. Önerilen teori ise bu kısımları ihmal etmeden ve onları da içerecek şekilde düzenlenmiştir. Buna göre İslâmcılığın 19. yüzyılda ortaya çıkış sebebi ve bugüne kadarki serencamının en kuşatıcı ve bariz vasfı *izzet arayışı*dır. Diğer bir söyleyişle İslâmcılık, İslâm’ın ve Müslümanların izzet

kaybına uğradığı düşünölen zamanlarda ortaya çıkmıştır ve yeniden o izzeti elde etmek için geliştirilen düşünce, oluşum, yöntem, araç ve politikalarından ibarettir. Ufkunu ve gayesini izzet arayışı belirlerken yol ve yöntemini en geniş anlamda *ıslah* oluşturmaktadır. Tecdit ve ihyâyı da kapsayacak şekilde ıslah, izzete doğru olduğu düşünölen yolculukta en büyük azığıdır. Toplumsal ve siyasal hayatta bir din olarak İslâm'ın “başat gösteren” olduğu bir durum özlemi anlamına da gelen izzet arayışı, İslâmcılığın hem dinamizmini sağlayan hem de zaafa düşmesine sebep olan bir karakterdir. Zira bu karakteri ıslah ile birlikte onu sürekli aktif ve üretken kılmakta, ama diğer taraftan salt bir güç istencine de dönüşebilmektedir. Bu çalışma, izzet arayışı ve ıslah dengesinde bu dönemde birincisinin ikincisini gölgede bırakacak şekilde öne çıktığı iddiasındadır. Devleti dönüştürmek fikrinin baskın olduğu İslâmcılığın bu son döneminde AK Parti ile beraber Müslümanların izzeti elde etmeye ilk defa bu kadar yaklaştığı düşünölmüş ve ıslah ya tamamen terk edilmiş veyahut çok cılız kalmıştır. Diğer bir söyleyişle İslâmcılık izzet ışığını ufukta ilk defa bu kadar net gördüğünü düşünmüş ve ona bir an önce ulaşma arzusuyla yolunu ve yöntemini (ıslah) ikincil pozisyona itmiştir. Bu dönemde İslâmcılığın varoluş gayesi itibariyle yürüyüşünü devam ettirdiğini, fakat dengeyi sağlayan diğer ayağının topal olduğunu söyleyebiliriz. Araştırma, bu açıklama modelini benimsemekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Genel olarak bütün bilimlerde ama özellikle sosyal bilimlerde kesinlik (yasa) veya mutlak bilgi olması mümkün değildir. Pozitivist sosyal bilim anlayışı doğa bilimlerine öykünerek buna yakın bir yaklaşımı bir müddet savunmuş olsa da ciddi eleştiriler almış, alternatif bilim anlayışları gelişmiş, pozitivistler dahi fikirlerini değiştirmek veya en azından esnetmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca doğa bilimlerinde bile özellikle İzafiyet ve Kuantum teorileriyle beraber kesinlik fikrinden uzaklaşmıştır. Sosyal bilimlerde yasa değilse de “yasa benzeri” düzenliliklerin bulunabileceğini söyleyenler de vardır. *Anlama* odaklı ve *yorumcu* bakışı esas alan, *açıklama* odaklı pozitivist temayüllere paralel ciddi bir gelenek de vardır. Bu çalışma, içerisinde birçok farklı yaklaşımı da barındıran ve ayrıntılarına girmeye gerek görmediğimiz bu yaklaşıma kendini daha yakın hissetmektedir. Özellikle meta-anlatıları ve bilgi hiyerarşilerini hedef alan post-

yapısalcı ve post-modern düşüncelerin ortaya çıkması da sosyal bilimleri etkilemiştir. Fakat her halükarda sosyal dünyada belirli örüntüleri ve düzenlilikleri bulma ve belirli bir yöntemle dayanarak, üreteceği kavramlar yoluyla bunları soyutlama faaliyeti sosyal bilimlerin varoluşunu mümkün kılan şeydir. Dolayısıyla anlama ve yorumlama faaliyeti, belli durumlarda açıklamayı da tamamen göz ardı etmeden, bir sosyal bilimcinin gayesidir diyebiliriz.

1990 sonrası Türkiye İslâmcılığının durumunu kendisine araştırma konusu olarak alan bu çalışmanın yapısından kaynaklanan metodolojik kısıtları ve zorlukları vardır. Bunların en başında ise tarihte kalmış bir dönem aralığını değil, içinde yaşadığımız âna kadar gelen bir dönemi anlamaya ve açıklamaya çalışıyor olması gelir. Halen yaşanmakta olan bir süreci ele almak, yanlış sonuçlara ulaşma veya geçici bir açıklama modeli sunmuş olma riskini bünyesinde barındırır. Zira hakkında yorum yapılan meseleler akmaya devam etmekte, değişiklikler bir önceki halini boşa çıkartabilmektedir. Ayrıca araştırmacının anlamaya çalıştığı toplumun veya sosyal grubun evreninde yaşıyor olması onu “deney tüpünün içindeki gözlemci” kılmaktadır. Burada *mesafe* önemli hale gelmektedir ki bu da araştırmacının yeteneğine bağlıdır.

Diğer taraftan ideolojik veya fikrî duruş meselesi de vardır ki, bu da *perspektif* kavramını gündeme getirir. Yani sosyal bilimlerde *nereye* bakıldığı kadar hatta kimi zaman ondan daha çok *nereden* bakıldığı da önem arz eder. Bütün bu kısıtlar yine de sosyal bilimcinin bilimsel bir faaliyet yapmasına mani değildir. Soruları, metodolojisi ve sonuçları eleştiriye ve test edilmeye açık, kaynakları ve verileri belli, yani hesap verilebilir ise bilimsel bilgi üretiyor demektir.

İtiraf etmek gerekir ki, bu çalışmada nasıl bir yöntem kullanılmalı sorusu başlarda bizi en çok zorlayan ve meşgul eden konu olmuştur. Niceliksel bir çalışma anlamlı olmayacak, araştırma sorularımıza cevap bulamayacaktı. Zira bir anket çalışmasının örneklemini ne kadar iyi seçilirse seçilsin, bir tarihsel dönemi ve dönüşümü anlama çabasına yardımcı olamayacağı kesindir. Daha çok anlık bir resim verecek ve daha önceden yapılmış, mukayese imkânı verecek çalışmalar da olmadığı için yetersiz kalacaktır. Geçmişe doğru bir takım sorular tanzim edilse ve ucu açık sorular sorulsa bile cevaplar büyük ölçüde kurgusal olacak, her halükarda sadece şimdiki anlamak için bir fikir verecektir. Derinlemesine mülâkat yoluyla bir nitel araştırma ise seçenekler

arasındaydı. Fakat bunun da benzer eksikliklerle malul olduğunu fark ettik. Mesela İslâmcılığın bugün önde gelen 25-30 temsilcisi seçilse ve ele alınan döneme dair mülâkat yapılırsa, bu süreci anlamlandırmaktan çok o kişinin şu anda durduğu yeri ve tarih okumasını görmüş olacaktık. Aynı kişiyle mesela 2010'da yapılacak bir mülâkatla bugünkü arasında çok büyük farklar olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu yöntemi de tercih edemedik.

Nihayet, sorulara cevap bulmak için en uygun tercihin süreli dergiler olduğu kanaatine vardık. Zira dergiler gerçekten de dönüşümü ve seyri görmek açısından en önemli veri kaynağını oluşturmaktadır. Dergilerin aylık veya haftalık olması çalışmanın amacı açısından en önemli avantajıdır. Çünkü siyasal ve sosyal bağlamı yorumlayış tarzlarını ve süreç içerisinde süreklilik ve farklılıklarını görme imkânı vermektedir. Dolayısıyla olgusal süreç ile fikrî süreci birleştirme fırsatı sunmaktadır. Kitap çalışmaları bağlamdan kopuk, soruları farklı olabilmektedir. Günlük gazete yazıları ise hızlı tüketilen, üzerinde fazla düşünülmeden yazılan ve fikrî derinlik içermeyen yazılar olabilmektedir. Fakat dergileri esas alsak da İslâmcıların bu döneme yönelik yazdığı kitapları ve günlük gazete yazılarını da kullandık. Bunlara belki bugün televizyon konuşmaları ve sosyal medya hesapları da eklenebilirdi. Ama bunlar hem anlık ve hissî, dolayısıyla yanıltıcı olabilmektedir ve hem de akademik anlamda nasıl kullanılacağına dair metodolojiler henüz gelişmemiştir. Diğer taraftan dergiler bir akımın fikrî boyutunu tespit etmek için en önemli araçlar olsa da eylem boyutunu açıklamakta yetersiz kalabilir. Yani sadece fikrî bir akıma indirgenemeyecek olan İslâmcılığın tamamını kuşatacak bir resmi de veremez. Çünkü çeşitli cemaat ve tarikatlar, bazı oluşumlar, vakıf ve dernekler, resmî veya gayri resmî birliktelikler, eğitim ve sanat faaliyetleri gibi hususlar büyük ölçüde dışarıda kalmış olmaktadır. Belki zihniyet-eylem ilişkisini düşündüğümüzde bu faaliyetlerin fikrî izdüşümlerini dergilerde görmek mümkündür, diyebiliriz. Ama her halükarda İslâmcılığı anlamak için dergiler en önemli araç olmakla beraber resmin tamamını veremediklerinin de farkında olmak gerekir.

Araştırma sorularına dergiler üzerinden cevap arama yolunu tercih etmek doğrudan metinle muhatap olmak demektir. Burada da öne çıkan yöntemler metin analizi, içerik analizi ve söylem analizi yöntemleridir. Çalışmada çok sınırlı da olsa metin ve içerik analizi kullanılmış, fakat en fazla söylem analizinden istifade edilmiştir. Söylem analizi

oldukça geniş kapsamlı, içerisinde de farklılaşmalar olan ve en çok kullanılan yöntemlerden biridir. (Eleştirel) söylem analizi araştırmacıya birçok kapı açmakta ve çok zengin imkânlar sunmaktadır. Ayrıntısını yönetime dair kaynaklara bırakarak söylemek gerekirse söylem analizinin en önemli özelliklerinin örüntüleri ve düzenlilikleri keşfetme fırsatı vermesi; herhangi bir söylemi bir üst kategoriye çıkartarak bir grup davranışı içerisinde ele almaya, dolayısıyla soyutlama yapmaya imkân vermesi; değişim ve dönüşümleri fark edebilmeyi mümkün kılması ve bunlarla bağlantılı olarak metnin kendisinden çok satır aralarını, yani arka planını, o metnin üzerinde yazıldığı zemini görme olanağını sağlıyor olmasıdır. Bir sosyal bilimcinin aradığı şeyler de zaten bunlardır. Hiç kuşkusuz söylem analizinin yanında, içerisinde yaşanan mekan (toplum/sosyal grup) ve zaman birlikteliğinin zorunlu bir sonucu olarak gözlem de çalışmanın bir parçasıdır. Bunu çalışmanın kullandığı bir yöntem olmaktan çok, araştırmacı farkında olsun veya olmasın çalışmanın zorunlu bir parçası olarak görmek belki daha doğrudur. Dolayısıyla bu çalışmada doğrudan gözleme dayalı bilgi ve cümleler yer almadığını, fakat araştırmanın bahsedilen yapısı gereği gözlemin, zorunlu olarak çalışmanın tamamına içkin olduğunu söyleyebiliriz.

1990'lar ve özellikle de 28 Şubat sonrasında İslâmcılığın durumunu ele alırken ve bunu dergiler üzerinden yapmayı tercih ederken ortaya çıkan bir diğer sorun bunun hangi dergiler üzerinden yapılacağıdır. Dergileri seçerken temel iki kriterimiz oldu. Birincisi İslâmcı düşüncenin farklı duruşlarını temsil etmesi, ikincisi yaygınlığı (ulusal olması ve satış adedi) ve etkisi. Bunlara, özellikle de birinci kritere dikkat edilmediği takdirde yanlış veya eksik bir resim sunacağına farkındaydık. Bu kriterlere göre seçilen dergilerin 28 Şubat sonrası İslâmcı düşüncenin neredeyse tamamını kapsadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu dikkat sebebiyledir ki, dergi sayısı benzer çalışmalara kıyasla daha fazla olmuştur. Bu dergilerin 28 Şubat'tan itibaren günümüze kadar olan bütün sayılarını matbu halde çeşitli kütüphanelerde taradık. Çalışmanın amacı istikametinde, dergilerdeki yazı ve değerlendirmelerden İslâmcılığın özellikle devlete dair bakışına dair fişlemeler yaptık. Yaklaşık 500-600 sayfa civarında tutan bu fişlerden, temsil gücü yüksek olan bir kısmını tezin formatı dâhilinde doğrudan iktibas yoluyla kullandık. Doğrudan alıntılanmayan ve bu tarama ve fişlemeden elde edilen bilgiler ise tezin kurgusunu ve yorumlarını şekillendirmiştir. Taranılan dergiler ise şunlardır: *Bilgi ve Düşünce*, *Sözleşme*, *Tezkire*, *Anlayış*, *Gerçek Hayat*, *Haksöz*, *Umran*, *Söz ve Adalet*,

İktibas, Özgün İrade ve Özgün Düşünce. Ayrıca bunlara Hayrettin Karaman, Ahmet Taşgetiren, Hakan Albayrak, Akif Emre, Atasoy Müftüoğlu, Abdurrahman Dilipak, Yusuf Kaplan, Abdurrahman Arslan gibi isimlerin gazete yazıları ve kitapları da eklenmiştir.

Dergiler hakkında kısa da olsa bazı bilgiler vermek faydalı ve gereklidir. *Bilgi ve Düşünce* dergisi 2002-2003 yıllarında Ali Bulaç'ın genel yayın yönetmenliğinde aylık olarak, iki tanesi birleşik sayı olmak üzere 14 sayı (12 cilt) yayımlanmıştır. Özellikle “yeni-İslâmcılık” teklifiyle önemli olan dergi, yazar kadrosu itibarıyla 1990'lı yıllardaki *Bilgi ve Hikmet* dergisinin devamı niteliğinde görülebilir. Derginin çıktığı dönemin AK Parti'nin kuruluş ve iktidar oluş dönemi olması ve partinin siyasal ideolojisini belirleyen en önemli isimlerden olan Yalçın Akdoğan'ın da derginin daimî yazar kadrosunda olması dergiyi önemli kılan bir diğer husustur. *Sözleşme* 1997-1998 yıllarında Ali Bulaç ve Mehmet Metiner'in yönetiminde aylık olarak 12 sayı çıkan bir dergidir. 28 Şubat sürecinde çıkmış olması önemlidir. Diyalog yolları arayan, oldukça yumuşak, devletin küçültülmesi gerektiğini savunan, demokrasiyle ve hatta laikle uyum noktaları arayan bir dergi görünümündedir. *Tezkire* 1991'de çıkmaya başlayan bazen 3 aylık bazen iki aylık olarak, ara ara kesintilere de uğramasına rağmen uzun soluklu bir dergidir. En son olarak dergi, yayımına 2007'de ara vermiş, 2014'te tekrar çıkmaya başlamış ve bugün 67. sayısına (2019 Mart) ulaşmıştır. Meseleleri daha akademik düzlemde ele alan dergide aylık dergilere kıyasla fikrî derinliği olan yazılar daha çoktur. *Anlayış* 2003-2010 yılları arasında Mustafa Özel'in genel yayın yönetmenliğinde aylık olarak toplam 84 sayı çıkmıştır. Siyasî, ekonomik ve toplumsal meselelerin analiz edildiği dergi soğukkanlı bir duruşa sahiptir. *Gerçek Hayat* 2000 yılında haftalık olarak çıkmaya başlamış, sahibi ve genel yayın yönetmeni birkaç defa değişmiş fakat hâlâ çıkmaya devam eden bir dergidir. Bininci sayısına yaklaşan derginin daha Türkiye merkezli ve “yerli” bir duruşu vardır. *Haksöz* 1991 yılında Hamza Türkmen'in yönetiminde aylık olarak çıkmaya başlayan, zaman zaman birleşik sayıları olsa da bugüne kadar istikrarla yayım hayatını sürdüren ve şu andaki en uzun süreli İslâmcı dergilerden biridir. “Tevhidî uyanış”, “sistem içi mücadele” gibi kavramları öne çıkaran, evrensel bir İslâmcılık anlayışına sahip ve “eylem”e de özel önem veren bir dergi görünümündedir. *Umran* da 1991'de Araştırma ve Kültür Vakfı'nın Bülten'i olarak çıkmaya başlayan, 1993'den itibaren Umran ismiyle devam eden, başlarda iki aylık daha sonra aylık olarak

ıkan ve bugüne kadar gelen uzun soluklu bir dergidir. “İnşâ”yı önemseyen, dengeli ve mutedil bir dil kurmaya özen gösteren bir dergidir. *Söz ve Adalet* 2008 yılı içerisinde İhsan Eliaçık yönetiminde ikisi birleşik olmak üzere toplam 9 sayı (7 cilt) ıkan bir dergidir. “Adalet”, “emek” gibi kavramlara özel önem veren, fakat pek etkili olamamış bir dergidir. *İktibas* Ercüment Özkan tarafından 1981’de çıkarılmaya başlanan, başlarda 15 günlük sonra aylık olarak devam eden, iki yıllık bir ara haricinde düzenli olarak bugün de çıkmaya devam eden ve 1980 sonrasının en uzun soluklu İslâmcı dergisidir. “Kavram”a verdiği önem ve “sistem” dışı duruşuyla “radikal” bir dergi görünümündedir. *Özgün İrade* 2004 yılında çıkmaya başlayan ve halen hayatını sürdüren aylık bir dergidir. “İnşa”, “ıslah” gibi kavramlara önem veren siyasî, fikrî bir dergi görünümündedir. *Özgün Düşünce* Ümit Aktaş yönetiminde 2009-2010 yıllarında 3 aylık bir dergi olarak 6 sayı çıkmıştır. Fikrî tarafı ağır basan uzun makaleler şeklinde düzenlenmiştir.

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL, TARİHSEL VE TEORİK ÇERÇEVE

1.1. İslâmcılığın Tanımı ve Doğuşu Meselesi

İslâmcılığın ne zaman doğduğu ve tanımının ne olduğu bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Doğuşu ve tanımı birbiriyle bağlantılı ve içiçedir. Ne zaman doğduğu konusundaki bir tavır tanımını şekillendireceği gibi, tanımı konusunda yapılacak bir tercih de doğuşu konusunda bir fikir verecektir. Bugün İslâmcılık hakkında azımsanmayacak nicelikte bir literatürün var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Akademide olduğu kadar, hatta ondan daha fazla akademi dışında ilgi duyulan, üzerinde kalem oynatılan, fikir serdedilen bir kavramdır. Günlük gazetelerde, haftalık veya aylık haber ve kültür dergilerinde, hakemli akademik dergilerde, müstakil kitap çalışmalarında, düzenlenen sempozyum, seminer ve oturumlarda her seviyede tartışılan, karşılıklı münakaşalar yapılan canlı bir kavramdır. Her seviyede ve farklı bağlamlarda ele alınıyor olsa bile kavramın neyi kastettiği konusunda bir muğlaklık ve onun sebep olduğu bir kafa karışıklığı vardır. Kavramın delalet ettiği alanın belirsizliği, karmaşıklığı veya birbirinden bütünüyle farklılığı, kendisinin işaret ettiği yere gitmeden önce bizzat kavramın kendisi üzerinde durulmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum da kavramın bizatihi kendisini bir mesele haline getirmektedir. Zira sosyal bilimlerin, bilgi üretme ve biriktirmede, soyutlamada, bütünleştirmede, birleştirme ve ayrıştırmada, açıklamada, anlamada, anlamlandırmada kendisiyle iş gördüğü âletleri kavramlardır. Sosyal bilim için kavram; kendisi olmadığında aralarında ilişki kurulamayacak veya var olan ilişki görülemeyecek, hissedilse de anlamaya ve anlatmaya çalışıldığında başarısız kalınacak noktaları birleştiren; gerçekliğin karmaşıklığı içerisinde fark edilemeyecek olayları, eylemleri, olguları, belirli düzenlilik ve örüntüler keşfederek görünür kılan, berraklaştıran tutamlardır. Diğer bir deyişle, kavram belli genişlikteki bir alanı aydınlatan, görünür kılan bir fenerdir. Aydınlattığı bu nesne alanı hiç kuşkusuz fizik dünyada bir ışığın göze açtığı alan kadar veya daha doğrusu onun gibi bir gerçeklik değildir. Zira kavramın kendisi, gözlediği alanın içinde bizzat onunla görmeye çalışan tarafından, birçok şeye maruz kalırken inşa edilen bir şeydir. Kavramla görülmeye çalışılan nesne alanı sürekli değişmekte olduğu gibi, kavram da sürekli değişmekte, anlam genişlemesi veya daralmasına uğrayarak sürekli yeniden inşa edilmektedir. Yani kavram bir kere inşa olunup çerçevesi çizildiğinde sabitlenen, bir şeylere bakarken, görmeye, anlamaya çalışırken çekmeceden çıkartılıp kullanılan bir şey değildir. Dolayısıyla kavram, sosyal bilimin elindeki, zaaflarının farkında olunması gereken en

önemli gücüdür.

İslâmcılık kavramının göstermeye, belirgin kılmaya çalıştığı alanın hakkıyla kavranabilmesi için o alana götüren bu kavramın kendisinin hesabı verilebilir, tutarlı, belli bir yöntemle sınırları belirlenmiş, tenkide açık, yani bilimsel izahının yapılabilir olması gerekir. En azından akademik çalışmalardan bu beklenir. Bu açıdan bakıldığında literatürde İslâmcılık konusunda teorik ve metodolojik ciddi eksiklikler ve temellendirilmeyen noktalar olduğu görülmektedir. İslâm, İslâmlaşma, İslâmî, çağdaş İslâm düşüncesi, siyasal İslâm, İslâm modernizmi... gibi kavramlar arasındaki ilişkiler, geçişkenlikler, farklılıklar ve birbirini kapsama veya dışlamalar ortaya konmadıkça bu hatalardan tam olarak kurtulmak mümkün değildir. Belki bunun da öncesinde İslâmcılık kavramının metafizik önkabullerine ve dolayısıyla kim tarafından ve hangi maksatla üretildiğine bakmak gerektiği düşünülebilir. Gerçekten de kavram ilk olarak Batılı araştırmacılar (oryantalistler) tarafından üretilmiştir ve büyük ölçüde siyasî bir anlam kümesine işaret etmektedir. Bunun arkasında güçlü, belirleyici olma ve tanımlama hakkını kendinde gören bir yukarıdan bakma durumu yatmaktadır. Bu kimi zaman art niyet taşımadan salt akademik uğraş olarak yapılırken kimi zaman İslâmcılığı siyasî, fikrî, kültürel bir tehdit olarak görme sonucu hasmını tanıma ve tanımlama şeklinde de olabilmektedir. Tam da bu sebeple birçok İslâmcı bu kavramı kullanmaktan çekinmekte, kendilerini küçük düşüren bir bağlama çektiğini düşünmektedir. Tahsin Görgün (2016) kavramların siyasallığı diyebileceğimiz bu meseleye dikkat çekerek genel olarak sosyal bilimlerde üretilen bütün kavramların sömürgecilik mantığıyla ve o gözle üretildiğini ifade etmektedir. Bu, büyük bir genellemeyle söylenmiş olsa da felsefî olarak yabana atılamayacak bir görüştür ve dikkate alınmalıdır. Fakat toplumsal hayatta var olanı tespit ve tasvir etmek (açıklamak ve anlamak) gücü açısından lafzın kendisinden çok muhtevasına önem vermek gerekir. İslâmcılık lafzının Türkçedeki kullanım şekli ve kazandığı anlam, İngilizce literatürdeki (Islamism) kullanım şekliyle birebir örtüşmez, hatta çoğu zaman büyük farklılıklar vardır. Diğer bir söyleyişle bugün artık İslâmcılık kavramı Türkçede yeniden üretilmiştir. Klâsik mantıktaki dil (lafız) öncesindeki varlık kategorisi olarak kavram (mefhum) ve bu kavramların ismi olarak kullanılan terim (ıstılah) arasındaki ayırım bunu daha iyi açıklar. Yani oryantalistlerin aynı terimle gönderme yaptıkları mefhum (kavram) ile burada kullanılan şekliyle terimin delâlet ettiği mefhum büyük ölçüde farklıdır. Dolayısıyla terimin sabit bir özü olduğunu varsayarak kullanmaktan kaçınmak, yani onu yok hükmünde görmek bizi tanımlanmış

olmaktan kurtarmaz. Bilakis onu kullanarak, yani içeriden yeniden tanımlayarak yol almak daha bilimsel bir tavidir. Ayrıca bu, İslâmcıların rahatça savunabileceği şekilde Kurânîdir, zira Kur'ân yeni kavramlar üretmiş olmasının yanında birçoğunu da kendisinden önce (câhiliyye) var olan kavramları yeniden inşa ederek kullanmıştır. Buradan İslâmcılığın doğuşu ve tanımı ile ilgili hususlara geçebiliriz.

1.1.1. İslâmcılığın Doğuşu

İslâmcılığın ne zaman doğduğu sorusu herkesin ittifak edebileceği şekilde bir çırpıda cevaplanabilecek bir soru değildir. Bunun böyle olması belli ölçüde doğaldır. Zira İslâmcılık dendiğinde belli bir soyutlama, bazı ölçütler dikkate alınarak belli bir birleştirme ve ayrıştırma, diğer bir söyleyişle bilinçli olarak bazı şeyleri içerisine dâhil etme veya dışarıda bırakma, yani bilimsel bir kavramsallaştırma yapılıyor demektir. Bu ister bir fikir olsun, ister siyasî bir tavır olsun, ister bir davranış isterse de bir kimlik veya hareket olsun, farketmez. Her halükarda yalnız bir kişinin durumundan, duruşundan, fikrinden veya tavır alışından değil, bir grup davranışından veya tutum alışından bahsedilmektedir. Dolayısıyla nokta olarak bir başlangıç tayin etmek kolay değildir, belki gerekli de değildir. Zira soyutlama yapılan böyle bir grup için belirlenecek ortak özelliklerin içerisinden en fazla önemsenen bir-iki tanesini alıp farklı noktalardan başlatılabilir. Dikkate alınan bu özellikler farklı bakış açılarında değişebileceği gibi, en önemli olarak görülenler de kendi içerisinde farklılaşabilir. Bu tercihlere bağlı olarak da İslâmcılığın ne zaman doğduğu sorusuna verilecek cevaplar farklı olacaktır.

İslâmcılığın doğuşu ile ilgili en genel anlamda iki görüş olduğu söylenebilir:

1. İslâmcılığın neredeyse İslâm tarihiyle yaşıt olduğu görüşü. Bu görüşte olanlar İslâmcılığın modern dönemlerle zorunlu bir ilişkisi olmadığını, özellikle *islah* kavramına vurgu yaparak modernite öncesi dönemlerde de aynı isimle olmasa da var olduğunu savunurlar.
2. İslâmcılığın modern dönemlerde ortaya çıktığı görüşü. Bu görüşte olanlar İslâmcılığın mahiyet olarak öncekilerden farklılaştığını ve dolayısıyla yeni ve modern döneme has bir şey olduğunu savunurlar.

Birinci gruptakiler, yani İslâmcılığı modern dönemlerde veya modernlikle ortaya çıkmış bir olgu olarak görmeyip, en azından belli özellikleriyle İslâm tarihi içerisinde arayanların çoğunluğu İslâmcılığın savunusunu yapan, İslâm ile İslâmcılık arasında

keskin bir ayırım yapmayan, yani İslâmcılık içerisinde kişilerdir. Böyle bir tercihte bulunarak aslında İslâmcılığı *içeriden* bir hareket olarak gördüklerini hissetmiş olmaktadır. İslâm düşüncesi içerisinde zaten mevcut olan *ıslah, tecdit, ihya* gibi kavramlara ve kurumlara başvurumaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda İslâmcılığı din olarak İslâm ile irtibatını kurmak veya kuvvetlendirmek için başvurulmuş bir yöntemdir. Hiç kuşkusuz çoğu zaman İslâmcılığı tamamıyla İslâm ile eşitleme yerine olabildiğince birbirine yaklaştırma durumu söz konusudur. Mesela Ömer Leksiz'e (2012) göre "Raşit Halifeler döneminin hemen ardından Hz. Hüseyin'in (şehadeti 680) saltanata karşı başlattığı itiraz ile ondan yaklaşık elli yıl sonra doğan zühd hareketi (:tasavvuf) İslâmcılığın kökenini oluşturur." Tasavvufun genel olarak arası iyi olmadığı bilinen İslâmcılığı Leksiz'in tasavvufunla başlatması ve bu yolla İslâmcılığı genişletme girişimi ilginçtir. Bu, İslâmcılığı olabildiğince İslâm'a yaklaştırma anlayışının farklı bir yoludur. Leksiz'e göre "İslâmcılığın tarihsel gelişimi içinde İmam-ı Rabbani'nin (Müceddid-i Elf-i Sani, vefatı 1624) başlattığı ve Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin (vefatı 1827) devraldığı Müceddidilik Hareketi onun en meşhur örneğidir." Bizzat bir terim olarak İslâmcılık kavramının bile 19. yüzyıldan çok daha önceleri var olduğunu söyleyen Ali Bulaç (2012a) ve Yasin Aktay (2012) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 935-36) itikad mezheplerine dair olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* başlıklı kitabına gönderme yaparlar. Bu da İslâmcılığın *içeriden* bir hareket olarak zaten var olduğunu gösterme arzusunun kaynaklanmaktadır. Aktay (2005e, 18) bir başka yerde aklı daha fazla ön plana çıkarmaları dolayısıyla ilk İslâmcı hareket olarak Mu'tezile'yi zikretmektedir. Ergün Yıldırım (2013) İslâmcılığın¹ başlangıcı için Gazzâlî'yi ve onun ihya anlayışını verir. Bu yaklaşımların hepsinin ortak özelliği, İslâmcılığın *içeriden* bir hareket olduğunu, İslâm'da zaten var olan belli prensiplerden çıktığını, dolayısıyla başlangıcının modern dönemlerle veya modernlikle doğrudan bir ilişkisinin olmadığını, İslâm tarihinin bir yerlerinde hep var olduğunu gösterme arzusudur. İslâmcılığı İslâm ile eşitleme tavrı, savunucularına kurdukları dil açısından bir avantaj sağlıyor gözükmektedir. Çünkü hakikate sahip olma duygusu kurulan dili belirlemektedir. Fakat belirli tarihsel, toplumsal şartlarda ortaya çıkan fikir veya eylemleri tarihselliğinden arındırarak normlaştırmak başka birçok probleme yol açabilmektedir (Yılmaz, 2013, 780). Bunun en ileri boyutu belirli bir şekilde düşünmeyen veya eylemeyenleri, yani aslında İslâm'ın belirli bir yorumunu benimsemeyenleri tekfir etmektir. Dolayısıyla bu yaklaşım, sadece

¹ Yıldırım İslâmcılık yerine İslâmlaşma demeyi tercih etmektedir.

İslâmcı olanların Müslüman olduğunu düşünme noktasına götürebilmektedir (Kaplan, 2013, 787). Türkiye'deki İslâmcılar arasında bu derece keskin olan yaklaşımlar azınlıkta iseler de İslâm dünyasının farklı yerlerinde özellikle Selefî yaklaşımlarda sıkça karşılaşılabilmektedir. Türkiye'de ise bu durum daha çok sert eleştiriler, dışlama, cahillikle suçlama şekillerinde olmaktadır. Burada bahsettiğimiz isimlerin çoğu bu tehlikenin farkındadır ve İslâmcılığı meşruiyetini artırmak için modernlik öncesi dönemlere götürme arzusunda olsalar da onun tarihselliğine ayrıca vurgu yaparlar. Amaçları İslâmcılığın köksüz bir şey olmadığını, İslâmla eş değilse de ayıramayacak şekilde çok yakından irtibatlı olduğunu göstermektir:

İslâmcılık, [...] İslâm'ın ideolojik değer ve hükümleri olarak adlandırabileceğimiz toplumsal yaşama dair düzenlemeleri içeren hükümlerin toplumsal yapıdan uzaklaştırıldığı ya da tehdit altına girdiği tüm zamanlar ve mekânlarda ortaya çıkmış meşruiyet krizlerine cevap arayan düşünce ve eylemler bütünüdür. Bu nedenle modern dönemde ortaya çıkmış nev-zuhur ve iddia edildiği üzere Batılı/modernleştirici bir akım olmayıp, tam tersine, modernlik öncesi ve sonrasında Müslüman toplumların karşılaştığı tüm meydan okumalarla başa çıkabilmenin yollarını arayan -hem eski hem de yeni- bir düşünce çizgisidir. [...] Temelleri Kur'an ve Sünnet'tir, bu nedenle bu iki kaynak ayakta kaldığı sürece Asr-ı Saadet modeline bile ihtiyaç olmadan İslâmcı düşünceler filizlenebilir (Erkilet, 2015, 15-16).

Bu yaklaşım tarzının doğal bir sonucu olarak İslâmcılık teriminin kendisi var olmasa da bu düşünce tarzı çeşitli yerlerde ve zamanlarda hep olagelmıştır. Modern döneme veya özellikle 19. yüzyıla belki "bir başlangıç noktası olarak değil, bir görünürlüğe kavuşma dönemi olarak" bakılabilir (Işık, 2016, 174). Bu tavır, *ıslah* kavramı vasıtasıyla İslâmcılığı İslâm tarihiyle ve Müslümanlarla irtibatlandırırken diğer taraftan sadece Batıya karşı, dolayısıyla bir şekilde ona göre şekillenen, yani reaksiyoner bir düşünce olmadığını, Müslümanların kendi iç dinamikleriyle üretildiğini vurgular:

İslâmcılığı modern şartlarda Batı emperyalizmine karşı bir tepkiye indirgeyip marjinalleştirmeye çalışanların İslâmcılık tanımı çok dar ve fazla yüzeysel. İslâmcı tepki asıl Müslümanların yozlaşmasına, İslâm'ın değerlerinden uzaklaşmalarına, Müslümanım diyenlerin İslâm'ın en temel değerleriyle çelişen tutumlar içine girmesine karşı verilen bir tepkidir. Münhasıran Batı'ya veya Müslüman olmayanlara karşı olmaktan ziyade veya bundan önce İslâm'dan başka yollara tevessül eden sözümona Müslümanlara karşı bir harekettir İslâmcılık (Aktay, 2014, 113).

Yani Müslümanlar arasında bir hiyerarşi kurulmaktadır. Aradıkları bazı özellikleri taşımayanlar tekfir edilmese de hakiki Müslüman olarak da değerlendirilemezler. İşte *İslâmcı* sıfatı bu ayırımı vurgulayabilmek için kullanışlıdır. Sorulduğunda 'Müslümanım' diyenle gerçekten Müslüman bir bilince sahip olan arasındaki farkı

simgeler:

İnsan varlığının büyük çoğunluğunun kendini Müslüman olarak tanımladığı, geniş coğrafyada 'Müslüman olmak' bilinci aynı zamanda İslamcı olmaya işaret eder. Özel vurgu olarak Müslümanca düşünen Müslümanca hayata bakan biri, Müslüman olarak yeryüzünde işgal ettiği yerin bilincinde olan kişi demektir. 'Marka Müslümanlık' tanımından Müslüman olma şuurunu ayıran budur. Bu bilinci kuşanmış olan aynı zamanda İslamcılık idealini de benimsemiş olandır (Emre, 2015d).

İkinci gruptakiler, yani İslâmcılığın modern dönemlerde, moderniteyi üreten Batının ve Batılı devletlerin askerî, siyasî, ekonomik, teknolojik, bilimsel üstünlük kurduğu ve Müslümanların buna karşı bir cevap üretme zorunluluğu hissettiği zamanlarda ortaya çıktığını düşünenler de farklı tarihleri başlangıç noktası olarak alırlar. Bu düşüncede olanlar İslâm'ın ve Müslümanların izzet kaybına uğradığını düşündükleri bu dönemlerde, kaybedilen izzetin yeniden elde edilebilmesi için yapılan eylem ve hareketleri, üretilen fikirleri İslâmcılığın doğuşu olarak kabul ederler. Bu gruptakileri de dört kısma ayırabiliriz:

a. İslâmcılığın Kuleli Vak'ası ile başladığı görüşü.² Bu görüşü ileri süren kişi Sadık Albayrak'tır. *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu* isimli çalışmasında Kuleli Vak'ası olarak bilinen eylemi "İslâma bütün kurumları ile dönüş" fikri için bir başlangıç noktası olarak görmektedir. Dolayısıyla İslâmcılığın başlangıcını bir fikre veya fikir örgüsüne değil, bir eyleme bağlamış olmaktadır. Bu aynı zamanda İslâmcılığı bir fikir akımı olarak değil, eyleme yönelik siyasî ve toplumsal bir hareket olarak gördüğü anlamına gelir. Albayrak, tezini güçlendirmek için oryantalistlerin bakışını delil olarak göstermekte ve "Batılı dünya görüşünün temsilcileri, bu olayı bir 'gerici' eylem olarak nitelendirmeleri, bunun doğruluğuna bir kanıt sayılabilir" demektedir (Albayrak, 1989, 9). Kuleli Vak'ası olarak bilinen teşebbüsün açığa çıkmamış tarafları olsa da, Tanzimat dönemindeki uygulamalar ve 1856 Islahat Fermanı'nın özellikle gayrimüslimlere tanıdığı haklara bir tepki hareketi olduğu bilinmektedir. Bunlara devletin içinde bulunduğu malî sıkıntıya rağmen, üst tabakanın lüks içerisinde

² Bununla benzeşen ve tarihi daha da geriye çekmiş olan bir başka yaklaşım için bkz. Mustafa İslamoğlu, *İslamî Hareketler ve Kıyamlar Tarihi-I*, Denge Yayınları, 8. Baskı, 2003, s.249. Yazar 1730 yılında meydana gelen ve Patrona İsyanı olarak bilinen ayaklanmayı "Serdengeçtiler Kıyamı" olarak isimlendirmektedir. "[İ]deolojik anlamda 'İslâmî' bir kıyam değildir" dedikten sonra şunları kaydetmektedir: "Bu kıyam dinamikleri, yönelişleri ve hedefleri açısından şer'î, yani meşrudur. Kıyama karşı çıkanlar ülkenin maddi ve manevi değerlerini talan eden 'mutlu azınlık', kıyama katılanlar maddi ve manevi değerlere sahip çıkan ezdirilmiş ve bastırılmış kitledir. Osmanlı'da kitlelerin sahip olduğu tüm manevi değerlerin tek dinamiği ise dindir. Bu din İslâm'dan başkası olmadığı için, bu kıyam, temelde İslâmî kaygılardan yola çıkan kitlenin mensup oldukları dine dayalı manevi değerlerini, o değerleri aşagılıyan bir avuç azınlığa karşı korumayı amaçladıkları bir harekettir."

yaşamalarına gösterilen tepki de eklenmektedir. 1859'da kurulan ve başını Bayezid Medresesi müderrisi Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi'nin çektiği cemiyetin amacı dönemin padişahı Abdülmecid'in görevine suikast yoluyla son vermek ve yönetimi ıslah etmektir. Cemiyet ayrıca şeriat için hareket ettiğini söylüyordu ve bu yolla ulemâ ve halkın da desteğini kazanmaya çalışıyordu (Türkmen, 2002). Belirli özellikleri bünyesinde taşıyan bir düşünce biçimi olarak İslâmcılığı dikkate aldığımızda bu tarih erken bir tarihtir. Fakat, sözkonusu eylemden bağımsız olarak Tanzimat ile başlayan süreçte ve uygulanan politikalarda özellikle de gayrimüslimlerin statüsü ile ilgili *müsavat* meselesinde Müslüman ahalide ve münevver kesimde ciddi rahatsızlıkların oluştuğu bilinmektedir (Türküne, 2014, 66-77). Gayrimüslimlerin ve yavaş yavaş etnik azınlıkların kendilerini yeni kimlikler etrafında şekillendirmeye ve bu doğrultuda örgütlenmeye başlamaları, Avrupalı devletlerden de çeşitli destekler alarak güçlenmeleri üzerine, kendilerini Osmanlı'nın aslı unsuru olarak gören Müslümanlar da İslâm'ın artık başat belirleyici olmadığını düşünerek bizzat Müslümanlık sıfatlarıyla "kendi çıkarlarını gözetmeye başlamaları gerektiği fikri"ne ulaştılar (Mardin, 2015b, 23). Bu açıdan bakıldığında sözkonusu eylem İslâmcılık çerçevesinde belki bir yere oturtulabilir. Fakat bu tarz eylemlerde görünürdeki söylem ne olursa olsun çoğu zaman arkasında yatan farklı sebep ve saikler vardır. Kuleli Vak'ası da bu açıdan henüz tam olarak aydınlığa kavuşmuş değildir. Fakat tekrar belirtmek gerekir ki Tanzimat'tan itibaren uygulanan politikalara ve onların sonuçlarına yönelik Müslümanlarda bir rahatsızlık oluştuğu kesindir ve bu bize İslâmcılığın teşekkülü açısından bir tutamak noktası verebilir. Ayrıca Albayrak'ın (1989, 77) bu eylemi de içerisine katarak zikrettiği *teşebbuh*, "yani Hristiyanlara benzeme ve İslâmî sosyal değerleri terk etme" eylemleri ve temayülü yine önemli bir kilometre taşıdır. Bu *müsavat* (gayrimüslimlerle eşitlik) ve *teşebbuh* (gayrimüslimlere benzeme) vurguları *izzet* arayışı olarak İslâmcılık için dikkate alınması gereken noktalar. Nitekim Şerif Mardin de (2015a, 180) buradan hareketle sözkonusu eylemin "ideolojik-dinî yeni bir başlangıcın izi" olabileceğini belirtmektedir. Diğer taraftan bu olay veya "isyan hareketi" amacına ulaşmasa da Yeni Osmanlılar, özellikle de Nâmık Kemal üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Bu etkisi dolayısıyla İslâmcılık düşüncesiyle dolaylı bir irtibatı kurulabilir. Zira İslâmcılığın Yeni Osmanlılar ile birlikte başladığı görüşünü daha da geri götürebilir. Fakat böyle bile olsa Yeni Osmanlıların, özellikle Nâmık Kemal ve Ali Suavi'nin fikirleri İslâmcı düşüncenin öncüsü olduğu gibi, milliyetçi veya batıcı düşüncelerin de öncüsü sayılabilir (Kara, 2014a, 24). Dolayısıyla İslâmcılık düşüncesinin bu dönemde henüz kendi içerisinde bir

bütünlüğü olan, diğerlerinden ayırt edici bir yapıya kavuşmadığını, fakat belirli eğilim ve arayışların olduğunu, bize önemli bir tutamak noktası verdiğini söyleyebiliriz.

b. İslâmcılığın Yeni Osmanlılar ile başladığı görüşü. Bu yaklaşımın başını, bu konuya has bir doktora tezi yazmış olan Mümtaz'er Türköne çekmektedir. Türköne (2014, 36) İslâmcılığın doğuşunu net tarihler vererek 1867-1873 yılları arasına tarihlemektedir.³ Cemâleddin Efganî (ö.1897) ile başladığı görüşünü reddederek, İslâmcılığın İstanbul'da başladığını öne sürmekte ve "Türklerin önceliği"ni vurgulamaktadır. Kitap boyunca bunun çeşitli delillerini ortaya koymuştur. Hatta Efganî'nin 1869-1870 yıllarında İstanbul'da bulunduğu ve o yıllarda da Yeni Osmanlıların yoğun bir şekilde fikir tartışmalarının olduğu bilgisinden hareketle, İslâmcı fikirleri o sıralarda Yeni Osmanlılardan almış olabileceğini söylemektedir (Türköne, 2014, 38-40). Yani Yeni Osmanlıların İslâmcı düşüncelerini yazdıkları yılların hem Efganî'den önce olduğunu hem de fikrî olarak onu beslediğini iddia etmiş olmaktadır. Türköne, İslâmcılığın doğuşu ile ilgili çalışmasında tezini destekleyecek ikna edici deliller öne sürmektedir. Kendisinden sonraki İslâmcılık çalışmalarını da etkilemiştir. Meselâ İsmail Kara (2016b, 40) İslâmcılığın II. Meşrutiyet ile başladığı fikrini esnetmiştir, fakat yine de haklı olarak "Namık Kemal, Ali Suavi ve diğerleri Osmanlıcı olduğu kadar İslâmcı, milliyetçi, batıcı, modernist ve muhafazakâr olarak da mütalaa edilecek metinler kaleme almış, fikirler serdetmişlerdir." demektedir. Türköne bu tarihlenmenin yanında aynı zamanda İslâmcılığın modern bir siyasî ideoloji olduğu görüşünü de savunmaktadır. Buna göre İslâmcılık, bir ideolojiler çağı olan 19. yüzyılda Milliyetçilik, Marksizm gibi ideolojilerin yanbaşında/karşısında Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi⁴ başta olmak üzere Yeni Osmanlılar tarafından İstanbul'da⁵ üretilen siyasî bir ideolojidir. Birinci grupta zikrettiğimiz yaklaşım, İslâmcılığı neredeyse tamamen İslâmla eşitlemişken, bu yaklaşım da siyasî bir ideoloji ile eşitlemektedir. Diğer bir söyleyişle ilk gruptakiler

³ Türköne kitabının beşinci baskısına yazdığı önsözde bu tarih aralığını 1865-1872 olarak değiştirmiştir. Çok mühim olmasa da muhtemelen, dikkate aldığı kişi ve/ya yazılara göre yaptığı bu değişikliğin gerekçelerinden bahsetmemiştir. Kemal Karpat (2013, 191) özellikle basının gelişimini ve önemini vurgulayarak "1875-80 döneminde, İslâmcılık kapsamını ve yönünü değiştirerek modern bir ideoloji şeklini aldı." demektedir. Niyazi Berkes (2014, 309) ise İslâmcılığın doğuşu için "bunalım dönemi" olarak adlandırdığı 1871-1876 yıllarını vermektedir.

⁴ Ali Bulaç da (2005b) İslâmcılığı aynı kişilerle başlatmakta, fakat tarih olarak 1856 Islahat Fermanı'nı vermektedir.

⁵ Türköne kitabının beşinci baskısına yazdığı önsözde, herhangi bir ek açıklama yapmadan İstanbul'a Paris ve Londra'yı da eklemiştir. Bunun gerekçesini ise bu yazıdan yaklaşık bir sene sonra gazetede yazmıştır. Tezinde İstanbul'un önceliğini ispatlamaya çalışmışken bu yazıda "İslâmcılık, kökü dışarıda bir ideolojidir" demekte ve Yeni Osmanlıların "İstanbul'un havasında yetişmiş aydınlar" olsa da "bu ideolojiyi teklif ettikleri yer, muhalefet için kaçtukları Paris ve Londra'dır." demektedir. "Kökü Dışarıda Bir İdeoloji", S. Özkurt (Ed.) içinde, *İslâmcılık Öldü mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, s. 209-211.

İslâmcılığı olabildiğince *dinî* olanla ve *kutsalla* ilişkili kılarken, bu görüş tamamıyla *beşerî (tarihsel)* ve *seküler* bir forma sokmuş olmaktadır. İfade etmek gerekir ki, bu görüş ve temellendirilmesi tamamıyla gözardı edilemez. Zira İslâmcılık düşüncesi ile ilgili önemli bir tutamak noktası vermektedir. Fakat yine de Yeni Osmanlıları İslâmcılık düşüncesi için teşekkül sürecinin içerisine yerleştirmek daha isabetli olacaktır. Çünkü bu yıllarda İslâmcılık düşüncesi tam olarak hâlâ ayırılabilir ve rafine hâle gelmemiştir. Şunu da söylemek gerekir ki Türköne'yi iyi temellendirilmiş bu tezini ortaya koymaya iten asıl saik, bir fikrin izini sürmenin yanında ve belki hatta ötesinde İstanbul'un ve Türklerin önceliğini (aslında belki üstünlüğünü) ortaya koyma arzusu olduğu anlaşılmaktadır. Türköne'nin tek olmadığı bu yaklaşım biçimi, gayrimeşru değilse de hakikati gölgeleme riskini de bünyesinde taşır.

c. İslâmcılığın *ittihâd-ı islâm (Panislamizm)* fikriyle başladığı görüşü. Daha çok oryantalistler tarafından dile getirilen bu görüşe göre İslâmcılık, Müslümanların siyasî birliğini hedefleyen bir fikrî/siyasî akım olarak doğmuştur. Bu yaklaşım da İslâmcılığı salt siyasî bir ideoloji olarak görmüş olmaktadır. Daha çok Avrupa-merkezci bir yaklaşımla, dolayısıyla siyasî maksatlı bu görüş, İslâmcılığın fikrî boyutunu ve genişliğini dikkate almaksızın, sadece siyasî bir tehdit olarak bakmasının bir sonucudur. Zira *ittihâd-ı islâm* özellikle o dönemlerde Avrupalı devletlerin Müslüman ülkeler üzerindeki sömürgeci faaliyetleri açısından bir tehdit unsuruydu. Bu fikir, arzu ve eylemler büyük ölçüde isabetli olarak 19. yüzyıldaki diğer *pan* hareketleriyle (pan-Slavizm, pan-Hellenizm, pan-Germanizm vb.) irtibatlı görülmüştür (Schulze, 2013).⁶ Hiç şüphesiz *ittihâd-ı islâm*, İslâmcılık düşüncesinin çok önemli bir unsuru ve hemen bütün İslâmcıların ittifak ettiği bir konudur. Fakat yine de İslâmcılığın tek ölçütü/ayırt edici özelliği olarak almak yanlış olacaktır. Aslında ortaya çıkış zamanı, kullanılış biçimi ve kullananların kimliğine bakıldığında yabana atılmaması gereken bir görüş olduğunu da eklemek gerekir. *İttihâd-ı İslâm* terkihi ilk defa 1869 yılında -Türköne'ye (2014, 219) göre büyük ihtimalle Namık Kemâl tarafından- *Hürriyet* gazetesinde kullanılmıştır⁷. 1872'den itibaren kullanımı hızla yaygınlaşmış, zaman zaman

⁶ O dönem bazı düşünürlerin *ittihâd-ı İslâm* ile *Pan-İslamizm* arasında ince ve dikkatli bir ayırım yapmaları, fikirlerinin dönemin ideolojik ve siyasî tartışmalarından değil dinî gerekçelerle ve İslâm tarihinden, yani *içeriden* ortaya çıktığını gösterme kaygısından kaynaklanmaktadır. Bu ince ayırımın örnekleri için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 5. Baskı, 2016, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 30.

⁷ Hakan Erdem, İbrahim Müteferrika'nın 1732'de basılan *Usûlü'l-Hikem* adlı eserinde Osmanlı dışındaki Müslümanlardan bahsederek, onlarla yardımlaşılması gerektiğini, eğer coğrafya ilmi geliştirilirse dünyadaki çeşitli Müslüman gruplarının birbirine daha fazla yakınlaşacağını ve "kuvvet-i kalblerine ve

kesintilere uğramışsa da uzun müddet yoğun tartışmalar yapılmış, II. Abdülhamid döneminde bir devlet politikası olarak uygulanmış (Özcan, 2001b), I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele dönemlerinde çeşitli amaçlarla İngilizler ve Almanlar tarafından da desteklenmiş (Kara, 2014a, 141) ve nihayet 1924'te Hilâfetin kaldırılmasıyla birlikte politika aracı olarak etkisini kaybetmiş, fakat değişik formlarda İslâmcıların düşünce dünyasında yaşamaya devam etmiştir. İttihad-ı İslâm fikri ve daha sonra politikası, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'dan gelen siyasî, askerî ve fikrî tazyikler neticesinde gevşeyen, ayrışmalara ve ayrılmalara sebep olan gelişmelerin yaşandığı yönetimi altındaki toplulukları bir arada tutabilmek, dağılmalarını önlemek için, yani toplumsal bütünleşme için başvurduğu araçlardan biridir. Yusuf Akçura (2015, 15-18) 1904'te kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset*'te Osmanlı'da kötü gidişe engel olmak, güçlenmek ve ilerleyebilmek için her biri diğerinin altında yer alan ve fakat birinin başarısız olmasıyla diğerinin uygulanmaya çalışıldığı sırasıyla üç yaklaşımın olduğunu söylemektedir. Bunlar sırasıyla Osmanlıcılık, İslâmcılık (panislamizm) ve Türkçülüktür. Başta çeşitli unsurları bünyesinde tutmaya çalıştığı, belli ölçüde başarılı olduğu “Milliyet-i Osmâniyye” siyasetinin adem-i muvaffakiyet üzerine İslâmiyyet politikası meydan aldı.” Dolayısıyla bu siyaset ile diğer pan hareketlerine bir cevap verme çabası olduğu gibi daha önce görülmediği biçimde ve derecede diğer müslüman ülke ve halklarla ilişkiye girildi. Bunda aynı zamanda oralardaki müslümanların sömürgeci güçlerle mücadelesi dolayısıyla böyle bir ilişkiye acil ihtiyaçlarının olması ve haberleşme ulaşım imkânlarının artmış olmasının da önemli bir payı vardır (Kara, 2017, 202). Cemaleddin Efganî'nin oryantalist literatürde İslâmcılığın kurucusu olarak gündeme geldiği yer de bu kavramla ilişkilidir. Bu fikrin geliştiricisi ve Osmanlı'da politika uygulayıcılarını etkileyen kişi olarak zikredilmektedir (Hashmi, 2004). İslâmcılığın *ittihâd-ı islâm* ile başladığı görüşü, Yeni Osmanlılar ile başladığı tezinin alt bir kolu olarak da düşünülebilir. Zira o kalemler tarafından sunulmuş ve geliştirilmiştir. Ama her halükârda İslâmcılığın önemli bir unsuru olduğunda şüphe yoktur ve belki İslâmcılığın o zamanki hâli olarak da bakılabilir. Kavramın kendisinin değilse de muhtevanın ve

ittihâd ü ittifaklarına” sebep olacağını, böylece “dest-i tasallut-ı küffardan” kurtulabileceklerini söylediğini zikrediyor. Buradan hareketle ittihâd-ı islâm tarihinde artık bunun da dikkate alınmasını gerektiğini belirtiyor. Hakan Erdem, “Batı hegemonyası karşısında yalın risale bir Müteferrika”, *Karar Gazetesi*, 14 Mayıs 2017 (<http://www.karar.com/yazarlar/hakan-erdem/bati-hegemonyasi-karsisinda-yalin-risale-bir-muteferrika-3992>). Burada ittihâd-ı islâm terkibi yoksa da muhteva ve ideal olarak aynı şeye vurgu yapılması ve hem de ‘ittihad’ kavramının kullanılmış olması dikkate değerdir.

idealin İslâm kadar eski olduğunu ve Müslüman olmanın bir gereği olduğunu⁸ veya bir politika olarak bile daha eskilere götürülebileceğini söyleyenler⁹ varsa da nihayet kavramın ortaya çıktığı dönem, bu kavram üzerinden verilen mücadele ve ona yüklenen mânâlar dikkate alındığında o günkü siyasî ve ideolojik savaşların tam da orta yerine düştüğü görülmektedir. Her ne kadar ilhamını dinî prensiplerden almış olsa da istihdam edilme biçimi bunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslâmcılığın doğuşu için doğru bir tercih gibi görülebilir. Hatta bu, Yeni Osmanlılarla başladığı fikrini kuvvetlendirmekte, onu daha özel bir noktaya indirmektedir de denebilir. Fakat bu fikri üreten ve geliştirenlerin düşünce bütünlüğüne, bu fikrin kullanılma ve savunma biçimlerine, daha sonra aldığı şekillere bakıldığında biraz daha sonra bütünlüklü bir yapı haline gelecek olan İslâmcılık düşüncesinin çok önemli bir parçasını oluşturduğu inkâr edilemese de halen İslâmcılık düşüncesinin teşekkül sürecinde olduğunu, ittihad-ı islâmın da bu süreçte en önemli merhalelerden biri olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Nitekim bazı kişilerin en azından hayatlarının bir döneminde ve dönemin şartları içerisinde İslâmcı olmadan da ittihad-ı islâm taraftarı (panislâmist) olabildiğini (Aydın, 2013, 47) dikkate aldığımızda bu daha açık hâle gelecektir.

d. İslâmcılığın II. Meşrutiyet ile başladığı görüşü. Bu görüşe göre İslâmcılık sistemli ve bütünlüklü bir şekilde ancak II. Meşrutiyet (1908) ile beraber başlamıştır. Bu yaklaşım, İslâmcılığı bütün unsurları ve fikrî genişliğiyle değerlendirmenin bir sonucudur. Yani İslâmcılığı İslâmla neredeyse eşitleyen, dolayısıyla doğuşunu İslâm tarihinin bir yerlerinde arayan yaklaşımdan; fikir değil siyasî bir eylemde arayan görüşten; İslâmcılığın bir unsuru sayılabilecek bir hususu geriye doğru takip ederek ilk görüldüğü yerle başlatan tezlerden ayrılmaktadır. Bu durum biraz da şartların ve zeminin müsait oluşuyla da irtibatlıdır. Nitekim II. Abdülhamid döneminde de farklı düşüncüler ve birbirlerinden net biçimde ayırlamasa da akımlar vardır. "Fakat istibdat yönetimine karşı olma ve meşrutiyet taraftarlığında aynı fikirleri savunan, aynı beklentiler içinde

⁸ Daha çok İslâmcıların kendilerinin sahip olduğu ve İslâm'ın kaynaklarından kolaylıkla destek bulabilecekleri bu görüş için çokça misâl bulunabilir. Meselâ 1922'de BMM'nde Edirne mebusu Şeref Bey meclisteki bir müzakerede şöyle demiştir: "Ben İttihad-ı İslâm denilen söze gülerim. Efendiler, çünkü ittihat, bilfiil, bilkuvve mevcuttur. Çünkü müminler kardeştir. Onun için İttihad-ı İslâm siyâseti yoktur. O esâsen vardır ve mevcuttur." Sadık Albayrak, *Türkiye'de İslâmcılık Batıcılık Mücadelesi*, İz Yayıncılık, (2013), s.123.

⁹ "[D]ünyada küresel ölçekte, üç kıtayı kapsayan hamlelerle ve girişimlerle ilk Panislâmist yada İslâmcı siyaset vizyonu geliştiren kişi Sırp kökenli bir Osmanlı bürokrati olan Sokullu Mehmet Paşa olabilir." Cemil Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", İ. Kara ve A. Öz (Ed.), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri* içinde, 2013, s.47-68.

olan bu akımların kendilerini ve farklılıklarını ortaya koyma imkânları ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra olabilecektir." (Kara, 2014a, 24). Bir yapıyı meydana getiren unsurlar, her bir ayrı unsuru göz önüne alınarak farklı yerlere geri götürülebilir. Bu yönteme düşünce tarihi çalışmalarında da sıkça karşılaşılar. Bu, düşüncelerin izini sürmek bakımından gerekli ve önemlidir. Zira hiçbir düşünce tamamıyla nevezuhur değildir. Düşüncelerdeki farklılık ve orijinalite meydana getirdiği terkiplerde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir düşünce yapısını ele alırken sorulan soruların ve gözetilen maksadın farklılığına göre sonuçlar da değişecektir. Dışarıya nispetle bir *izzet* arayışı, içeriye nispetle bir *islah* hareketi olan İslâmcılığı meydana getiren unsurlar tek tek ele alındığında hiç şüphesiz çok daha eskilere rahatlıkla götürülebilir. Ama burada öncelikli maksadımız İslâmcılığı etkileyen ve oluşturan unsurlardan ziyade bir *yapı* olarak İslâmcılığın doğuşu olduğu için bütünlüklü bir sistemden bahsedebileceğimiz bir hâle geldiği zamanı dikkate almak daha isabetli olacaktır. Nitekim Tarık Zafer Tunaya (1991, 31) "İslâmcılık Akımı İkinci Meşrutiyet'le başlamamıştır. Fakat, gerçek ve hayli mütecanis (bağdaşık) bir fikir akımı haline bu devrede gelmiştir." demektedir. İslâmcılık gibi diğer ideolojilerin de bundan önce "rüşeym" halinde var olduğunu söyleyen Kemal Karpat da (2013, 598) "ama hiçbiri örgütlenmemiş ve kendi eylem programını geliştirmemişti." demektedir. Hiç kuşkusuz Mümtaz'er Türköne'nin yaptığı gibi –tabiri caiz ise- İslâmcılığı yapısöküme tâbi tutmak ve öğelerinin izini takip etmek İslâmcılığı daha iyi anlamaya katkı sağlayacaktır. Zaten bu da ancak bir yapının varlığını kabul ettikten sonra olabilecek bir şeydir. Ama sonuçta, unsurları itibariyle çok rahat gerilere doğru götürebileceğimiz "ayrılanabilir bir akım olarak" (Mardin, 2015b, 24) İslâmcılıktan, bir İslâmcı tipolojisinden, İslâmcı yayın organlarından ancak II. Meşrutiyet sonrasında bahsedebiliyoruz.

Birinci ve ikinci grupta zikredilen tüm bu görüşler belli şartlarla kabul edilebilir görüşlerdir. Hepsi İslâmcılık hakkında belli noktaları kendisine referans alan ve en azından İslâmcılığın belli alanlarını aydınlatan yaklaşımlardır. İslâmcılığı bir düşünce ve/ya siyasî, sosyal bir hareket olarak ele alıp, bütün unsurları alt alta yazıldığında iki ana aksının olduğu görülebilir. Bunlar *izzet* arayışı ve *islah* çabalarıdır. Diğer bütün unsurlar bu iki hattın alt kollarıdır. Mesela İslâmcılığın önemli unsurlarından biri olan İslâm Birliği ideali (ittihad-ı islâm) *izzet* arayışının altına; Müslümanların yeniden İslâmlaştırılması çabaları *islah* başlığı altına yerleştirilebilir. *islah* hattını önceleyenler, *tecdit* ve *ihyâ* ile birlikte, İslâmcılığı İslâm tarihinin neredeyse tamamını şâmil bir şey

olarak görürler. İzzet hattını önceleyenler, İslâmcılığın ancak Müslümanların Batı (modernite) karşısında mağlup hissettiği, onunla hesaplaşma zorunluluğunun olduğu, ona karşı aldığı tutum ve davranışların şekillendiği zamanlarda başladığını söylerler. Her halükarda İslâmcılığın doğuşu ile ilgili zikredilen bu farklı gibi gözükten yaklaşımlar, bu iki ana aksın birinin veya bir unsurunun daha öne çekilmesi ile oluşmuş fikirlerdir. Fakat bu iki hattın da bütün unsurlarıyla beraber müttekâmil hale geldiği ve ayırt edici bir kimlik inşasını mümkün kıldığı yer, tekrar ifade etmek gerekir ki, II. Meşrutiyet sonrasındır.

Türkiye İslâmcılığını esas olarak belirlediğimiz bu görüşler ve sonuç, İslâmcılığın ne zaman doğduğu sorusuna verilen cevaplardır. Hiç şüphesiz İslâmcılık Türkiye'ye (veya Osmanlıya) has bir akım değildir. Dolayısıyla İslâmcılığın mekânına yönelik, nerede doğduğu sorusunu da sormak gereklidir. Tarık Zafer Tunaya (1991, 237) öncelik sonralık ilişkisi kurmadan İslâmcılığın doğduğu coğrafya ile ilgili üç koldan bahsetmektedir. Bunlar Arap, Hint ve Türk kollarıdır ve 19. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir. Şerif Mardin (2015b, 9-12) buna paralel olarak İslâmî yenilenme (tecdit) ve ıslah çabalarını dikkate alarak 17. yüzyılda İmâm-ı Rabbânî (ö.1624) ve 18. yüzyılda Şah Veliyyullah Dihlevî (ö.1762) ile “bir takım eğilim, özlem ve arayışlar” şeklinde belirttiği, 19. yüzyılın ortalarında ise “daha bilinçli bir akım” haline geldiği yer olarak Hindistan'ı işaret etmektedir. Diğer bir hattın ise 18. yüzyılda Arabistan'da Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792) ile şekillendiğini söylemektedir. İslâmcılığın Osmanlı'da 1870'lerden itibaren güçlendiğini ve Mısır'da Efgânî ve Muhammed Abduh (ö.1905) ile asıl rengini kazandığını ifade etmektedir¹⁰. Kemal Karpat (2013, 70) Osmanlı dışındaki İslâm beldelerini işaret etmekte ve hatta bunların çoğu zaman Osmanlı ile çatışma halinde olduğunu belirtmektedir. Şükrü Hanioğlu da (2012, 342) İslâmcılığın “Osmanlı dışında ya da çevresinde” ortaya çıktığını ve Osmanlı'da 1908'e kadar “son derece sınırlı” bir yerinin olduğunu belirtmektedir. Oryantalistler, genel olarak Efgânî ve Abduh'u (Mısır) zikretmekte, İslâmcılığın örgütlü halini daha fazla önemseyerek Hasan el-Bennâ'nın (ö.1949) kurduğu İhvân-ı Müslimîn ve Mevdûdî'nin (ö.1979) kurduğu Cemâat-i İslâmî'yi belirtmektedirler (Roy, 2015; Watt, 2016). Osman Tiftikçi ise (2014, 33) ilginç bir şekilde İslâmcılığın Mercânî (ö.1889), Kayyûm Nâsirî (ö.1902) gibi Tatar düşünürlerle başlayıp yine Rusya'da Gaspıralı İsmâil Bey (ö.1914)

¹⁰ Olivier Roy da (2015, 18) İslâmcılığın üç coğrafi bölgesinden bahseder. “Sünni Arap Ortadoğu, sünni Hint altkıtası ve İran-Arap şii alanı”. Roy'a göre Türkiye ise “kendi özel örgütlenmesine sahiptir.”

ve Mûsâ Cârullah (ö.1949) ile geliştiğini söylemektedir. Bütün bu görüşler dikkate alındığında İslâmcılığı İstanbul merkezli bir hareket olarak değerlendirmek (Türküne, 2014, 167; Kara, 2017) çok isabetli gözükmemektedir. Fakat İslâmcılığın başlangıç tarihinde olduğu gibi coğrafyasında da tek bir noktaya işaret etmemek en doğru yol gibi durmaktadır. Yani, İslâmcılığın Müslüman coğrafyada önce belirli bir yerde ortaya çıktığı, geliştiği, temel karakteristiğini kazandığı daha sonra da diğer coğrafyalara yayıldığını düşünmek yanlış ve yanıltıcı olacaktır (Bulut, 2013, 345). Bunun yerine Tunaya'nın belirttiği gibi, kendi aralarında önemli ortak noktalar, dolayısıyla paralellikler olmakla beraber bazı farklılıkların da olduğu üç kol (Hint, Arap, Türk) üzerinde geliştiğini söylemek gerçekliğe daha uygun gibi durmaktadır. Bunlar arasında önemli etkileşim olduğu ne kadar inkâr edilemeyecek ölçüde açık ise, ontolojik olarak bir hiyerarşi varsaymak da o ölçüde yanıltıcıdır. Şu var ki, bu çalışmanın kapsamı Türkiye İslâmcılığı ile sınırlı tutulduğu için; 19. yüzyılın ortalarından itibaren teşekkül etmeye başlayan, giderek belirli unsurları ve çizgileri belirginleşen, II. Meşrutiyet ile beraber bütünlüklü ve ayırt edici bir yapı haline gelen bir akım olarak İslâmcılığı esas alıyoruz.¹¹

2012 yılında önce gazete köşelerinde, daha sonra aylık kültür dergilerinin de dahil olduğu geniş bir çevrede “İslâmcılık Öldü mü?” tartışması yapıldı. Bu tartışmalar esnasında çok farklı perspektiflerden farklı analizler gündeme taşındı.¹² Bu tartışmalar sırasındaki yaklaşımlar İslâmcılık hakkındaki farklı teorik ve metodolojik duruşların daha net bir biçimde ortaya konulmasına vesile oldu. Fakat diğer taraftan ölüm teşbihi üzerinden başlatılan tartışma, başlatılan ve sürdürülen mecra (Zaman Gazetesi), 17-25 Aralık yargı (2014) ve nihayet 15/16 Temmuz askerî (2016) kalkışmalar dikkate alındığında aslında bir *öldürme* projesinin parçası olarak da okunabilir.¹³ Nitekim buna

¹¹ Hilafeti İslâmî siyasetin “uzamı” olarak gören Salman Sayyid, halifeliğin kaldırılışını İslâmcılığın doğuşu olarak görmektedir. Bkz. *Hilafeti Hatırlamak*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2017, s.200.

¹² Gazete köşelerindeki tartışmalar bir kitap altında toplandı: Özkurt, S. (Edt.). (2012). *İslamcılık Öldü mü?* İstanbul: Ufuk Yayınları. Ayrıca tartışmanın başlatıcılarından olan Mümtaz'er Türküne (2012) bir kitap da yayımladı: *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmcılık*. İstanbul: Kapı Yayınları.

¹³ İhsan Yılmaz'ın bu tartışmanın başlamasından biraz daha önce İngilizce olarak yazdığı akademik makaleler de bu minvalde değerlendirilebilir. Bkz. İhsan Yılmaz (2011), “Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward ‘Civil Islam’ and Its Potential Influence in the Muslim World”, *European Journal of Economic and Political Studies*, Vol. 4, No.1, pp. 245-280; aynı yılda yayımlanan “AK Party Between Post-Islamism and Non-Islamism: A Critical Analysis of the Turkish Islamism’s Transformation”, available at <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1771905>; 2012’de yayımlanan “Towards a Muslim Secularism? An Islamic ‘Twin Tolerations’ Understanding of Religion in the Public Sphere”, *Turkish Journal of Politics*, 3 (2).

Akif Emre de (2016b) işaret etmiş ve bu tartışmaların “siyasal bir proje” olduğunu söylemiştir:

Entelektüel düzlemde bir fikir tartışması gibi başlayan İslamcılık yazışmaları siyasal bir projenin parçası olduğu, kimin neyi savunduğundan çok medyatik bir algı operasyonu yapıldığı pek fark edilmedi. Sonuçta ortaya çıkan İslamcılık algısının gerçeği temsil edip etmediğinden ziyade Batılılar nezdinde kimin köktenci-Batı karşıtı, terörle özdeşleştirilen İslamcı sayıldığı; kimin Batı ile uyumlu, ılımlı/modern İslam'ı temsiliyetinin tescili meselesiydi.

Bu tartışmanın başlatıcılarından olan Mümtaz'er Türköne, İslâmıcılığın doğuşu ile ilgili fikrî kalitesi yüksek ve daha sonraki İslâmıcılık tartışmalarını etkileyen bir tez yapmış olmasının verdiği özgüvenle, ölümünü de tayin etme hakkını kendisinde görmüştür.¹⁴ İslâmıcılığın ölümü sonucunu veren (veya o sonucu elde etmek üzere kurguladığı) önermelerin her biri oldukça problemlidir. ‘İslâmıcılık politik iktidarı hedefleyen siyasal bir ideolojidir’, ‘AK Parti İslâmıcı/İslâmıcıların etkin olduğu bir partidir’, dolayısıyla ‘İslâmıcılar hedeflerine ulaşmıştır’ ve ‘İslâmıcılık ideolojisi ortadan kalkmıştır’ mantık silsilesindeki her bir önerme ve dolayısıyla sonuç ilmî açıdan oldukça zayıftır. Zira Türkiye’de İslâmıcılığın geniş fikrî ve toplumsal boyutlarını dikkate almamakta ve oryantalist çalışmaların, gittikçe artan sayıdaki *siyasal İslâm* tartışmalarının mahkûmu durumuna düşmektedir.

1.1.2. İslâmıcılığın Tanımı

İslâmıcılığın tanımı meselesi zikredilen doğuş teorileriyle yakından ilişkilidir. Zira tercih edilen yaklaşıma göre tanımı da şekillenecektir. Doğuşu için esas alınan kriterler aynı zamanda onun tanımını vermiş olacaktır. Bu açıdan birbirinden çok farklı tanımların ortaya çıkmış olması doğaldır. Kimisi İslâmıcılığı kendi içine, yani özelliklerine nispetle tanımlarken; kimisi dışına, yani mücadele ettiği *ötekilere* nispetle tanımlamayı tercih etmektedir. Bazıları sınırları çok net ve katı çizerken, bazıları geçişkenlikleri, kesişimleri daha fazla dikkate alan tanımlar yapmaktadır. Ayrıca durdukları yer itibariyle bir kısmı inandığı bir dava olarak bunu tanımına yansıtırken, bir kısmı muarızı ve mücadele ettiği bir şey olarak tanımlamaktadır. Hiç kuşkusuz bunlar beşerî her türlü faaliyetin, hareketin, fikrin tanımlanmasında karşılaşılan ortak sorunlardır. Ne kadar belli bir mesafeden bakılırsa bakılsın mutlak bir objektifliğin olamayacağı artık sosyal bilimlerin kabul ettiği bir gerçektir. Hele burada olduğu gibi, içinde yaşanılan toplumun

¹⁴ Nitekim Türköne (2012, 50) kitabının önsözünde “[İslâmıcılığın] hem doğumunu hem de ölümünü yazmak bana nasip oldu. Doğumunu okuduklarımdan öğrendim; ama ölümüne bizzat şahit oldum.” demektedir.

bir parçasına dair ve tarihte olup biten bir şey değil de devam etmekte olan bir şey sözkonusu olduğunda, yani hem zaman hem de mekân itibariyle aynı kürede bulunulan bir durumda bu gerçeklik tartışmasız bir hâl almaktadır.

İlk defa muhtemelen Ziya Gökalp tarafından *Türk Yurdu*'nda "Üç Cereyan" başlıklı yazıda kullanılan (Özcan, 2001a) İslâmcılık kavramı, akademik metinlerde ve daha çok da akademi dışı dergi ve gazetelerde çokça kullanılan, zaman zaman hakkında alevli tartışmalar yapılan, savunucularının-muarızlarının, sahiplenmek istemeyenlerin-onur duyarak sahiplenilenlerin, içeriden eleştirenlerin-dışarıdan etiketleyenlerin, küçümseyenlerin-bir dava olarak görenlerin... olduğu bir kavramdır. Akademik olarak kavramın ilmî ölçütlerle hesabı verilebilir, eleştiriye açık bir resminin çizilebilir olması gerekir. Hiç şüphesiz sosyal bilimlerde kavramların mutlak, değişmez, herkes tarafından kabul edilebilir tanımlarını yapmak çok mümkün değildir. Her halükarda değişebilir, gelişebilir, genişleyebilir, daralabilir. Fakat en azından tercih edilen kullanım biçimlerinin gerekçeleri sunulabilmelidir. İslâmcılığın tanımı ile ne zaman doğduğu sorusu birbiriyle yakından ilişkilidir. İslâmcılık bazı kalemlerde neredeyse İslâm ile eşitlenmekte, bazılarında politik iktidarı hedefleyen bir hareket olarak görülmekte, bazılarında İslâm modernizmi veya çağdaş İslâm düşüncesiyle aynı şey olarak değerlendirilmektedir. Yapılan tanımların hepsinin işaret ettiği, vurguladığı, öncelediği veya görmezden geldiği, yok saydığı, dışarıda bıraktığı hususlar vardır.

İslâmcılığı tanımlamanın bunların yanında başka zorlukları da vardır. Hatta diğer akımlarla karşılaştırıldığında İslâmcılığın sınırlarının çok daha muğlak kaldığı söylenebilir. Bunun önemli sebeplerinden biri, sosyal bilimin kendi yöntemleriyle çizdiği sınırlar ne kadar geniş olursa olsun kendisini bu sıfatla, yani *İslâmcı* olarak tanımlayanların azlığıdır (Aktay, 2005e, 13). Diğer bir zorluk ise kavramın "gündelikleşmesinden, aktüelleşip sıradanlaşmasından kaynaklanıyor." (Subaşı, 2013, 568). Bu durum, akademik çalışmaları da etkilemekte ve ortak bir zemin üzerinde hareket etme imkânını ortadan kaldırmaktadır.

Bu tarz sosyal ve fikrî hareketleri tanımlamaya çalışırken dikkat edilmesi gerekli olan bir konu da bu hareketlerin *tarihsel* olma özellikleridir. İslâmcılık da diğer hareketler gibi beşerî, tarihin belli bir diliminde var olan, duruma ve şartlara göre değişebilen, kendisini yeniden tanzim edebilen, dolayısıyla *özcü* bir yaklaşımla bakmanın yanıltıcı olacağı bir harekettir. Bu anlamda onu tanımlamak aynı zamanda dondurmak manasına da gelir. Onun içindir ki yapılan bazı tanımlar, sadece İslâmcılığın belli bir evresini

veya bir grubunu tanımlayabilmektedir. O esas alındığında da diğer birçok İslâmcılık türü veya evresi dışarıda tutulabilmekte, belli bir evre için tespit edilen özellikler diğerlerinde de aranmaktadır. Bu çoğu zaman teorik olarak güçlü ve tutarlı bir çerçeve sunma arzusundan kaynaklanmaktadır. Ne kadar keskin bir çerçeve sunulursa aslında gerçeklikten o kadar uzaklaşmış olmakta, adeta gerçeklik teoriye feda edilmektedir. "İslâmcılık denildiğinde, artık yapısallaşmış bir ideolojiden ya da dünya görüşünden çok, belirli entellektüellerin düşünsel faaliyetlerinin bütününe kapsayan bir oluşumu kastetmemiz gerekmektedir." (Çiğdem, 2016, 138).

En erken örneklerden biri olarak İslâmlaşma demeyi tercih eden Said Halim Paşa'nın "İslamiyet'in inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi" (Said Halim Paşa, 2003, 186) olarak tanımladığı İslâmcılığın ne olduğuna dair söylenenleri alt alta sıralamak sayfalar sürecektir ve gereksizdir. Fakat çeşitli yaklaşımları temsil edecek şekilde belli başlı tanımlardan bahsetmek faydalı olacaktır. İslâmcılığın bir kavram olarak açıkladığı (delâlet ettiği) düşünülen nesne alanının hacmi açısından bakıldığında, literatürdeki tanımlamaları genel olarak 3 sınıfa ayırabiliriz:

1. Genişletilmiş şekilde tanımlayanlar; İslâmcılığı neredeyse İslâmla eşitleme noktasına kadar götürülenlerdir. Bu yaklaşım sahipleri bunu yapmakla İslâmcılığa bir kutsallık kazandırmaya çalışmakta, adeta tartışılmaz bir noktaya götürmektedirler. Durdukları yeri dinin merkezi olarak görerek, muhalefet edenleri kolayca dışlama hakkı elde etmiş olmaktadır. Hiç kuşkusuz bunun şiddeti (dozajı) kişiden kişiye değişmektedir. Meselâ Ali Bulaç (2012b) şöyle tanımlamaktadır:

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. [...] bu tanımsal çerçeve her Müslüman'ın farz-ı ayn hükmünde daveti, davası ve duasıdır. Bu manada her Müslüman potansiyel, bittabi ve bizzarure İslamcıdır. Değilse bu Müslüman'ın "din algısı"nda sorun var demektir.

Aslında tanımın ilk kısmı oldukça sosyal bilimsel bir tanımdır. Fakat İslâmcıların çoğunun gösterdiği tavırla onun *dinî* tarafını güçlendirmek, *kutsallık* katmak arzusu Bulaç'ı ikinci kısmı eklemeye itmektir. Aslında Bulaç aynı yazısının devamında "19. yüzyılın ikinci yarısından önce İslamcılık yoktu" ve "İslamcılık modern bir akımdır" cümlelerini de kurmaktadır. Fakat bahsettiğimiz kaygı ve arzu dolayısıyla iki kısmı

birbiriyle telif etmeye çalışmakta, bir yandan *tarihsel* bir olgu olduğunu teslim etmekte fakat diğer taraftan *din* ile olabildiğince irtibatını kuvvetlendirmeye çalışmaktadır.

Hayrettin Karaman (2012, 249) İslâmcılığın kökünün dışarıda değil İslâm'da olduğunu söyleyerek İslâmcılığı "İslam'ın müminlerden taleplerini en geniş manada idrak etmek ve bunu dava edinmek" olarak tanımlamakta ve "her Müslüman aynı zamanda İslamcı olması gerekir" demektedir. Olmayanları ise aynen namaz kılmayan, oruç tutmayan ve haram işleyen Müslüman gibi görmektedir.

Diğer bir misâl olarak Hamza Türkmen'in yaklaşımını verebiliriz. Türkmen (2014b, 198) aslında 'Müslüman' sıfatının yeterli olacağını söyleyip İslâmcılığı "[ö]zünde hayatı ve olayları vahiyle okuyan; hareket hattının zaman, mekan ve vakıa unsurlarını Kur'an'la ve Rasulullah'ın uygulamalarından çıkartımlarla çözümlemeye çalışan bu donanımın düşüncede ve amelde tezahür etmesi" olarak tanımlamaktadır. Yine Türkmen (2014b, 149) "İslâm'dan anlaşılana, kişiliğimizde ve sosyal hayatta hakim kılma, iktidara taşıma özlem ve duyarlılığı ile gösterilen çabalara, en genelde İslâmcılık denilebilir." şeklinde tanımlamaktadır. Burada yapılan şey İslâmcılık kavramının işaret ettiği nesne alanının olabildiğince genişletilerek İslâmla neredeyse özdeş kılınmasıdır.

Böyle bir tavır bir yönüyle de aslında oryantalistlere bir cevap verme ve aktif bir savunma oluşturma isteğinin bir sonucudur. Zira Batılı araştırmacıların birçoğu İslâm ile İslâmcılık arasında ayırma giderek; ayırımın nerede başlayıp nerede bittiği belli olmaksızın şiddet, terör, bağınazlık, kadınları tahkir, cehalet gibi birçok olumsuz nitelendirmeyi İslâmcılık için serbestçe kullanmakta ama sonunda bir dini hedef almadıklarını belirtmektedirler. İslâmcıların geliştirdiği bu tavra göre bu kişiler "İslam'ın kapsamını tartışma konusu yapmaya cesaret edemedikleri için" (Karaman, 2012, 249) İslâmcılık üzerinden hareket etmektedirler.

2. Daraltılmış şekilde tanımlayanlar; İslâmcılığı sadece siyasî taleplerle ilişkili bir ideoloji olarak görürler. Buna göre İslâmcılığın gayesi siyasal iktidardır. Bu yaklaşım, daha çok oryantalistlerin kullandığı "siyasal İslâm" ile örtüşmektedir ve ifade etmek istedikleri gerçekliği bu kavramla açıklamak daha doğru olacaktır. Meselâ Mümtaz'er Türköne (2012, 44) "İslâmcılık, Müslüman toplumların İslâmiyet'e (sağlam kulp) tutunarak içine düştükleri düşkün durumdan kurtulma, yeniden dirilme ve güçlenerek Batı ile rekabet etme çabalarının ifadesidir; ve elbette çok boyutlu kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi bir harekettir." gibi bir tanım yapmış olsa da, çalışmalarının geneli

dikkate alındığında İslâmcılığı giderek sadece politik alana indirgediği görülmektedir. Zira aynı kitabında "İslâmcılık öncelikli olarak siyasi bir din." (Türköne, 2012, 34) ve "İslâmcılık, siyasallaşmış İslâm'dır." (Türköne, 2012, 50) demektedir. "İslâmcılığın ölümü" ile ilgili başlattığı tartışmada da sadece politik alanı dikkate aldığı görülmektedir. Yani önceleri daha geniş tanımlamaya mütemayil iken gittikçe *oryantalist* bir yaklaşıma kaydığı söylenebilir. Batıda yapılan çalışmalarda, İslâmcılık dendiğinde çoğu zaman çeşitli İslâm ülkelerindeki politik hareketler kastedilmektedir ve Türkiye çoğu zaman ön planda değildir. İslâmcılık, bu bağlamda öyle kullanılmaktadır ki, "siyasal İslâm", "radikal İslâm", "cihadçılar", "teröristler" silsilesi arasındaki geçişkenlikler çok kolaydır ve neredeyse aralarında fark olmadığı ima edilir. Aslında oryantalist literatürde İslâmcılık kavramının tarihi eskidir. İlk defa 18. yüzyılın ortalarında Fransızcada ("islamisme") doğrudan İslâm için kullanılmıştır. Bu tarihten önce İslâm için "Muhammedizm" terimi kullanılıyordu, fakat peygamberin İslâmdaki yeri Hristiyanlıktaki İsa'ya tekabül etmediği fark edildikten sonra Voltaire İslam dinini ifade etmek için İslâmcılık ("islamisme") terimini kullandı. 19. yüzyıl boyunca bu kullanım Avrupa çapında hızla yaygınlaştı. Alexis de Tocqueville, Renan gibi kişiler hep din olarak İslâm'ı ifade etmek için İslâmcılık kavramını kullandı. Renan İslâm ve bilim ilişkisini ele aldığı meşhur yazısının başlığında İslâmiyet'i kastetmek üzere İslâmcılık kavramını kullanmıştı. 1900'de yayımlanan ve daha sonra *Oxford English Dictionary* olarak bilinen *New English Dictionary* adlı sözlükte İslâmcılık (Islamism) "Müslümanların dinî sistemi; Muhammedizm" şeklinde tanımlanmıştı. Dolayısıyla kısaca söylenirse Aydınlanma düşünürleri İslâm için *Muhammedizm* demeyi tercih ediyorlardı. Daha sonra İslâmcılık "Voltaire'den 1. Dünya Savaşına kadar İslâm'ın eşanlamlısı olarak" kullanıldı. Bu tarihten sonra da doğrudan *İslâm* kullanılmaya başlandı. İslâmcılığın günümüzdeki kullanım biçimiyle yeniden tanımlanması, yine ilk doğduğu yer olan Fransa'da 1970'lerden sonra oldu. 1980'lerin ortalarından itibaren ise artık modern bir ideoloji ve siyasî hareket olarak İslâm anlamında kullanımı yaygınlaştı. İngilizce'de ve özellikle Amerika'da ise çoğu zaman fundamentalizm ile eşanlamlı olarak kullanıldı (Kramer, 2003). Bu tarihten sonra da oryantalist literatürde İslâm ile İslâmcılık arasında dikkatli bir ayırım yapılır. Böylece problem ve düşman olarak gördükleri şeyin bir din değil, bir ideoloji olduğu söylenmiş olmaktadır. Meselâ Daniel Pipes (1998) bu ayrımı dikkatle yapmaktadır ve kaygısı "İslâmcılar"a karşı politika üretilirken din olarak İslâmı karşısına almamaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda İslâmın ne olduğunu (en azından ne olmadığını) tanımlama cesaretini de göstermiş olmaktadır.

Dolayısıyla İslâmcılığı salt politik gayesi olan bir ideoloji olarak görmek bu yaklaşımı kuvvetlendirmek manasına da gelecektir. Bedri Gencer de (2013, 69) İslâmcılığı “XIX. asırda küresel bir güç haline gelen Batı'nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir.” şeklinde tanımlamaktadır.

Yasin Aktay (2005e, 18) "İslâmcılık her şeyden önce bir siyasal eğilim veya oluşumdur." demektedir, fakat siyasallığı daha geniş olarak tanımlamaktadır. Ona göre siyasallık, bir aidiyetin sonucunda oluşur ve kimlikle ilgili bir şeydir. Dolayısıyla herhangi bir olayda bir taraf olmaktan, biz ve onlardan bahsedildiğinde siyasallık başlar. Yani bu anlamda siyasetten kaçınmak mümkün değildir ve aslında toplumsallık denen şey de bunun sonucunda oluşur. Yine Aktay'a göre (2005d, 17) İslâmcılık “şu veya bu yolla İslâm'a referansla siyasal katılımında bulunmak” şeklinde tanımlanabilir, ama buradaki *siyasal* olan anti-politikmiş gibi duran hareketleri de kapsar. Zira onların kendi içlerindeki yapıları, ilişki ağları ve eylemleri de siyasidir. Dolayısıyla Aktay'ın tavrı İslâmcılığı siyasal bir hareket olarak görse de onu politik olana ve iktidara odaklı anlamında bir siyasî ideolojiye indirgememektedir. Benzer şekilde Salman Sayyid de (2017b, 34) İslâmcılığın İslâm'ın ideolojileşmesi olarak görülemeyeceğini belirtmekte ve “daha ziyade herhangi bir toplumsal düzenin merkezine İslâm'ı konumlandırmaya çalışan bir siyasi projeler öbeği” olduğunu söylemektedir.

3. Din olarak İslâmla veya siyasî ideolojiyle eşitlemeden tanımlayanlar; İslâmcılığı modern dönemlerin bir yerlerinde ortaya çıkan (tarihsel), dinin ana referanslarından beslenen ama daha çok zamanının etkisinde şekillenen bir olgu olarak görürler. İslâmcılığın siyasî ideolojiden fazla bir şey olduğunu, ama beşerî, dolayısıyla tarihsel bir olgu olarak İslâm ile eşitlenemeyeceğini savunurlar. Meselâ en geniş ve kapsayıcı tanımlardan birini yapan İsmail Kara'ya göre (2014b, 17):

İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) "yeniden" hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünüdür. İhtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.

Bu tafsilatlı tanımında öne çıkan hususlar; belli bir tarihte ortaya çıktığı veya *tarihsel* olduğu, İslâmın birbirinden ayrılmaz şekilde bir *bütün* olduğu inancı, kaybedilen veya

ortadan kalkan bir şey olarak İslâmın *yeniden* hakim olması isteği, bu amaca *akılcı* bir yöntemle ulaşmaya çalışması, Müslümanları bir taraftan Batının tahakkümünden diğer taraftan Geleneğin yüklerinden *kurtarma* arzusu ve bunları yaparken “aktivist, modernist ve eklektik” olan bir hareket. Bu yaklaşım ve tanım sosyal bilim yöntemine en uygun, birçok sorunun cevabını bulabileceği bir tanım olsa da büyük ölçüde II. Meşrutiyet İslâmcılığını açıklamaktadır. Net bir teorik çerçeve çizme açısından işlevseldir, fakat aynı zamanda İslâmcılığın bütün tarihi, biçimleri ve değişimleri dikkate alındığında açıklayıcılık özelliği kaybolmaktadır. Aynı zamanda İslâmcılığı belli bir şekliyle dondurma ve daha sonraki süreçte bu tanıma uyanları dikkate alma gibi bir yanlışlığa sevk edebilmektedir. Diğer bir söyleyişle gerçekliği teoriye feda etme riskini bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca İslâmcılığın içerisinde barındırdığı yenileşmeci, akli ön plana çıkararak, geleneğe eleştirel bakan yaklaşımları merkeze alarak; mücadelecî, inşacı, problemleri yok sayma yerine onları –çoğu zaman pragmatik ve palyatif de olsa- çözme iradesi gösteren taraflarını saklamaktadır. Nitekim Kara (2016b, 193) bu tanımdaki akılcı, eklektik olması gibi bazı özelliklerini daha da ön plana çıkararak sonraları İslâmcılık hareketini “İslâm modernizmi”yle aynı şey olarak değerlendirecektir. İslâm modernizmi ise:

İslâmın kendi iç dinamiklerinden, kendini tecdid, tamir ve tadil etme kabiliyetinden neşet eden, güç devşiren bir hareket olmaktan ziyade askerî mağlubiyetlerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortamda dış baskıların ve konjonktürel şartların dayatmaları neticesinde vücut bulan; farklı dozlarda da olsa taklit etmeye yöneldiği Avrupa'nın medenî ve kültürel değerlerinin, başarılarının dinî, felsefî ve sosyal kaynaklarını, arkaplanlarını yeterli ölçüde araştırma, anlama ve kuşatma cehdi göster(e)meden İslâmla Avrupaî değerler arasında ayniyet, benzerlik, uzlaşabilirlik ilişkileri kurarak meşrulaştırmacı ve iknaya yönelik bir tutum takınan; pratikliği, acil çözümleri öne çıkararak, bu sebeplerden ötürü çok problemlili olan bir hareketin adıdır (Kara, 2016b, 190).

İslâmcılığı “İslâm modernizmi”yle eşitledikten sonra şunu söylemek kolaylaşacaktır: "İslâmcı söylem dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihî süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici (modernist), ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, basit, siyasî) ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir." (Kara, 2005a, 41). Moderniteyi müstakil, parçalara ayrılmayan anlamında bütünlüklü, Batının sadece diğer toplumları ve devletleri ortadan kaldırmak üzere siyasî maksatla ürettiği, istenildiğinde temas etmeden yaşanabilecek “orada öylece duran” bir kategori olarak görüp; kendisinin gelmesiyle ortadan kalkacağı düşünülen ve yine “orada öylece duran” geleneğin karşısında konumlandırmak en az modernizm kadar modern bir yaklaşımdır.

Birçok doğru tespiti bünyesinde taşımasına rağmen, tanımın istikameti açısından İslâmcılığı adeta modernizmin Truva atı¹⁵ olarak değerlendirmek hatalı ve dahası yanıltıcı olacaktır. "İslâmcıların tezlerini, batılı tezlerin müslüman topluma benimsetilmesinin aracı olarak okumak temelden hatalı ve komplocu bir yaklaşımdır." (Erkilet, 2015, 19). Ayrıca –niyetlenilmemiş- bazı sonuçlarından hareketle ve onları merkeze alarak, İslâmcılığın hedefleri ve çabası gizlenmiş olmaktadır. Bu aynı zamanda "Batılı ve modern terimlerinin eş anlamlı olarak kullanılmasının bir sonucudur." (Sayyid, 2017a, 158).

İslâmcılığın birbirine yakın ve uzak birçok tanımı vardır. Hepsini sıralamaya gerek görmeden üç grupta tasnif ettiğimiz bu tanımların ihtiva ettiği önemli noktalara rağmen ciddi eksikliklerle de malul olduğu görülmektedir. Aynı zamanda herkesin mutabık kalacağı bir tanımın imkânsızlığını da göstermektedir. Kimi tanımlar İslâmcılığın belli bir dönemini öne çıkarırken, kimi tanımlar belli bir türünü öne çıkarmakta, bazısı doğuş şartlarını dikkate alırken bazısı da sonuçlarından hareket etmektedir. Sonuçta belki de doğru olan tavır, tanımlamadan bırakmak veya bahsedilen bağlam itibariyle sabitlemeden belli özellikleri öne almak olacaktır. İslâmcılığın içeriden bir hareket olduğunu vurgulayanlar ihya, ıslah, tecdit kavramlarına başvururlar ve devamlılığı vurgularlar. Onu modernist bir hareket olarak görenler ise Batı düşüncesinin etkisini ve belirleyiciliğini daha önemli görürler ve "kopukluk/kırılma" olarak değerlendirirler. Belki gerçeklik bu ikisinin arasında bir yerlerde (Kara, 2013, 21).

İslâmcı diye tavsif edeceğimiz kişilerin kim olduğu sorusu, aslında İslâmcılık hakkındaki muğlaklığı görünür kılacak bir sorudur. İslâmcılığın bir düşünce akımı mı, bir siyasî ideoloji mi, toplumsal bir hareket mi, bir ıslah ve tecdit teşebbüsü mü olduğu farklılaşmasını daha belirgin kılacak bir sorudur. Meselâ nasıl düşünürse düşünsün *İslâmcı* dendiğinde hemen herkesin aklına gelecek ilk isimler muhtemelen Mehmed Âkif, Said Halim Paşa ve belki daha sonrası için Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç gibi isimler olacaktır. Fakat aynı soruyu günümüz hakkında sorduğumuzda herkes önce bir düşünme ihtiyacı duyacak, sonra da kendinden çok emin olmayan bir şekilde bir-iki isim sayacaktır. İslâmcılığın gücünden, iktidarından, ölümünden, imkânından tarihte olmadığı kadar fazla konuşulan bir dönemde bunun böyle olması İslâmcılık hakkında

¹⁵ "İslâmcıların, -İslâm ülkelerinde doğan diğer fikir akımları gibi- peşinde oldukları şeyin, yeni sistemler, yeni çözümler arayıp bulmaktan daha çok batılılaşma hareketleriyle gelen Avrupaî kurum ve düşüncelerin önündeki dinî ve geleneksel engelleri ortadan kaldırmak, kendilerine göre 'hakiki İslâm'a zaten uygun olan yolları açmak olduğu görülecektir." Kara (2014a, 123).

zihinlerde var olan karmaşadan kaynaklanmaktadır. O halde İslâmcı kimdir:

Diriliş şairi Sezai Karakoç'un okuyucuları mı, cami önlerinde önce *Sebil*, sonra *Şura* gibi dergileri satan gençler mi, Milli Türk Talebe Birliği etkinliklerinde Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su gibi şiirler okuyan öğrenciler mi, uçak kaçırma eylemci gazeteciler mi, elektriksiz bir hayat tarzı kurmaya çalışan Abdülkadir es-Sufi'nin yerli hayranları mı, 'Mataramda Tuzlu Su' şiirinin şairi İsmet Özel mi, *Çok Sesli Bir Ölüm*'ün yazarı Rasim Özdenören mi, Çengelköy'de meal dersleri yapan gençler mi, *Risale-i Nur* okumak için evlerde toplanmaya devam eden hanımlar mı, başörtülü okullara alınmadıkları için boykot yapan öğrenciler mi, postmodern sosyologlar tarafından kültürel İslâm kategorisine dahil edilen Ali Bulaç mı, 'iflah olmaz bir antimodernist' olarak anılan Abdurrahman Arslan mı, 'sivil öfke' olarak hatırlanan rahmetli Ercümen Özkan mı, *Vahiy ve Sanat* yazarı Metin Önal Mengüşoğlu mu, yoksa yıllarca süren bir çabanın ardından başbakanlık konumuna gelen İmam Hatip kökenli Recep Tayyip Erdoğan mı? (Aktaş, 2016, 27-28)

İslâmcılık -Türkiye için konuşursak- neredeyse her tarafta ve fakat hiçbir yerdedir. Adeta hayaleti sürekli dolaşmakta, ama hiç kimse sahiplenmemektedir. Bir düşünme biçimi, bir tavır alış olarak var olan, ama onu temsil eden kimsenin bulunmadığı veya zor bulunduğu bir şey gibidir. Yasin Aktay'ın (2005e, 18) belirttiği çift taraflı meşruiyet problemi bunun önemli sebeplerinden birisidir. Yani bir taraftan Devlet ve rejim katı laiklik anlayışı sonucu İslâmcılık için alanı olabildiğince daraltmışken, diğer taraftan İslâmcı olarak bilinen kişiler bunu çoğu zaman sahiplenmek istememişlerdir. Dolayısıyla çoğu zaman birisine İslâmcı dendiğinde, onun düşünce biçimini, tavır alışını betimlemekten çok, pejoratif şekilde bir yaftalama olarak kullanılmıştır. Bu durum muarızları için olduğu kadar savunucuları açısından da böyledir. Fakat son yıllarda siyasî ve sosyal zeminin değişimine paralel olarak bu durumun da değişmekte olduğu görülmektedir. Önceki dönemlere göre daha rahat bir biçimde savunma, şerhler düşerek kendisini bu sıfatla tanımlama veyahut kendisini böyle tanımlamasa da tanımlayanlara tepki göstermeme tavrı ortaya çıkmıştır. En azından bu durumun İslâmcılık düşüncesinin daha önceki dönemlerinde karşılaşılmayan bir şey olduğunu kaydetmek gerekir.

1.2. İslâmcılık: İzzet Arayışı

İslâmcılık ile ilgili çalışmalar son yıllarda önemli bir artış göstermiştir. Akademik anlamda yapılması gereken şey mutlak objektifliğin olamayacağını farkında olarak, nesneleştirerek belli bir mesafeden olan biteni önce anlamaya sonra yorumlamaya çalışmaktır. Bunun için de gerçekliğin karmaşıklığını ve sınırsızlığını –hiç kuşkusuz muhtelif ölçülerde onunla mutabakatının azalmasına rağmen- düzenleyecek, onunla

temas etmeyi mümkün kılacak araçlar olarak teorilere ihtiyaç vardır. Akademik çalışmalardan ise ya var olan bir teoriyi güçlendirme veya eksiklerini giderme yahut yeni bir teori oluşturması beklenir. İslâmcılık çalışmalarında ise teori konusunun zayıf kaldığı görülmektedir. Son yıllarda bir yandan İslâmcılığa dair veriler ve malzemeler artmakta, bir yandan da akademik olarak ilgilenme gelişmektedir. Fakat tekrar etmek gerekir ki kapsamlı ve yetkin monografik çalışmalar için ciddi teorik ve metodolojik eksiklikler vardır.

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesine dair malzemeyi büyük bir titizlikle ve gayretle toparlayan, bu malzemedan hareketle teorik yaklaşımlar getiren İsmail Kara’nın çalışmaları önemli bir boşluğu doldurmaktadır.¹⁶ Fakat çok boyutlu bir hareket olarak İslâmcılıktan ziyade fikrî örgüsünü merkeze alan düşünce olarak İslâmcılık üzerinde durmaktadır. Bunda da en yetkin olduğu dönem II. Meşrutiyet dönemidir. İslâmcılığı “Çağdaş İslâm Düşüncesi”yle eşitleyen Kara’nın dikkatini asıl yoğunlaştırdığı nokta “Çağdaş Türk Düşüncesi” ile ilişkisi, boyutları ve yönüdür. Her çalışmasında giderek daha çok “Çağdaş Türk Düşüncesi”ni merkeze almakta, İslâmcılık düşüncesini onun zemininde işlemektedir.¹⁷ “Çağdaş Türk Düşüncesi”nin şemsiye olarak görüldüğü bu yaklaşım problemlidir. Zira “Türk”ün sınırları belirsizdir. Bütün çalışmaları dikkate alındığında mekân merkezli (yer-li) bir duruşu hayatî derecede önemli gördüğü söylenebilecek Kara’nın yaklaşımı, diğer mekân ve düşünceleri görmezden gelme, dışlama, hatta küçümseme tavrıyla yerel kalma riskini de bünyesinde taşımaktadır. Diyanetle, laiklikle, genel olarak Türkiye’de din-devlet ilişkileriyle ilgili çok önemli yazılı ve görsel malzemeleri çalışmalarında kullansa da Kara’nın merkeze aldığı bu teorik yaklaşım, genel olarak Cumhuriyet dönemi ve özellikle de günümüz İslâmcılığını anlamada yetersiz kalmakta, hatta yanıltıcı olmaktadır.¹⁸

¹⁶ İlmî Etüdler Derneği (İLEM) bünyesinde yürütülen İslamcı Dergiler Projesi’ni de zikretmek gerekir. Bir yandan İslâmcılık araştırmaları için bir kütüphane oluşturulurken, diğer yandan en başından günümüze kadar İslâmcı dergilerin taranarak dijital ortama aktarılması sağlanmıştır. Şimdiye kadar üç sempozyum da düzenleyen bu projenin, İslâmcılık çalışmalarının daha ayakları yere basan, verilerine çok daha kolay ulaşabileceği birçok akademik çalışmaya ilham vereceği açıktır.

¹⁷ Kara (2017, 241) 1924’e, yani Hilâfetin kaldırılmasına kadar “Çağdaş İslâm Düşünce”sinin “Çağdaş Türk Düşüncesi”nin alt bir kademesi olduğunu söylemektedir.

¹⁸ Kara’nın *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* başlığını taşıyan önemli derleme çalışmasında kişiler ve seçilmiş metinleri yer almaktadır. Bu derlemenin üçüncü cildi Cumhuriyet dönemindeki kişileri kapsamaktadır. Bu cilt ilk olarak Pınar Yayınları’ndan, daha sonra Kitabevi Yayınları’ndan basılmıştır. Dergâh Yayınları’ndan yakınlarda ilk iki cildi tekrar basılmış olmasına rağmen üçüncü cildi yayımlanmamıştır. Ayrıca Kara’nın Cumhuriyet dönemine dair sonraki iki ciltlik çalışmasına *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm* başlığını uygun görmesi de bu açıdan anlamlıdır. Bu iki malumat düşünüldüğünde Kara’nın kendi tanımının Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını açıklayamadığının farkında olduğunu düşünebiliriz. Diğer bir söyleyişle İslâmcılığı belli bir şekilde düşünme biçimi olarak

Tarihsel sosyolojik açıklamalarıyla Kemal Karpat (2013) ve Şerif Mardin'in (2015a, 2015b) çalışmalarının katkısının yanında Kara gibi İslâmcılığı "İslâm modernizmi" olarak gören Bedri Gencer'in (2013, 72) *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)* (2017) adlı çalışması da ideolojileşme sürecini farklı bir yöntemle ele almaktadır. Çalışma dinden ideolojiye, ideolojiden medeniyetçiliğe, oradan muhafazakârlığa ve onunla bağlantılı olarak nihayet sekülerleşmenin aracına dönüşen bir İslâmcılık tahkiyesine sahiptir. Güçlü ve zengin delillendirmelerle doğuşu ve ideolojileşme kısmını yetkin bir şekilde açıklayan bu teorik yaklaşım da Cumhuriyet sonrası dönemi anlamada yetersiz kalmaktadır. Bu tarz çalışmaların gözden kaçırdığı nokta İslâmcılığın, Cumhuriyet döneminde sathının genişlemiş ve çeşitlenmiş olduğudur. "İslâmcılık akımının asıl özellikleri öteki akımlara göre daha fazla çeşitliliğe sahip oluşunda[dır]" (Tunaya, 1991, 15). Osmanlı döneminde İslâmcılık bir "devleti kurtarma" ideolojisi olsa da Cumhuriyet döneminde içerisinde birçok farklı yaklaşımı, yöntemi ve hareketi barındıran, dolayısıyla çeşitlenen ve tek değişkenle açıklanamayacak bir yapıya evrilmiştir. Teorik tutarlılık ve bir çizgi halinde okuyabilme arzusundan kaynaklanan bu yaklaşımlar İslâmcılığın yakın dönem ve günümüzdeki halinin tam resmini ortaya koyamamaktadır.

Modern dönemde İslâm dünyasındaki çeşitli hareketleri yeni bir tasnifle ele alan, Türkiye İslâmcılığını anlayabilmek için de önemli tutamak noktaları veren bir çalışma olarak Mehmet Ali Büyükkara'nın *Çağdaş İslâmî Akımlar* (2016) kitabını da zikretmek gerekmektedir. "Gelenekçilik", "ıslahatçılık" ve "modernizm" tasnifiyle çağdaş İslâmî akımları okuma teşebbüsü ve davetiyle çalışma, özellikle İslâm modernizmi ile İslâmcılığı ayrıştırması veya en azından benzerlikleri kadar farklılıklarını da ortaya koyması açısından önemli bir teorik katkı sunmaktadır. Benzer bir yöntemle özel olarak Türkiye İslâmcılığı ele alınırsa önemli açılımlar sağlama potansiyeline sahiptir.

Yine Türkiye İslâmcılığı merkezli olmasa da Salman Sayyid'in *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu* (Sayyid, 2017a) adlı çalışması, Batılılaşma ve moderniteyi birbirinden ayırması¹⁹, Avrupamerkezciliği Batının kaybettiği evrenselliği kendisiyle yeniden kurmaya çalıştığı bir yöntem olarak görmesi,

sabitletiğini (özcü), Cumhuriyet döneminde de ancak buna uygun fikriyatı bu kavrama dâhil ettiğini, diğerlerini ise "bir mesele olarak İslâm" başlığı altına taşıdığını söyleyebiliriz.

¹⁹ Buna Nilüfer Göle de (2017b, 55) işaret etmektedir. Ayrıca yazar aynı kitapta (159-174) "Batı-dışı modernlik" kavramını teklif etmekte ve teorik bir çerçeveye oturtmaktadır.

İslâmcılığı da tam burada,²⁰ bir evrensellik iddiası olarak konumlandırması dikkate alınması gereken çok önemli teorik bir açılamdır. *İzzet arayışı* olarak İslâmcılık konumlandırmamıza da bir yol açmaktadır.

Bu ve benzeri teorik yeni yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Makro açıdan olduğu kadar bazı mikro meseleleri izah etmede de teorik ve metodolojik yeni araçların üretilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yapılacak çalışmalar malzeme yığını olmaktan öteye geçemeyecektir. Yapılabilecek teorik ve metodolojik katkılara misâl olarak Yasin Aktay'ın muhtelif çalışmalarında, bu arada daha spesifik olarak *Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal/Kemalizm, Sosyalizm ve İslamcılık* (Aktay, 2005f) makalesinde ortaya koyduğu siyasetin ve siyasallığın yeni ve daha geniş tanımı verilebilir. Devlet-toplum ikiliği üzerinden hareket edilen, siyasetin devlete ve onun yönetimine ilişkin bir alan olarak tanımlandığı bir zeminde 28 Şubat'ın da etkisiyle siyasetin bir tür çıkmaz sokak olduğu kanaatine varılmıştı. Bunun için de yukarıdan aşağıya değişimi temsil eden siyaset yerine aşağıdan yukarıya inşayı önceleyen, sivil toplum çalışmalarının daha fazla önemsendiği bir dönemde Aktay, siyaseti ve siyasallığı yeniden tanımlamış olmaktadır. Bu yeni tanım ve yaklaşım siyasallıkla toplumsallığı birleştirerek veya daha doğrusu siyasallığı toplumsallığın altına yerleştirerek devlet-toplum ikiliğini (karşıtlığını) aşma çabasıydı. İslâmcılığı da buradan hareketle mümkün olanın arayışı olarak konumlandırması önemli bir teorik müdahaledir.

Diğer bir misâl olarak Bezci ve Miş'in (2012) *İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakârlaşmak* başlıklı makalesi verilebilir. Özellikle günümüz İslâmcılığını merkeze alan bu çalışmada İslâmcılık toplumsal, siyasal, düşünsel ve bireysel olarak dört "hal"de ele alınmaktadır. Bu yaklaşım önemli bir analiz kabiliyeti vermesi ve İslâmcılığın geniş yüzeyini kapsayabilme potansiyeli itibariyle önemli bir girişimdir.

Başlangıcından günümüze kadar tarihsel sürecinde İslâmcılığın sürekli olarak sathı genişlemiştir. Bu genişleme, kendi içerisindeki gelişimle beraber ama ondan daha çok siyasî ve sosyal şartların gerektirmesiyle oluşmuştur. Başlangıçta sadece fikrî bir hareketken, özellikle hilâfetin kaldırılması ve din ve dindarlar aleyhine işleyen bir dizi inkılâptan sonra giderek toplum sathına yayılmış, bunun sonucunda birbirinden çok

²⁰ Susan Buck-Morss da benzer düşünmektedir. Ona göre "Batılı siyasî ve kültürel normların hegemonyasına meydan okuyan" İslâmcılık "İslamın postkolonyal bir bağlamda siyasallaşmasıdır". Bkz. *Küresel Bir Karşı Kültür*, Çev. S. Evren, 2007, İstanbul: Versus Kitap, s. 12.

farklı tezahürleri oluşmuştur. Çeşitli tarikatler ve önderler üzerinden oluşan cemaatleşmeler, dergiler üzerinden oluşan daha münferit ama etkili kimliksel bilinçlenmeler, kurulan siyasal partilerle ülke siyasetini etkileme girişimleri, çeşitli sivil toplum kuruluşları vasıtasıyla mütedeyyin kesim içerisinde kurulan ağlar ve eğitim faaliyetleri, kente göçün artmasıyla kentte oluşturulan yeni varoluş biçimleri ve bir araya gelinen mekânlar, teknolojinin gelişmesi ve küreselleşme ile beraber oluşturulan yeni imkânlar, çeşitli medya araçlarının kullanılmaya başlanması, siyasette ve bürokraside elde edilen imkânların kullanılması, çeşitli edebiyat ve müzik türlerinin istihdam edilmesi vb. gibi birçok boyutu ortaya çıkmıştır. İslâmcılık çalışmalarında görülen en büyük eksiklik, bu farklı tezahürlerin tamamını kuşatıcı bir dilin çoğu zaman kullanılmayışıdır.

İslâmcılığın bütün tarihsel sürecini ve çeşitli formlarını anlamlandırabilecek şekilde üzerinde hareket ettiği iki temel boyutundan bahsedilebilir. Bunlar *izzet arayışı* ve *ıslah* boyutlarıdır. İslâmcılığı açıklamak için dile getirilen bütün özellikler bu iki başlık altına sokulabilir. Hatta ıslah boyutu ve çabaları da çoğu zaman *izzet arayışı* altında açıklanabilir ve ona irca edilebilir. Başka bir açıdan İslâmcılığın bazı dönemlerinde *izzet arayışı*, bazı dönemlerinde *ıslah* çabalarının daha ön planda olduğu söylenebilir. Yine İslâmcılığın bazı formlarında *izzet arayışı* bazılarında ise *ıslah* çabası daha baskın karakterdedir. İki arasında bir çelişme veya tercih etme söz konusu olduğunda çoğu zaman *izzet arayışı* öncelenmektedir.

İslah, hemen bütün İslâmcılık çalışmalarında üzerinde durulan ortak noktalardan biridir. Kur'ânî bir kavram olması dolayısıyla İslâmcıların da *tecdit* ve *ihyâ* ile birlikte kullandıkları ve kendilerini ifade etmek için benimsedikleri bir kavramdır. Aynı zamanda İslâmcılığın nevezuhur bir şey olmadığını, İslâm tarihinin her döneminde var olduğunu göstermek için en fazla başvurdukları bir argümandır. Kelime anlamı itibarıyla “düzeltmek, daha iyi hale getirmek” demek olan ıslah, kavramsal olarak “İslâmî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeyi amaçlayan düşünce ve faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir terim”dir (Merad, 1999, 143). Başta peygamberlerden başlayarak her zaman ıslahatçılar (muslihler) var olmuştur. Bunlar, ortaya çıkan bozulmaları (fesad), hurafe, bid'at, isrâiliyat gibi sonradan dâhil edilen ve dinin özünden olmayan şeyleri temizleyen ve aslına döndüren kişilerdir. *İslah*, fikirlerle olduğu kadar günlük yaşama biçimleriyle de alâkalıdır. Fikrî yapıdaki düzeltmeler için daha çok *tecdit* ve *ihya* kavramları kullanılsa da *ıslah* hepsini kuşatıcı anlamda da

kullanılmaktadır. Onun için fikrî, kültürel, siyasal ıslahatçılardan bahsedilebilir. Yine yöntemlerinden hareketle radikal veya ılımlı ıslahatçılardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla İslâmcılık, fikrî, siyasî ve sosyal bozulmaları düzeltme, ıslah etme amacındadır. Bu özelliğinin güçlü izlerini İslâmcılığın her zamanında ve çeşidinde gözlemek mümkündür. Aliya İzzetbegoviç'in (2010) *İslâm Deklarasyonu* adlı çalışmasının alt başlığı bunu temsil eden iyi örneklerden biridir: "Müslüman Halkların ve Müslümanların İslamlaşmasına Dair Bir Program". Aynı şekilde Mehmed Âkif'in "Müslümanlık denilen rûh-ı İlâhî arasak,/Müslümanız diyen insan yığınından ne uzak!" dizeleri de bunu beyan etmektedir. Yani ıslahatçılar olarak İslâmcılar, mevcut durumdan rahatsızdır ve onu değiştirmek ister. Bu değiştirilmek istenen durum fikrî düzlemde olabilir, siyasî veya sosyal düzlemde olabilir. Bu özelliği aynı zamanda İslâmcılığı muhafazakârlıktan ayırıştıran boyuttur. İslâmcılığın bu boyutu dikkate alındığında gerçekten de onu çok daha gerilere doğru götürmek ve izini sürmek mümkün hale gelmektedir. Modern dönemde ise sadece yeni şartlar dolayısıyla yeni yöntemler geliştirilmiştir.

Fakat İslâmcılığı modern dönemlere has kılan ve ona asıl karakterini veren boyut *izzet arayışı* boyutudur. Zira bir izzet kaybının başladığı düşünülen, İslâmın belirleyiciliğinin zayıflamaya başladığı, Müslümanların özne olmalarına hâle getiren gelişmelerin olduğu, bir tür mevzi kaybedildiği bir zamanda ve onların sonucunda bir "benlik davası" (Bayat, 2015, 38) olarak ortaya çıkmıştır. İslâmcılığın toplumsal, siyasal, düşünsel ve bireysel her türlü formunda ona asıl rengini veren, karakterini oluşturan şey *izzet arayışıdır*. Müslümanlar tarihleri boyunca, nüfus olarak azınlıkta oldukları yerler de dahil olmak üzere hep belirleyici, düzen koyucu, hüküm verici, yöneten olmuşlardır. Yani İslâm Yahudilik gibi bir "diaspora dini" olmamıştır. Osmanlı'nın son demlerinde hem en üst düzeyde görev yapmış hem de bir İslâmcı olan Said Halim Paşa (2019, 125) böyle bir riski görerek buna güçlü bir şekilde vurgu yapmıştır: "Hakikatte, bir Müslüman'ın, Müslüman bir toprağın tahakküm altına alınmasıyla gayri-Müslim bir idareye tâbi hâle getirilmesine boyun eğmesi, sadece geçici olmak üzere, mücbir sebep zuhuru şartıyla olabilir. [...] [B]u teşebbüsünde başarı ihtimalini gördüğü andan itibaren gücünün sonuna kadar bu duruma karşı çıkmak onun buyruğudur." Bunun, İslâmın ilk tebliğ edildiği Mekke dönemi ve Endülüs'ün yıkılışı sonrası (1492) orada kalmaya devam eden Müslümanlar (Moriskolar) gibi çok az istisnası vardır. Onun içindir ki Fıkıhta, Müslümanların siyasî azınlıkta olduğu durumlarda ne yapacağı anlamında

ayrıntılı bir azınlık hukuku gelişmemiştir. Bunun istisnalarından biri yine Moriskolar ile ilgili “Oran fetvası” olarak bilinen izinlerdir (Kalın, 2007, 85). Bu istisnalar mekân ve zaman olarak arızî olarak değerlendirilip parantez içerisine alınabilirse de modern dönemlerde Osmanlı’nın yıkılışı, hilâfetin kalkması ve Müslüman coğrafyanın çoğunun sömürgeleştirilmesi sonrası oluşan durumlar yeni, yaygın ve uzun sürelidir. Hilâfetin yokluğu, sömürgecilik ve sonrasında Batıcı elitlerin kendini sömürgeleştirme denebilecek politikaları “genel olarak Dâru’l-İslâm’ı tarihte ilk defa *umerâsını* kaybetmiş bir zümreye dönüştürdü.” (Üçer, 2017, 40) Bu da İslâmî hareketlerin birincil arayışlarından birinin siyasî güç olmasına sebep olmuştur. İslâmcılığın dilinin siyasî karakterini de burada aramak gerekmektedir. Zira İslâmcılığın düzeltmek istediği (ıslah) asıl şey “devletin gücü”nü yeniden kazanması ve “eski zafer dolu görkemli günlerine dödürülmesi”dir (Dağ, 2019, 15). Yasin Aktay (2005b) bunu “halifesizleşme” ve “bedensizleşme” olarak ifade etmekte ve Müslümanların “halife-sonrası” dönemde “diasporik” bir hayat yaşadıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla artık “Müslüman olmanın kendisi bir diaspora durumudur.” (Sayyid, 2017b, 194). Bunu, halife ile sembolize etmek mümkünse de izlerini çok daha gerilere, Tanzimat uygulamalarına ve özellikle “müsavat” meselesine kadar götürmek mümkündür (Kara, 2016b; Türköne, 2014). Tanzimatla beraber olan şey "geleneksel mutlak üstünlük ve rakipsizlik zihniyetinin yerini mukayeseli üstünlük ve rekabet duygusunun almasıdır." (Gencer, 2017, 41) O dönem “gâvura gâvur denmeyecek” şeklinde formüle edilen bu rahatsızlık veya mevzi kaybediş bir izzet meselesi olarak görülmüş ve bu süreç daha sonra iniş çıkışlar olmakla beraber sürekli derinleşmiştir.²¹ “Yenilgiye uğramayı ve aşağılanmayı önleyen güçlü ve saygın konum” anlamındaki izzetin, aranan bir şeye dönüşmesi İslâmcılığın da tarihsel varlığı ve hikâyesini oluşturur. Zira bunun karşıtı “âcizlik, alçaklık” anlamına gelen *zillet* (Çağrı, 2001).

Türkiye İslâmcılığı özelinde bakılırsa aynı hissiyatı ve izzet arayışını Namık Kemal’den Tunuslu Hayrettin Paşa’ya, Mehmed Âkif’ten Said Nursî’ye, Said Halim Paşa’dan Sezai Karakoç’a, Necip Fazıl’dan Atasoy Müftüoğlu’na, Nurettin Topçu’dan Ercüment Özkan’a, Rasim Özdenören’den Hakan Albayrak’a, İsmet Özel’den Akif Emre’ye, II. Abdülhamid’den Erbakan’a kadar bütün İslâmcılarda görmek mümkündür. Dahası *izzet*

²¹ Ömer Türker’e (2018, 53) göre İslâm siyaset düşüncesinin temel iki ilkesi vardır. Bunlar “insanın sorumlu olduğu ilkesi” (“teklif veya mesuliyet”) ile “İlahi desteğe muhtaçlık” ilkesidir. Türker, modern dönemde Müslümanların tarihte ilk kez bu ilkelerin işlemediği siyasal rejimlerde yaşamaya başladıklarını söylemektedir. Zira modern yönetimlerde sorumluluk kavramı dinden arındırılmış, ilahi destek ilkesi ise tamamen devre dışı bırakılmıştır (s.84).

arayışı bütün bu kişilerin ve yapmaya çalıştıklarının arkasındaki ana sâiktir. Diğer taraftan, *izzet arayışı* kimi zaman analiz için kullanılan “Devlet İslâmcılığı”, “Halk İslâmcılığı”, “Entelektüel İslâmcılık”, “Siyasal İslâmcılık”, “Osmanlı İslâmcılığı”, “Cumhuriyet İslâmcılığı”, “Devrimci İslâmcılık”, “Sağcı İslâmcılık” vb. gibi adlandırmaların hepsini kuşatabilen ve ortaklaştırabilen temel özelliktir.

İslâmcılığın *izzet arayışı* ve *islah* boyutları diğer bütün özelliklerini altlarında barındıran ve birbirini tamamlayan boyutlardır. Bu anlamda "İslamcılık, hem İslam dininin temellerine ve kaynaklarına eleştirel bir geri dönüşle [...] hem de Batı modernliği karşısında savunmaya geçmeyi ve asimile olmayı reddeden tutumla yeniden kurgulanmış olan müslüman kimiliğın sorunsallaştırılmasını ifade eder." (Göle, 2017b, 30). Bir yönüyle *izzet arayışı* İslâmcılığın ana motoru veya hareket ettiricisi iken *islah* onun aleti veya yöntemidir. *İzzet arayışı* ufku ve gayesi iken *islah* üzerinde yürüdüğü yoldur. Diğer bir yönüyle *izzet arayışı* İslâmcılığın dışarıya bakan yüzü iken *islah* içeriye dönük yüzüdür. Birincisi “düşman” ile ilişkide, ikincisi “dost” ile ilişkide ortaya çıkmıştır. Bunların birinin veya diğerinin daha ön plana çıktığı dönemler veya kişiler vardır. Bunlardan birini aşırıya götürenler olduğu gibi ikisini dengeli yürütenler de vardır. Harici şartların zorlamasıyla birinin diğerinden daha öne alındığı zamanlar olmuştur.

İslâmcılığın “kaynaklara dönüş” çağrısı ve özelliği, üzerinde durulan ortak noktalardan biridir. Bu, -tecdit ve ihyâyı da kapsayacak şekilde- *islah* boyutunun bir gereğidir. Aynı şekilde ve bununla bağlantılı olarak geleneğe eleştirel, mesafeli ve sorgulayıcı bakışı, onun *islah* özelliği altında değerlendirilmelidir. İslâmcılar, Müslümanların (siyasî, sosyal, fikrî) mevcut durumundan rahatsızdırlar. Bunun değişmesi gerektiğini düşünürler. Bu değişimin ilkelerini ve yönünü tespit ederken norm koyucu olarak başvurdukları merci İslâm’ın ana kaynaklarıdır – Kur’ân ve Sünnet’tir. Burada da Sünnet’in oryantalistler ve onlardan etkilenen Müslüman düşünürler tarafından çeşitli yönlerden eleştiriye tâbi tutulması ve zihinlerde istifhamlara sebep olması dolayısıyla, İslâmcılığın *aceleci* tabiatı gereği daha sağlam bir tutamak sağladığı için Kur’ân daha öndedir. Yani *islah* faaliyeti büyük ölçüde Kur’ân merkezli yapılmaktadır.

Söz konusu edilen bu durum, İslâmcılığın bazı yazarlarca modernist, kimilerince de selefi olduğu sonucuna ulaşmalarına sebep olmaktadır. Oysa İslâmcılığın modern olduğunda şüphe yoksa da modernist olarak değerlendirmek –çoğu zaman- yanlış olacaktır. Zira bazı niyetlenilmemiş sonuçlardan hareketle İslâmcılığın modernleştirici

ve sekülerleştirici tarafları tespit edilebilse de bunu merkeze almak İslâmcılığı tüm boyutlarıyla değerlendirememek anlamına gelir. Bu, büyük ölçüde vakıa (gerçeklik) olarak modernite ile modernizmi eşitlemenin bir sonucudur. İslâmcılık moderniteyi bir gerçeklik olarak kabul ve tespit etmekte, kendi modernleşmesini oluşturmaya çalışmakta ve modernizme karşıt bir konumda durmaktadır. *Alternatif* vurgusu ve kaygısının ön planda olduğu bu tavır, çoğu zaman modern araçları ve yöntemleri kullanmaktadır. Modern araç ve yöntemlerin nötr olmadığı, yani çoğunlukla modernist değer yüklü olduğu artık herkesçe kabul edilmektedir. Misâl olarak teknik ve ahlâk ayırımı artık terkedilmiştir. Fakat İslâmcılık mevcut ve işlemekte olan *hayatın* dışında durmak, ya bir kurtarıcı beklemek veyahut daha derin ve uzun vadeli olduğu düşünülen bir *siyaset* gütmek yerine; nasıl olursa olsun hayatın içerisinde var olmak, kendi kimliğiyle mücadele etmek, zamana ve zemine göre stratejiler geliştirmek, bir şey bütün olarak elde edilemiyorsa da tamamından da vazgeçmemek karakterindedir.

İslâmcılığın selefi bir hareket olduğu yönündeki yaklaşım ise çok daha yanıltıcıdır. Ana kaynaklara dönüşü davet etmesi itibariyle kurulan bu yakınlık, onun gayesi, yöntemleri ve sonuçları dikkate alındığında tamamen ortadan kalkacaktır. Mertoğlu (2013), aradaki farkları göstermiştir. Dört önemli noktayı tespit eden Mertoğlu, bu farklardan hareketle İslâmcılığın selefi olarak görülemeyeceğini, daha çok modern yönelimli olduğunu belirtmektedir. Buna göre Selefilik dinin anlaşılmasında aklın kullanımına sıcak bakmazken İslâmcılar akla özel bir önem vermektedirler. Selefilik Sünneti merkezî bir yere koyarken İslâmcılar Kur'ân gibi sabit olmadığı için kimi zaman göz ardı edebilirler. Selefilik sefefe, yani ashaba ve tâbiîn nesline ayrı bir önem verirken İslâmcılık modern bir zaman tasavvuruna sahip olduğu için geleceğe daha fazla önem verir. Selefliğin en ayırt edici özelliklerinden biri olarak bid'atlarla şiddetli bir mücadele yürütülürken ve onları ayırmaksızın ayıklamaya çalışırken, bid'ata karşıtlık bakımından benzer bir yaklaşıma sahip olan İslâmcılar daha çok modern bir zihnin anlamayacağı veya kabul edemeyeceği bid'atlarla mücadele etmektedir. En azından bu dört nokta İslâmcılığı selefi olarak değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır.

İslâmcılığın önemli özelliklerinden biri olarak zikredilen anti-empyralist, bu anlamda Batı ve modernizm karşıtı karakteri *izzet arayışı* altında değerlendirilmelidir. İslâmcılık Batının evrensellik iddiasını reddederek İslâm'ın evrenselliğini ikame etme çabasıdadır. Bu yönüyle "İslâmcılık, gücünün çoğunu iyi bir hayat ve adil bir düzen tasavvurundan önce Batı tarihinin labirentine sapmaya gerek olmadığı kanaatinden

almaktadır. Evrensel değerler İslam'dan türetilir." (Sayyid, 2017a, 41). Bununla bağlantılı olarak İslâmcılık, İslâm'ın ve Müslümanların nesneleşmesine, belirlenen olmasına bir itirazdır. Özne olma pozisyonunu yeniden elde etme gayretindedir. Diğer bir söyleyişle kaybettiği *izzet*in peşindedir. İslâmcılığın *ümme*t ve İslâm Birliği (ittihâd-ı İslâm) vurgusu ve özelliği de bununla ilişkilidir. "İslâmcılık, tek bir *zeitgeist*'in (Batı-merkezciliğin) dünyaya çeki düzen vermesine karşı başlatılmış bir direniş, bir diriliş ve bir varoluş hareketidir." (Kaplan, 2012, 53) Çoğu zaman ütöpik düzeyde seyreden ümmetçilik söyleminin ana gayesi, ancak bu yolla yeniden kazanılabileceğini düşündüğü *izzeti* elde etmektir. İslâmcıların çoğunun, hangi birikime sahip olursa olsun, uluslararası ilişkilere dair sürekli olarak yazması bunun bir göstergesidir. İslâmcılığın, "[u]yanış (*intibah*), kalkınma (*te'âlî*) ve ilerlemeyi (*terakki*) de ihtiva eden" bir "kurtuluş ideolojisi" (Kara, 2016b, 190) oluşu öncelikle Osmanlı, özellikle de II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığını açıklasa da *kurtuluşun* muhtevası genişletilerek *izzet arayışı* olarak yeniden formüle edilebilir. Yani kurtuluş birincil anlamda, Osmanlı Devleti'nin yıkılmaktan, çökmekten veya işgalden kurtarılması anlamına gelse de daha geniş olarak sadece askerî ve siyasî olarak değil Müslümanların bilimde, teknolojiye, eğitimde, hukukta, sosyal hayatın tamamında her türlü tahakküm, belirlenme, dayatmadan kurtulması anlamında alınabilir.

İzzet arayışı gündelik hayattan siyasal düzene, sosyal gruplardan ekonomik işleyişe, sanattan bilim ve teknolojiye kadar hayatın her alanında İslâmcıların tamamını bir arada değerlendirebilmeyi mümkün kılan başat özelliğidir. Mehmed Âkif Abdülhamid'e muhalifken, Abdülhamid ittihâd-ı İslâm politikası uygularken ikisi de *izzet* peşindeydiler. Bir üniversite öğrencisi fakültesinde mescid açtırmaya çalışırken, bir vakıfta "alternatif" eğitim olarak donanımını arttırmaya çalışan öğrencinin ikisi de *izzet arayışındadırlar*. Erbakan bir parti kurarak ülke siyasetini etkileme uğraşındayken, bir şeyhin güzel ahlâkla donatmaya çalıştığı müritlerini hayatın içerisinde tutmaya çalışırken ikisi de *izzeti* aramaktadırlar. Kazandığı paralarla öğrencilere burs veren ve teşkilatlara büyük yardımlar yapan bir girişimci ile başörtüsü mücadelesi veren bir üniversite öğrencisinin derdi *izzettir*. Dergi çıkaran birkaç heyecanlı genç de "gecekondu semtine cami yaptıran 'hacı emmi' de İslâm'ın izzet günlerinin arayış yolculuğunda"dır (Taşgetiren, 2012b). "Sistem-içi" mücadele verilmesi gerektiğini söyleyenlerle, her halükarda "sistem dışı"nda kalmayı yeğleyenlerin ikisi de *izzeti* elde etme çabasıdadır. Değer yüklü ve dönüştürücü gördüğü teknolojiye karşı çıkan ile o

teknolojiyi alıp onu üretenlere karşı kullanan kişinin ikisinin de özlemi *izzettir*. Sert, keskin ve ötekileştirici bir dil kullanan ile mûnis, kucaklayıcı, hoş görücü bir dil kullananların ikisi de İslâm'ın *izzetini* gösterme çabasıdır.²²

İslâmcılığın başat özelliği olan ve *ıslah* ile birlikte bütün zamanlarında ve türlerinde tespit edebileceğimiz *izzet arayışı* kimi zaman kendi aleyhine de işleyebilmektedir. Bunun en büyük sebebi bazen *izzet* ile *güçün* eşitlenmesidir. İzzet, salt güç olarak değerlendirildiğinde ona ulaşmak için her türlü araç mübah görülebilmektedir. *İzzeti* temin edebilmek için bazen ve bazı İslâmcılar güce perestiş edebilmekte, bu da ahlâkî ciddi sorunlara yol açabilmektedir. İster siyasal, ister ekonomik, ister kültürel alanda olsun, *izzet arayışı* güce perestiş etmeye dönüşebilmekte, güç elde etme dışındaki bütün meseleler önemsizleşebilmektedir. Böylece İslâmcılığın devinimini sağlayan, onu dinamik, müteyakkız ve aktif kılan *izzet arayışı* yumuşak karnına dönüşebilmekte, bir zaaf unsuru haline gelebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında güç ve değer ilişkisinde muhtemel problem "meselenin nihai olarak bir 'iktidar', bir 'hakimiyet' meselesi olarak görülmesi; bunun da daha sonra bir siyasi hâkimiyet, ve duruma göre de, bir 'güç' meselesi olarak kavranmasıdır. Ve güç elde etmek amaç haline gelince, bu gücü elde etmeyi veya elde tutmayı sağlamayan bütün unsurlar 'değersiz' bir hale gelmektedir. İlginç olan nokta 'değer'in, artık fonksiyona indirgenmesidir." (Görgün, 2013, 182).

Modern ama modernist olmadığını, kaynaklara dönüşü savunan ama selefi olmadığını tespit ettiğimiz İslâmcılığın bu karakterini daha belirgin kılacak şekilde üç sütun üzerinden bir tahlil geliştirebiliriz. Bunlar *metin (text)*, *gelenek (tarih)* ve *bağlam (context)* sütunlarıdır. Bunların her birine verilen önem ve aralarında kurulan ilişki biçimi o şeyin karakterini de ortaya çıkaracaktır. Bu denklemde *metin* derken kastettiğimiz Kur'ân ve Sünnet, yani İslâm'ın ana kaynaklarıdır. *Gelenek*, hem fikrî-ilmî geleneği hem de yaşayış, örf veya İslâm'ın belli bir mekânda hayata yansıyan tarafıyla yorumunu kapsar. *Bağlam* ise içerisinde hareket edilen mevcut siyasî, sosyal ve fikrî zemine işaret eder. İslâmcılık bu üç sütundan hiçbirini kategorik olarak reddetmez, fakat ona asıl karakterini veren, diğerlerini ona göre şekillendirdiği sütun *bağlamdır*. Bu anlamda İslâmcılık bağlam-yönelimlidir. Sorularını bağlam şekillendirir,

²² Önde gelen İslâmcı şahsiyetlerin birçoğunda kibir ve üstten kurulan dil gibi gözükken şey de bununla alakalı olsa gerektir. Muarızlarına veya "düşman"larına karşı İslâm'ın izzetini gösterme arzusu, baskılanmış, tahakküm kurulmuş, iradelerine ket vurulmuş olmanın psikolojisiyle de birleşerek böyle bir dil kullanmayı sonuç vermiş, bu dile de sürekli ihtiyaç duyulduğundan gündelik hayatlarına da yansımıştır denebilir. Bu, belki çoğunlukla otobanda giden bir şoförün, bir anda tali bir yola çıktığında hızını ayarlamaması misaliyle açıklanabilir.

bu anlamda *şimdi* ile ilgilidir.²³ Kullandığı modern araç ve yöntemlerden hareketle zaman tasavvurunun bir yönüyle *gelecek* yönelimli olduğu söylenebilirse de asıl olarak öncelendiği *şimdidir*. *Şimdinin* soru(n)larını çözme ve aşma odaklıdır. "[H]er halükârda pratiği, düşüncenin hayata geçmesini, yaşanmasını talep eden, buna bağlı olarak 'nazariyat'tan uzaklaşan" (Kara, 2013, 20) bir karakterdedir. Bu aynı zamanda onun *aceleci ve pragmatik* özelliğini de veren tarafıdır. Bağlamın, yani üzerinde bulunduğu siyasî, sosyal ve fikrî zeminin ortaya çıkardığı sorunları, Müslümanların lehine olacak şekilde²⁴, büyük ölçüde ve çoğu zaman *geleneki* atlayarak *metinden* istifade edip çözmeye çalışır. Diğer bir söyleyişle birincil ve ana kaygısı ne *metinin* doğru anlaşılması ne de *gelenek*e eklenmesidir ve fakat *şimdideki* bir sorunu çözmektir. Derdi "İslam'ın bugünkü zamana taşınması" yani onu kendimizle "çağdaş" kılabilmek ve "şimdileş" tirmektir (Göle, 2017b). Vâsıl b. Atâ'nın (ö.743) daha İslâm'ın ilk dönemlerinde "nazar"ı "yeni durumlarla nasslar arasında ortaya çıkan mesafenin, nasslar üzerinde gerçekleşen düşünme, anlama, yorumlama ve hüküm çıkarma faaliyetleriyle kapatılması." (Üçer, 2017, 22) şeklinde tanımladığı gibi, İslâmcılık düşüncesi de modernitenin ortaya çıkardığı yeni durumlar (*bağlam*) ile *metin* arasındaki mesafenin çok açıldığını düşünmekte ve bunun çözümünün bu mesafeye sebep olan unsurlardan biri olarak *gelenek*in aradan çıkarılarak, doğrudan *metine* gitmek olduğunu düşünmektedir. Bunun içindir ki *metine* tefsir, hadis veya daha genel olarak fıkıh usûlüne (*gelenek*) riayet ederek değil, doğrudan ve çoğu zaman zaten zihninde var olan bir cevabı meşrulaştırmak için başvurur. Bunun için de asıl arayışı "doğruluk ve asla sadaketten ziyade 'uygunluk' (şartlara muvafakat) arayışıdır." (Kara, 2017, 90) *Bağlama* hizmet edeceği müddetçe *metin* gibi *gelenekten* de istifade edebilir. Bu anlamda İslâmcılık zannedildiği gibi kategorik olarak *gelenek* karşıtı da değildir. Seleflik ile farkı tam da bu noktada ortaya çıkar. Selefler *metin*-bağımlıdır. Bağlama ve tarihe *metinden* bakar, hatta çoğu zaman *metin* o kadar ön plandadır ki, bağlam ve tarih çok silik kalır.

(Müslüman) modernistler ise zaman tasavvuru itibariyle gelecek yönelimlidir. *Metin* sütununu neredeyse tamamen ortadan kaldırarak *tarih* sütununun içerisine dahil edip,

²³ İsmail Kara (2013, 18) bunu, bağlama teslim olma anlamında "uyum" kavramı ile açıklamakta ve "şartlara uygun olanı hatta dayatılanı bir şekilde tercih ve kabul etme manasında" kullanmaktadır. Fakat burada teslim olma ve "uyum"dan çok, *bağlamı* daha fazla dikkate alma anlamında öncelikle ve onunla yüzleşme hatta hesaplaşma sözkonusudur. Bu bağlam-yönelimli olma, realist karakteriyle "uyum"a yol açtığı kadar, onu dönüştürme, yönlendirme, en genel anlamıyla *islaha* da imkân sağlamaktadır.

²⁴ Ebu Hanife'nin fıkıhî kişinin "lehte vealeyhte olanı bilmesi" olarak tanımladığı hatırlanmalıdır.

metni tarihsel kılarlar.²⁵ Doğrusal ve evrimci tarih anlayışına sahip olan bu yaklaşımda *tarih*, metni de içerecek şekilde -kendinde değerli olsa da- artık geçilen ve geri dönülemeyecek bir şeydir. Zamanın ruhuna uygun yeni şeyler söylenmelidir. *Metin* o anın sorunlarını çözmüştür, fakat bugünün sorunlarını çözemez. Bize sadece bir yön ve yöntem öğretir. Oradan ilhamla yeni sorunlar çözülmelidir. Dolayısıyla modernistler *tarihi* olduğu gibi *metini* de feda eder. Muhayyel bir gelecek uğruna *bağlamı* dönüştürmeye çalışır. İslâmcıların modernistlerden farkı da tam burada ortaya çıkar. İslâmcılık *metini* tarih üstü, evrensel, sabit bir otorite ve başvuru mercii olarak kabul eder. İslâmcılık da değişim ister, fakat bu değişim modernistlerinkinden farklıdır. *Metini* tartışmaya açmaz, *tarihi* çoğu zaman atlasa da yine kategorik olarak reddetmez.

Bu üçlü analizde gelenekçiler ise, açıktır ki tarih-yönelimlidir. *Metin* tek başına bir şey ifade etmez, onun gelenek içerisinde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı, hangi anlayışın kanonlaştığı önemlidir. *Bağlam* ve ortaya çıkardığı soru(n)lar, ancak Geleneğe başvurarak çözülebilir. Fakat çoğu zaman *metin* ve *bağlam* oldukça silikleşir. Modern hayatın ortaya çıkardığı sorunlar o kadar fazladır ve hızlı değişmektedir ki, gelenekçiler *tarihe* gidip tekrar döndüklerinde bağlam farklılaşmış olmaktadır. Bir yönüyle *metin* genişletilmiş ve *tarihi* de kapsar hale gelmiştir, yani *tarih* de bir *metine* dönüşmüştür. Modernistler *metini* *tarihin* içerisine dahil ederken, gelenekçiler *tarihi* *metinin* içerisine alırlar. İslâmcılar, tekrar ifade etmek gerekirse, bağlam-yönelimlidir ve çoğu zaman *tarihi* atlayarak *metinden* bugün için çözüm arayışındadır. Bu anlamda İslâmcılık “bir gündelik hayat siyasetidir.” (Aktay, 2013, 825). Bu onun hem gücünü ve hem de zaafını oluşturur. Diğer bir söyleyişle en güçlü olduğu yer aynı zamanda zaafıdır. Gücüdür; zira siyasî, sosyal bağlamda ortaya çıkan sorunlara alternatif çözümler sunar, reçeteler oluşturur. Modern hayata kayıtsız kalmadığı gibi tamamen teslim de olmaz. Her halükarda sahada kalmayı başarır. Zaafıdır; zira Geleneğin oturmuşluğu ve sistemliliğinden uzaktır. Aceleci ve pragmatiktir, bunun için de çoğu zaman tutarsızdır. *Metini* mevcut sorunları çözmek için incitebilmekte, zorlayabilmektedir. Bağlam-yönelimli olma özelliği onun mevcut bağlam içerisinde kaybolduğu görüntüsünü de verebilmekte ve meselâ "19. yüzyılda pozitivist (akılcı-bilimci-ilerlemeci), 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalist-Marksist (dayanışmacı, cemaatçı, enternasyonalist, devrimci), şimdi de postmodernist (her şeyci) ve demokrat (laik, bireyci, hoşgörücü, bir arada yaşamacı ve sivil toplumcu)" olarak değerlendirilebilmektedir (Kara, 2005b,

²⁵ Hiç kuşkusuz bütün modernistler tarihselci değildirlir. Büyükkara'nın (2016, 216) tasnifini dikkate alırsak tarihselci modernistler olduğu gibi “metinselci” modernistler de vardır.

45).²⁶

Hiç kuşkusuz İslâmcılığın karakterini biraz daha belirginleştirmek için geliştirdiğimiz bu teorik yaklaşıma uymayan, dışarıda kalan veya içerisine almaması gereken istisnalar da vardır ve olacaktır.

1.3. İslâmcılığın Gerilimleri

İslâmcılık düşüncesi birçok açıdan arada duran bir düşüncedir. Ârafta olma hali çoğu zaman onun zaafa uğramasına sebep olmakta, eklektik bir dil kurmasını sonuç vermekte ve nesneleştirmekte; ama aynı zamanda yeni bir dil inşası için de bir imkân oluşturmakta, *üçüncü yol* potansiyelini taşımakta ve özne olarak farklı tarafları da etkileyebilmektedir. Arada olması demek, aynı zamanda hiçbir yere tam olarak eklenmemiş olduğu, bir iç dinamizme sahip olduğu, kendisini diğerlerinden ayırıcı bir kimliği olduğu, her zaman eleştirel ve belli bir mesafeden bakabilme kabiliyetine sahip olduğu manasına da gelmektedir. Diğer taraftan, iç dinamizmi dolayısıyla bir yere tam olarak eklenmemesi, fakat tam anlamıyla kendi dilini de bulamamış olması, onun beklemede olduğuna işaret etmektedir, diyebiliriz. Ama beklerken kimlik bilincini de kaybetmemektedir, ki biz bu vasıtayla İslâmcılık diye bir olgudan bahsedebilmekteyiz. Yani İslâmcılık düşüncesi için *aktif bekleyişte* olan bir düşüncedir, denebilir. Bu aktif bekleyiş, dünyadaki bütün ana-akım İslâmcı hareketlerin de ortak bir özelliğidir. Zira özellikle 11 Eylül sonrasında ister ulus-devletler ölçeğinde ister dünya siyasal sistemi ölçeğinde olsun, İslâmcılar ya tam bir “uyum” ve teslimiyete veyahut şiddet yolunu benimseyecek bir marjinalliğe zorlanmaktadır. Ana-akım İslâmcılık hareketleri ise bu kısıtlamalara rağmen “mu’tevil bir üçüncü yol” oluşturabilecek yöntemler üretebilmektedir (Işık, 2017, 63).

İlk olarak İslâmcılık ideal (olarak gördüğü durum) ve temas içinde olduğu gerçeklik arasında kalmaktadır. İslâmcılık, en belirgin özelliklerinden birisi olarak mevcut durumdan, siyasî, sosyal, fikrî zeminden, en geniş olarak içinde bulunduğu bağlamdan hoşnutsuzdur. Onun değişmesini arzulamaktadır ve bunun hangi yöne doğru olması gerektiğini, nasıl yapılabileceğini modellemeye çalışır. Bunu yaparken ideal olarak

²⁶ "Osmanlı'nın son dönemlerinde pozitivist izler taşıyan İslamcılar, Meşrutiyet döneminde meşrutiyetçi, Cumhuriyet döneminde cumhuriyetçi, Demokrat Parti döneminde demokrat, sosyalizmin yükseldiği dönemde 'İslamcı sosyalist', milliyetçiliğin yükseldiği dönemde milliyetçi ve liberalizmin, değişimin, sivil toplumculuğun konuşulduğu veya yükseldiği dönemde ise liberalist, serbest piyasa ekonomisici, değişimci, çoğulcu ve sivil toplumdur." (Çiçek, 1997, 121)

gördüğü bir durum vardır ve bu durum tarihle/gelenekle değil -bağlamsal şartların sınırları içerisinde- metin ile girdiği ilişki neticesinde ürettiği bir durumdur. Fakat diğer taraftan bu idealin peşinde koşmayan veya ona mütemayil görmediği siyasî/toplumsal/fikrî bir kitleyle muhataptır. İdeallerini ve onun ışığında geliştirdiği düşüncelerini bu kitleye anlatmak, ikna etmek ve yönlendirmek mecburiyetindedir. Kullanacağı dil de bu yönde olmalıdır. Bu durum onu bir gerilimle karşı karşıya bırakmaktadır. İdealleri keskin ve serttir, fakat muhatap kitlesiyle diyaloga girdiğinde, kullandığı dil bilinçli olarak veya farkında olmaksızın *yumuşak* olmaktadır. Bu gerilim, bazı kalemlerde muhatap bulamayacak keskin bir dile, kimi zaman onu İslâmcı iddialarından uzaklaştıracak söylemlere ve fakat çoğu zaman ciddi gelgitlerin olduğu bir duruşa sebep olmaktadır.

İslâmcılık, diğer taraftan modernizm ile muhafazakârlık arasında kalmaktadır. Modernizm bütüncül bir değişim isterken, muhafazakârlık eskiyi veya var olanı koruma gayretindedir. İslâmcılık, idealleri istikametinde değişim istemekte ve fakat bunu bütüncül olarak değil seçmeci şekilde yapmak istemektedir. Ayrıca değiştirmek istediği toplumla iletişime girdiğinde muhafazakârlaşmaktadır. Bu yapısı dolayısıyla -tam da arada kalma durumunu daha görünür kılacak şekilde- modernleşmeciler tarafından *gerici*, *muhafazakâr* görülmekte; muhafazakârlar tarafından ise *yenilikçi*, *aşırı* görülmektedir (Sunar, 2019, 13). Kimileri tarafından “sıradan, muhafazakâr bir ideoloji” (Özçetin, 2011, v) olarak görülebilirken kimilerince “modern hareketlerden herhangi biri” (Yıldırım, 2016, 334) olarak değerlendirilebilmektedir.

İslâmcılık, çağdaş/modern dünyanın (modernite) reddedilemeyecek bir *durum* olduğunu kabul etmekte, fakat bunun İslâmın ana kaynaklarından referansla yeniden biçimlendirilmesini ve hatta geliştirilmesini teklif etmektedir. Bunun için de ilham tarih/gelenekten çok “doğrudan doğruya Kur’ân’dan” alınmalıdır. Ama muhatap alınan toplumun yaşama biçimi bunu hemen kabul edebilecek veya uygulayabilecek bir yapıda değildir. Bunun için de onları *ikna* etmek için muhafazakârlığın kavramlarını ödünç almak zorunda kalmaktadır. Tarihe başvurmak ihtiyacı hissetmektedir.²⁷ Bu durum da İslâmcılık için bir gerilim oluşturmakta, bu iki nokta arasında sık sık gelgitler yaşamasına sebep olmaktadır. Bunu bir İslâmcının şahsî fikir hayatında takip edebiliriz.

²⁷ Çoğu zaman da modernistlerin (daha doğrusu Kemalist ideolojinin) İslâm’ı ve Müslümanları direk değil ama tarih üzerinden tahkir etmesi, alanını daraltması ve baskı kurması dolayısıyla İslâmcıların da onun üzerinden cevap üretmesi, karşıtlığını direk değil ama onun üzerinden kurgulaması bakımından tarihe ihtiyaç hissetmektedir.

Hemen bütün İslâmcıların, içinde bulunduğu bağlamın/konjonktürün etkisiyle de irtibatlı olarak kendi biyografilerinde bu gelgitleri gözlemlemek mümkündür. Ayrıca İslâmcıların kendi aralarındaki farklılıklarında da bu çizginin farklı noktalarında yer alan duruşlarını seçebiliriz. Kimi devrimci denebilecek ölçüde değişim taraftarıyken, kimisi çok daha muhafazakâr bir noktada durabilmektedir. Aynı şekilde bu özelliği Türkiye’de İslâmcılık tarihinin genel çizgisi bakımından da okuyabiliriz. Bazı zamanlarda değişim vurgusu daha baskın iken, bazı zamanlarda muhafazakâr tonlar daha belirgindir.

İslâmcılığın arada kaldığı bir diğer ikilik ise evrensellik ve yerellik/yerlilik gerilimidir. İslâmcılığın belirgin unsurlarından birisi de evrensellik iddiasıdır. Teklif ettiği insan, toplum ve devlet tasavvurunun evrensel olduğu iddiasını geliştirirken büyük ölçüde bir din olarak İslâm’dan ilham almaktadır. Bu söylem kimi zaman –gerçekten İslâm’ın evrenselliğiyle örtüştüğünde- güçlü ve özgündür, fakat çoğu zaman kendisinin ürettiği ve bağlam-yönelimli olan tarihsel yorumları evrensellik katına yükseltmek için bu imkânı araçsallaştırmaktadır. Gerçekten evrensel bir dili yakaladığı ölçüde *kendi* olarak kalmakta, özgünlüğü artmakta; yerel vurguları ve dili arttığı ölçüde ise başka yerlere eklemlenmekte -ya muhafazakâr ya da milliyetçi ögeler ağırlık kazanmaktadır. Evrensel bir dil kurma çabası ve kaygısı onu tabiri caizse sosyolojik anlamda *ümmetçi*, siyasi anlamda *ittihad-ı İslâm* taraftarı kılmakta, İslâm dünyasının²⁸ geri kalanıyla irtibatını kuvvetlendirmektedir.²⁹ Diğer taraftan evrensel dilin artması ölçüsünde, içerisinde yaşadığı sosyal gerçeklikten uzak kalmakta, önünde ve somut olarak duran problemlere çözüm getirememekte, kendi halinde öylece duran ütöpik bir hüviyete bürünmektedir. Yerelleştiği/yerlileştiği ölçüde ise, toplumsal ve siyasî hayatın içerisine daha fazla girme imkânı elde etmekte, sosyal ve siyasî problemlere çözümler teklif edebilmekte, içinde yaşadığı topluma tutunabilmektedir. Ama diğer taraftan özgünlüğünü ve özne olma

²⁸ “İslâm dünyası” kavramı başlı başına bir problematik oluşturur. Bu kavramla siyasî bir bütünlüğe atıf yapılamayacağı kesindir. Çoğu zaman bir coğrafyaya gönderme yapılıyor gibidir ve Müslümanların yaşadığı yerler kastedilir. Ama bugün Avrupa ülkelerinde ve Amerika’da azımsanmayacak sayıda bir Müslüman nüfusun yaşadığı, bir ülke içerisinde en büyük Müslüman nüfusun olduğu yerde (Hindistan) azınlık olarak yaşıyor olmaları, yaşayanların çoğunun Müslüman olduğu ülkelerin birçoğunda Müslümanların ciddi kısıtlamalarla karşılaşması, klasik Fıkıh kavramları olarak dârülslâm-dârülharb hukukunun işlemiyor oluşu gibi gerçeklikler dikkate alındığında, İslâm dünyası kavramının çoğunlukla aslında daha çok hissi ve dünyadaki Müslümanların yekûnuna bir gönderme olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹ Fakat bunu da büyük ölçüde modern ulaşım ve iletişim teknolojilerinin (ve kimi zaman bunun doğrudan veya dolaylı sonucu olarak bizzat kapitalizmin) sunduğu araçlarla yapmaktadır. Dolayısıyla burada İslâm’dan alınan ilham kadar modern araçların ve daha yakın zamanda küreselleşmenin belirleyiciliğini de dikkate almak gerekmektedir.

konumunu kaybetmekte, farklı ideolojilere veya tavır alışlara eklemekte, görünür olmaktan çıkmaktadır. Bu arada olma hali de İslâmcılık için bir gerilim üretmektedir. Diğer gerilimlerde olduğu gibi bu da hem İslâmcıların kişisel biyografilerinde, hem İslâmcıların kendi aralarındaki farklılaşmada ve hem de genel olarak İslâmcılığın tarihsel seyrinde gözlemlenebilmektedir.

Evrensellik ve yerlilik tartışması sadece İslâmcılık için değil, Türkiye'deki bütün ideolojiler için tartışılan ve onların önünde duran önemli meselelerden biridir. İslâmcılık, tarihsel ve beşerî bir hareket olarak doğup büyüdüğü toprakların ve toplumların kendi rengine, diline, üslûbuna bürünse de hepsini birbirine bağlayabilecek, hepsini ortaklaştırabilecek şekilde din olarak İslâm'dan beslenmeleri dolayısıyla birçok ortak öğeye de sahiplerdir. Bir din olarak İslâm'ın en önemli özellik ve iddialarından birisi evrenselliktir. Bu evrensellik iddiası bütün insanlara hitap eden bir sözünün olduğu manasına gelir. Fakat bu, bir yerde ortaya çıkan bir teklifin küreselleşmesi manasından çok, her yerde ve zamanda uygulanabilir özelliklere sahip olması demektir. Bu evrensel teklif ve ilkeler, farklı zaman ve mekânlarda farklı yorumlara, formlara sahip olabilir ve bu reddedilen veya evrenselliğine hanel getirecek bir şey değildir. İslâm tek ve evrenselken, onun yaşanması, bir forma kavuşması anlamında *tedeyyün* veya *diyanet* çok ve çeşitlidir (Gencer, 2017; Ocak, 2016). Bu durum günlük pratikler anlamında yaşayış için olduğu kadar düşünce için de böyledir. "İslâm düşüncesi" dendiğinde, bir sıfat tamlaması olarak onun beşerî bir faaliyet olduğu anlaşılır. Ama terkipteki *İslâm* normatif olana, ilkelere, metafizikine delâlet ederken, *düşünce* ona beşerî vasfını kazandıran özelliğine işaret eder. Her bir düşünce de tarihseldir ve bir mekânda (*yerde*) üretilir. Düşüncenin bu bağlamsallığı *kendiliğinden* olan bir şeydir. Önemli bir literatüre sahip bilgi sosyolojisi çalışmaları tam da bunu gösterir. Fakat diğer taraftan felsefî anlamda düşünce, evrensel (eşit olarak mükemmel) olanın peşindedir. Ona yaklaştığı ölçüde değeri artar ve mekân ve zamanlar arası seyahat edebilir. Dolayısıyla denebilir ki, *düşünce* tabiatı itibarıyla evrenselin peşinde olan, ama mutlak anlamda doğduğu ve geliştiği mekân ve zamandan kopamayacak bir şeydir. Evrensellik/yerlilik tartışmalarına da buradan bakmak gerekmektedir. Bu anlamda "[y]erlilik, düşünsel bir tavır olarak sonradan ve dışarıdan atfedilebilen bir özellik biçiminde var olabilir." (Çiğdem, 2016, 70).

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin, özellikle 1960'lardan sonraki tercüme faaliyetleriyle *yerli* bir düşünce olmaktan çıktığı yönünde güçlü ve sert bir eleştiri

vardır. Düşüncenin kendisinden çok ortaya çıktığı mekânı dikkate alan bu tavır, özellikle Mısır ve Pakistan'dan, onlara ek olarak İran, Suriye, Tunus, Cezayir, Fas, Sudan, Hindistan'dan vb. yapılan tercümeleri Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesini bozucu, dolayısıyla zararlı bir şey olarak değerlendirir. Bir aidiyet unsuru olarak Türkiye'yi ve "Türk Düşüncesi"ni şemsiye olarak merkeze alan İsmail Kara bu yaklaşımın en başta gelen savunucuları arasında yer almaktadır. İslâmcılık da dâhil olmak üzere bütün düşüncelerin bu çatı altında yer alması gerektiğini ihsas etmektedir:

Sol camia için evrensellik, milliyetçiler için turancılık, müslüman camia için ümmetçilik (yakın senelerde herkes için postmodernizm ve küreselleşme) yerli ve yerinde düşünce için zaruri olan merkezi dağıtmış, neticede kimin nerden konuştuğu, hangi dili kullandığı, kime hitap ettiği belirsiz hale gelmiştir (Kara, 2016b, 453).

Kara'ya göre (2005b, 37) "ümmetçi" söylemin yükselişi "Marksist-sosyalist etki" dolayısıyladır ve "memleket, devlet, toprak gibi kavramların din için vazgeçilmezliğini zayıflatmıştır." Bunun da toparlamaktan çok "dağıtıcı" sonuçları olmuştur. Yine Kara'nın belirttiği (2016b, 99-102) Türkiye'nin diğer İslâm ülkelerinin yaşadığı şekilde sömürgeleşmemiş olması, bununla bağlantılı olarak diğer yerlerdeki anti-emperyalist ve meydan okuyucu tavra karşılık Türkiye'de "mevcudu koruma"nın daha ön planda olması, yine sömürge olmamanın sonucu olarak siyasî bir merkezin ortadan kalkmamış olması gibi noktalar önemli ve dikkate alınması gereklidir. Aynı şekilde Bedri Gencer (2017, 788) diğer İslâm ülkelerinde üretilen düşüncenin "sömürgecilik mağduru" olduğunu söylemekte ve tercümelerin "sağlıksız bir İslâm anlayışı"ni getirdiğini belirtmektedir. Fakat bu yaklaşım, Türkiye ile diğer (kendilerinden tercüme yapılan) İslâm ülkeleri arasındaki farklılıkları öne çıkartmakta ve büyütmekte; buna karşın benzerlikleri, ortaklaşmaları göz ardı etmektedir. Bu ülke ve toplumların hepsinin iktisadî, siyasî, fikrî ve kültürel açıdan -farklı düzeylerde de olsa- modernizmin etkisi, tahribatı ve tasallutu altında kalmaları, toplumlar arası güçlü tarihsel ve kültürel ortaklıklarının bulunması, İslâmcı düşüncelerin aynı kaynaklardan beslenmeleri gibi hususlar dikkate alınmamaktadır. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda abartıldığını ve "günah keçisi" olarak bakıldığını düşündüğümüz tercümeler ve etkileri konusu çok daha ince ve detaylı incelemelere konu olması gerekmektedir. Misâl olması açısından Seyyid Kutup ve onun özellikle *Yoldaki İşaretler* kitabı verilebilir. Oryantalistler, bu kitabı İslâmcılığın "şiddete" ("teröre") dönüşmesindeki en önemli

kırılma noktası olarak görmektedirler.³⁰ Hatta bu, artık tartışılmaz müsellemler bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir. Oysa kitap fikrî bir “radikallik” barındırır da doğrudan şiddete yönlendiren bir muhtevaya sahip değildir. Bu kitap veya benzerleri belli yerlerde, sosyolojik sebeplerin bir neticesi olarak, şiddete dönüşmüş ve çeşitli örgütlere etki etmiş olabilir. Fakat her yerde aynı etkileri oluşturmamıştır. Kutup’un ve kitabının Hindistan bölgesindeki (Mevdudi ile beraber) etkisi, Suriye’deki veya Filistin’deki etkisi, Sudan’daki, Tunus’taki, Türkiye’deki etkisi farklı farklı olmuştur. Kitabın İslâmcılar üzerindeki etkisinin reddedilemeyeceği Türkiye’de bir şiddete veya silahlı eyleme dönüşmemiştir. Dolayısıyla yerli olanın etkisi görülmektedir. Ayrıca özne olarak tercüme edilmek, Türkiye İslâmcılarının failliğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Zira tercüme edilecek düşünürleri ve metinleri seçen, onları yorumlayan kişiler Türkiye’deki İslâmcılardır (Bulut, 2018, 135). “Müslüman dünyanın düşünen zihinlerinden tercüme edilen eserlerin oluşturduğu zihnî çevre ile Türkiye’nin kendine özgü şartlarının oluşturduğu temkinli dindarlık arasındaki denge” (Türker, 2017, 19) Türkiye’de İslâmcılık düşüncesinin önemli özelliklerinden birisidir. Dahası Türkiye İslâmcıları, değişik faktörlerin belirleyici olmasıyla “tercüme üzerinden konuşmayı ve kendilerini tercüme metinlerle ifade etmeyi tercih etmişlerdir.” (Bulut, 2018, 138). Bu misâlden hareketle *iradî* bir yerliliğin, diğer bir söyleyişle bilerek ve zorlayarak oluşturulacak yerliliğin, bir ideolojiye dönüşebileceğini söyleyebiliriz.³¹ Böyle olması halinde ise “doğal bir yerlilikten çok ideolojik bir költürçülük” yapılmış olunacaktır (Aydın, 2019, 19). Bu durum da yerliliği *yerelliğe* dönüştürecek ve kendisini karşısında korumaya çalıştığı Batı’nın bir türevi haline gelecektir. Oysa yerlilik, evrensel *doğru* olmayı, yerellik gibi “içerici ve dışlayıcı” olmamayı gerektirir (Emre, 2015c).³²

³⁰ Birçok Batılı sosyal bilimcinin, “şiddet”in kaynağını disiplinlerinin bir gereği olarak tarihsel, siyasî, sosyolojik sebeplerde aramaları gerekirken, bir kitabın etkisini bu derece ön plâna çıkarmaları da oldukça düşündürücüdür.

³¹ İsmail Kara (2016, 81-90), Türkiye’de devletin laiklik politikasının değişmeyen özelliklerini maddeler halinde sıralarken isabetli olarak, ısrarlı ve bilinçli bir şekilde sürdürülen muğlaklık ve müphemliği; hiçbir zaman dinle devleti tamamiyle birbirinden ayıran bir laiklik anlayışının olmadığını; çeşitli İslâmî grupların duruma göre bazen zayıflatıldığı bazen sistemin içine çekildiği ve bazen de bilerek radikalleştirildiğini söylemektedir. Ayrıca bir madde haline getirmeden ve bu maddelere zeyl olacak şekilde devletin “dışarı” ile bir şekilde irtibatlı İslâmî gruplara müsamaha göstermediğini, bunu yabancı söylemi üzerinden bazen içerideki hareketleri baskı altına almak için kullandığını belirtmektedir. Kara’nın bu son noktayı, diğerleri gibi bir özellik olarak değil de bir ek olarak koyması dikkate değerdir.

³² Bu handikabın farkında olan Kara (2016, 453) “[y]erli düşünce mahalli kalmak, mahalli unsurlarla avunmak, kendini dışarıya kapatmak olarak değil bir aidiyet, bir duruş ve bir merkez arayıp bulma ameliyesi şeklinde algılanmalıdır.” dese de çalışmalarının tamamı değerlendirildiğinde bundan kurtulamamaktadır. Kemalizmin bir “din” olarak savunusunu yapan Behçet Kemal Çağlar’ın (akt. Kara, 2016a, 145) şu sözleriyle bir ideolojiye dönüşen yerlilik arasındaki yakınlık da dikkat çekicidir: “Bizim

İsmail Kara'nın "ümmeççi" söylemin en genel olarak modernizme (sekülerizme), siyasî boyutuyla "dünya sistemine" "uyum" şeklinde çalıştığını söylemesine karşın Hamza Türkmen (2014b, 184) "uyum"u başka yerde görmektedir:

Aslında ulusallık ve yerlilik kaygılarıyla yapılan İslâmcılık eleştirilerinin kişiyi getirdiği yerle, 28 Şubat 1997 darbecilerinin hedefleri arasında ilginç bir uyum vardır. İki halde de gelinen adres, Türk kimliğine uygun bir milli din telakkisidir.

Burada aslında ikisi de *izzet arayışının* bir sonucu olarak çıkan iki tavrın olduğundan bahsedilebilir. Müslümanların kaybettikleri izzeti yeniden elde edebilmek için birisi ulus-devletin, millîliğin, yerelliğin aşılması gerektiğini, diğer ülke Müslümanları ve onların düşünceleriyle irtibatların güçlendirilmesi gerektiğini söyleyen "ümmeç" merkezli tavır; diğeri ayakları daha yere basan, ütöpik olmayan, yerliliği önemseyen, üzerinde yaşadığı "toprağın ruhu"na (Yıldırım, 2016, 303) uygun ve ona mensubiyeti olması gerektiğini söyleyen "millî" tavır.³³ Fakat her halükarda Türkiye'deki İslâmî hareketler "güçlü uluslararası ilişkiler içine girememiş", bu anlamda belli sempatiler olsa da "yerelliği aşacak bir performansı gösterememiştir." Ama çoğu diğeri İslam ülkelerinden Mısır, Afganistan, İran başta olmak üzere etkilenmişlerdir. Onca evrenselci ve ümmeççi söyleme rağmen güçlü organik bağlar veya Türkiye temsilciliği gibi bir şey olmamıştır (Büyükkara, 2016, 308). Fikrî olarak farklı İslâmcı kişi ve örgütlerden etkilenme olmuşsa da bu hareketler Türkiye'de "örgütsel anlamda fazla bir taban bulamamıştır." (Dağ, 2019, 24). Sonuçta, arada kalmışlık olarak evrensellik ve yerlilik gerilimi Türkiye İslâmcılığının en belirgin özelliklerinden birisi olmuştur.

İslâmcılık, bir düşünce hareketi olarak aynı zamanda (klasik anlamda) ilmî bir zemin ile halk (avam) arasında bir yerde durmaktadır. Bu, onun bir aydın hareketi olmasının doğal bir sonucudur.³⁴ İçerisinde ulemeden temsilciler bulunsa bile, büyük ölçüde klasik anlamda âlim olmayan, İslâm ilimleri ve usûlüne vâkıf olmayan, modern eğitim kurumlarından yetişmiş, belli ölçüde entelektüel birikime sahip aydınlardan oluşan bir harekettir. Yani, İslâmcı tipoloji ulema ile halk arasında konumlanmıştır. Klasik

dinimiz Türkiye'yi cennet yapmaktır. Bizim ibadetimiz bu ideal için çalışmaktır. Eğer varsa ahiretteki cennetin yolu da Türkiye'nin cennetinden geçer."

³³ "Bugün Avrupa ve Amerika'daki strateji merkezleri sadece 'millî' irtibatları da olan yani bir toprağa basan, bir dili konuşan, bir milleti ayağa kaldırmaya kendini adanmış, hafızası canlı İslâmî hareketleri önemsemektedir. Ayakları yerden kesilmiş, sosyal mütekalibiyeti olmayan, hafızasız ve natikasız bir hareketin gücü ne olabilir ki?" (Kara, 2005b, 45).

³⁴ Cemil Oktay (2017, 47), aydının halktan kopuk veya ona uzak olduğu eleştirilerine karşı bilakis aydının, ulemanın aksine halka yakın olanı temsil ettiğini ve "halka yönelen, çevresine bakan, çevrenin derdini kendi derdi haline getiren" kişi olduğunu söylemektedir. Bu da genel olarak aydının arada oluşunu farklı bir açıdan ifade etmektedir.

âlimlerden, ama daha çok da çağının Batılı (bilgi üreten) bilim adamlarından beslenen, edindiği bilgiyi kendi idrakinde harmanlayarak, büyük ölçüde araçsallaştırıp içinde bulunduğu sosyal ve siyasî bağlamın sorularına cevap üretmek üzere kullanan bir yapıdadır. Hiç kuşkusuz bu, matbûat hayatının ortaya çıkışı ve gelişimiyle tam bir paralellik arzeder. Dolayısıyla bu durum, İslâmcılık düşüncesini dergi ve gazetelerden bağımsız düşünmenin mümkün olmadığı anlamına gelir. Gazete ve derginin ortaya çıkmasıyla beraber "[a]rtık avam-havas sınıflandırması dayanaklarını yitirecek, halk dinî kültür alanıyla ulemanın zaruri aracılığı olmadan aktif ve doğrudan bağlar kurabilecek, ulemanın tekelinde olan dinî bilgiyi aktarma ve yorumlama faaliyetine mektep çıkışlı veya Avrupa'da yetişmiş aydınlar da gittikçe artan bir oranda katılacaktır." (Kara, 2014a, 80) Avrupa'da matbaanın gelişmesi ile kapitalizm arasındaki ilişki, bununla bağlantılı olarak ideolojilerin –özellikle de milliyetçiliğin- ortaya çıkması ve gelişmesindeki rolü ortaya konmuştur (Anderson, 1995). 19. yüzyılda Osmanlı'da da gazetenin girişi, başka birçok şeyin yanında, ideolojilerin teşekkül etmesi, geliştirilmesi ve aktarılmasında hayati bir rol üstlenmiştir. Bir münevver sınıfının ortaya çıkması, onların devletle ilişkisi, kendisine bir kamuoyu oluşturma süreci, okur-yazarlığın artmasıyla beraber halkı yönlendirme gücü, yöneticileri etkileme kapasitesi gibi birçok faktör birbirleriyle bağlantılı olarak çok hızlı bir şekilde gelişmiştir. Bu yeni münevver/aydın sınıfın fikirlerini geliştirdiği, yazdığı, yaydığı, kendi aralarında karşılıklı müzakerelerin ve münakaşaların yapıldığı yer gazeteler ve dergiler olmuştur. Kitap, daha kalıcı ve tümel olanın (ilmin) aktarılmasının bir aracıken gazete ve dergiler daha güncel olan meselelerle ilgilenmektedir.

[G]azete halkın içtimâî ve mahallî hissiyatını yevmî ve hissî renklerle mülevven olarak tasvir ettiği için nasıl milliyet mefkûresini doğuruyorsa, kitap da dinin ve dinden müştak olan sair marifet ve ilimlerin yani medeniyetin umde, kaide ve düsturlarını mücerret ve kati bir üslupla yazarak milletlerin arasında müşterek olan hayatı, yani beynelmileliyet ruhunu ibda eder (Gökalp, 2016, 18).

Bu yeni aydın sınıfı, elindeki yeni gazete aracılığıyla artık bir tür *toplum mühendisi* rolünü üstlenmiştir. Gazeteler Osmanlı modernleşme sürecinin de önemli bir parçasıdır. Bu işlevleri veya misyonuyla da bağlantılı olarak gazete "şaşırtıcı bir enerji ile birçok 'yeni'nin başlatıcısı olmuştur." (Türköne, 2014, 49) Diğer ideolojiler için olduğu gibi İslâmcılığın teşekkülünde ve gelişmesinde çok önemli bir yeri olan gazetelerde yürütülen *ittihad-ı İslâm* tartışmaları ve İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden iletilen haberler, kurulan bağlar, değişik yerlere gönderilen temsilciler kanalıyla İslâm coğrafyasının muhtelif noktalarıyla hissî, vicdanî, fikrî ve siyasî ilişkileri etkilemiş,

belirlemiş ve hatta yeniden kurmuştur. Bu dönemde nüveleri görülen İslâmcılık düşüncesi, daha sonra, II. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber kendi *yapısını* bütünlüklü olarak kuracağı dergiler etrafında İslâmcı tipolojisini üretecektir. Büyük ölçüde bir aydın hareketi olarak İslâmcılık düşüncesini üreten İslâmcıların, ulema ile halk arasındaki bu konumu günümüze kadar sürecektir. "İslâmcılık denilen hareket biraz da ulema kurumunun modernleşme sürecinde uğradığı birçok kazayla veya saldırıyla zayıflatılmasının yarattığı boşluklara verilen tepkilerden birisi sayılabilir." (Aktay, 2005c, 379). Fakat şu söylenebilir ki, klasik İslâmcıların baskın karakteri âlim-aydın iken, daha sonraki süreçte edebiyatçı-aydın, yakın dönemlerde ise gazeteci-aydın prototipi daha ön plandadır.

İslâmcılığın arada olma haline, kendisini idrak etme biçimi açısından da bakılabilir. İslâmcılık zımnen aslında kendisini bir parantez olarak konumlandırmaktadır. Yani İslâm'ın siyasal ve toplumsal hayatta belirleyici, meşruiyet kaynağı ve "başat gösteren" olduğu bir durum ile tekrar bu konumunu kazanacağı bir siyasal-toplumsal durum arasındaki dönemde bir işlev ve misyon yüklenmektedir. İlk durumun ortadan kalkmasıyla açılan parantezin ikinci durumun inşasıyla kapanacağı fikri İslâmcı yazının satır aralarından çıkarılabilecek bilincini yansıtır.

1.4. İslâm İlimleri ve İslâmcılık

İslâmcılığın, bir fikir akımı olarak, genel ve baskın karakteri bir aydın hareketi olmasıdır. Modern dönem olgusu olarak *aydının* bünyesinde barındırdığı birçok özelliği İslâmcılar da taşır (Türköne, 2014, 36). Hiç kuşkusuz İslâmcı aydınlar, diğer kaynaklarının yanısıra İslâm ilimlerinden³⁵ de beslenmektedirler. Fakat İslâmcıların İslâm ilimleriyle ilişkisi, Batılı kaynaklarıyla ilişkisine göre çok daha az ele alınmış, bir soru haline getirilmiş ve işlenmiştir. Oysa İslâmcılığın dinamizmini, gücünü, en genel anlamda ruhunu devşirdiği İslâmın kendisinin kurduğu ve geliştirdiği ilimlerle ilişkisi en az diğerleri kadar önemlidir.

³⁵ Daha yaygın şekilde kullanılan ve kabullenilen *İslâmî ilimler* terkihi yerine *İslâm ilimleri*'ni tercih edişimizin birkaç sebebi vardır. Öncelikle, ilkinde sanki var olan ilimlerin İslâmî versiyonu veya İslâmlaştırılmış hali manası vardır. İkinci olarak, bu ifade, ilimleri zımnen İslâmî olan ve olmayan şeklinde tefrik etmektedir. Bu ise başka problemlere yol açacak bir ayrımdır. Bu terkihin kullanıldığı yerlere baktığımızda, kastedilenin Fıkıh, Hadis, Tefsir gibi disiplinler olduğu görülmektedir. Bu durumda bunlar dışındaki ilim dallarının İslâmî olmadığı kabul edilmiş olmaktadır. Üçüncüsü, kastedilen ilimlere bir mensubiyetten veya eklemekten çok hariçten bir bakışı işaret etmektedir. *İslâm ilimleri* terkihi ise bu sakıncaları tamamen ortadan kaldırmaya da sınırlanarak minimize etmektedir. Yani bu ifadeyle kastımız, bizzat İslâm (Müslümanlar) tarafından kurulmuş, geliştirilmiş, mevzuları ve yöntemleri belirlenmiş ilim dallarıdır.

İslâmcıların tarihle ve gelenekle arasının hoş olmadığı bilinen bir husustur. Bu durum İslâm ilimleri tarihi için de sözkonusudur. İslâmcılar İslâm ilimlerinin yeni gelişmeleri (moderniteyi, en genel olarak modern durumu) gör(e)mediğini, görmezden geldiğini, takip edemediğini, ayak uyduramadığını, açıklayamadığını, anlayamadığını, yorumlayamadığını... düşünmektedirler. Hatta çoğu zaman bunun daha ilerisine geçerek, bu ilimlerin ve onların oluşturduğu yöntem ve birikimin bizzat bu anlama, açıklama ve ayak uydurmanın önünde bir engel olduğunu veya en azından yavaşlattığını söylemektedirler. Dolayısıyla, onlarla iş görmektense, onların da birincil kaynakları olan İslâmın ana kaynaklarıyla doğrudan irtibata geçilmelidir. Bugünün, diğer bir söyleyişle fikrî, sosyal, siyasî, ekonomik, teknolojik... bağlamın ortaya çıkardığı sorulara direk olarak ana kaynaklardan cevap üretilmelidir. İslâmcılığın aceleci tabiatının kökenlerini de burada aramak gerekmektedir. Zira içinde yaşanılan dünyada değişim çok hızlıdır ve onun olumsuz etkilerinden kaçınmak mümkün değildir. Ortada duran ve sürekli olarak ortaya yenileri çıkan sorunlara *İslâmî* çözümler geliştirilmeli, farklı ideolojilerin tezlerine karşılık cevaplar üretilmelidir. “Fıkıh ve toplum ya da moral-idealler ve gündelik hayat arasındaki farklılık XIX. yüzyıl boyunca daha önce hiç olmadığı kadar büyümüştür” (Şentürk, 2017, 57). Bu farkı kapatma işi İslâm ilimlerinin hantallaşmış ve yavaş dönen çarklarını çalıştırarak mümkün değildir. Onu kendi içinde ıslah etmeye kalkışmak da uzun bir uğraştır. Oysa dışarıda (modern hayatta) maruz kalınan birçok saldırı, cevap bekleyen birçok soru, İslâm içerisinde kalarak çözüm getirilmesi gereken birçok problem, karşılık verilmesi gereken birçok fikir vardır. İslâmcılık düşüncesinin bu aceleci karakteri çoğu zaman içinde bulunduğu siyasî, sosyal, ekonomik zemini (bağlam) esas alan, İslâmın ana kaynaklarına (metin) yine çoğu zaman aslında var olan cevabını meşrulaştırmak için başvuran, dolayısıyla yöntemsiz ve eklektik bir düşünce olmasına yol açmaktadır. Bu durum ve özelliği İslâmcılığa sert eleştiriler yöneltilmesine, küçümsenmesine sebep olmaktadır. Oysa salt bir düşünce olarak bakıldığında haklı olan bu eleştiriler, sözkonusu zorlayıcı bağlam ve İslâmcıları söz söylemeye iten temel saik dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Böyle bakıldığında sadece İslâmcılık düşüncesinin içerisindeki çelişkiler, yöntem eksiklikleri değil; aynı zamanda fikrî –ve daha çok da pratik- değeri takdir edilmiş olur. Diğer bir söyleyişle salt düşünce olarak bakıldığında görülen eksikliklerle beraber, düşüncenin üretildiği bağlam dikkate alınarak önemi de teslim edilmelidir.

Diğer taraftan İslâm ilimlerinin yeni gelişmelere, ortaya çıkan yeni sorunlara (en genel anlamda moderniteye) zamanında ve güçlü cevaplar üretmediği de bir gerçektir. Fakat bunu, tamamıyla onun bir eksikliği olarak görmekten çok, aynı zamanda yeni olanın (modernitenin) hızlılığı, tahakkümü, saldırısıyla da açıklamak gerekmektedir.³⁶ Bir boyutuyla İslâmcılık düşüncesi tam da oluşan bu boşluğu doldurma iddiasını taşımaktadır. Bu, bahsettiğimiz aydın hareketi olma özelliğinin de bir sonucudur. Dolayısıyla İslâmcılık düşüncesi, "fikirlerini ortaya atacak bir ulemanın eksikliğinde" ve "ilmî bilimlerle pek ilgilenmemiş olsa da dinî bilgiye hâkim olduğunu iddia eden adamları din alanına" dair söz söylemeye itmiştir. (Mardin, 2015a, 163). İslâmcı prototipi âlim ile avam arasında durduğu gibi, İslâmcılık düşüncesi de *ilim* ile halk anlayışı (kültürü) arasında bir yerde durmaktadır. Halkla temas halinde, onu dönüştürmeye, yönlendirmeye talip bir karakterdedir. Moderniteyle, onunla beraber hâkim hale gelen seküler dünya görüşü ve hayat tarzıyla hesaplaşması, cevaplar üretmesi, böylece İslâm dünya görüşü ve yaşama biçimini savunması beklenen ilimler öncelikle Kelâm ve Fıkıhtır –buna bu coğrafyadaki tarikatların belirleyiciliği dolayısıyla, teorik boyutuyla Tasavvuf da eklenebilir. Zira bütün boyutlarıyla modernite, İslâm akidesini ve onun şeriatı dâhilinde yaşamayı tehdit eden bir saldırı mahiyetindedir. Burada ilim cephesinden hiçbir çaba olmadığını söylemek haksızlık olacaktır. Hemen ve güçlü cevaplar üretilememiş olduğu söylenebilse de Ahmet Cevdet Paşa'nın büyük gayret sarfettiği *Mecelleden*³⁷, Ziya Gökalp'in öncülük ettiği *ıçtimâî usûl-i fıkha*,³⁸ İzmirli İbrahim Hakkı'nın *yeni ilm-i kelâmından*³⁹ Mustafa Sabri Efendi'nin *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilmine* kadar önemli teşebbüsler olmuş ve fakat Batıdan gelen *tazyiki* göğüslemeye yetmemiş, aynı zamanda *içeriden* ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

³⁶ Fıkıh ile sosyal bilimler arasındaki "çatışma"nın, sosyal bilimlerin galibiyetiyle sonuçlanmasının kendiliğinden olmadığını, siyasî müdahaleyle olduğunu temellendiren bir çalışma için bkz. Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi/Fıkıh'tan Sosyal Bilimlere*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

³⁷ Mecelle ve hakkındaki literatür için bkz. Sami Erdem, "Türkçede *Mecelle* Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3 (5), 2005, 673-722. Ayrıca aynı yazara ait bir çalışma için bkz. "İslâmcıların İctihat Kapısı Nereye Açılır?: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri*, Edt. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, 162-174.

³⁸ Kavramın ve içeriğinin tartışıldığı bir çalışma için bkz. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2006. Ayrıca bkz. Mehmet Cem Şahin, "Ziya Gökalp'in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Düşünen Siyaset*, S. 28, 2012, 181-199. Kendi döneminde yöneltilen bir eleştiriyi konu alan bir çalışma için bkz. Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, 2012, 7-25.

³⁹ Bkz. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul: 1998.

Bir mü'minin inanç dünyasını tahkim eden, sınırlarını belirleyen, gelecek saldırılara karşı savunan bir ilim dalı olarak Kelâm; eylemini şekillendiren, çerçevesini çizen, yönlendiren, inanamı İslâm dairesi içerisinde tutan (genel olarak İslâmın ilmî yöntemi anlamında Usûl-ü Fıkhî da kapsayacak şekilde) bir ilim dalı olarak Fıkıh, geleneksel fonksiyonlarını icra edemez hale gelmişti (Ocak, 2015, 205-217). İslâmcılık, bir yönüyle onların taşıdığı bu görevi üstlenmiş, fakat bunu yaparken onların yöntemini benimsememiştir. Dinin, seküler dünya görüşü ve onun yaygınlaşmasını sağlayan modernitenin araçları kanalıyla çok güçlü bir biçimde saldırıya maruz kalması ile İslâmcılık düşüncesinin teşekkül ve gelişiminin paralel bir seyir takip etmesi anlamlıdır. Bu açıdan bakıldığında İslâmcılık "modern hayatta dinin savunulması"dır. Fakat "Kelam ilmi Müslümanların en azından siyasal ve sosyal olarak galip olduklarını düşündükleri bir dönemin ruhunu yansıtır. İslâmcılık ise hemen her alanda Müslümanların mağlup oldukları bir dönemin tesirinde ortaya çıkmıştır. Bu itibarla İslâmcılığı 'mağlup dönem kelamı' olarak görebiliriz." (Demirli, 2013, 186). Bu din savunusu dinî ilimler geleneği içerisinde gelmeyen kişilerce yapılmış olmaktadır. Bu savunmanın muhatabı artık başka bir din veya teoloji değil, dini tamamen kenara atma çabası ve iddiasında olan profan bir dünya görüşüdür (Türköne, 2014, 33). Dolayısıyla buna karşı üretilecek cevap ve yöntem de farklılaşmak durumundaydı. İşte İslâmcılık bir boyutuyla tam da bu boşluğu doldurma amacı taşımaktaydı.

Söz konusu bu durum, daha geniş bir perspektiften bakıldığında Tahsin Görgün'ün (2013, 175) belirttiği gibi, 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan bir sürecin neticesinde yavaş yavaş *ilimin* yerini siyasete bırakmasıyla da ilişkilidir. Siyasetin daha önce olmadığı şekilde belirleyici hale geldiği bu dönemde "asli olan ilim yerini, -o zamana kadar kendisine bağlı olan-, siyasete bırakırken, buna bağlı olarak da dînî ilimler de yerini siyasetin taleplerine daha uygun 'bilgi' formlarına bıraktı." Zira, dünyanın geri kalanına olduğu şekilde Müslüman coğrafyaya da Batıdan gelen taarruz sadece askerî değildi. Askerî mağlubiyetlerin, sömürgeleştirme faaliyetlerinin can yakıcılığı, onur kırıcılığı doğrudan hayata etki ettiği gerçeğiyle beraber; gelen tazyik çok daha derinden, askerî ve ekonomik gücü de kullanarak siyasetin taşıyıcılığında bilimsel dayatma ve bir medeniyet meydan okumasıydı. Özellikle o dönem için Avrupa'da bilim, tekniğin (alet üretmenin) aracı olmaya indirgenmiş, teknik kendi değerlerini taşıyan ve dayatan teknolojiye dönüşmüş, yeni oluşan sosyal bilimler hem içeriye hem de dışarıya karşı meşrulaştırma işlevini üstlenmiş ve sonuçta bilim siyasetin

manivelası haline gelmiştir. Bütün bunları kapsayan ve güçlü bir dalga halinde gelen *öteki* ile girilen ilişki savunma dilini ve yöntemini de belirlemiştir. İslâmcılığa siyasal görünümünü kazandıran şey de muhatabının bu baskın karakteri ve aynı dilden cevap üretme kaygısıdır. Ayrıca Noah Feldman'ın (2013, 114), ulemanın nüfuzunun ortadan kalkmasıyla İslâmcılığın ortaya çıkışı arasında kurduğu irtibat dikkat çekicidir. Ona göre bir dizi gelişmenin yanısıra kanunlaştırma hareketleriyle “[y]arı bağımsız bir sınıf olan ulemanın asırlardır elinde tuttuğu yetkilerin tamamı, artık devlet aygıtının eline geçmişti.” Bundan dolayı da İslâm'ı hayatın her alanında yeniden hâkim kılmak artık ilimler ve ulema eliyle değil, ancak devlet yoluyla olabilir diye düşünölmeye başlandı. Onun içindir ki İslâmcılığın fikrî boyutu "ilme göre daha seyreltilmiş, daha az kategorik, daha serbest; siyasete göre ise daha mücerret ve daha müstakil bir alandır. Lüzum gördüğü müktesabat itibariyle ilim ve sanata, hedefleri itibariyle siyasete daha yakın[dır]." (Kara, 2016b, 453) Fakat sonuçta "[d]ine siyaset üzerinden geçerlilik kazandırma gayreti, yapısal olarak dînî ilimlerle uyuşmadığı için, ya dînî ilimleri asli mahiyetleri dışında kullandı; kullanamadığı durumlarda da genellikle ihmal ettiği gibi, duruma göre de engel olarak kavradı." (Görgün, 2013, 177).

İslâmcılık düşüncesi bir tür Kelâm olduğu gibi, aynı zamanda bir tür Fıkıhtır. Fıkıh, geleneksel olarak, Müslümanların aile hayatından ekonomik ilişkilerine, ibadetlerinden devlet idaresine kadar hayatın her alanını tanzim etmekteydi. Müslümanların ürettiği en orijinal ilimlerden biri ve büyük bir *usûle* sahip olan Fıkıh, Müslümanların gündelik hayatını Din çatısı altında yaşamalarını mümkün kılıyordu. Hayatın her ânı ve eylemi *haramdan farza* kadar, en geniş alanın *mübah* alanı olduğu bir dizge (spektrum) içerisine yerleştiriliyordu. Usûl şeklinde kurduğu mekanizma ile, hayattan gelen her yeni şeyi (soru) kendi içerisinde işleme tâbi tutup, çok basit bir çıktı (fetva) olarak göğüsleyebiliyordu. İlmî açıdan ise insan ve toplum hayatına ilişkin yetkin ve yeterli bilgi üretebiliyordu. Modern durumlar ile birlikte bu mekanizma önce zorlanmaya, daha sonra işlememeye başladı. İslâmcılık düşüncesi bunun yerine usûle uymayan bir tür Fıkıh üretti. İctihat, makâsıd teorisi, öncelikler fikhî, maslahat, zaruret gibi kavram ve meseleler İslâmcı düşüncenin en çok ilgilendiği konular haline geldi. Fıkıh içerisinden aldığı kavramlarla, onu yapısöküme tâbi tutarak, pratik (bağlamsal) sorunları çözebilecek şekilde yeni bir Fıkıh üretme çabası içerisine girdi. Hiç kuşkusuz bu bilimsel bir amaç ve yöntemle yapılmadı. Asıl amaç siyasî, sosyal ve fikrî zeminde Müslümanların önüne çıkan problemleri bir şekilde aşmak idi. Fakat İslâmcı düşüncenin

tamamına bu gözle bakıldığında Müslümanların nelere öncelik vermeleri gerektiğinden veya neyin daha önemli (sevap) olduğundan ibadetlerin nasıl yapılması gerektiğine, siyasetten ekonomiye, aileden eğitime kadar birçok meselede yeni bir fıkıh üretildiği görülebilir. İslâmcılık düşüncesi Kelâm'da olduğu gibi Fıkıh'ta da ortaya çıkan boşluğu doldurma gayretindedir. Burada Hayrettin Karaman ismi ve temsili üzerinden Fıkıh ve İslâmcılık kesişmesinin dikkate değer olduğunu söylemek gerekmektedir (Kaya, 2014, 62).⁴⁰

İslâmcılık düşüncesi hatta aynı zamanda bir tasavvuftur. Genel olarak Tasavvuf ve tarikatlarla arasının iyi olmadığı bilinen İslâmcılık düşüncesi, aynı zamanda Allah'a yakınlaşmanın, O'nun sevdiği bir kul haline gelmenin yeni yöntemlerini geliştirdi. Tevekkül anlayışından ihšana, Allah'ı zikretmekten amele kadar Tasavvuf'un dayandığı birçok kavramı yeniden tanımladı. Müslümanların pasifliğine sebep olduğunu düşündüğü tarikatlardan hayatın içerisinde aktif olarak yer alan gruplaşmalara (örgütlenmelere) geçişi mümkün kıldı. *Zikir meclislerinin* mekânını tekkelerden kitapevlerine, kahvehanelere veya ev sohbetlerine taşıdı.⁴¹ Allah'ın rızasının bunlar vasıtasıyla kazanılabileceğini iddia etti.

Sonuçta İslâmcılık düşüncesi bu açıdan bakıldığında bir tür Kelâm, bir tür Fıkıh ve bir tür Tasavvuf üretti.

1.5. Dönemlendirme

Dönemlendirme, sosyal bilimlerin Tarih biliminden ödünç aldıkları, fakat vazgeçemeyecekleri bir anlama ve anlamlandırma aracıdır. Sadece siyasî tarih için değil, sosyal ve fikrî tarih için de dönemlendirme, başka bir şeyle ikame edilemeyecek bir analiz imkânı vermektedir. Her bilimsel yöntem ve faaliyet gibi, soyutlama yoluyla gerçekliği belli ölçülerde tahrif etme pahasına kendisine nesne kılabilen bir forma sokmakta önemli bir yoldur. Dönemlendirme, bir sosyal bilimciye en genel olarak üç önemli şey sağlamaktadır: Süreklilik, değişim ve mevcudu anlamlandırma. İlk olarak dönemlendirmede bölme ameliyesi ön planda duruyor gibi gözükse de belli bir hat üzerinden bunu yaptığı için aslında alttan akan bir sürekliliğin var olduğu önkabulünü

⁴⁰ İslâmcılık ve fıkıh ilişkisine fıkıh zaviyesinden bakan bir çalışmada ulaşılan sonuç bu açıdan anlamlıdır: "İslâmcıların ilgileri fıkıh literatürünün ufkunu belirleyen başlıca âmil olmuştur. Bu literatüre dahil edilebilecek her metin İslâmcıların kaleminden çıkmış değildir, ama İslâmcılığın Cumhuriyet tarihi boyunca kazandığı muhteva anahatlarıyla söz konusu literatür üzerinden takip edilebilir." (Kaya, 2014, 125).

⁴¹ Bkz. *Mekân Hikâyeleri*, Edt. (K. Alver, D. Boz), İz Yayıncılık, 2017, İstanbul.

içerir. Belli bir sürekliliğin var kabul edilmediği bir zeminde ona ait belirli kısımlardan da bahsedilemez. Diğer kısımlarla ilişkilendirilemeyecek bir dönemlendirme teşebbüsü hiçbir şeye açıklık kazandıramayacaktır. Bu yüzden dönemlendirmenin birinci ve en önemli özelliği, kısımlara ayrılan bir zamansal hattın bütünlüğünü varsaymasıdır. Dönemlendirmenin sağladığı ikinci imkân, bir bütünlüğe sahip bu zamansal hattın kendi içerisindeki değişim ve dönüşümleri tespit etmektir. Bu, sosyal bilimcinin kendi nesnesine daha yakından bakmasının doğal bir neticesidir. İnsan, ancak bölerek bilebildiği için, süreklilikleri keşfetmek yeterli olmamakta, ikinci aşamada biraz daha derinleşerek onun içindeki değişimleri formüle etme ihtiyacı duymaktadır. Bu analiz faaliyeti, aynı zamanda bütünü anlamada ona yardımcı olmaktadır. Üçüncü olarak dönemlendirme, eğer günümüze kadar getiriliyorsa, mevcudun konumunu görmeyi, onu daha derinden kavramayı mümkün kılar. Diğer bir söyleyişle mevcudu açıklama ve anlamaya katkı sunar.

Dönemlendirmenin bu katkıları yanında bazı handikapları da vardır. Bunların başında gerçekliğe mutabakatının zayıflığı ölçüsünde muhatabı yanıltma ihtimali gelmektedir. Çünkü dönemlendirme belli noktaları tespit ve tayin etmek zorundadır. İnsan ve topluma dair hiçbir akış ve değişim birden olmaz ve belli bir tedricilik içerisinde cereyan eder.⁴² Dönemlere ayırma, sanki birinin öncekinden veya sonrakinden tamamen farklı olduğu yanılsamasına sebep olabilir. Fakat bahsettiğimiz *süreklilik* vasfının farkında olmak ve “makul tedricilik”i (Üçer, 2017, 15) hesaba katmak bu yanılgıyı önleyecektir. İster fikrî, ister sosyal veya siyasî tarih sözkonusu olsun dönemlendirmede tespit edilen noktalar hiçbir zaman mutlak değildir. Her bir dönemin baskın karakterinin tespitiyle oluşturulur. Dolayısıyla birbirine geçişler, üst üste çakışmalar her zaman için kaçınılmaz olarak var olacaktır. Fakat bunun farkında olduğu müddetçe bu durum dönemlendirmenin önemini ve gerekliliğini azaltan bir husus değildir. Diğer bir handikap, dönemlendirmenin belirlenmiş bir takım kriterlerden (dolayısıyla nesnellikten) hareketle değil, önceden belirlenmiş bir sonucu verecek şekilde tanzim edilmesidir. Buna ideolojik dönemlendirme diyebiliriz. Dönemlendirme her halükarda itibârîdir, dolayısıyla farazîdir. Soyutlamadır ve nesnel bir gerçekliği yoktur. Her bir dönemlendirmeye konu olan zamansal aralık, farklı şekillerde kısımlara ayrılabilir. Fakat bu ameliye, anlamayı ve anlamlandırmayı güçlendiren bir araç olarak belli

⁴² Bunun belli açılardan istisnaları olabilir. Siyasî tarihte devrimler veya darbeler buna örnek olabilir. Ama bunlar kesin noktalar verse bile yine de sosyal bilimci onu hazırlayan şartları araştırmakla mükelleftir.

kriterlere göre yapıldığında ideolojik tuzağa düşmekten kurtulunabilir. Bunun için de sorulması gerekli olan sorular dönemlendirmenin "neye göre, hangi amaçla ve hangi bölgeleri kapsayacak şekilde" (Üçer, 2017, 14) yapıldığıdır. Bu sorulara cevap veren dönemlendirme teşebbüsleri meşrudur, diyebiliriz.

İslâmcılık için farklı kriterler ve bölgeler esas alınarak yapılan birçok dönemlendirme teşebbüsü vardır. İslâmcılığın ne olduğu, ne zaman ve nerede doğduğu sorularındaki – daha önce zikredilen- önemli farklılıklar dönemlendirmelere de doğal olarak yansımıştır. En başta, İslâmcılığın neredeyse İslâm (düşünce) tarihi kadar eski olduğunu düşünenler zımnen modernite öncesi ve sonrası diye ayırmış olurlar. Modern dönemlerdeki İslâmcılığın, şartların değişmesine paralel olarak sadece formunun değiştiğini söylerler. Aslında bu görüşte olanlar da İslâmcılık derken birincil olarak hep modern dönemleri kastederler. Sadece İslâmcılığın *içeriden* bir hareket olduğunu, nevezuhur ve *dışarıdan* oluşturulan bir şey olmadığını vurgulamak isterler. Dolayısıyla biz, *ıslah* (tecdit, ihyâ) boyutuyla daha gerilere götürülebilecek İslâmcılığın modern dönemlerdeki ve Türkiye’deki hali ile ilgili yapılan dönemlendirmeleri zikredeceğiz.

Türkiye’de İslâmcılık en genel olarak Osmanlı dönemi İslâmcılığı ve Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı şeklinde dönemlendirilebilir (Çiğdem, 2016, 117; Erkilet, 2013, 506; Mardin, 2015b, 9,23; Mert, 2005, 414; Subaşı, 2018, 8). Gerçekten de benzerliklerinin yanısıra bu ikisini ayırıştırarak birçok nokta tespit etmek mümkündür. Herşeyden önce öyle veya böyle İslâmî prensiplerden hareketle düzenlendiği veya İslâm’ın bir meşruiyet kaynağı olduğu bir devlet örgütlenmesinden, dini siyasal organizasyondan çıkaran, dışlayan veya denetim altında tutan laik karakterli bir devlete geçilmiştir. Müslümanların tarihinde en başından beri bir şekilde hep var olagelen, sembolik olarak Müslümanların birliğini temsil eden Hilâfet kurumu kaldırılmıştır. Alev Erkilet’e göre (2013, 506) birinci dönemde İslâmcılık “kurtarıcı bir ideoloji” iken, Cumhuriyet döneminde “kurucu bir ideoloji”ye evrilmiştir. Osmanlı’da siyaset ve devlet yönetimiyle ilgili bir şeyken, ikinci dönemde sathı genişlemiş ve “bir yaşam tarzı” haline gelmiştir. Bu açıdan Osmanlı’da devlet eksenliken, Cumhuriyet döneminde daha çok “bir halk hareketi” olduğu da söylenebilir (Komsuoğlu & Eskişar, 2009, 17). "İki dönem arasında belki de en bariz fark birinde İslam'la gelenekleşmiş tarihsel bağlamlar arasındaki gerilime atıfta bulunulurken ikincisinde doğrudan sistem eleştirisinde düğümlenen bir dil akışının yaygınlık kazanmasıdır." (Subaşı, 2018, 8). Osmanlı ve Cumhuriyet İslâmcılığı ayırımı yapıldığında ve Osmanlı İslâmcılığı esas

olarak alındığında “Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan önderleri İslamcı olarak görmemize yetecek düşünsel ve ideolojik perspektif” olmadığı söylenebilmektedir (Aytepe, 2016, 178).

Ali Bulaç (2005b), sonradan da birçok kişi tarafından benzer şekilde kullanılan üçlü bir dönemlendirme yapmakta ve bunu nesiller üzerinden ortaya koymaktadır.⁴³ Buna göre ilk nesil İslâmcılar 1856-1924 arasındadır. Bu dönemin temel karakteri “kurtarıcı”lıktır. İslâm’ın ana kaynaklarına dönme ve İslâmlaştırmayı savunurlar. İkinci nesil İslâmcılar için 1950-2000 tarihleri arasını vermektedir. Temel karakteri “kurucu”luktur. “Yeni bir toplum ve devlet tasarımı”na sahiplerdir. İslâmîleştirme ön plandadır. Siyasal alan merkezdedir, sivil ve sosyal alanlar bunun türevidir. Üçüncü nesil İslâmcılar 2000 sonrasında. Temel karakteri “aşmacı ve dönüştürücü”dür. Burada sivil alan, birey ve çoğulculuk ön plandadır. Bulaç (2005b) ilk dönemi 1856 Islahat Fermanı, ilk nesil İslâmcıları da Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa ile başlatmaktadır. İlk dönemin sonu olarak verdiği 1924 tarihini başta Hilâfetin ilgası olmak üzere Şer’iye ve Evkaf Vekâleti yerine Diyanet İşleri Riyaseti’nin kurulması ve Tevhid-i Tedrisât Kanunu’nun çıkarılmış olması dolayısıyla tercih etmektedir. İkinci dönemin başlangıcı olarak verdiği 1950’yi ortalama bir tarih olarak vermekte, 1947’de Pakistan’ın kuruluşunu, Mısır’daki ve İran’daki gelişmeleri zikrederek Türkiye’de 1946’da çok partili hayata geçişi zikretmektedir (Bulaç, 2005b). İkinci dönemden üçüncü döneme geçiş için de ortalama olarak söylediği anlaşılan 2000 tarihini, başka bir yerde 28 Şubat’ı esas alarak 1997 olarak belirtmektedir (Bulaç, 2012c, 35). Oldukça fonksiyonel olan bu dönemlendirmede Ali Bulaç ilk iki dönemin ayrıntılı değerlendirmesini yapmakta, farklılıkları belirtmekte, fakat üçüncü dönemin henüz başlarında yazıldığı için bu kısmı ele almamaktadır.⁴⁴ Dönemlendirmeyi İslâm dünyasının geneliyle, özellikle Pakistan, İran ve Mısır ile paralelleştirmeye çalışsa da bu, zorlama durmaktadır ve Türkiye İslâmcılığını esas aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dönemlendirmenin mekânı ile ilgili bir eksikliği varsa da Türkiye İslâmcılığı için açıklayıcı mahiyettedir.

⁴³ Yasin Aktay da 1997 yılında tamamladığı doktora tezinde “nesil” kavramını kullanmakta ve Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve İsmet Özel gibi kişileri “ikinci nesil” olarak değerlendirmektedir. Bkz. *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, The Middle East Technical University, The Department of Sociology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1997.

⁴⁴ Ali Bulaç bu görüşlerini ilk önce 2000’li yılların başında ifade etmiş, ama 2004 yılında *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* serisinin “İslâmcılık” cildinde formüle etmiştir. Yasin Aktay’ın da benimsediği anlaşılan bu üçlü tasnifte, Aktay 2003 yılındaki bir yazısında üçüncü dönemin en önemli özelliği olarak İslâmcılığın “siyasal keşfetmiş” olmasını vermektedir. Bkz. “Siyasette İslâmiliğin Sınırları ve İmkânları”, *Tezkire Dergisi*, Sayı 33, 2003, s.38.

Ahmet Emin Dağ da (2019, 16) İslâmcılığın tarihini üç nesil üzerinden okumaktadır. Buna göre 19. yüzyılın ilk yarısı birinci nesil İslâmcılığı oluşturmaktadır. Bu dönemde Batı karşısında İslâm'ın üstünlüğünü ispatlama yaklaşımı ön plandadır ve Batı'daki değerlerin bizde zaten var olduğunu göstermeye çalışır. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısı ikinci nesil olarak isimlendirilmektedir. Bu dönemde örgütlenmeye ağırlık verilmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise üçüncü nesil İslâmcılar yer almaktadır. Bu dönemde yeniden bir İslami diriliş söylemi dillendirilmiş ve sadece siyaset yoluyla değil, her türlü “sivil mücadele” yöntemiyle bir İslâmlaşma hedeflenmiştir. Gerçek anlamda “nesil”e tekabül etmeyecek olan bu evreler de genel olarak İslâm dünyasındaki İslâmcı hareketleri açıklamakta kullanılmaktadır.

Bilgi ve Düşünce dergisinde Ahmet Harputlu müstearıyla yazan Ergün Yıldırım da (2003, 16) üçlü bir dönemlendirme yapmaktadır. Buna göre birinci dönem 1856-1960 arasını kapsar ve “müdafaadan ideolojileşmeye” doğru bir seyir izler. “İdeolojiden muhafazakârlaşmaya” doğru hareket ettiğini düşündüğü ikinci dönemi 1960-1997 arası olarak tarihlemektedir. Üçüncü dönemi temsil eden 1997 sonrasının ise henüz belirgin bir karakterinin ortaya çıkmadığını ya muhafazakâr demokrasiye veyahut liberal demokrasiye doğru hareket edeceğini düşünmektedir. Bu dönemlendirme hem tarihleri hem de o dönem için verilen baskın karakterleri itibariyle oldukça zayıf ve büyük ölçüde yanıltıcıdır. İkinci ve üçüncü dönem olarak verilen tarihler müzakere edilebilirse de ilk dönem için verilen 1856-1960 tarihleri arasında meydana gelen değişimler bu tarih aralığını tek bir dönem olarak görmeyi imkânsız kılacak mahiyettedir. Abdülhamid döneminden II. Meşrutiyet’e, Cumhuriyet’in kurulmasından Hilâfet’in kaldırılmasına kadar çok önemli değişimlerin ve kırılmaların olduğu bilinmektedir. Fakat Ergün Yıldırım (2012, 283) bu üçlü tasnifi daha sonra revize etmiş ve Ali Bulaç’ın tasnifine yaklaşmıştır. Buna göre birinci dönem 1924’e kadar gelecek şekilde 19. yüzyıl İslâmcılığıdır. Bu dönemin baskın karakteri “devleti kurtarmak”tır ve aynı zamanda işgal ve sömürgecilik dönemidir. İkinci dönemi 1924-1990 arası olarak vermektedir ve baskın karakteri “devlet kurmak”tır ve soğuk savaş dönemine tekabül eder. Üçüncü dönem ise 1990’lardan sonrasını kapsar. Küreselleşme dönemi olan bu zaman diliminde İslâmcılığın baskın karakteri “devleti değiştirmek”tir.⁴⁵

⁴⁵ Yıldırım, bir başka yerde bu dönemi AK Parti ile başlatmaktadır. Bkz. “Türkiye’de İslamcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devlet Kurmak ve Devleti Değiştirmek”, *TYB Akademi Dergisi*, Sayı 4, 2012, s.167-180.

İhsan Eliaçık (2003, 28) sosyal ve siyasal olmaktan çok bir düşünce hareketi olarak ele aldığı İslâmcılığı yine üç döneme ayırmaktadır. Bu dönemlendirmeyi Türkiye merkezli değil, bütün İslâm dünyasını dikkate alarak yapmaktadır. Buna göre birinci dönem 1750-1930 arası, ikinci dönem 1930-1990 arası ve üçüncü dönem 1990 sonrası kapsamaktadır. İkinci dönemi “siyasal İslamcılık”, üçüncü dönemi “yeni-İslamcılık” olarak adlandırmaktadır. Üçüncü dönem üzerine yoğunlaşan Eliaçık, bu dönemde İslâmcılığın devleti merkeze almayan, daha özgürlükçü ve “liberal” bir yapı kazandığını söylemekte, bunu da on düşünürle temellendirmektedir.⁴⁶ Bu tasnif sadece düşünce olarak İslâmcılığı dikkate alması ve ele aldığı mekânın belirsiz olması dolayısıyla en azından yetersiz kalmaktadır.

Türkiye’de İslâmcılığı üç döneme ayırarak inceleyen bir diğer kişi Hamza Türkmen’dir (2014c, 17-19). “Osmanlı İslâmcılığı” olarak adlandırdığı birinci dönemin en önemli özelliği devleti korumaktır ve dolayısıyla bu dönemde İslâmcılık Osmanlıdır. İkinci dönem olan “Türkiye İslâmcılığı”nda sağcı, milliyetçi ve devletçi bir karakterdedir. Türk ulusunu İslâm ile birleştirmeye çalışır. 1970’lerde başlayan ve asıl İslâmcılık olarak gördüğü üçüncü dönemi “Tevhidi uyanış süreci/Evrensel İslâmcılık” olarak kodlamaktadır. Bu dönemde İslâmcılık ulusalcı ve devletçi anlayıştan kopmuş ve Kur’ân ve Sünnet’i merkeze alan bir anlayışa geçmiştir.⁴⁷ Bu tasnif –daha önce belirttiğimiz- ideolojik tasnife bir misâldir. Zira belli bir sonucu verecek şekilde tanzim edilmiştir. Dolayısıyla anlamaya sağladığı katkı sınırlı kalmaktadır. Ayrıca kullanılan “Osmanlı”, “Osmanlıcılık” ve “Türkiye” kavramları sorunlu durmaktadır.

Ümit Aktaş da (2009b) nokta tarihler vermemekle beraber İslâmcılığı üç dönemde ele almakta ve her birini ayrı isimle anmaktadır. “İttihad-ı İslâm dönemi” dediği birinci dönemi “biçimsel bir ümmetçilik” olarak görmekte ve “savunmacı” bir karaktere sahip olduğunu söylemektedir. Osmanlı dönemi İslâmcılığı denebilecek bu zaman diliminde İslâmcılık anti-empyralist bir mahiyete sahiptir. İkinci dönemi Aktaş “İslâmcılık” olarak isimlendirmekte ve “ayrışmacı ve milliyetçi” bir karaktere sahip olduğunu söylemektedir. Bu dönemde “ulusalcı bir daralma” sözkonusudur. Üçüncü dönem

⁴⁶ Eliaçık, 2004’te yayımlanan kitabında bu yaklaşımını geliştirerek İslâm’ı ibda, ihya ve inşa olarak üç döneme ayırmakta ve yeni İslâmcılığı üçüncü çağ olarak görmektedir. İ. Eliaçık (2004). *İslam’ın Üç Çağı/İnşa Çağında Yeni-İslamcılık Söylemleri*. İstanbul: Çıra Yayınları.

⁴⁷ Türkmen başka bir yerde aynı dönemlendirmeyi yapmakta ve birinci dönemde “Osmanlı’yı kurtarma”, ikinci dönemde Kemalist devrimler sonrasında karşısına sığınarak var olan “savunmacı”, üçüncü dönemde de “islah ve inşa” merkezli “tevhidi bilinçlenme” karakterlerinin baskın olduğunu belirtmektedir. Bkz. “Son Dönem İslah Çabalarında Evreler ve Öncelikler”, *Haksöz Dergisi*, Sayı 302, 2016, s.28-32.

“İslamî Hareket(ler)” dönemidir ve baskın karakteri “devrimci ve yenileşmeci” olmasıdır. “Söylemden cemaate” şeklinde formüleştirdiği bu dönemin içerisine yeni cemaatler, dergiler, partiler ve çeşitli gençlik örgütlenmeleri girmektedir. Aktaş’a göre (2009b) "İttihad-ı İslam hilafeti ve İslam birliğini, İslamcılık İslam devletini, İslami hareketler ise İslamî bilinç ve özgürleşmeyi esas alan cemaatsel söylemler geliştirdiler." Ona göre bunların hepsi tepkisel, eksikliklerden yola çıkan, bir şeyleri telafi etme çabalarıydı. Bu dönemlendirme teşebbüsü bir kavram karmaşasına sebep olsa da keskin kırılmalar olarak belli tarihsel noktalardan çok, içiçe geçebilecek şekilde belli yöntem ve temaları öne çıkarması bakımından işlevsel durmaktadır.

İslâmcıların daha çok Batı’ya bakışları, onunla ilişki biçimleri ve medeniyet fikri üzerinden üçlü bir tasnif yapan Bedri Gencer’e göre (2013, 89-90) birinci dönem olan II. Meşrutiyet İslâmcıları için Batı daha çok siyasi ve sömürgeci bir güçtür. Hak/batıl medeniyet ayırımı yapılır, fakat Batıdan alınabilecek şeyler vardır. İkinci dönem olarak Cumhuriyet devrinde, özellikle de Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’ta Doğu/Batı medeniyeti şeklinde bir ayırım vardır ve bunlar birbirlerini dışlarlar. 1980 veya 1990 ile başlatılacak üçüncü dönemde ise medeniyetçiliğin içi boşaltılarak muhafazakârlığa dönüşmüştür. Burada İslâmcılık, gittikçe seviyesi ve kalitesi düşen bir şey olarak tahayyül edilir.

Benzer bir tahayyüle sahip Ercan Yıldırım da (2016, 247-248) İslâmcılığı üç dönemde ele almakta ve bir “kopuş”lar tarihi olarak görmektedir. Birinci dönem olarak değerlendirdiği II. Meşrutiyet döneminde İslâmcılığın ideolojik bir çerçeve kazandığını belirtmekte ve Tanzimat dönemine nispetle bir yönüyle geriye gidiş, diğer yönüyle entegrasyon olduğunu söylemektedir. İkinci “kopuş” olarak gördüğü dönem II. Dünya Savaşı sonrasındaki soğuk savaş dönemini kapsar. Burada antikomünizm karakteri belirgindir. 1990’larda başlayan 2000’lerde gelişen üçüncü dönem “neoliberal İslâmcılık” dönemidir. Burada “dünya sistemi”yle uyum artık tamamlanmıştır. Diğer taraftan “kopuş” devam etmiştir. Yıldırım, İslâmcılığı ve tarihini böylece sürekli olarak “bu topraklardan” koparak diğer tarafa (“dünya sistemi”) doğru kayan ve oraya “uyum” gösteren bir şey olarak ele almaktadır. Biraz İsmet Özel’i biraz İsmail Kara’yı hatırlatan bu yaklaşıma göre “burası” ve “dünya sistemi” diye iki ayrı varlık alanı tahayyül edilmekte, İslâmcılık ve onun tarihi birincisinden kopup ikincisine doğru hareket eden, nihayetinde uyumunu tamamlayan bir şey şeklinde değerlendirilmektedir. Bu özcü

yaklaşım, var olanı tespit etme ve anlamaktan çok gerçekliği teoriye feda etmektedir. Bu açıdan da İslâmcılığı anlamak ve anlamlandırmak açısından büyük ölçüde işlevsizdir.

Nazım Maviş (2018, 13-16) Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını dört dönemde ele almaktadır. Birinci dönem, İslâmcılık adına aslında pek de bir şey olmadığını söylediği 1923-1946 arasındadır. İkinci dönem, İslâmcılığın halen müstakil bir siyasal kimlik kazanamadığı ve sağcılığın altında konumlandığı 1946-1969 arasındadır. Üçüncü dönem olarak 1969-1990 arasında ise İslâmcılık bağımsız bir siyasal kimlik kazanmıştır. Bunun en belirleyici noktası Milli Görüş Hareketi'nin ortaya çıkmasıdır. Tercümelere etkisinin belirleyici olduğu bu dönemde “İslâm devleti”, “hayat nizâmı” gibi kavramlar ön plandadır. 1990 sonrasında tekabül eden dördüncü dönemde ise İslâmcılık daha çoğulcu, demokratik bir dil üretmiştir. Çok hukukluluk, diyalog, bir arada yaşama gibi öğeler öne çıkmıştır. Bu dönemlendirme teşebbüsü Osmanlı dönemi ile sürekliliği göstermiyor oluşunun yanında, birinci dönem olarak zikredilen tarih aralığının “yokluk” üzerine kurulmuş olması dolayısıyla da zayıf kalmaktadır.

Mahsum Aytepe (2016) Osmanlı dönemi İslâmcılığı ile Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını keskin bir şekilde ayırdıktan sonra genel olarak dört dönemde ele alınabileceğini söylemektedir. Buna göre Osmanlı dönemine tekabül edecek ilk dönem “klasik dönem İslâmcılığı”dır. Cumhuriyet ile beraber bir “fetret dönemi”nden sonra ikinci dönem olarak 1950-1980 arasını “Türkiye İslâmcılığı” olarak görmekte ve buna “muhafazakar İslâmcılık” demektedir. Üçüncü dönem 1980-2000 arasını kapsayan “İslami Hareket dönemi İslâmcılığı”nı oluşturmada ve bu dönemi “siyasal İslâmcılık” olarak isimlendirmektedir. 2000 sonrasında ise ayrıntıları ortaya çıkmamış “yeni nesil İslâmcılık” olarak görmektedir.

İsmail Kara (2013) daha ayrıntılı bir dönemlendirmeyle İslâmcılığı beş döneme ayırmaktadır. İlk iki dönemin isimlendirmesi ve özcu bir yaklaşımı ihsas edecek şekilde “İslâmcılık”ı İslâmcılık tarihi içerisinde ayrı bir kategori olarak alması bakımından Ümit Aktaş’la ortaklaşmaktadır. Kara’ya göre ilk dönem 1870-1908 tarihleri arasını kapsayan “ittihad-ı İslâm politikaları dönemi”dir. Bu dönem ilk defa ittihad-ı İslâm kavramının dillendirilmeye ve tartışılmaya başladığı zamandan başlamakta ve büyük ölçüde II. Abdülhamid dönemini kapsamaktadır. İkinci dönem 1908-1918 veya 1924 arasındaki zaman dilimidir ve “İslâmcılık dönemi”dir. Bu dönemin başlangıcı olarak *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin çıkmaya başlamasını, sonu olarak İttihat ve Terakki

döneminin bitişini veya Hilâfetin kaldırılmasını esas almaktadır. Üçüncü dönemi “muhafazakârlık-milliyetçilik dönemi” olarak isimlendirmekte ve 1924-1944 veya 1960⁴⁸ arasını kapsamaktadır. Bu dönem İslâmcılığa hiçbir yer tanımayan tek partili yılları kapsayan en zor dönemlerdir. İslâm’ı tarih üzerinden tasfiye etmeye çalışan Kemalizme karşı savunma dilini yine tarih üzerinden geliştirmiştir. Kullanılan dil ise “yumuşak ve dolaylıdır”. Dördüncü dönem 1960-1980 arasını kapsamakta ve “radikal ve entelektüel İslâmcılık” olarak adlandırılmaktadır. Büyük ölçüde tercümelere etkisiyle şekillenmiştir. Kara 1980 sonrası beşinci dönem olarak görmekte ve bu döneme “uyum ve entegrasyon dönemi” ismini vermektedir. Bu dönemde liberalleşme, küreselleşme, Avrupa Birliği, çokkültürlülük, hoşgörü vs. gibi “içi boş sloganvari” söylemler ön plandadır. 28 Şubat da bu “uyum” sürecini devam ettiren ve bu dönemin içerisinde yer alan bir noktadır. Kara’nın bu dönemlendirmesindeki bizce en önemli nokta genellikle fetret dönemi olarak görülen 1924-1944 arasını ayrıca bir dönem olarak almış ve İslâmcılığın çeşitli şekillerde var olduğunu göstermiş olmasıdır. Fakat –İsmet Özel’in yaklaşımını hatırlatacak şekilde- 1960’tan bugüne kadarki iki dönemi, öncekilerde kullandığı dilden farklı olarak, tahfif eden bir üslupla ele almış olması da dikkat çekmektedir.

İslâmcı dergiler üzerinden bir dönemlendirme yapan Ahmet Köroğlu da (2016, 6) beşli bir tasnif yapmaktadır. Buna göre "karşılaşma ve yüzleşme" olarak isimlendirilen birinci dönem 1908-1925 arasındadır. Bu dönemde *Sırât-ı Müstakim/Sebilürreşâd* belirleyicidir. İkinci dönem 1925-1943 arası “içe kapanış ve bekleyiş” dönemidir. Bu zaman diliminde İslâmcı dergiler yasaklanmış ve geri plana çekilmiştir. Üçüncü dönem “geçiş dönemi”dir ve 1943-1960 arasını kapsar. *Büyük Doğu* dergisiyle beraber İslâmcılık tekrar ortaya çıkmış, “öncü çalışmalar” ortaya koymuş ve “muhtelif yönelimler” belirlemiştir. 1960-1980 arasını kapsayan dördüncü dönem “çeşitlenme ve farklılaşma” dönemidir. Bu dönem aynı zamanda “yeniden inşa” dönemidir. Beşinci dönem ise 1980-2002 arasındadır. Bu dönemde çeşitlenme daha da belirginleşmiş ve derinleşmiştir.

Lütfi Sunar (2019, 8-11) ise İslâmcılığın tarihini altı döneme ayırmaktadır⁴⁹. Buna göre 1924 öncesinde İslâmcılığın “kurtarıcı bir proje” olduğu ve “başlangıç” dönemine

⁴⁸ Başka bir yerde Kara (2016, 18) İslâmcılığın “muhafazakâr milliyetçi” şemsiyesi altında varoluşunu 1971 tarihine kadar getirir.

⁴⁹ Sunar, metinde yedi dönem demesine rağmen tasnifinde altı dönem yer almaktadır.

tekabül ettiği görüşündedir. 1924-1945 arası dönemi ikinci dönem olarak görmekte ve “geri çekilme ve dağılma” özelliği gösteren bir “sükut” dönemi olarak kodlamaktadır. “Toparlanma” olarak isimlendirdiği 1945-1960 arasındaki üçüncü dönemde “milli ve manevi sentez” çabası ağırlıktadır. Dördüncü dönem 1960-1980 arasını kapsamakta ve “çeşitlenme ve politikleşme”nin baskın olduğu bir “kamusallaşma” evresini ifade etmektedir. 1980-2000 arası beşinci dönemi temsil etmekte ve “yeni girişim ve örgütlenme biçimleri”nin görülmeye başlandığı bir “farklılaşma” dönemidir. Sunar, 2000 sonrasını ise altıncı dönem olarak görmekte ve İslâmcılığın bu dönemde “muhafazakârlaşma” sürecine girdiğini, “devletle uyum ve düzenle bütünleşme”nin ana rengini oluşturduğunu belirtmektedir.

Bu, İslâmcılık tarihinin hemen hemen tamamını kuşatan ve net noktalar tayin eden dönemlendirmeler dışında belli dönemlerini öne çıkaran veya daha belirsiz ve satır aralarında kalan dönemlendirmeler de vardır. Yahya Ayyıldız (2009) “muhalif İslâmcılığı” İslâmcılık olarak kabul etmekte ve İslâmcılığın birinci evresi olarak 1980-2000 tarihlerini vermektedir. 2000 sonrasını ikinci evre ve “fetret dönemi” olarak görmekte, üçüncü evrenin başlaması gerektiğini söylemektedir. Yasin Aktay (2005e, 21) 60’lı yılları önemli bir kırılma noktası olarak görmekte ve tercümeleleri işaret etmektedir. O tarihe kadar daha “milliyetçi-muhafazakâr” tonlar ağırlıktayken, özellikle Seyyid Kutup ve Mevdudî’den yapılan tercümelemlerle daha “evrensel” bir dil üretilmiştir. Uluslararası dinamiklerin etkisi ve Müslüman coğrafyadaki yaşanan hadiselerle onlara gösterilen ilgi bu evrenselci dili daha da baskın kılmıştır. Ahmet Çiğdem (2016, 135) 1980 tarihini daha önemli bir nokta olarak almaktadır. Zira ona göre, bu tarihten itibaren İslâmcılık sosyolojik olarak farklılaşmıştır. “Taşralı” olan yapısı daha “kentli ve eğitilmiş” bir karakter kazanmıştır. O tarihe kadar Cumhuriyetle hep problemliyken, 1980 sonrasında daha “Türkiyeli” bir karakter kazanmıştır. Siyasal olarak Türkiye’nin kendi meseleleriyle daha fazla ilgilenmeye başlamış ve “devletin iktidar tekeline doğrudan müdahale etme becerisine kavuşmuş”tur (Çiğdem, 2016, 122). 1980 tarihini bir dönüm noktası olarak alan bir diğer kişi Necdet Subaşı’dır (2013, 573). Ona göre bu tarihten sonra devlet din üzerinde daha fazla şekilde eğilmeye başlamıştır. Asım Öz (2013, 600) Cumhuriyet döneminde İslâmcılığın muhafazakâr çatı altında var olduğunu, 1960’ların sonundan 1990’ların sonuna kadar “[f]arklı bir İslâmcılığı mümkün kılar gibi gözükken” dönemden sonra tekrar muhafazakârlıkla birlikteliğe veya ittifaka doğru seyrettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla İslâmcılığın muhafazakârlıkla ilişkisi açısından

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını üç döneme ayırmış olmakta ve 1960-1990 arasını paranteze almaktadır. “Arızî” olanın muhafazakârlıkla “zorunlu ittifak” kurduğu dönem değil, ondan ayrıştığı dönem olduğunu ihsas etmektedir. Mehmet Doğan (2013, 124) “28 Şubat 1997 darbesinin İslâmcılığın sonunu getirdiği” kanaatindedir.

Bunlar ve diğer dönemlendirmelerin hepsinin gerçekliğe değişik nispetlerde mutabakatı ve açıklama gücü vardır. Ama sonuçta hepsi itibarîdir. Tarihsel akışın içiçe geçen, üst üste binen, çelişkili ve dinamik yapısı unutulmamalıdır. Fakat, daha önce de belirtildiği gibi, bu hakikat unutulmadan belli amaçlarla ve belli kriterlerle yapılacak dönemlendirmeler anlamlandırmak için kaçınılmaz bir yöntemdir. Biz de - zikredilenlerden de istifade ederek- bir dönemlendirme teşebbüsünde bulunacağız. Bu dönemlendirme teklifi Türkiye İslâmcılığını kendisine nesne alanı olarak görmekte ve özellikle de İslâmcılığın devletle ilişkisini gözönüne almaktadır. Buna göre bizce *ıslah* boyutuyla daha eskilere de götürülebilecek İslâmcılık dört dönemde incelenebilir. Bunlar alt dönemlere ayrılarak geçişleri göstermek mümkün olabilir:

1. **(1850-1924) Devleti Kurtarma:** Kabaca Tanzimat sonrası başlatılabilecek bu dönemde Müslümanlar, Devletin yukarıdan aşağıya doğru uyguladığı çeşitli modernleşme (Batılılaşma) teşebbüsleri ve özellikle de *müsavât* politikalarıyla *izzet* kaybına uğradıklarını düşünmüşler, çeşitli sivil birliktelikler kurmuşlardır. Devletten bağımsız, ama ciddi bilgi birikimine sahip yeni bir *aydın* tipolojisi ortaya çıkmış, ülkeye yeni giren gazete aracılığıyla belli bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Gayeleri, yara alan Müslümanların *izzetini* Batılı düşüncelerden de istifade edip Devleti *ıslah* ederek geri kazanmaktır. Bu dönem iki alt kısma ayrılabilir:
 - a. (1850-1908) *Teşekkül:* Bu süreçte İslâmcılığın *ittihâd-ı İslâm* gibi bazı özellikleri ortaya çıkmaya başlamışsa da Osmanlılık ve Batıcılık gibi akımlarla hâlâ içiçe olan bir arayışlar ve teşekkül dönemidir.
 - b. (1908-1924) *Yapılaşma:* II. Meşrutiyet ile beraber, özellikle de *Sirât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* dergisinin etkisiyle İslâmcılık diğer akımlardan ayrılmış ve kendi içerisinde bütünlüklü bir *yapı* haline gelmiştir.
2. **(1925-1943) Devlete Küsme:** Bu dönem, İslâmcıların teklif ettikleri politikaların artık kesin olarak dikkate alınmadığı ve Devletten dışlandıkları bir dönemdir. Saltanat ve Hilâfet kaldırılmış, Cumhuriyet ilân edilmiş, alfabeden kıyafete kadar çoğu dinin ve dindarların aleyhine bir dizi inkılâp yapılmıştır. Fakat

Elmalılı Hamdi Yazır'dan Mustafa Sabri Efendi'ye, Mehmed Âkif'ten Said Nursî'ye, Ahmed Naîm'den Ahmed Akseki'ye kadar İslâmcıların geri çekilmesine rağmen farklı *siyaset* biçimleriyle faaliyet yürüttükleri dikkate alındığında bu dönemi İslâmcılık tarihi bağlamında dışarıda bırakacak şekilde bir “fetret dönemi” olarak görmek yanlış olacaktır.⁵⁰ Bu dönemde İslâmcılık daha sinik ve dolaylı bir dil kullanmıştır.⁵¹

3. (1943-1997) **Devlet Kurma: Büyük Doğu** dergisinin çıkışıyla başlatılabilecek bu dönemde mevcut Kemalist söyleme karşı muhalif bir dil kurulmaya başlanmış, tarih başta olmak üzere muhalefet için çeşitli yollar bulunmuş, Müslüman coğrafyanın farklı bölgeleriyle yeniden ilgilenilmiş ve irtibatlar kurulmuş, belli bir özgüven kazanılmış, kimi zaman havada kalan inşâî bir dile doğru geçiş yaşanmıştır. Mevcut devlet ile irtibatının kesilmesi sonucu İslâmcılık daha normatif bir dile kaymıştır. Bu dönemde İslâmcılığın toplumu *ıslah* boyutu daha ön plandadır. İçişleri geçişlerin ve değişimlerin bol olduğu bu dönem üç alt kısma ayrılabilir:

a. (1943-1960) *Muhafazakâr-milliyetçi*: Bu süreçte İslâmcılık, muhafazakâr-milliyetçi şemsiye altında muhalif bir dil kurmuştur. Necip Fazıl'ın, daha sonra yayımlanacak *İdeolocya Örgüsü*⁵² adlı kitabında yer alan yazılarını 1943'ten itibaren dergisinde peyderpey yayımladığını ve muhtevasını dikkate alırsak, bu yazım ve kitaplaşma sürecinin tam da tutuk ve dolaylı dilden (ikinci dönemden) *devlet kurma* fikrine (üçüncü dönem) geçişi sembolize ettiğini söyleyebiliriz.

b. (1960-1980) *Evrenselci*: 1943-1960 arasındaki hareketlenmenin artarak devam etmesi, çoğunlukla kişilere bağlı çeşitli dergilerin varlığı, hızlı kentleşmeyle ve eğitimle beraber talepkârlığın artması, Devletle ilişkinin

⁵⁰ “Türkiye’de sol düşüncenin tarihi de, İslamcı düşüncenin tarihi de 1924-1947 tarihleri arası itibariyle ayrıntılı olarak ve anlamlı tahlillere fırsat verecek biçimde üzerinde çalışılmamış bir konudur.” Kurtuluş Kayalı, “İslamcılığın 1940’lı Yıllarda Şekillenmesi Üzerine Bazı Düşünceler”, (Edt. L. Sunar), “*İslam’ı Uyardırmak*”: *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler* içinde, İlmî Etüdler Derneği, İstanbul: 2018, s.15-25.

⁵¹ Bu dönemdeki yayınlar, nitelikleri ve kullanılan dilin biçimi üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2017, s. 415-482. Ayrıca bu dönem için özellikle Ahmed Akseki örneğinden hareketle “[d]ıştan bakıldığında pasif gibi gözükse de aktif bir siyaset ve tutum” geliştirdiklerini söyleyen ve aynı yazara ait olan bir yazı için bkz. *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul: 2008, s. 36.

⁵² Kitabın yazılış serencamının ayrıntılı bir değerlendirmesini içeren İsmail Kara’nın ilk defa Zeytinburnu Belediyesi Yayınları arasından çıkan *Necip Fazıl Kitabı*’nda yayımlanan yazısı için bkz. “*İdeolocya Örgüsü* Nasıl Ele Alınabilir?”, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak/Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2017, s.114-159.

inişli çıkışlı olsa da halen barışık bir hâl almamış olması, diğer Müslüman coğrafyalarda üretilen ve etkili olan kitapların tercüme edilmesi ve geniş bir satıhta tartışılması bu kısma karakterini kazandıran hususlardır. Burada milliyetçi ve muhafazakâr dilden ayrışan, Devleti karşısına alan ama şiddete meylenmeyen evrenselci bir dil hâkimdir.

c. (1980-1997) *Çoğullaşma*: Bu dönem Devletin dinle daha sıcak bir temasa geçtiği, 1970'lerdeki ideolojik katılığı yumuşadığı, İran Devrimi'nin sonuçlarının görüldüğü, Soğuk Savaş ortamından çıkıldığı bir zaman olmasının yanbaşında küreselleşme, sivil toplum, çoğulculuk, postmodernizm tartışmalarının yapıldığı bir dönemdir. İslâmcıların ekonomiye girdiği, özellikle 1994 yerel seçimleriyle kent yönetimlerinde etkin olduğu, çok çeşitli sivil toplum kuruluşlarının insanî yardımdan eğitime kadar ulus-devletin sınırlarını aşan faaliyetler yaptığı, müzikten radyo ve televizyon kanallarına kadar aktif olduğu canlı bir dönemdir. Bu zengin faaliyetlerden elde edilen sonuçlar, devlet kurma fikrinden devleti dönüştürmeye doğru geçişi mümkün kılmıştır.

4. (1997-) *Devleti Dönüştürme*: Özellikle 1980'in ortalarından itibaren başlayan ve 1990'larda hızlanan, kendi içinde dinamik ve çoklu karaktere sahip İslâmcıların her alanda etkin olduğu, Refah Partisi'nin bir koalisyon hükümeti olarak iktidarda olduğu dönem 28 Şubat ile bir yara almıştır. Fakat 1990'larda elde edilen STK tecrübeleri, bütün engellemelere rağmen toplumsal düzlemde aşağıdan yukarıya doğru aktif olmaya devam etmiş, İslâmcılık AK Parti'nin iktidar olması ve özellikle ikinci dönemiyle beraber devleti dönüştürmeye doğru evrilmiştir. *İzzet arayışı* boyutunun daha baskın olduğu bu dönemi de iki alt kısımda ele almak daha isabetlidir:

a. (1997-2007) *Siyasaldan Toplumsala*: 1990'lardaki canlılık ve çoğulluk, 28 Şubat ile sekteye uğramış, İslâmcılar devletten ve onun idari kurumlarından (bürokrasi) dışlanmış. Bu dönemde İslâmcılık toplumsal alanı siyasal alana öncelemiştir. Halk ve onun gelenekleriyle yakınlaşmış, gündelik hayatta dinî özgürlükleri genişletmeye çalışmış, aşağıdan yukarıya inşâyı daha fazla önemsemiştir. Bu dönem aynı zamanda *siyasal* olanın daha geniş şekilde tanımlanmasını ve toplum sathına yayılmasına da sebep olmuştur. Bu durum da diğer kısma geçişi mümkün kılmıştır.

- b. (2007-) *Sahiplenme*: “Muhafazakâr demokrat” AK Parti’nin özellikle ikinci dönemiyle beraber, çeşitli uygulamaları ve özellikle dış politikadaki gelişmeler, İslâmcıları Partiye ihtiyatlı bakıştan belli bir süreç içerisinde onunla ortaklaşmaya götürmüştür. İslâmcıların siyasette ve bürokraside etkin bir şekilde yer alması, ekonomik refahtan aldığı payın artması, özellikle 1980’lerin ortalarından itibaren biriken enerji ve tecrübesini Devlet kanalıyla istimal etmesi onu sahiplenmeye doğru yöneltmiştir.

Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında, bu dönemlendirmeden hareketle, son dönemin iki alt kısmını İslâmcı dergilerden hareketle daha yakından inceleyeceğiz.



BÖLÜM 2: SİYASALIN ÖNCELİĞİNDEN TOPLUMSALIN ÖNCELİĞİNE

2.1. 28 Şubat: “İslâm’ı Azaltma Operasyonu”

1990’lı yıllar sadece bir düşünce olarak değil, toplumsal ve siyasal bir hareket olarak da İslâmcılığın Cumhuriyet döneminde en etkin ve canlı olduğu yıllardır. Bu yılları en canlı dönem kılan şey, İslâmcılığın tek bir boyutuyla değil, bütün kısımlarıyla beraber bir yükselişte olmasıdır. Zira siyasetten sivil toplum çalışmalarına, ekonomiden kültürel faaliyetlere, müzikten uluslararası girişimlere kadar hemen her alanda İslâmcılığın etkisi artmıştır. Bu canlılık ve ivme İslâmcılara hem bir özgüven kazandırmış hem de daha önceki düşüncelerine yönelik bir özeleştiri veya düşünümSELLİK sürecini başlatmıştır. Toplumsal ve siyasal hayatla daha yakından temas kurulması ve bunda da belli başarıların elde edilmesi İslâmcıları daha gerçekçi düşünmeye sevketmiş, ideal bir form üzerinden konuşmaktansa adım adım yol alma yaklaşımı ağırlık kazanmıştır.

Sivil toplum kuruluşları ve faaliyetleri İslâmcılığın 1990’lı yıllarda en etkin olduğu alanların başında gelmektedir. Bu dönemde geçmişten beri var olan İlim Yayma Vakfı gibi birkaç STK’nin yanında birçok yeni vakıf ve dernek kurulmuştur. Sayı olarak bakıldığında en hızlı artışın 1995-1997 arasında olduğu görülmektedir (Bayburt-Duman, 2017, 423). Bu kuruluşlar toplumsal hayatın birçok alanına yönelik faaliyet yürütmüşler ve önemli tecrübeler elde etmişlerdir. Sosyal sermayeyi geliştiren bu faaliyetler aynı zamanda İslâmcılığı, salt bir ideolojik retorik olarak havada duran bir şey olmaktan çıkarmış ve çeşitli toplumsal kesimlerle irtibatını kuvvetlendirmiştir. Yardım faaliyetlerinden gençlik örgütlenmelerine, ilmî faaliyetlerden sanatsal etkinliklere kadar hemen her alanda çok etkin olan sivil toplum kuruluşları İslâmcılığı sürekli canlı tutmakla kalmamış, çok daha ileri noktalara taşımıştır. Bu faaliyetler neticesinde "İslâmi hareketlilik hukuki, siyasal, sosyal ve kültürel alanda mutlak bir meşruiyet kazan"mıştır (Çakır, 1996, 1216). Cemaat ve tarikatların da etkili olduğu bu süreçte, kuruluşların bir kısmı yurtçiyile sınırlı kalmamış, başta Balkanlar olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde faaliyet yürütmüş, temsilcilik açmış veya irtibat noktaları oluşturmuştur. Bu yönüyle de İslâmcılık ulus devletin sınırlarını hem kurumsal ve hem de ufuk olarak aşmıştır -daha önce varsa da sınırlı düzeyde ve bireyseldi. Cumhuriyet dönemi boyunca uygulanan baskıcı laiklik politikası gereği devletin dinle ilişkilerinde ana karakterini oluşturan “denetim/tahakküm” özelliği (Ardıç, 2008) belki de ilk defa olarak zayıflamış ve İslâmcılık devletin tamamıyla kuşatamadığı, denetleyemediği veya kontrol

edemediği bir noktaya gelmiştir. İslâmcıların ümmetçi söylemi de bu faaliyetler kanalıyla, yurtiçindeki paralel bir şekilde, havada duran bir şey olmaktan çıkarak daha gerçekçi bir zemine oturmuştur. Sivil toplum faaliyetlerinin bu hızlı gelişmesinde kentleşmenin artık belli bir noktaya gelmiş olması da önemli bir âmildir. İslâmcılığın sosyolojik olarak da farklılaşmasına tekabül eden bu süreçte (Çiğdem, 1996, 1226) kente göç edenlerin ilk kuşağının ekonomik öncelikleri ve kente tutunmasından sonra ikinci kuşak sosyal ihtiyaçlara yönelmiş, köyde geleneksel şekilde yaşanan din şehirlerde bir kimlik olarak yeniden inşa edilmiştir.

Ekonomik alanda İslâmcıların yükselişi de yine bu yıllara tekabül etmektedir. Özal'ın neoliberal politikalarının hareketlendirdiği iktisadî ortamın imkânlarını İslâmcılar sonuna kadar kullanmış, çoğunluğu Konya, Kayseri, Yozgat gibi İç Anadolu şehirlerinde olmak üzere birçok iktisadî birliktelik (holding) kurulmuş ve hızla büyümüştür. Muarızları tarafından “yeşil sermaye” veya “İslâmî sermaye” olarak adlandırılan bu yeni durum sosyolojik olarak “İstanbul sermayesi”nin karşısında konumlandırılabilir bir “Anadolu sermayesi” olarak isimlendirilmiştir. TÜSİAD'ın karşısında bu Anadolu sermayecilerini ve iktisadî işletmelerini bir araya getiren iş adamları derneği olarak MÜSİAD 1990'da kurulmuştu.⁵³ Dünyada çeşitli örnekleri zaten var olan faizsiz bankacılık faaliyeti Özal'ın belirleyiciliği ile Özel Finans Kurumu (ÖFK) adıyla 1984'te başlamıştı. Müslümanların mevcut ekonomik sistem içerisinde var olabilmeleri, gelişebilmeleri, diğerleriyle rekabet edebilmeleri için önemli bir teşebbüs olan bu kurumlar konvansiyonel bankalarla aynı görülerek hem bazı İslâmcılar tarafından hem de diğer kesimlerce eleştirildi. Olivier Roy (2015, 175) bu bankaları “yeni bir ekonomik düzenin taslağı değil, bir pazarlama savı” olarak görüyordu. Roy'un İslâmcılığın bittiğine dair tezlerine itiraz eden kimi İslâmcılar bile bu konuda onunla aynı düşünüyordu. Bunu mevcut dünya ekonomik sistemine (kapitalizm) entegrasyon olarak görüyorlardı (Yıldırım, 2016). Bu iktisadî çıkışlar İslâm-kapitalizm ilişkisini de yeniden gündeme getirdi ve bu yıllarda tartışıldı. İslâmcıların bir kısmı bu girişim ve faaliyetleri din adına tehlikeli bulurken, bir kısmı da *izzet arayışı* yolunda kaçınılmaz olan şeyler olarak destekledi. Ekonomik alandaki bu teşebbüsler de kentleşme, ekonomik ihtiyaçlar, belli bir kimlikle var olabilmek gibi olguların bir neticesi olarak,

⁵³ İlk başkanlığını Erol Yazar'ın yaptığı Derneğin ismi Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği olarak konuldu. Muarızları, kısaltmadan hareketle derneği “Müslüman iş adamları” olarak isimlendirdi ve Dernek yöneticileri de bundan rahatsızlık duymadıklarını ve hatta memnun olduklarını belirtti. Zaten büyük ihtimalle derneğin ismi ve kısaltması bu çağrışımı yapacak şekilde düzenlenmişti.

havada duran ve her problemin çözücüsü olduğu varsayılan “İslâm ekonomisi” modellerinin yerine, daha gerçekçi bir zeminde yol alabilmenin önünü açmıştır.

Bu yıllarda kurulan sivil toplum kuruluşları ve idaresi yerel seçimlerle kazanılan belediyelerin öncülüğüyle kitlelere açık şekilde kültürel faaliyetler yapıldı. Daha önceleri, Necip Fazıl örneğinde olduğu gibi, kişisel uğraşlarla yapılan konferans ve panellerin yerini bu dönemde kurumsal faaliyetler aldı. Sempozyumlar, paneller, konferanslar, çeşitli ders halkaları, kitap okuma grupları bu dönemde İslâmcı kitlenin bir yandan bilgisini, diğer yandan sosyal sermayesini artırdı. Daha önce olduğu gibi, çoğunlukla retorikten ibaret olan ve tek yönlü çalışan (monolog) konferanslar yerine, bu faaliyetler çeşitli fikirlerin karşılaşmasını, alışverişini (diyalog) mümkün kıldı.⁵⁴ Bu gelişmelere bağlı olarak da yayıncılık faaliyetleri hızla gelişti. Bir yandan telif yeni kitaplar yayımlanırken, diğer taraftan hem İslâm dünyasından hem de Batı’dan tercüme yapıldı.

Bu dönemlerde, asıl sıçramasını 2000’li yıllarda yapacak olan, geleneksel sanatlara olan ilgi arttı. Sözkonusu kuruluş ve belediyelerce hat, tezhip, ebru gibi İslâm sanatları kursları açıldı.⁵⁵ Müzik için bir yandan haramlık-helâllik tartışması yürütülürken diğer taraftan klasik müzikten beslenen ilâhî formu kendi kulvarında yol alıyordu. Fakat 1990’lı yıllar İslâmcılığını asıl temsil eden müzik türü ezgi formuydu. Ömer Karaoğlu, Taner Yüncüoğlu, Eşref Ziya Terzi gibi isimlerin yaptığı müzik hep bir heyecan, coşku ve ümit taşıyor, büyük bir değişimin arifesinde bulunduğu havasını estiriyordu. Ezgi ve marş türü o dönem tam da İslâmcı kitlenin hissiyatını yansıtmaktaydı (Özel, 2016, 169). Sinemada ise Yücel Çakmaklı ve Mesut Uçakan’ın özellikle Sahibini Arayan Madalya, Minyeli Abdullah, Yalnız Değilsiniz, İskilipli Atif Hoca gibi filmleri buna paralel bir yerde duruyordu ve İslâmcı sinemanın zirve dönemini temsil ediyordu (Yenen, 2012).

⁵⁴ Diyanet’in bu dönemde Kutlu Doğum Haftası adı altında her ilde etkinlikler ve konferanslar düzenlemeye başlaması da anlamlıdır. Kurumun başından beri var olan ve bazen birinin bazen diğerinin daha baskın olduğu çift boyutlu karakteri burada da çalışmıştır. Bunlar dinî bilgiyi yayma ve onu kontrol etme boyutlarıdır.

⁵⁵ Mimari, özellikle de cami mimarisi İslâmcı kitlenin sosyolojik değişimini okumak açısından en önemli göstergelerden biridir. Cumhuriyet dönemi boyunca, çoğunlukla halkın kendi imkânlarıyla ve ihtiyaç üzerine yapılan camiler klasik Osmanlı mimarisinin kötü taklitleri şeklindedir. Avlusuz, kendi içinde belli bir geometrik nispeti olmayan, minarelerin çok yüksek olduğu camilerdir. Minareler, yeni yapılan yüksek binaları ısrarla geçmeye çalışan, Müslümanların kendisini gösterme araçları haline gelmiştir. 1987’de tamamlanan Kocatepe Camii ilk defa olarak iyi bir Osmanlı klasik dönem mimarisi taklidiydi. Kendi içerisinde belli bir akışı olan Osmanlı son dönem camilerinin değil de, klasik dönem mimarisinin taklit edilmesi bir yandan gelenekten kopulmuş olduğunu diğer yandan da onunla irtibat kurulmaya çalışıldığını göstermektedir. 1990’lı yıllar boyunca bu iyi taklit örnekleri artmış, 2000’lerden sonra ise bir yandan postmodern örnekler denenmiş, diğer taraftan gelenekten de beslenen yeni formlar üretilmeye başlanmıştır. Cami mimarisi ile sosyolojik değişimin ilişkisini inceleyen çalışmalara ihtiyaç vardır.

Hüzünle de beslenen heyecan ve ümit, en önemlisi de tarihî bir eşğin önünde olma duygusunu veriyordu. Bu müzik ve filmler İslâmcı kitlenin, özellikle de gençlerin üzerinde önemli etkiler bırakıyordu.

İslâmcılar İskenderpaşa Cemaati ile ilişkisi bilinen Turgut Özal ile birlikte 1980’li yıllarda siyasette ve bürokraside yer almaya başlamışlardı. Uygulanan neoliberal politikalar, başlarda ekonomi için olsa da sonraları siyasal ve toplumsal alanda da daha özgürlükçü, çoğulcu bir kültürün oluşmasına imkân vermiştir. Uluslararası konjonktürün de etkisiyle İslâmcılık bu görece özgürlük ortamından kendisine bir yol bulmuştur.⁵⁶ İran Devrimi’nin sonuçları ve geldiği nokta çift taraflı bir etki oluşturmuştur. İslâmcılar açısından belli ölçüde bir hayâl kırıklığına yol açmış ve devrim söylemini zayıflatarak, aşağıdan yukarıya dönüşüm fikrinin daha baskın hale gelmesine sebep olmuştur. İslâmcıları bir tehdit olarak gören ulusal ve uluslararası sistem açısından ise İslâmcılığın “reel” başarısızlığı tehdit olma düzeyini aşağı çekmiştir.⁵⁷ Sovyetler Birliği’nin de dağılmış olmasıyla beraber liberalizm mutlak zaferini ilan etmiş ve dünya cenneti olarak “tarihin sonu” söylemi geliştirilmiştir.

Böyle bir konjonktürde Refah Partisi 1980’lerin sonlarından itibaren hızlı bir yükseliş dönemine girmiştir. 1987’deki genel seçimlerde Parti %7 oy aldı fakat barajı geçemediği için milletvekili çıkaramadı. 1989’daki yerel seçimlerde toplam %9,8 oy aldı ve Sivas, Kahramanmaraş, Konya, Şanlıurfa ve Van’ın belediye başkanlıklarını kazandı. 1991 genel seçimlerine Milliyetçi Çalışma Partisi ve Islahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yaparak girdi ve oyların %16,9’unu aldı. En dikkat çekici sonuçlar ise 1994 yerel seçimlerinde sıçrama yaparak toplam oyların %19,14’ünü almasıydı. Bu seçimlerde Refah Partisi İstanbul ve Ankara’nın belediye başkanlıklarını kazandı. Özellikle bu şehirlerde kısa sürede elde edilen başarıların neticesi olarak 1995 genel seçimlerinde birinci parti olarak %21,38 oy oranıyla 158 milletvekili çıkardı. Bu sayı

⁵⁶ Bu kısmî özgürlük ortamını aşırı bir yorumla ele alan bir yaklaşıma göre Devlet, 12 Eylül sonrası solcuları dengelemek ve geriletmek için İslâmcılığın önünü açmıştır. 28 Şubat da İslâmcıların fazla ileri gittiği düşünülerek yapılan bir müdahaledir. Yani Devlet İslâmcılara verdiği önceliği geri almıştır (Kaçmazoğlu 2014, 46).

⁵⁷ 1990’da İngiltere başbakanı Margaret Thatcher’ın NATO zirvesinde İslâmcıları komünizmden sonra Batı’nın yeni düşmanı olarak ilan etmiş olmasına çokça atıf yapılmasına rağmen, uygulanan politikalar açısından bakıldığında bunun erken bir söylem olduğunu ve “tehdit” yaklaşımı ve buna bağlı olarak düşmanca politikalar için 11 Eylül 2001’i esas almak gerektiği söylenmelidir. Ayrıca Soğuk Savaş döneminde “Yeşil Kuşak Projesi”nin mahiyeti, İslâmcılığın yükselmesindeki etkisi, yönü ve derecesi hakkında ise aşırı yorumlar yapılmaktadır. Dağ’ın da (2019, 25) belirttiği gibi bu yaklaşımlar İslâmcılığın “uzun tarihsel geleneğin[in] inkarından başka bir anlam ifade etmemektedir.” Zira İslâmcılık “herhangi bir dış gücün manipülasyonu ile ortaya çıkıp yok olacak yüzeyselliğin ötesinde köklere sahiptir.”

tek başına hükümet kurmaya yeterli olmadığı için önce Anavatan Partisi (ANAP) ile görüşüldü, fakat olmayınca Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon hükümeti kuruldu.

Asker, hükümetin “laikliğe”, aslında resmî ideolojiye veyahut Kemalizme aykırı politikaları dolayısıyla MGK kanalıyla, Cumhurbaşkanı Demirel'in de destek vermesiyle Refah-Yol hükümetine politika dayatmaya başladı. Ocak 1997'de Başbakanlık Kriz Yönetmeliği ve İsrail'le yapılan anlaşmanın Erbakan'a imzalatılması aslında durumu ve gidişatı gösteriyordu, ama Erbakan askeri hoşnut etmeyi ve sürekli alttan almayı tercih etti. Bunları bir tür taviz gibi görerek, karşılığında hedeflediği şeyleri yapabilmeyi ümit ediyordu. Ama "aradığı meşruiyeti sistem nezdinde biraz daha kabul görmekte bulacağını zannettikçe bir yandan kendi meşruiyetinin sorunluluğunu ikrar etmiş oldu, diğer yandan sistemi bir meşruiyet kaynağı olarak yeniden kurmuş oldu" (Aktay, 2011, 110). Sonunda 28 Şubat 1997'deki MGK bildirisi hükümeti iyice köşeye sıkıştırdı ve hükümet sürekli gözetim ve denetim altında iş yapmaya başladı. Artık bu şekilde devam edemeyeceğini düşünen Erbakan istifa etti ve başbakanlığı Çiller'e devretmek üzere çekildi. Fakat Demirel'in maharetiyle Anasol-D hükümeti kuruldu (Erdoğan, 2007, 19).

“Rejim aleyhtarını irticai faaliyetlere karşı alınması gereken tedbirler” olarak yayımlanan 28 Şubat 1997 Milli Güvenlik Kurulu kararları sadece Refah Partisi'ni ve faaliyetlerini değil, yukarıda bahsettiğimiz şekilde her boyutuyla yükselişte olan İslâmcılığı hedef alıyordu. Bu karar maddelerinde İslâmî cemaat ve tarikatlardan kılık kıyafete, eğitimden kurban derilerine, hatta “ümme” kavramına kadar İslâmî olan her görünürlüğe ve faaliyete karşı duran bir söylem vardır. Kararlar sadece Refah Partisi'ne değil “onun üzerinde yükseldiği toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik zemini ortadan kaldırmaya yönelikti.” (Çakır, 2005, 571). Bunun içindir ki 28 Şubat sadece siyaseti değil, bütün bir toplumu yeniden tasarlayan bir darbedir ve kansız da olsa bu boyutuyla daha önceki darbelere göre çok daha etkili ve dönüştürücü olmuştur (Yılmaz, 2012, 234-237).

28 Şubat'ın yaşanma sebeplerinden biri de, yine yukarıda 1990'lı yıllardaki yükselişinden bahsettiğimiz “Anadolu sermayesi”nden duyulan rahatsızlıktır ve dolayısıyla ekonomi-politiktir. Bunun için de “irticayla mücadele” koduyla yapılan şeyin önemli bir kısmı da ekonomik çıkarlarla ilişkiliydi (Bolat, 2012, 224). Bunun en önemli delillerinden birisi TÜSİAD'ın öncülük ettiği sivil toplum kuruluşlarının bir

bildiri yayımlaması ve Cumhuriyetin "şariat özlemini gerçekleştirmek isteyenlerin" tehdidi altında olduğunu beyan etmesidir. Özelleştirmelerde "irticai kesim yanlısı şirketlere" öncelik verildiği söylenmiştir. Sermaye Piyasası Kurulu (SPK) 131 suç duyurusunda bulunmuş "irticai şirketlere" karşı bir mücadele yürütülmüştür. Devlet Güvenlik Mahkemesi (DGM) Ekim 1997'de MÜSİAD'a dava açmıştır (Bölükbaşı, 2012, 176). Bu tablo devlet ve sermaye arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır. Hükümet tarafından uygulanmış olan "havuz sistemi" ve onun oluşturduğu etkiler de bu sermaye sahipleri nezdinde ciddi bir rahatsızlık oluşturmuştur. Onun için de "postmodern bir finansal darbe" olarak da isimlendirilebilecek 28 Şubat için "dev şirketlerin devlet yönetimini ele geçirmesi hareketi, başarıya ulaşmıştır." denebilir (Karahana, 2012, 123). Bu durum o kadar ileriye varmıştır ki, 17 Ağustos 1999'daki büyük depremde, Devletin depremzedelere ulaşmada yavaş ve yetersiz kalmasına rağmen, İslâmi şirket ve kuruluşların halka doğrudan yardım yapmasına bile mani olunmuştur. Bu kuruluşlar ya adlarını saklayarak veya başka kanallar üzerinden yardım faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

1990'lı yıllarda hızla artan İslâmî vakıf ve dernekler de 28 Şubat'ın doğrudan hedef aldığı alanlardan biriydi. Bu dönemde 21 vakıf kapatılmış, 124 vakıf fişlenmiş ve bunlara bağlı birçok okul, yurt ve kurs kapatılmıştır (Bayburt-Duman, 2017, 428). Kapatılmayanlar da çok sıkı bir takibata uğramış, birçoğu faaliyet yürütemez hale gelmiştir. Her şeye rağmen bir şeyler yapmaya çalışanlar da çok daha ürkek ve steril işlerle yetinmek zorunda kalmışlardır.

28 Şubat'ın İslâmcılar üzerindeki etkisi, bütün bu yaşananlar dolayısıyla çok boyutlu olmuştur. Sadece siyasal alanı değil, toplumsal hayatın her alanını doğrudan veya dolaylı etkilediği için en genel olarak bu postmodern darbe⁵⁸ için "İslâm'ı azaltma operasyonu" (Taşgetiren, 2012a) denebilir. Hem siyasal hem de sivil alanda yükselişte olan İslâmcılığa karşı yapılan bu darbe, adeta bu yapısına paralel şekilde –önceki darbelerden farklı olarak- sadece resmî kurumlar (ordu) aracılığıyla değil aynı zamanda sivil araçlarla da (medya, üniversite, sendikalar ve odalar vb.) yapılmıştır (Bora, 2017a). 28 Şubat'ın en önemli sonuçlarından birisi, 1990'ların başından beri zaten şekillenmeye başlayan, İslâmcıların siyasal olanın önceliğinden toplumsal olanın öncelenmesine

⁵⁸ "Postmodern darbe" ifadesi, doğrudan askerî yöntemlerle ve silahla gerçekleşmemiş olması, çok daha sofistike araçlarla ve zamana yayılacak şekilde bir yöntemin tercih edilmesi dolayısıyla teklif edilmiş ve genel kabul görmüştür. Nur Vergin'e (2017, 298) göre ise "modern ulus-devleti tahkim etmeye yönelik olan" bu darbe "hedefi itibarıyla dört dörtlük bir modernist eylem"dir.

doğru geçişi hızlandırmış olmasdır. İslâmcılığın siyasal talepleri büyük ölçüde geri çekilmiştir. Arzulanan İslâmî dönüşümün siyasal alan yoluyla, yukarıdan aşağıya olamayacağı fikri ağır basmaya başlamıştır. Bu durum da devlet yerine *toplumun* daha merkezî bir yere oturmasına sebep olmuştur. "İslâmcı muhayyiledeki din/devlet veya din/siyaset ilişkisini akidevi bir mesele olmaktan çıkarmaya başlamıştır." (Maviş, 2018, 137). Aşağıdan yukarıya dönüşümün öne alındığı bu yaklaşım tarzı toplumla temasın artmasını zorunlu kıldığı için muhafazakârlaşma da artmıştır. Toplumda zaten var olan dinî yaşayış yeterli görölmüş, hiç olmazsa onun yaşanmasının önündeki engellerin kaldırılmasına odaklanılmıştır (Erkilet, 2012, 93). Buna bağlı olarak başörtüsü ve eğitim (imam-hatipler) meselesi İslâmcıların birinci gündem maddesi haline gelmiştir.⁵⁹ İslâmcıların daha tutuk, çekingen yaklaşımları kimi zaman bir komplekse de dönüşmüştür. İslâmcı gazete ve televizyon kanallarında İslâmcı simalardan çok liberal kişiler görölmeye başlanmıştır. Genel bir ifadeyle içeriden olanlar değersiz görölürken, dışarıdakiler yüceltilmiştir. Bu müzik ve sanat adamları için bile sözkonusu olmuş, İslâmcı sanatkârlar ve yaptıkları görmezden gelinmeye başlanmıştır (Gültekin, 2007). "28 şubat sonrasında Filistin konusu ya da benzeri uluslararası konular dışında içe dönük taleplerin gerçekleştirilmesi amacıyla yapılan eylemlerin sayısında ve bunlara katılımda belirgin bir gerileme olmuştur." (Erkilet, 2015, 111).

1960 darbesinden itibaren muhtıra ve darbelerde hemen bütün renkleriyle İslâmî kesimin, özellikle darbenin hemen sonrasında bir kısmı övücü bir tavır takınmış, bir kısmı darbecileri desteklemiş, bir kısmı da en azından sessiz kalmıştı (Kara, 2016a, 170). Bu durum kısmen 28 şubatta, tamamen de 15 Temmuz'da değişmiştir. Bu değişimi İslâmcı kitlenin eğitiminin, tecrübesinin ve bunlara bağlı olarak cesaretinin artmış olmasıyla açıklamak, bir boyutunu verse de tamamını anlamlandırmakta eksik kalacaktır. Zira bu, sosyal, ekonomik, hukukî, ilmî birçok değişkeni kapsayacak şekilde Türkiye'deki toplumsal değişimle de ilgilidir. Küreselleşme, bireyselleşme, kentleşme, teknolojik dönüşüm, medyanın çoğullaşması, uluslararası konjonktür gibi birçok etken de rol almıştır.

28 şubat'tan sonra İslâmcılığın dönüşümü ile ilgili belirtilen hususları ele alırken de ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Zira bu dönüşümler tek bir faktörle

⁵⁹ 28 şubat'ın İlahiyat Fakülteleri ve orada üretilen akademik ürünlere etkisi için bkz. Eyyüp Said Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12 (24), 2014, s. 101.

açıklanamayacak kadar karmaşık ve aynı zamanda kökleri geridedir. Özellikle İslâmcıların zihniyet dünyasında yaşanan değişim, bir anda ve keskin şekilde değil, en azından 1990'ların başından başlatabileceğimiz bir sürecin parçasıdır. Bu anlamda 28 Şubat'ı daha önce zaten var olan zihni bir dönüşümün meşrulaştırıldığı ve dolayısıyla zaten yaşanmakta olan "bir dönüşümün kendini açığa vurduğu tarih" olarak almak daha doğrudur (Arslan, 2012, 48).

2.2. Varlık Kategorisi ve Varoluş Zemini Olarak Toplum

1990'lı yıllarda İslâmcı kitledeki, ülke içi ve uluslararası konjonktürün de etkisiyle var olan bu sosyal devrimin fikriyata yansımaması mümkün değildi. 1990'larda özellikle *Bilgi ve Hikmet*, *Yeni Zemin*, *Sözleşme* gibi dergilerde yeni yaklaşımlar geliştirildi. Bir yandan ülke içinde İslâmcıların sivil toplum çalışmalarında ve siyasal alanda elde ettiği başarıların görülmesi, diğer yandan post-modern düşünürlerin etkisiyle İslâmcılığın meta-anlatılarını yapısöküme tâbi tutarak yargıların öncülleri ve sonuçlarının yeniden ele alınması özeleştirel bir dilin gelişmesini sağladı. Bunun sonucunda inkılâpçı bir bakışla yeni bir devlet kurma fikrinin yerini daha toplum merkezli bir düşünce almaya başladı. Özellikle devlete bakış açısından "1990'lara kadar kesin ve mutlak olarak inanılan bazı görüşler, giderek tümüyle ya da kısmen reddedil"di (Maviş, 2018, 8). Ayrıca İran Devrimi'nin geldiği yer, Sudan'daki İslâmî devrim, Afgan cihadından sonraki durum, Körfez Savaşı, Bosna Savaşı, Çeçenlerin mücadelesi, Cezayir, Tunus gibi ülkelerdeki gelişmeler dikkatle ve yakından takip ediliyordu. Buralardaki tecrübeler Türkiye'deki gelişmelerle harmanlanarak "İslâm Devleti" söylemi sorgulanmaya ve eleştiriye tâbi tutulmaya başlandı. *Yeni Zemin* dergisinde 1993'te bu kavramın ve yaklaşımın ayrıntılı bir şekilde ele alınması önemli uğrak noktalarından biriydi. Burada bir İslâm devleti söylemi yerine devletten din adına beklenen hususlar sıralanıyordu. Özellikle Ali Bulaç, Mehmet Metiner ve Altan Tan'ın başını çektiği ama bununla beraber diğer dergilerde de gelişmeye başlayan söyleme göre devlet, İslâmî dönüşümün olmazsa olmaz bir amacından çok bu dönüşüme engel olmayacak, en iyi ihtimalle belki onu kolaylaştıracak bir araca dönüşüyordu. Devlet karşısında toplum öne çıkarılıyor, aşağıdan yukarıya dönüşüm önceleniyor ve sivil toplum çalışmaları merkezî bir yere oturtuluyordu.

Söz konusu bu fikri değişim hiç kuşkusuz birden olmadı. Ayrıca İslâmcıların tamamında da aynı şekilde olmadı. Fakat 1980'lerin ortalarında nüveleri görüldü, 1990'larda gelişti

ve yaygınlaştı, tam olarak ise 28 Şubat sonrasında yerleşti. İslâm devleti söylemini sürdüren, mevcut devlet sistemini ve rejimini küfür ve tağutî düzen olarak görüp kategorik olarak karşı duran kanal akmaya devam etmekle beraber giderek küçüldü ve marjinalize olmaya başladı. Siyasal alanın önceliğinden toplumsal alanın önceliğine geçiş olarak formüle edebileceğimiz mezkûr değişimi mümkün kılan birçok etken vardı. Fikrî anlamda bunların başında beslenme kaynakları geliyordu. Bu kaynaklar da en genel olarak iki kısma ayrılabilir. Birincisi, kabaca postmodern düşünce diyebileceğimiz Batı'da gelişen modernizm sorgulamasıdır. Aydınlanma, rasyonalite, pozitivism, bilim(cilik), sekülerizm, ulus-devlet, iktidar, kapitalizm gibi modernizmin temel kavramlarını sorgulayan, otoritelerini sarsan post-modern düşünürler en genel anlamda meta-anlatıları reddeden, onları yapı-söküme tâbi tutarak epistemolojik hiyerarşileri yerinden eden, her türlü tahakkümü ve zorbalığı ortadan kaldırma adına mutlak ve tek hakikatin olmadığını söyleyen, dışlanmış, arkada bırakılmış, görmezden gelinmiş (diğer her türlü şey gibi) bilgi formlarını da yeniden sahneye çağırıp ışık tutan bir söylem üretmişlerdir. İslâmcılar da bu dönemde yoğun bir şekilde postmodern düşünce ile meşgul olmuşlar ve sayılan özellikleri dolayısıyla kendileri için bir yol ve tutamak bulmuşlardır. Hakikat fikrini parçalayan sonuçlarının farkında olunsa da, kendi kimliklerini ve fikirlerini biraz daha öne çıkarma adına sağlayacağı imkânlar öncelenecek postmodern düşünceden istifade edilmiştir. Hatta denebilir ki İslâmcılık, postmodern düşüncenin Türkiye'ye girmesinde ve yayılmasında da önemli bir rol oynamıştır (Bilici, 2005, 801). Sonuçta, İslâmcıların özellikle devlete bakışındaki değişimi etkileyen hususların başında postmodern düşünce gelmektedir (Çiçek, 1997). İkincisi, İslâm dünyasının muhtelif yerlerinden yapılan yeni tercümelere "ikinci tercüme hareketi" de denmektedir. Bunlar arasında özellikle Hasan Turâbî, Râşid Gannûşî, Abdülkerim Suruş, Hasan Hanefî, Muhammed Cabirî, Muhammed Hüseyin Fadlallah gibi isimlerin çalışmaları yer almaktadır (Maviş, 2018, 9). Bu isimlerin çalışmalarında ortak noktalardan biri de devletin yeniden ele alınarak, İslâm'ın devlet ile ilişkisi, modern ulus-devletin yapısı, Müslümanların bu dönemdeki öncelikleri, sivil toplum gibi hususların öncekilerden farklı bir perspektifle değerlendirilmiş olmasıdır. Fikrî alandaki bu iki etken dışında; Soğuk Savaş'ın sonra ermesi, İran Devrimi ve Afgan cihadının geldiği son durum, küreselleşme, teknolojik gelişim ve ona bağlı olarak zaman-mekan algı farklılaşması, çok-uluslu şirketlerin mevcut ulus-devletlerin sınırlarını zayıflatmaları, Özal'la başlayan ve sadece ekonomiyle sınırlı kalmayan liberalleşme, refahın artması, kentleşme, göç,

sivil toplum faaliyetlerinin ülke içinde ve dışında gösterdikleri performans, eğitim düzeyinin artması gibi birçok olgunun da ağırlığı ve derecesi ölçülemeyecek etkileri olmuştur. Ayrıca Ahmet Çiğdem'e göre (1996, 1225) 90'lı yıllarda neredeyse bütün toplumsal hareketler siyasal alandan ve hedeflerden, toplumsal alana doğru bir çekilme yaşamıştı. İslâmcılık da toplumla daha doğrudan bir iletişim kurma avantajına sahip olması dolayısıyla daha fazla ön plana çıkmıştı. Bu aynı zamanda 1990'lı yıllarda her kesimde görülen "post politik" tavrıyla da paraleldi. Post politik yaklaşım toplumsal çatışmanın sona erdiği ve siyasetin bittiği "ütöpic bir siyasal düzen" tahayyül eder ve "sivil toplum alanını siyasal sisteminin merkezine -yani devlet iktidarına- karşı korumayı amaç edinir. [...] Daha da ötesi siyasal sistemin merkezini oluşturan devlet iktidarının varlığını önemsizleştirmeye ve devlet iktidarının sivil toplum lehine devre dışı kalmasına çalışır." (Aslan, 2017, 82). Bütün bu sürecin neticesi olarak İslâmcılar tarafından *toplum*, giderek devlet karşısında bir varlık kategorisi olarak konumlandırılmış, özellikle 28 Şubat sonrasında ise bir varoluş zeminine dönüşmüştür.

2.2.1. Araçsal Devlet

Türkiye İslâmcılığının 1943 ile 1997 arasındaki üçüncü dönemi *devlet kurma* fikrinin daha ön planda olduğu bir dönemdir. Bu dönemi de daha önce üç kısma ayırmıştık. Muhafazakâr milliyetçi/milliyetçi mukaddesâtçı diyebileceğimiz ilk kısımda (1943-1960) devlet kurma fikri çok güçlü değildir. Kemalist tek parti döneminin katı laik politikalarının nispeten yumuşamasıyla, devletten tamamen dışlanmış olan İslâmcılar artık yepyeni bir bağlamda ve formda bir dil kurmaya çalışmıştır. "[T]amamıyla cerhedilmiş ve hattâ unutulmuş bir dava haline gelmiş" (Berkes, 1941, 116) olduğu zannedilen İslâmcılık yeniden bir pozisyon belirlemeye çalışmış, bu da o gün için ancak milliyetçi bir şemsiye altında mümkün olabilmiştir. Artık iyice yerleşmiş olan resmî ideolojiyle tarih üzerinden bir hesaplaşmaya girişilmiştir. Bu rejim eleştirisi aynı zamanda alternatifini üzerinde düşünmeyi de zorunlu hale getirmiştir. Madem İslâm ve Müslümanlar adına bir eleştiri getiriliyor, o halde mevcut bağlamda İslâmî olanın da ortaya konulması gerekiyordu. Onun için de Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü* önemli bir yerde durmaktadır. Bir kitap olarak çok daha sonra basılacak olsa da tefrika olarak *Büyük Doğu* dergisinde 1943'te yazılmaya başlanmıştır. Bu yazılar ve daha sonrasında kitapta Necip Fazıl tam olarak bir İslâm inkılâbını ve devletini hedeflese de ısrarla mevcut devlete karşı bir konumda olmadığını, bunun sadece bir "fikir inkılâbı" (Kısakürek, 2002, 171) olduğunu vurgulamak ihtiyacı hissetmiştir. Hatta bu inkılâbın

ancak Türkler yoluyla olabileceğini söylemiş, diğer İslâm ülkeleri veya topraklarına neredeyse hiç atıf yapmadan "eğer bir İslâm dünyası varsa veya olacaksa bu Türkiye ile, Türkiye ve Türkler sayesinde" mümkün olabileceği fikrini geliştirmiştir (Kara, 2017, 136). Dönemin şartları içerisinde değerlendirilmesi gereken bu yaklaşım devlet kurma fikrinin de nüvelerini bünyesinde taşımaktadır. Fakat devlet kurma fikrinin İslâmcılar arasında daha baskın hale gelmesi 1960 sonrasındadır. Devletle ve onun dindar insanlara karşı uyguladığı katı laiklik politikasıyla mücadele etme ve onunla beraber yaşama adına belli bir birikim oluşmuş, farklı yollar denenmeye başlanmış, böylece milliyetçilikten giderek bir kopuş yaşanmıştır. Özellikle Mısır ve Pakistan'dan yapılan tercümelemlerin de önemli etkisiyle bir yandan İslâmcı kimliği daha belirgin bir hale gelmiş, diğer taraftan mevcut devlete karşı söylem keskinleşmiştir. Küfür, şirk veya tağut düzeni olarak görülmeye başlanan devlet karşısında alternatif olarak *İslâm devleti* söylemi geliştirilmiştir. Şiddet yöntemini kullanan bir eylemselliğe neredeyse hiç dönüşmemiş olsa da bu yaklaşım tarzı fikrî bir radikalliği artırmıştır. Bu yıllardaki siyasal ve ideolojik kampaşma ve çatışmalar içerisinde değerlendirilmesi gereken bu devlet kurma yaklaşımının baskın olduğu evrenselci İslâmcı dil 1980 ihtilâlinde sonra geri çekilmeye başlamıştır. Çoğullaşma dönemi olarak görebileceğimiz 1980-1997 arasında İslâmcıların devlet kurma fikri tamamen ortadan kalkmasa da giderek zayıflamıştır.

Kısaca özetlediğimiz bu süreç sonunda özellikle 1990'lardan itibaren İslâm devleti söyleminin modern ulus-devletle ilişkisi sorgulanmaya başlanmış, post-modern düşünce ve İslâm dünyasından yapılan yeni tercümelemlerin de etkisiyle devlet yeniden bir konumlandırılmaya tâbi tutulmuştur. Buradaki en önemli unsur ise devletin İslâmî dönüşüm için araçsal bir konuma yerleştirilmesidir:

Birinci ve İkinci İslamcı nesillerin belki de en büyük yanılgısı, modern devleti bir araç olarak ithal ederlerken, araç ile amaç arasındaki o gizli ve güçlü dönüştürücü etkinin yeterince farkına varamamış olmalarıdır. Nitekim Cemaladdin Afgani'den Reşit Rıza'ya Hizbüttahrir'den İran İslam Cumhuriyeti'ne kadar ortaya konulan ve 'İslam' diye takdim edilen somut örneklerin hemen hemen hepsi "modern ulus devlet" in bir kopyası niteliğinde oldu. [...] Siyasal İslam'ın ilk bağlamında bireyin ve toplumsal hayatın bütününe dönüştürme amacıyla olan güçlü (merkezi ve merkezîyetçi) bir devlet projesi var. Siyasal İslam olarak önümüze konan şey, bir tür '*modern ulus devletin İslamileştirilmesi*' çabası olduğundan, özünde kendine ait olmayı kendine özgü yollarla meşrulaştırarak ona doğru dönüşme isteği şeklinde öne çıkar. Kelam açısından Müslüman zihin devleti bir amaç olarak görmez ve dolayısıyla mutlaklaştırmaz, onun için devlet araçsal bir kurumdur; dolayısıyla Hegel'in tarihin amacı ve Tanrı'nın arzusunun açılımı olarak gördüğü devlet bütün Müslümanlar'a yabancıdır (Bulaç, 2000, 27) [vurgu metne ait].

Araçsal devlet söylemine geçişte özellikle İran Devrimi'nden sonra orada oluşan yapının etkisi de vardır. Başta bütün Müslümanlar adına yapılan bir devrim olduğu söylenmiş olsa da kısa sürede ulus içi bir mahiyet kazanmış, otoriter karakteri de *reel İslâmcılık* üzerinden “Siyasal İslâm” söylemiyle ciddi şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. İslâmcılar mevcut durumu dikkate alarak ve aynı zamanda bir savunma hattı kurmak üzere bir muhasebe ve özeleştirici dili kurmuştur. Otoriterliğin oryantalistlerin iddia ettiği gibi İslâmcılığın zorunlu bir sonucu olmadığı, bunun tam da modern ulus-devletin karakterinden kaynaklandığı söylenmiştir. İslâm devleti söylemi de tam da bu sebeple ulus-devletle ilişkisi keşfedilerek terkedilmeye başlanmıştır. Bu süre zarfında da devlet bir soru olarak yeniden sorulmuştur. "Devlet nasıl olmalıdır?" şeklinde formüle edilebilecek bu soruya artık, devletin araçsal olması gerektiği, toplum için gerekli bir organizasyon ve en geniş olarak insan için var olan bir şey olması gerektiği yönünde cevap verilmiştir (Maviş, 2018, 177).

Devlet vatandaşlar için vardır. Devlet vatandaşların babası ya da efendisi değil, ancak ve ancak hizmetkârı olmalıdır. Vatandaşları Devlet'e kul-köle olarak gören geçmiş çağların zihniyetinin ise savunulacak bir yanı artık kalmamıştır. [...] Artık Devlet'in erişilmez bir kudsiyeti olduğu vehminden kurtulmak ve daha realist düşünmek zamandır (Özemre, 2000, 35).

Bu anlayışın gelişmesi ve yerleşmesiyle beraber İslâmcılık mevcut devletle doğrudan kavgalı söylemini de terk etmiştir. Hiç kuşkusuz burada 28 Şubat'ın belirleyiciliği önemli bir etkidir. Siyasal yoldan bir İslâmî dönüşümün çok mümkün olmadığı, hatta sonuçları itibariyle Müslümanlara daha fazla zarar getirdiği görülmüş, ideal bir devlet tahayyülündense daha gerçekçi ve adım adım gidilmesi gerektiği yönündeki kanaat ağır basmıştır. Buna göre İslâmî dönüşümü sağlayacak olan devlet değil, bizzat şahıslardır ve onların oluşturduğu birlikteliklerdir. Devlet buna yardımcı olursa muteberdir, olmazsa da en azından mâni olmamalıdır.

Devlet sadece ebedi ve yüce amaçların tahakkuku için vardır ve nihayetinde sadece bir ‘araç’tan ibarettir. Genel teoriler düzeyinde denebilir ki, hiç değilse kelami açıdan İslam tarihinin hiçbir döneminde ‘amaçsal devlet’ modeline rastlanamaz. Söz konusu olan Allah'ın mutlak iradesi, ilmi ve kudretidir. İlâhi irade ne herhangi bir kişilikte ne de gayri şahsi bir aygıt olan bir kurumda (devlet veya hükümet) tecelli eder. Her bir insan teki kendi başına Allah'a karşı sorumludur, tebliğe muhataptır ve fakat tarihsel yürüyüşün aktörü ümmettir. [...] Sonuçta diyebileceğimiz şu ki, genel İslam siyaset teorisinde ‘araçsal devlet’ görüşü söz konusudur; kendi varlık amacı dışında aşkın ve mutlak konuma çıkarılmış her şey, şirke sebep olmaktadır. [...] Müslümanlar tarihte devletten, dinin işaret ettiği genel ahlaki ideallere bağlı kalmasını, bireyler ve sosyal gruplar arasında hukuka dayalı hareket edip adaleti tesis etmesini talep etmişlerdir. Modern zamanlara mahsus olan talepleri ise, devletin dinlerini tanımlamaya kalkışmaması, dinlerine müdahale

etmemesi, nasıl yaşayacaklarına, çocuklarına neyi okutacaklarına, nasıl giyineceklerine devletin karar vermemesidir (Bulaç, 2002a, 33-34).

Hem İslâmcılığa yönelik taarruzlara bir cevap verebilmek, hem de kendi içerisindeki özeleştirinin neticesi olarak meydana çıkan teorik uğraş, aslında bir yandan da gündelik hayat pratiğinde mütedeyyin kesimin yaşamakta olduğu sıkıntıları aşabilme gayretinin sonucudur. Özellikle eğitim ve başörtüsü sorunu 28 Şubat'tan sonra İslâmcılığın en önemli meseleleri haline geldi. Bir yandan ideal (kimi zaman ütöpik), her meseleyi kendiliğinden çözecek sistemler üzerinde düşünülürken, diğer taraftan günlük ibadetlerini bile özgürce yapamayacağı bir politik kültürün içinde kendini bulması İslâmcılığın frene basmasına ve dümen kırmasına sebep olmuştur. O halde bu durumda devletin alanı ne kadar daraltılırsa İslâmın ve Müslümanların alanı o kadar genişleyecektir. Çünkü toplum, İslâmcılığın istemeyeceği ve reddedeceği ölçüde muhafazakâr olsa da nihayetinde Müslümandır. Halk, İslâmî kültürünün bir parçası olarak yaşıyor olsa da dinî pratiklerini yerine getirmektedir. Devlet hiç olmazsa bu özgürlüğü kendi vatandaşına tanımalıdır. O halde devletin sistemi (rejimi) ile uğraşmak ve alternatif modeller önermektense, mevcut devletin kendi vatandaşının haklarını sağlaması ve adil olması yolunda çaba sarfedilmelidir. İslâmın değerleriyle de ters düşmediği düşünülen bu tavra göre bir fert için nasıl ahlâk talep ediliyorsa, devletten de adalet beklenmelidir. Ancak böyle olursa zarar verici, tahrip edici bir şey olmaktan çıkar (Eliaçık, 2002, 58-59). Aksi takdirde devlet bir amaç haline getirildiğinde, onun üstünde bir değer olmayacak şekilde vurgu yapıldığında bir zorbalığa dönüşmemesi mümkün değildir. Şu durumda yapılacak iş devletin alanının sınırlarını çizmektir:

Devletin en önemli misyonu bir arada yaşamayı sağlamak, genel ahlaki norm ve değerler çerçevesinde asayışı temin etmek ve adaleti tesis etmektir. Kerim sıfatı sadece devlete değil, insana yakışır ve uygun düşer. Denebilir ki, devletin kerim olması, her biri Allah tarafından mükerrem yaratılan insanın kerimliği dolayısıyladır (Bulaç, 2002b, 12).

Ayrıca bu araçsallaştırma devletle de sınırlı değildir. Aslında siyasetten iktisata, hukuktan ahlâka, devletten sanata kadar her bir beşerî faaliyet İslâmî bir dönüşüm için çeşitli araçlardır. Hiçbirisi kendi başına bir amaç değildir. Eğer bu faaliyetlerden herhangi biri araç olmaktan çıkartılıp amaç haline getirilir ve merkeze konursa “fetişleştirilmiş” olur. Bu da büyük yanlışlıklara sebep olur. Hatta bu açıdan bakıldığında Şeriat bile bir araçtır, “insanı suya götüren bir patika, kurtuluşa yönelen bir yol ve yöntem”dir (Bulaç, 2003b).

Devlet teorilerinde devletleri sınıflandırma yöntemlerinden biri de “aşkıncılık” ve “araçsalcılık” ayrımıdır. Aşkıncılık “devletçi yönelim”le sonuçlanırken, araçsalcılık “toplumcu yönelim”e yol açar. Aşkıncılıkta bireyden çok toplumun çıkarı öncelenir. Yani toplum, fertlerinin toplamından daha fazla bir şeydir. Kurumlar da bir bütün olarak tek tip görülür. Hukuk kolektif aklın bir sonucudur. Siyaset yukarıdan aşağıya, liderlikle ve halkın eğitilmesiyle olan bir şeydir. Dolayısıyla görevin kutsallaştırılması vardır ve fert bunu yaptığı ölçüde muteberdir. Araçsalcılıkta ise bireyler toplumdan bağımsız bir kimliğe sahiptir. Hukuk bireyler arasındaki bir uzlaşmadır. Siyaset farklı görüşlerin ve çıkarların bir şekilde uzlaştırılması faaliyetidir. Dolayısıyla özgürlüğe, farklılığa ve çoğulluğa vurgu yapar (Heper, 2015, 34). İslâmcı düşünce -bu kavramsallaştırma kullanılırsa- aşkıncı bir devlet anlayışından toplumcu yönelime sahip araçsalcı devlet anlayışına doğru geçiş yapmıştır.

Araçsal devlet anlayışının zorunlu sonuçlarından biri, İslâm devleti söyleminin de bünyesinde taşıdığı yukarıdan aşağıya bir dönüşüm yaklaşımının terk edilmesidir. Cumhuriyet’in başından itibaren Kemalist/resmî ideolojinin en temel karakterlerinden birinin yukarıdan aşağıya doğru bir kültür değişimini sağlamak olduğu bilinen bir husustur. Çoğu zaman sert bir politikaya dönüşen bu anlayışa göre Batılılaşma/modernleşme *halka rağmen halk için* yapılmalıdır. Bizzat Atatürk’ün ifadesiyle de bu ortaya konmuştur:

Fertler mütefekkir olmadıkça, kütleler istenilen istikamete, herkes tarafından iyi veya fena istikametlere sevk olunabilirler. Kendini tahlis edebilmek [kurtarmak] için her ferdin mukadderatıyla bizzat alâkadar olması lâzımdır. Aşağıdan yukarıya, temelden çatıya doğru yükselen böyle bir müessese elbette rasin [sağlam] olur. Şüphesiz, her işin başlangıcında aşağıdan yukarıya doğru olmaktan ziyade yukarıdan aşağı olması zarureti vardır (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, 1959, 11).

Kemalizmin ilk kuramcılarının biri olan Tekin Alp de "Devletin vazifesi, klasik liberalizm taraftarlarının anladığı şekilde sadece inzibatı temin olmayıp, milletin bütün hayatını yukarıdan aşağıya kadar tanzim etmektir." (akt. Ertugay, 2017, 44) diyerek aynı şeyi ortaya koymuştur. Cumhuriyet dönemi boyunca bir boyutuyla da Kemalizmle mücadele olarak gelişen İslâmcı yazındaki İslâm devleti söyleminin de bu konuda onunla ortaklaştığı fark edilmiş veya düşünülmüştür. Modern ulus-devletin yapısıyla da irtibatlı olduğu düşünülen bu yaklaşım terk edilerek aşağıdan yukarıya bir dönüşüm öne çıkarılmaya başlanmıştır. ‘Devlet İslamcılığı’ yerine geçen bir “sivil İslamcılık” olarak da adlandırılabilir (Göle, 2017b, 72) bu yeni yaklaşımın “özelliği şiddet ve silahlı mücadeleyi esas alan devrimci-radikal İslamcılığın yerine toplumu aşağıdan yukarıya

doğru İslamileştirmeye alışan ve devlet yerine sivil topluma vurgu yapan yeni bir anlayışın şekillenmekte olduğudur." (Canatan, 2002, 35). Yeni İslámıcılık olarak da adlandırılan bu yeni yaklaşımda aşağıdan yukarıya doğru olacak "toplumsal dönüşüm"ün aynı zamanda "kurumsal değişim"in de öncüsü olacağı düşünölmektedir (Akdoğan, 2003d).

Bu yöntem tercihi aslında tamamen yeni bir şey değildir. Zira Efgânî'nin yukarıdan aşağıya bir İslámlaşma, Abduh'un ise aşağıdan yukarıya doğru bir İslámlaşma istemesi bu konuda İslámıcılık tarihindeki tavır farklılığını temsil eder. Mehmed Âkif de tercihini Abduh'dan yana kullanmış ve "İnkılâb istiyorum ben de, fakat Abduh gibi" diyerek ciddi bir dönüşüm peşinde olduğunu, ama bunun özellikle eğitim yoluyla aşağıdan yukarıya doğru olmasını gerektiğini işlemiştir. Nurettin Topçu'nun genel yaklaşımı da bu yöndeydi. Ona göre İslám yukarıdan aşağıya siyaset yoluyla değil, ancak aşağıdan yukarıya ahlâk kanalıyla yerleşebilirdi (Kara, 2005). İsmet Özel ilk defa 1977'de *Yeni Devir* gazetesinde yayımlanan bir yazısında "Güçlü bir topluma ulaşıp onun Müslümanlaşmasına mı Müslüman bir topluma ulaşıp onun güçlendirilmesine mi çalışacağız?" diye sormuştu (Özel, 1999). Fakat buna rağmen *devlet kurma* fikrinin hâkim olduğu dönemlerde İslámıcılarda büyük ölçüde siyaset ve devlet kanalıyla İslâmî dönüşümün gerçekleştirilebileceği fikri hâkimdi. Ele aldığımız dönemde ise bu meseleye bakıştaki ağırlık merkezi değişmiştir. Ortaya çıkan bu yeni tavra katılmayan, siyaseti yine merkeze koyan bir damar var olmaya devam etse de artık hâkim yaklaşım toplumdandan devlete doğru bir dönüşüm olması gerektiği fikridir.

Birinci bölümde ifade edildiği gibi genel olarak bağlam-yönelimli bir düşünce olan İslámıcılık, mevcut bağlamdaki soru(n)lara cevap aramak, çoğu zaman da zaten var olan cevabını meşrulaştırmak ve delillendirmek için metne (Kur'ân'a ve Sünnete) başvurmaktadır. Büyük ölçüde gelenek ile arası iyi olmasa da bu, kategorik bir karşıtlığa dönüşmemekte, aradığı cevabı orada bulduğu takdirde onu istihdam etmekten kaçınmamaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan araçsal devlet anlayışı ve aşağıdan yukarıya dönüşüm yaklaşımında da aynı yöntemin uygulanmakta olduğu görölmekte, metinden ve gelenekten deliller ortaya konmaktadır: "Müslümanların Kur'an eksenli yeniden inşa süreçleri, ümmet oluşturma istikametindeki peygamberlerin sünnetinde olduğu gibi, tepeden aşağıya doğru değil, kitle içinde yer tutarak aşağıdan yukarıya yani iktidara doğrudur." (Türkmen, 2014c, 247). Buna göre aynı zamanda "[t]arihsel

geleneğimizin ruhu budur. Bizim örgütlenme modelimiz aşağıdan yukarıya doğrudur, yani temelde sivil ve geniş özgür alanların varlığını öngörür." (Bulaç, 2005a, 38).

Oysa İslâmcılar bu dönemde modern ulus-devlet tartışması yapmış olsalar bile yukarı ve aşağı ifadelerinin halen kullanılıyor olması, siyasetin (devletin) “yukarı”da konumlanmış olması aslında devlete yönelik temel bakışın çok da değişmediğini göstermektedir. Aşağıdan yukarıya doğru bir dönüşümde de aslında bilinçaltında devlet (yukarı) hâlâ merkezde durmakta gibidir. Sadece yöntemi ve başlangıç noktası değişmiştir. Bu aynı zamanda tamamen ulus-devlet formunun dışında düşünülmediğini de göstermektedir. Bernard Lewis (2011, 28) ince bir bakış açısıyla ve dilden hareketle yaptığı analizinde Batı dillerinde iktidar mücadelesi verenler için yükselme ve düşüş kelimelerinin kullanıldığını, ister meşru yoldan ister isyan şeklinde olsun iktidarın yükseltilen bir şey olduğunu; buna karşın İslâm’da yükselmenin daha çok tasavvufta ve manevî anlamda kullanıldığını, siyaset için ise daha çok içe doğru (merkeze) yönelme ifadesinin olduğunu, iktidarı ele geçirmeye çalışanlar veya asiler içinse ayrılma, uzaklaşma kelimelerinin kullanıldığını tespit etmiştir. İlk asilerin Hariciler olarak isimlendirilmesini de bunun bir delili saymıştır. Türkiye İslâmcılığının da bu devlet-toplum veya aşağı-yukarı ikiliklerini aşması ancak bu dönemden biraz daha sonra *siyasetin* yeniden tanımlanmasıyla mümkün olacaktır.

2.2.2. Devlet-Toplum Karşılığı

1980’lerin ortalarında nüveleri görülen 1990’ların başından itibaren geliştirilen ve yaygınlaşan devlet karşısında toplumun konumlandırılması 28 Şubat’tan sonra Türkiye’de İslâmcılık hareketinin merkezine oturmuştur. Siyasal alanda mevcut sistemde yol alınmadığının görülmesi, 1990’lı yıllardaki sivil toplum faaliyetlerinden elde edilen başarılı sonuçların etkisi, post-modern düşüncenin yansımaları, İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki tecrübe ve yeni düşünceler, küreselleşme ve onun hem devlet yapılarına hem de sivil çalışmalara etkileri, Soğuk Savaş’ın bitmesiyle hem “komünizm tehdidi”nin ortadan kalkması hem de daha önemlisi ideolojilerin daha “yumuşak” hale gelmesi, Türkiye’de kentleşmenin artık doğal sınırlarına ulaşması ve kentlerde yavaş ve çekingen (muhafazakâr) olsa da İslâmî taleplerin artması gibi birçok etkenin sonucu olarak İslâmcılık düşüncesinde *toplum* devlet karşısında bir varlık kategorisi (ontoloji) olarak yeniden inşa edilmiştir. Toplum ıslah edilmesi, dönüştürülmesi, mensup oldukları dinin kendilerine bilinçli olacak şekilde yeniden

öğretilmesi gereken bir şeyken; artık kendisiyle yol alınacak, devletin zorba politikalarını geriletebilmek adına yanında durulması gereken bir güç unsuru, hedeflenen İslâmî dönüşümün mümkün olabilmesi için bir başlangıç noktası ve aynı zamanda devleti dönüştürebilmek için çevreyi dolaşma pahasına da olsa bir yeni yöntemdir.

Biz köklü siyasal sistem değişimlerinin ancak uzun ve yorucu bir mücadeleyle gerçekleşebilecek sosyal bir dönüşümün sonucu olarak Allah tarafından takdir edileceğini öngören ilahi yasaya inanmaktayız. O halde bu yasa gereğince bizim irademize bırakılan toplumsal dönüşüm üzerinde yoğunlaşmalıyız (Pamak, 2008a).

İslâmcılığın bağlam-yönelimli karakteri ve buna bağlı olarak metinsel ve tarihsel meşrulaştırma mekanizması yine çalışmaktadır. Buna göre Türkiye’de toplum ile İslâm arasındaki ilişki herşeye rağmen zaten güçlü bir ilişkidir. Toplumsal hayatın birçok alanında İslâm üstün ve dikkate alınması gereken bir değer olarak yer almaktadır. (Taşgetiren, 1999). Toplum ile bu temas noktaları hiç kuşkusuz demokrasi tartışmalarının da bir sonucudur. Demokrasi bir küfür ve şirk sistemi olarak görülürken, meşru, mümkün hatta gerekli bir yönetim aracına dönüşmüştür (Koyuncu, 2018). Bu etkinin en önemli göstergesi bir yandan daha soyut ve teorik düzlemde *toplum* devlet karşısına yerleştirilirken, özellikle 28 Şubat’tan sonra daha somut ve pratik gerekçelerle *halk* (*millet* veya *millî irade*) İslâmcı yazında merkezî bir yer edinmiştir.

Bu dönemde “İslamcılık anlayışının yaşadığı dönüşümün en önemli parametresini toplumun (ümmetin) devletten daha önemli hale gelmesi, özün şeklin, ruhun formun önüne geçmesi” oluşturmaktadır (Akdoğan, 2003a, 14). Bir varlık kategorisi olarak toplum devletin karşısında yeniden inşa edilirken ulusla, ulus-devletle ve kültürle yakın ilişkisi bilinen sosyolojik anlamda bir *toplumdan* çok, İslâmcılığın önemli kavramlarından biri olarak *ümme*t ile yakınlaştırılması ilgi çekicidir. Kimi zaman tamamen eş anlamlı gibi kimi zaman da birbirine çok yakın anlamda sıkça kullanılmaktadır. Asıl muhtevasını devletin karşısında konumlanmasından almaktadır. Diğer bir açıdan yönetenler karşısında yönetilenleri temsil etmektedir. Böylece aslında toplum gibi ümmet kavramı da siyasal ve kurumsal olanı dışarıda bırakacak şekilde fertlerin toplamına, daha çok da zulüm gören, baskılanan fertler topluluğuna atıf yapmaktadır. Yani ümmet ve toplum etken değil edilgen olan durumdadır. Bu dönemdeki yeni yaklaşım da toplumu özne kılma çabasıdır. Bu bakış açısına göre devlet otoritesini dizginleyebilmek için ümmetin “aktif özne” haline getirilmesi gerekir. Zaten Râşid halifeler döneminde de böyle olmuştur ve yöneticilere itiraz edilebilmiş,

denetlenebilmiştir. Kur'an'da da “merkeze oturtulan güç devlet değil ferdi temsil eden ümmettir.” (Tunç, 1997, 11).

Modern devlet kamusal alan üzerinden sivil alanı ve giderek özel hayatı da sıkı bir denetim altına almak istiyor. / Oysa bize özgü alanlarda var olabilirsek; kendimize ait sivil alanlar, inisiyatifler, özel dünyalar, oturma biçimleri, yeni yaşama biçimleri, varolma şekilleri geliştirebilirsek; yeni öğrenme tarzları geliştirebilirsek, belki de kamusal alanın kendi içinde bir dönüşüme uğramasına, sınırlarının daralmasına, kısılmasına ve toplumun, yani ümmetin devletin önüne geçmesine, üstüne çıkmasına imkan bulabiliriz. Tarihsel geleneğimizin ruhu budur. Bizim örgütlenme modelimiz aşağıdan yukarıya doğrudur, yani temelde sivilidir ve geniş özgür alanların varlığını öngörür (Bulaç, 2005a, 38).

Toplumcu özneleştirme çabası İslâmî düşünceyi bağlam-yönelimli karakteri gereği mevcut ve konjonktürel sorunları aşma çabasının bir parçasıdır, bunun için de metni (Kur'an ve Sünnet) ve tarihi (geleneğe) yardıma çağırılmaktadır. Bulaç'a göre (1998, 8) zaten “[g]eleneksel İslam inancın”da Allah'ın buyruğu devlette veya yöneticide değil “ümmette/halkta tecelli eder”. Bunun için de devletin başındaki kişi bir “tanrı-kral”, “Allah'ın halifesi” veya “Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi” değildir. Yönetici bütün yetkisini “toplumdan almış” kişidir ve görevi de adaleti sağlamak ve toplumu onun “rızasına göre yönetmektir”. Bu da toplumun her zaman devletin üstünde bir konumda olması gerektiği anlamına gelir. Devlet sadece mevcut “toplumsal hayatın en geniş anlamdaki bir siyasi teşkilatı ve organizasyonudur”. Bunun için de bütün yetkiler devlette toplanmamalı, toplumla paylaşılmalıdır. Böyle bir anlayışta devlet “yansız” ve toplum için var olmalıdır, siyasal alanı değil sosyal alanı önceleyen bir yapıda olmalıdır:

Siyasal devlet, siyasal'ın öncelendiği, toplumu devlet için var sayan devlet tipidir. Devlet orada bir yerlerde durmakta, değişmeyen bir yapıya sahip bulunmaktadır. Siyasal devletin en belirgin özelliği askeri-sivil bir seçkin zümrenin vesayetinde olmasıdır. [...] Buna karşılık sosyal devlet kısaca toplum eksenli bir devlet anlayışıdır. Buna göre devlet, toplum için vardır [...] Buradaki ‘sosyal’lık toplum eksenlilik demektir. Şüphesiz ideal devlet tipi, sosyal devlet tipidir. [...] Sosyal devlet, toplum ve bireyin öncelendiği, ideolojisiz, yansız bir devlet anlayışıdır (Aydın, 1998).

“Siyasal devlet” ve “sosyal devlet” gibi bir ayrımın literatürde olmadığını söylemek gerekmektedir. “Sosyal devlet” ise buradakinden çok farklı bir şeye gönderme yapar. Fakat buradaki “sosyal”lık devlet karşısında toplumu önceleyen fikriyata destek olur düşüncesiyle dönüştürülerek kullanılmıştır. “Toplum”un “ümmet”le eş anlamlı kullanıldığı ve onun da devletin karşısına yerleştirildiği bu dönemde toplumla ilgili yeni okumalar da yapılmaktadır. Bulaç'a göre (2002b, 13) ümmetin icması prensibi İslâm tarihi boyunca tam anlamıyla işletilememiş ve bütün yetkiler yöneticilere devredilmiştir. Oysaki böyle bir prensip toplumu (ümmeti) özne yapabilecek ve demokrasiyi mümkün

kılabilecek bir prensiptir. Bugün de İslâm dünyasında demokrasinin yaşatılmamasının arka plandaki en önemli nedeni bu zihniyettir.

Bu dönemde İslâmcılara göre devlet eğer bir ideolojiye sahip ise, bu resmî ideoloji devleti zorunlu olarak yanlı yapar. Böyle bir durumda devlet, vatandaşları arasında ayırıcılık yaparak bu ideolojiyi benimseyenlerin yanında, benimseyenlerin karşısında yer alır. Böylece devlet, olması gerektiği gibi “milletin örgütlenmiş gücü” olmaktan çok o milletin içerisindeki sadece belli bir grubun gücü haline dönüşür. Yani devlet, toplumsal barışı ve güvenliği sağlayan bir aygıt olmalı, fakat toplumsal alanı düzenleyen bir şeye dönüşmemelidir (Özkaya, 1998). Devlet önemli bir kurum olsa da sonuçta toplumun bir “örgütsel yapı”ıdır ve her toplumda da vardır. Devletin varlığı veya var oluşu tartışılmaz, ama toplumla kurduğu ilişki biçimi önemlidir. Devlet toplumu temsil ettiği ölçüde muteberdir, aksi takdirde seçkinci ve zorba bir mahiyet kazanır. Çağdaş devlet anlayışları da bunu gerektirir (Göksu, 2000a, 15). Bu bakışa göre devlet ve toplum terazinin iki kefesindeki şeyler gibidir. Birinin ağırlığı arttığında diğersinin düşer. Onun için de birinin güçlenmesi ancak diğersinin aleyhinedir:

İnsan / toplum ve devlet arasında, eğer devlet toplum için bir ‘öteki’ haline gelmişse, daima ters orantı vardır; devlet güçlendikçe, insan/toplum küçülebilir. Devletin gücü, toplumun güçsüzlüğüdür. [...] [D]evlet, özünde halkın örgütlü halinden başka bir şey değildir. Devletin doğuşu ve varoluşu, toplumların yerleşik hayata geçişiyle birlikte karmaşıklaşan insan ilişkilerinin düzenlenmesi, sorunların yaratılan bir kamu alanı düzeyinde kolayca çözülmesi ve toplumsal ihtiyaçların bir tür yetki devri yoluyla kamusal görevliler aracılığıyla giderilmesi amacı ve doğal gelişimi sürecinde gerçekleşmiştir. Yine devlet, özünde yerleşik olan ve üreten toplumun malıdır. Kelimenin tam manasıyla devlet bütün topluma ait ortak bir mülktür. [...] İşte devletin sahibi olmak, devleti asli amacına geri döndürmek ve bir grup ya da sınıfın değil, tüm toplumun ortak ve eşit mülkü yapmaktır. / Devlet gücü, birey ve grupların vekaletle devrettiği toplumun gücüdür. Bu gücü topluma karşı kullanmak, egemen sınıfların, yani toplumu kendilerine hizmet eden sürüler olarak görenlerin icadıdır. Bu manada, toplumdaki kopmuş ve yabancılaşmış, gücünü ve işleyişini topluma karşı veya toplum dışı özel-iç kurumsallıklar halinde kullanan bir aygıt devlet değil, özel bir güvenlik ve güç örgütüdür (Özcan, 2008, 43-45).

Bu dönemde İslâmcıların neredeyse tamamının paylaştığı bu görüşe göre devlet topluma ait olmalı ve toplumun üstünde “bağımsız ve kutsal bir güç olmamalı”dır. Devlet bütün gücünü toplumdaki almalıdır. Toplum her ne haldeyse onu o şekilde kabul etmeli, onu terbiye etmeye, bir yöne doğru çekmeye çalışacak “mühendislik faaliyetlerine” girişmemelidir. Aslında devlet bir tür “siyasal şirket”tir. Nasıl ki bir şirketin ortakları olursa, devletin ortakları da vatandaşlardır. Dolayısıyla bir devletin hissedârları orada yaşayan herkestdir. Eğer devlet “hepimizin devleti” olacaksa böyle

olması zorunludur. Bunun için de devlet ortak kabul etmez anlayışı yanlıştır, bütün vatandaşlar o devletin ortağıdır. “Devlet bir teknik aparat-aygıt olmanın ötesinde bir öneme sahip değildir.” Devleti kutsal bir şey olarak görmek kesinlikle dinî olamaz, ancak totaliter ve faşist olabilir (Metiner, 1998b). Devlet kutsal değildir. Dolayısıyla asıl değerli olan devlet değil insan ve toplumdur. Devlet, insanların kendi bir takım sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturdukları bir kurumdur. Devlet yeri geldiğinde “can pahasına” korunur, fakat ona bu değeri veren bizatihi kendisi değildir, kendisinin de varlık sebebi olan insan ve toplumdur (Karaman, 1999).

Devletler ise toplumsal hayatın belirli bazı ihtiyaçlarının görülmesini -hiçbir zaman tüm ihtiyaçlarını değil- temin etmek amacıyla, toplumsal mutabakatlar sonucu yapay olarak oluşturuldular. Öyleyse aslolan toplumsal yaşayıştır. Devlet, bu yaşayış içinde sınırlı fonksiyonları bulunan yapay bir tüzel kişiliktir. [...] Demek ki devlet, toplumun eseridir. Ya da bir çok sayıda toplumsal birimin. Toplumlar ‘anarşizm’ ve ‘devlet’ seçeneklerinden ikincisini seçmişlerdir. [...] Devletin güçlü olduğu bir ülkede milletin güçlü olması bir ham hayaldir. Çünkü her iki tarafın da gücü ve kudreti diğerinin aleyhine çalışır. Biri güçlü ise öteki mutlaka zayıftır (Ak, 1998).

Aslında İslâmcıların devletin alması gerektiği şekil ile ilgili bu görüşleri ve toplumu ısrarla öne çıkarmaları, buna bağlı olarak İslâm devleti söyleminin geri plana çekilmesi modern ulus-devletin karakterinin daha yakından tanınmasıyla mümkün olmuştur. Devlet olarak bahsedilen şeyin aslında büyük ölçüde ulus-devlet formu olduğu görülmüştür. Modern yöntemler, özellikle de teknolojik imkân ve tehditler, buna bağlı olarak güvenlik meseleleri dolayısıyla bu devlet yapısı dışında düşünmek de zorlaşmıştır. Onun için de “nasıl inanç mümin kişinin içine işlemişse, toplum devlet içindir yargısı da bizim içimize işlemiştir.” (Clastres, 2016, 174). Ama hem Batıda hem de İslâm dünyasında geliştirilen yeni yaklaşımlar, liberalizm rüzgârının da etkisiyle devletin olabildiğince küçültülüp, bireyin özgürlüğünün en geniş çerçevede sağlandığı, toplumsal alanın bireyler tarafından düzenlendiği bir form üzerinde düşünmeyi mümkün kılmıştır. İslâmcılığın devlet söylemindeki değişimin bir sebebi ülkedeki mevcut ve pratik sıkıntıların aşılma çabası ise diğer bir sebebi de dünya konjonktürünün ve düşünce yapısının sözkonusu bu gidişatıdır. Özellikle İslâm dünyasındaki İran, Pakistan, Sudan, Afganistan gibi tecrübeler ve yeni nesil düşünürlerin Seyyid Kutup, Mevdûdî gibi önceki kuşaktan daha farklı düşünceler üretmeleri Türkiye İslâmcılığını da etkilemiştir. Mesela Gannûşî bunu en net ortaya koyanlardan biridir:

İslam'ın toplumsal boyutlarının ağırlık noktası, devlet mekanizması değildir. İslam fertlerin, akidelerin, ve kurumların herbirinin toplumsal misyonlarına önem verir. Her asırda özellikle de bu asırda İslami Hareket'in ana hedefi, yeryüzünde Allah'ın

adaletini tesis edecek halifelik görevini ciddiye alan bir fert ve toplum anlayışı üzerine tesis edilmiş bir toplum inşasıdır; bu amaçla ana ilkeler va'z etmektedir. [...] Böylelikle ağırlık merkezi ve kutsalın otoritesi yöneticiden yönetilene, şahısların otoritesinden fikirlerin bağlayıcılığına, devletten topluma nakledilmiş olmaktadır. Zira otorite, risaletin ifası için toplumun kullandığı soyut araçlardan biridir. [...] Medeni bir toplumda hükümet, toplumun hizmetçisidir, efendisi değil... Ve her yaptığı iş hususunda topluma karşı mesuldür. Hükümet ancak toplumsal gidişatın istikrar unsuru olan bir mekanizmadır. [...] Çağdaş islami hareketlerin; temel hedeflerin gerçekleşmesi ve yepyeni bir islam medeniyeti çağına ulaşabilmesi için, devletle toplum arasında bulunması gereken böylesi bir yetkilendirme tasnifi yapması vazgeçilmez bir sorumluluktur (Gannûşî, 1998, 28).

İslam, siyaseti ve toplumu eşzamanlı olarak islamileştirmek ister- fakat eğer sosyal davetin maslahatı, siyasetin maslahat[ı] ile çelişirse, o zaman sosyal maslahat herşeyin önünde tutulmalıdır. Sosyal başarının, siyasal başarıdan daha iyi ve süreklilik arzettiği kanıtlanmıştır. Modern tecrübe bize, devlet aracılığıyla elde edilmiş başarıların hızlı fakat aynı zamanda kısa ömürlü olduğunu öğretmiştir. Çünkü onlar kuvvete dayanmaktadır. Ancak toplumsal faaliyetler yoluyla yapılan çalışmalar ise kalıcıdır. Çünkü ikna etmeye dayanmaktadır. [...] İslami hareketlerin birinci önceliği iktidara gelmek olmamalıdır. Hükümet idaresini ele geçirmek de, muhtemel en büyük başarı olarak görülmemelidir. En büyük başarı, insanların İslam'ı ve onun liderlerini sevmelerini sağlamaktır (Gannûşî, 2002, 98).

Türkiye İslâmcılarını etkileyen bir diğer düşünür olan Turâbî'ye göre de (2003, 22) Müslümanlar sömürgeciler altında baskıcı yönetimler tarafından zor şartlar altında yaşadılar ve acı tecrübeler yaşadılar. Sömürgecilerin kullandığı yöntemleri Müslümanlar kullanmamalıdır. İslâm fihmına göre hiçbir devlet veya yönetici kendi halkını ezemez. Birey korunur ve toplum özerk bir konum elde eder. İslâmî hareket de artık yeni bir yöntemle hareket etmeli ve amacı devleti ele geçirmek yerine tek tek kişilerle ilişkiye girerek “toplumu yeniden inşa etmek” olmalıdır. Türkiye’de İslâmcılığın toplumu öne çıkarmasının bu fikrî sebeplerinin yanında çok daha pratik ihtiyaçlar da vardı. Zira 28 Şubat sonrasında İslâmcı kitlenin her boyutuyla alanı daraltılmış, siyasette, eğitimde, sivil toplum çalışmalarında elleri bağlandığı gibi devletin bünyesinde ve denetiminde yürüyen bir takım çalışmalar bile engellenmiştir. İmam-Hatip’lerin orta kısmı kapatılmış, mezunların katsayı uygulaması dolayısıyla üniversiteye girişleri zorlaştırılmış, İlahiyat Fakültelerine akademik kadro verilmemesinin yanında öğrenci kontenjanları fakültelerin kapanma düzeyine gelecek kadar azaltılmış, üniversitelerde başörtüsü yasağı katı bir şekilde uygulanmış, Diyanet’e bağlı Kur’ân Kurslarının birçoğu talep olmadığı gerekçesiyle kapatılmış, yaz kurslarında bile yaş haddi getirilmiştir. Hem devlette hem sivil çalışmalarda İslâmî her türlü faaliyetin bu önünü tıkayıp, özgürlük meselesini İslâmcıların birinci meselesi haline getirmiştir. Bunun için de bu dönemde İslâmcılar için “[v]esayet rejiminden çok çekmiş olan bu ülkede siyasetin elini güçlendirmekten ziyade toplumun güçlenmesi,

güçlendirilmesi ilkesel olarak önceliklidir." (Emre, 2013b). Devlet karşısında toplumu öne çıkarmanın bu pratik gerekçesi dolayısıyla da devlet İslâmî dönüşümde rol almasa da hiç olmazsa kendi vatandaşının dinî özgürlüğünü temin etmelidir noktasına gelinmiştir.

Devletle milletin birbirine bu derece cephe aldığı hiçbir ülkede görülür ve olağan bir şey değildir. Milletiyle savaşıyor, milletinin bir kesimini 'potansiyel suçlu' sayan, o kesimi *dış düşmandan daha tehlikeli* sayan, onları marjinal ve hatta illegal kabul eden bir devlet dünyanın hiçbir yerinde mevcut değildir ve bu hal eşyanın tabiatına da aykırıdır. Ne fazilet rejimi saydıkları Cumhuriyet ile, ne de özgürlük ortamı dedikleri Demokrasi ile bağdaşır (Sağiroğlu, 1997, 40) [vurgu metne ait].

Bunun için de daha soyut ve teorik düzlemde 1990'ların başından itibaren geliştirilen *toplum* söylemi, 28 Şubat'ın hemen akabinde devleti geriletme, bir savunma hattı kurmak için özgürlük söylemiyle beraber *halk* vurgusuyla artarak devam etmiştir.

Yapılması gereken şey insanlığımızı ve insan olmanın en bâriz vasfı ve imtiyazı olan özgürlüğümüzü konjonktürel dalgalanmalara rağmen savunmaktır. Özgürlük en temel insani değerdir. [...] Sonuç itibarıyla dinimiz açısından yapılması gereken de budur. [...] Devletin görevi de, özgürlükleri kısıtlamak değil, teminat altına almaktır. Ve bu teminat bütün vatandaşları kapsamak zorundadır. Bugün hakim cuntanın yaptığı gibi, devletin gücünü ihdas edilmiş bir anlayışın arkasına koyarak, halkın büyük çoğunluğunun karşısında saf tutulmaya çalışılırsa, devlet anlayışıyla bağdaşmayan bir durum ortaya çıkar. Ve devlet bir grubun devleti haline gelir ki, bunun sonucunda toplumsal barış yara alır ve kaos derinleşir. [...] [H]içbir yönetim ve irade bir toplumu, zulümle ve o topluma rağmen uzun süreli idare edememiştir. Bu kural Türkiye için de geçerlidir. Dolayısıyla Türkiye'nin yönetim eliti, er veya geç halkıyla, tarihiyle, diniyle hâlleşmek zorunda kalacaktır (Umran'dan, 1997).

Buna göre devlet, eğer kendi halkının huzurunu sağlamak ve ortak çıkarlarını korumak için varsa sadece bir ideolojinin veya grubun çıkarlarına göre hareket etmemelidir. Kendi halkına saygı duymalı, onları dinlemeli ve güven duymalıdır. Her bir bireyi değerli görmeli, insanların en temel haklarından olan düşünme, eğitim, ibadet ve örgütlenme gibi haklarını güvence altına almalıdır. Yani devlet halkına korku veren, ona zulmeden değil, güven veren bir yapıda olmalıdır (Yıldız, 1999, 17). Kendi halkıyla ve o halkın değerleriyle bir çatışma içerisine giren devlet, bizzat kendi sisteminin de altını oymuş olmaktadır. Ayrıca mevcut toplumsal gücü ve enerjiyi bu çatışma ve tartışmalarla boşa akıtmış olmaktadır. Her halükarda toplumun aşağılandığı ve kısıtlandığı bir sistemin kendisi de yükselmez (Göksu, 2000b, 12).

Türkiye'nin en temel sorunu devletin halkından bağımsız ve kendine mahsus ideolojisi, vatandaşlarından ayrı öncelik, ihtiyaç ve hassasiyetlerinin olması yani devlet-halk ayrılığıdır. [...] Devlet ile zıtlaşılmalıdır. Doğrudur. Ancak devletle konuşulabilmelidir artık. Devlet emir kipini ve tabularını bırakarak halkın temsilcileriyle irtibat kurabilme gücünü göstermelidir. Güvenlik dilinin ötesinde bir dil geliştirmelidir (Özkaya, 2003, 37).

Türkiye’de devletin kendi halkıyla barışması demek aynı zamanda İslâmıla barışması demektir (Taşgetiren, 2001a). Muhafazakâr bir söyleme doğru geçişi de temsil eden bu yaklaşım tarzına göre “İslam bu ülkenin çimentosudur, harcıdır. Güneş sisteminde güneşin oynadığı rol neyse Türkiye’de hatta İslam coğrafyasında da İslam’ın üstlendiği rol odur.” (Canoğlu, 2005, 23). Artık “devlet, tarihi bir karar vermek zorunda: Ya millete resmen savaş açıp çok partili demokratik sistemden dönecek, yahut milletle barışacak! Başka alternatif yok.” (Albayrak, 2002a).

Umran [...] KHK ile "*halk devlet içindir*" şeklindeki zihniyetleri iyiden iyiye su yüzüne çıkan totaliter ve otoriter yönetici azınlığa sesleniyor ve akılcı, gerçekçi tek çıkış yolunu işaret ediyor: İnsanı yaşatmak; halka hizmet. Bilinmelidir ki, kendi insanını ve halkını ‘eksenine’ oturtmayan hiç bir kurum, yönetim ve devlet ayakta kalamaz (Umran’dan, 2000).

28 Şubat’tan sonra mütedeyyin kesime yapılan baskılar ve kısıtlamalar karşısında kullanılan özgürlük dili İslâmcıların aynı zamanda Batı ile ilişkisini de etkilemiştir. İslâmcı literatürdeki yoğun Batı karşıtı söyleme rağmen başörtüsü başta olmak üzere, belli özgürlükleri temin etmek ve hak aramak için Avrupa mahkemelerine başvurulmuştur. Refah Partisi kapatıldıktan sonra kurulan Fazilet Partisi’nin en önemli söylem değişikliklerinden birisi de Avrupa Birliği’ne bakışta olmuştur. Bunun sebebi de siyasal durumlara ek olarak geliştirilen bu özgürlük söylemidir. Özgürlük ve halk kavramları üzerinden yürütülen, İslâmcı gazete ve dergilerde örneği bolca bulunabilecek bu yeni söylemi temsil eden metinlerden biri Ahmet Taşgetiren’e (2001b) aittir:

Devlete şeffaflığı getiren, yolsuzlukların önünü tıkayan, devletin rant dağıtım aracı olmasını önleyen, her insanına asgari geçim şartlarını sağlamayı öngören, hukukun üstünlüğü ilkesini temel devlet perspektifi haline getiren, halk iradesinin sağlıklı ve gerçek boyutu ile yönetime yansımalarının yolunu açan, bu noktadaki engelleri kaldıran, halk iradesinin belirleyici karakterinin hiçbir biçimde yaralanmasına imkân vermeyen, askerî müdahalelerin önünü kesinlikle kapayan, hiçbir gerekçe ile askerî müdahalelere meşruiyet tanımayan, halka güven duyulan, halktan, halkın özgürleşmesinden korkulmayan, inanç, düşünce, ibadet, teşebbüs, eğitim, seyahat, ana dili kullanma, çalışma gibi temel insan hakları ve özgürlüklerini en geniş manada sağlayan, devletin dini hayatı kontrol gibi negatif anlamda bir teokrasi anlamına gelen iddialardan vazgeçtiği, devleti eşit ölçüde halkın hizmetine veren, devlet ruhunu ‘insan için’ mantığına göre dizayn eden, can güvenliğini ilk duyarlılık alanı gören, işkenceyi yokeden, devlet-toplum uyumunu vazgeçilmez uyum olarak benimseyen, kılık-kıyafet gibi vatandaşın özel alanına giren hususlarda müdahaleci niteliği bulunmayan...

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesinde siyasal olanın önceliği ile toplumsal olanın önceliği arasındaki farklılaştırmayı, zamansal bir dönem olarak değil de İslâmcılık tarihini kuşatacak şekilde, her ikisi de bir damarı temsil edecek biçimde daha tematik ve yapısal olarak okumak da mümkündür. Buna göre İslâmcı hareketler “devlet merkezli” ve

“toplum merkezli” hareketler olarak tasnif edilebilir (Ertugay, 2017, 144). Nitekim çeşitli tarikat ve cemaatlerin, daha sonra da sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri “toplum merkezli” hareketler olarak görülebilir ve bunlar Cumhuriyet’in çok erken dönemlerinden itibaren vardılar. Fakat İslâmcı düşünce açısından daha merkezî yerde duran ve etkili olan söylemler dikkate alındığında bu dönemsel farklılaşma ortaya çıkmakta ve ayırt edilebilmektedir.

2.2.3. Sivil Toplum

Devletin karşısında konumlandırılan ve onunla keskin bir şekilde ayrıştırılan bir kategori olarak toplum vurgusu, kendiliğinden sivil toplum ve sivil toplum kuruluşlarını da gündeme getirmiştir. İslâmcı literatürde bu dönemde, örneklerini zikrettiğimiz toplumun vurgulanış ve kullanılış biçimi, zaten toplumu sosyolojik ve kültürel anlamından çok, devletten bağımsız hatta devlete karşıt veya rağmen olan bir alana işaret etmektedir. Dolayısıyla mezkur yaklaşımda toplum, önünde gizli bir sivil kavramını barındıracak şekilde kullanılmış, hatta asıl vurgu oraya yapılmıştır. Hatta denebilir ki toplum, devletin dışındaki her türlü alan, araç, yöntem, faaliyet anlamında kullanılmıştır. Toplum kavramı, devletin zorbalığını, yukarıdan aşağıya dayatmasını, kamusal hayatı belirlemesi ve düzenlemesini, İslâmî bir dönüşümün uygulayıcısı olmadığı gibi sivil İslâmî faaliyetleri bile engelleyici politikalarını eleştirebilmek ve onu geriletebilmek üzere yeniden içeriği doldurulmuş ve formüle edilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde sivil toplum kavramı doğrudan veya dolaylı olarak İslâmcı yazında en çok kullanılan kavramlardan biridir. Kullanımda aradaki bazı nüanslara rağmen toplum, millet, halk kavramları devletin mütehakkim yapısını geriletebilecek şeyler olarak tasarlanmıştır:

Halkın siyasetin merkezine oturtulabilmesinin yolu, sivil toplum örgütlenmesinden geçer. Bu nedenle bütün darbelerin toplumun örgütlenmesinin önüne koyduğu tüm engeller kaldırılmalıdır (Canoğlu, 2002, 21).

İslâmcılığın devlet kurmaktan devleti dönüştürme fikrine doğru geçişi temsil eden bu dönemde İslâmcılık aynı zamanda bir iç muhasebe yapmış ve kendi üzerinde düşünme faaliyeti ilk defa bu kadar artmıştır. Bu “yeniden yorumlanma ve yapılanma süreci” sadece fikrî bir çabanın sonucu olarak değil, daha çok Türkiye’de ve dünyada yaşanan siyasal, toplumsal, teknolojik değişmelerin önemli etkisiyle olmuştur. Yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmış, “politik toplumdan çok sivil toplum” önem kazanmıştır. Çok daha güçlü ve çeşitlenmiş bir biçimde demokrasi, hukuk devleti, insan hakları söylemleri yeni bir politik dil ve zemin geliştirmiştir. “[P]ostmodern 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...". Müslümanlar da bu dönemde artık devlet veya iktidar peşinde olmamalı, dinî hayatlarını özgürce yaşayabilecekleri bir ortam oluşturmaya çalışmalıdırlar. Laik bir devlet olan Türkiye de Müslümanların ibadetine ve giyimine karışmamalıdır (Harputlu, 2003, 17-18).

Devlet ile doğrudan bir çatışmaya girmenin Müslümanlara faydadan çok zarar getirdiği düşünülmeye başlanmıştır. Devlet doğrudan ve tek hedef olmaktan çıkmış, araç olarak görülmüş, ama bir yandan da devlete giden yolun toplumdan ve sivil toplum faaliyetlerinden geçtiği düşünülmüştür. Bir yandan bireyi devlete bağlayan, diğer yandan onu “devlet iktidarı karşısında tahribattan” koruyan ara bir kademe olarak sivil toplum önem kazanmıştır (Hira, 2017, 106). Bu da zaten çeşitli yapılanmalar tarafından Cumhuriyetin ilk zamanlarından itibaren var olan bir yol ve yöntemdir. Özellikle 1990’lı yıllardaki STK’lerin başarısı da bu yolu daha etkin ve cazip kılmıştır. 28 Şubat süreci de bu fikrin baskın hale gelmesinde önemli bir harici ve zorlayıcı faktör olmuştur.

Sivil toplum bizde Müslümanların kurmuş oldukları vakıflara, derneklere dini teşekküllere, oluşturdukları tarikat ve cemaatlere tekabül edebilir. [...] [K]endilerini seküler bir kategori olan devletin/siyasal iktidarın isteklerine göre değil karşılığını öte dünyada alacaklarına inandıkları Hakkın rızasına göre inşa ederler. Devlet ile cebelleşmek, siyasal iktidar hırsı taşımak ve ‘surda bir gedik açmak’ amaçları arasında yoktur aslında. Devlet ve siyasal iktidar onların yaptıkları ve gösterdikleri salih amellerin bir sonucu olabilir ancak (Esendemir, 2006).

Bu dönemde artık siyasal hedefler ve yöntemlerden çok toplumsal mekanizmalar çalıştırılmalıdır. Bunun için de eğitim, tebliğ, sivil toplum çalışmaları gibi sosyal faaliyetler daha da önem kazanmıştır (Akdoğan, 2003d). Bu bakışa göre devlet kutsal olarak görüldüğü takdirde hak ve özgürlükler genişletilemez. Özgürlüklerin genişletilebilmesi için öncelikle bunun kabul edilmesi gerekir. Devlet vatandaşlarının ihtiyaçlarını gören zorunlu bir kurum olarak görülmelidir. “Devlet vatandaşlara hükmetmek için değil hizmet etmek için oluşturulmuştur.” Ama Türkiye’de İslâmcılar da dâhil olmak üzere birçok ideoloji doğrudan devleti hedeflemenin daha kestirme ve kolay bir yol olduğunu düşünmüştür. Bu da devletin kutsallığı anlayışını pekiştirmiştir. Oysa sivil toplum üzerinden gerçekleştirilecek bir dönüşüm zor ve yorucu olsa da daha kalıcı ve sağlamdır (Cengiz, 2009, 4-5). Sivil toplum kavramı tarih boyunca farklı içeriklerle kullanılmış olsa da hepsinin ortak yönünün “baskıcı yönetimlere karşı toplumun değişik kesimlerinin özgürlük arayışıyla alakalı” olduğu söylenebilir (Aktay,

2005d). Bu dönemde İslâmcıların beslenme kaynaklarından biri olan Gannûşî de (2002, 98) aynı kanaattedir:

Hükümet, sivil toplum kurumlarının küçük bir parçasıdır. Hükümet, toplumu güçlendirmek ve desteklemek için vardır. Sivil toplumun kurumları çok olmalı ki, insanlar devlete yeteri kadar ihtiyaç duymasınlar. İslami hareket, halk / sivil toplum kurumları aracılığıyla toplumda gücünü elde etmelidir.

Bu dönemde sıkça vurgulanan baskın görüşe göre devlet ve onu oluşturan kurumlar önemliyse de onların varlık amacı halktır. Dolayısıyla halk görmezden gelinerek bu kurumlara yoğunlaşilmamalıdır. Zira “[b]ürokratik kurumlar sistemin patronu değil, işletme memurudurlar.” (Aydın, 2007b). 28 Şubat tecrübesi de göstermiştir ki mevcut vesayet sistemi sadece siyaset yoluyla çözülememektedir. O halde siyaseti sadece parlamento içi bir uğraş olarak görmemek gerekir. Parlamento dışında, sivil toplum olarak örgütlenmeden ve bu belli bir güç haline gelmeden sadece bir siyasi örgüt bu sistemi geriletemeyecektir. Bir partinin de elinin güçlenmesi için, sadece alacağı oya değil, bu tür sivil toplum kuruluşlarına da ihtiyaç vardır (Özkaya, 2008, 11). Arzulanan şey her ikisinin de aynı istikamete doğru beraber çalışmasıdır. Ama Türkiye’de bunun mümkün olmadığı görüldüğü için parlamento dışında sivil toplum çalışmaları çok daha önemlidir. Sivil toplum kuruluşları ve çalışmalarının amacı İslâmî değerler etrafında toplumsal dönüşümü gerçekleştirebilmektir. Bu anlamda sivil toplum faaliyetlerinin en güzel örneklerinden biri Hz. Peygamberin Mekke döneminde izlediği siyasettir. Orada şehir yöneticilerine karşı takındığı tavır ve takip ettiği yol tam da bu tarzdadır (Can, 2009, 22). Bu yöntem sahabe başta olmak üzere İslâm tarihi boyunca kullanılmıştır:

Parlamento dışı siyaset, milleti örgütlü toplum haline getirmek için yapılan faaliyetler bütünüdür. [...] Parlamento dışı siyasetin denetleyici, yönlendirici, inşa ve irşad edici bir rolü vardır. Parlamento dışı siyaset, 'Seni eğri kılıçlarımızla düzeltiriz Ya Ömer!' diyen/diyebilen sahabenin siyasetidir, siyaset anlayışıdır (Can, 2011, 36).

Sivil toplumun güçlendirilmesi için de onun örgütlü bir hale getirilmesi gerekir. Bu durum zaten ileri demokrasilerde ve kültürlerde de “ikincil yapılar” olarak isimlendirilmekte ve “çağdaş toplumsal hayatın bir gereği” olarak görülmektedir. Devlet karşısında bireyin ve toplumun daha güçlü hale gelebilmesi için bu zorunluluktur (Aydın, 1999, 40). Aslında oryantalistlerin “siyasal İslâm” kavramı ve ona yaptıkları aşırı vurgu İslâmcılığı yanlış bir yere konumlandırmıştır. Oysa "İslâmî dirilişin temeli zorunlu olarak toplumsal veya ‘sivil’dir, sadece dönem dönem siyasî olmuştur." (Mardin, 2015a, 106).

Bağlam-yönelimli bir karaktere sahip olan İslâmcılık, metinden (Kur'an ve Sünnet) ve tarihten (gelenek) bu görüşünü destekleyecek argümanlar bulmakta da zorlanmamıştır. İslâmcılığın asıl maksadı bir devlet kurarak yukarıdan aşağıya doğru bir dönüşümden çok İslâm'ın "evrensel değerlerini sosyalleştirebilmek" olmalıdır (Türkmen, 2014c, 266). Bunun için de sivil toplum en önemli yöntem ve zemindir. Allah'a karşı mükellef olan devlet değil tek tek fertlerdir. Hedef de bu sorumlu ve erdemli fertlerden oluşacak bir toplumdur. Böyle bir toplum ortaya çıktığında devlet de ona göre şekil alacaktır. Böyle bir bakışta devlet kutsal olmadığı gibi sihirli bir değnek de değildir. Devlet toplumsal bir zorunluluk olduğu için vardır ve olmalıdır. Fakat İslâm tarihinde de devletten çok sivil toplum güçlüdür. Devletin yeri ve gördüğü işlev çok sınırlıdır. Osmanlı da dâhil olmak üzere birçok devlette ticaretten eğitime, sanattan sağlığa kadar birçok alan devletin dışındadır. Fakat modern ulus-devlet sistemi bu alanların hepsine el koymuş ve gördükleri işlevleri kendisi yapmaya çalışmıştır. Bu açıdan zaten "Türkiye'de modernleşme ve batılılaşma demek Şeriatın toplumsal hayattan çıkarılması demek ve sivil alanın zapt edilmesi demektir." Oysa sivil oluşumlar devletle fert arasında korunaklı bir alan oluştururlar. Ferdin devletle doğrudan temas etmesinin önüne geçerler. Böylece de güçsüz kalmalarına mâni olmuş olurlar (Bulaç, 2006).

Ahlaki ve manevi uygarlıktan yoksun bir dünyada, en geniş anlamda düşünsel, kültürel, entelektüel mutabakatlar sağlayarak; yüreklerimizi ortaya koyarak, evrensel anlamda bir *toplumsal bilinç* oluşturabiliriz. Ümmet çapında ahlaki bağları, kültürel, siyasal bağları güçlendirmek günümüzün en hayati sorumluluğu haline gelmiştir. [...] Kapitalist ihtirasların hayatın her alanında ilkesizliği çoğalttığı bu dönemde, bütün çözümlere rağmen, aziz İslâm'ın güçlü *sosyal sisteminin* imkanlarını harekete geçirerek, yeni gelecekler tasarlayabiliriz (Müftüoğlu, 2003, 81) [vurgular bize ait].

1990'larda İslâmî sivil toplum çalışmalarının başarıları, post-modern, çoğulcu ve çokkültürlü söylemlerin etkisi, Soğuk Savaş sonrası liberal ve demokratik söylemin güç kazanması, ideolojilerin yumuşaması⁶⁰, parti siyasetinin etkili sonuç vermemesi, İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki siyasal tecrübeler, çeşitli ülkelerdeki Müslüman düşünürlerin geliştirdiği yeni fikirler, İslâmcıların kendileri üzerinde düşünmeleri, muhasebe ve özeleştiri yapmaları, medya ve iletişim teknolojilerinin etkileri, ideal olana odaklanırken mümkün olanın da kaçırılmak istenmemesi, kentleşmenin ve eğitimin artması, 28 Şubat sürecinin getirdiği zorluklar ve kısıtlar gibi birbiriyle ilişkili ve ilişkisiz birçok etkenin sonucu olarak gelişen devlet karşısında (sivil) toplumu öne

⁶⁰ Sadece İslâmcılığa has olmayan bu durum sonucunda "1970'li yılların devrimci, gelecekteki bir zamana sıçrama yapmak isteyen siyaseti yerini güncel sorunların siyasallaşmasına bıraktı." (Göle (2017b, 7).

çıkaran İslâmcı söylem aslında devlet kurma fikri ile devleti dönüştürme fikri arasındaki bir uğrağı temsil etmektedir. İslâmı siyasal, ekonomik, bilimsel, teknolojik, sosyal, eğitim ve sair alanlarda merkezî bir merci (gösteren) haline getirerek Müslümanları özne kılma amacıyla bir izzet arayışı olarak İslâmcılık, bu dönemde devletin tahakkümünü ve engellerini aşmak ve onu geriletmek üzere *toplumu* öne çıkarmış, alternatif yollar denemiştir. İslâmcılığın siyaseti yeniden tanımlayacağı bu süreçte keskin bir devlet-toplum ikiliği üzerinden hareket edilmiş ve her alanda toplum öncelenmiştir. Araçsal ve minimal devlet anlayışı, devletin dışındaki bir alan olarak sivil toplum yaklaşımı bu dönemde İslâmcıları liberallerle de yakınlaştırmıştır. Bu dönemde İslâmcı dergi ve gazetelerde liberal isimlerin bolca ve sıkça yer almalarının sebebi de devlete bakıştaki bu yakınlaşmadır.

2.2.4. Toplumsalın Eleştirisi

Devlet karşısında, onunla keskin bir şekilde ayrışacak şekilde konumlandırılan ve daha sonra zorunlu bir varoluş zemini haline gelen *toplum* söylemi, devletin baskıcı uygulamalarına karşı bir sığınak olarak görülmüştür. İslâmcılık için toplum (halk veya millet) bu dönemde bir yandan kendisinden güç devşirilecek bir kaynak, diğer yandan arkasında mevzilenecek bir siper işlevi görmüştür. Bunun birçok sonuçlarının yanında tarihe (geleneğe) olan ilginin hızlı bir artış gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu durum AK Parti ve “muhafazakâr demokrasi” ile beraber daha da güçlenecek olan muhafazakârlaşmanın da önünü açmıştır. Fakat bu dönemde İslâmcılığın bu genel görünümüne uymayan ve ciddi şekilde mezkûr (sivil) toplum söylemini eleştiren bir damar da vardır. Aynı dönemde aynı dergilerde yazan Abdurrahman Arslan’ın başını çektiği bu söyleme göre geliştirilmekte olan toplum yaklaşımı tutarlı, doğru ve uzun soluklu değildir. Meseleyi daha felsefî tarafından ele alan bu yaklaşım, devletin mevcut politikalarını geriletmek üzere tasarlanan (sivil) toplum vurgusunu, faydadan çok zarar getirecek pragmatik bir yaklaşım olarak görmektedir.

Sivil topluma bugün biz insanı, toplumu, hakları, özgürlüğü hatta müslüman kimliğini tanımlamanın imkânı olarak bakıyoruz. Oysa biçim ve muhteva arasındaki ayrıştırılmaz ilişkiyi hatırla tutarak, bugün meselenin biçimden önce muhtevayla alakalı olduğu ve buna bağlı bir dönüşüm yaşadığımızı göz ardı edemeyiz. [...] Bu nedenle sivil toplum üzerinde konuşmak demek, daha başlangıçta modernist siyasal/sosyal teori üzerinde konuşmak zorunda olmak demektir. Bu teori birey, toplum ve ulusdevlet kavram ve gerçeklikleri üzerine kurulmuştur. [...] İslam’ın muhayyilesine göre hayatın anlamıyla ilgili sorulara cevap verecek olan toplumsal sistemin bizzat kendisi olamaz; tersine hayatın üzerine kurulduğu ‘anlam’, ancak toplumsal sistemi düzenler ve belirler (Arslan, 2008, 50-51).

Toplum üzerinde konuşulurken ve sivil toplum öne çıkarılırken aslında ulus-devletin de içerisinde anlam bulduğu bir zemin üzerinde duruluyor demektir. Dolayısıyla devletin karşısında konumlandırılan bir toplum yaklaşımı, mevcut devleti meşrulaştıran hatta yeniden üreten bir sonuç doğuracaktır. Arslan'a göre (2008, 55) İslâmî dönüşüm mevcut devlet formuyla gerçekleştirilemeyeceği gibi toplum üzerinden de gerçekleştirilemez. İslâm biri tarafından belirlenen bir şey değil, her ikisini de düzenleyen bir şeydir. Modern siyaset ve sosyal teorilerinden hareketle bakılarak sivil toplum devletin dışındaki alan olarak görüldüğünde, en başta devlete bağımsız ve özerk bir alan verilmiş olmaktadır. Yani doğrudan kendimizden ayırmış olmaktadır. Ayrıca modern devlet, görünür olmaktan çıkarak kendisini geri çekerken bile ortaya çıkan alanları bu sefer daha karmaşık teknolojik araç ve yöntemlerle yeniden belirlemekte ve denetlemektedir. Dolayısıyla sivil toplum üzerinden giderek devleti geriletme düşüncesi bir yanılsama ve bir tür tuzağa düşmektir.

Keskin bir devlet-toplum ikiliği oluşturmak, bunları karşıt şeyler olarak konumlandırmak ve devlet karşısında toplum savunusu yapmak gerçekliğe aykırı olduğu gibi aynı zamanda bir tür popülizmdir. Çünkü ontolojik olarak toplumun devletten daha önce olduğunu, toplumun devletten daha güçlü ve iyi olduğunu söylemek demektir (Çiçek, 1997, 185). Oysa İslâmcılığın izzet arayışından sonra en önemli özelliği *islah*tır. Çünkü Müslümanların yeniden özne olabileceği bir zemine ulaşmak ancak mevcut toplumsal ve siyasal zeminin dönüştürülmesiyle mümkündür. İslâmcılığın en başından itibaren savunduğu fikir budur. Sadece kısıtlı bazı "haklar" elde edebilmek için şimdiye kadar hurafelere battığını, din yerine kültürüne bağlandığını düşündüğü toplumun arkasına geçmek İslâmcılık açısından en azından bir geri çekilmedir.

Günümüz insanı içine düştüğü bu durumu 'sivil toplumla' aşabileceğine inanmaktadır. Karşısında duran Leviathan'a karşı, aydınlanma projesinden şimdilik devşirilecek imkânın bu kadar olduğunu kabul etmek zorunda. Bu bağlam içinde ve modern paradigmadan hareket etmek mecburiyetinde olanlar için bir gerçeğin altını çizmekte fayda var: modernist iktidar türünün, yani ulus devletin hükümlerinde olduğu bir toplum modelinde, ona karşı bir korunak yâda bir imkân oluşturmanın önemli, muhtemelen tek imkânı sivil toplumdur diyebiliriz. Ancak sorun bununla nihayet bulmamaktadır; esas mesele acaba insanoğlu neye ve ne zamana kadar sivil toplumun varlığı ile modern iktidar arasındaki yaşamakta olduğu muazzam gerilim içerikli teyakkuz halini sağlığı bozulmadan sürdürebilecektir. Beşerin bütün kuvvetini tüketen bu olağanüstü halin içinde yaşamak, bir yerden sonra insanı bütünüyle çaresiz ve umutsuz duruma düşüreceği açıktır (Arslan, 2009, 151).

28 Şubat sürecinde İslâmî olan her şey gibi cemaat, tarikat, vakıf gibi kavramlar da hedef tahtasına konmuştu. O dönemde bunlardan olumlu bir şekilde bahsedilemez olmuştu. Zira “irtica” kavramıyla başta ordu olmak üzere devletin bürokratik kurumları, medya ve üniversitelerin gücüyle bir söylem üstünlüğü kurulmuş ve mütedeyyin kesim savunma diline mahkûm edilmişti. İslâmcı aydınlar ve dergiler ise bir yandan en azından etkin bir savunma dili kurmaya çalışırken, bir yandan da hareket kabiliyetini artırabilecek alternatif çıkış yolları arıyordu. Siyasalın önceliğinden toplumsalın önceliğine geçiş olarak isimlendirdiğimiz ve toplumun yanına (aynı zamanda arkasına) geçerek gerçekleştirdiği bu tavır değişikliğinin sebebi de bu zorunluluk haliydi. Bunun bir neticesi olarak sivil toplum kuruluşları söylemi üzerinden hareket etmek anlaşılabilir bir durumdu. Fakat bu söylemin geçici bir araç olmaktan çıkarak tamamen yerleşmesi ve İslâmcıları başka bir zemine çekme tehlikesi sivil toplumu eleştirenlerin dikkat çektiği bir noktaydı. Bu yaklaşıma göre “geldiğimiz nokta maalesef, ‘sivil toplum’ kavramının ve sivil toplum kuruluşlarının (STK) gittikçe fetişistleştirildiği, her derde deva olarak görüldüğü bir noktadır.” Oysa sivil toplumun kazandırdığı şeyler olsa da kaybettireceği şeyler de vardır (Gerçek Hayat Dergisi, 2005, 28).

Gerçek Hayat dergisinin 15 Temmuz/21 Temmuz 2005 tarihli 247. sayısında “Cemaatler STK’laşıyor mu?” başlıklı bir soruşturma yapılmış ve bu problem bir soru haline getirilerek birkaç İslâmcı aydına sorulmuştur. Bu soruşturmada “sistem karşıtı hareketlerin beli sivil toplumun eliyle kırıldı” diyen Alev Erkilet (2005, 30), bu söylemin bir tür İslâmcıların ehlileştirilmesine sebep olduğunu söylemiştir:

Bu süreç [STK’laşma süreci], İslami dinamiklerle ortaya çıkmış olan; Kur'an ve Sünnet temelli bir düşünsel mirasa yaslanan İslami oluşumları, İslami olmayan amaçların hizmetine vermektedir. İslami inanç ve ilkeleri araçsallaştırmakta, onları, Müslümanların kapitalist dünya-sistemin parçası olmaktan rahatsızlık duymamalarını sağlayacak biçimde yeniden formüle etmektedir. [...] Müslüman toplumlarda bu süreç, İslam'a medeni bir alternatif, siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal önerileri olan bütünsel bir sistem gibi değil de, kapitalizmin yarattığı sıkıntıları hafifletecek bir araç gibi yaklaşılması sonucunu veriyor. [...] İslam'ı bir meta-anlatı olmaktan çıkararak ve deforme ederek ehlileştirme çabaları, İslam toplumlarının tamamında ve uzunca bir süre daha sürdürülecektir.

Mustafa Özel de (1999) sivil toplumun en yoğun tartışılmaya başlandığı bir dönemde benzer bir yaklaşımla “[s]ivil toplum, liberal-kapitalist düzenlemenin en kolay yutulur numarasıdır.” diyerek işin iktisadî sistemle alakalı tarafına vurgu yapmıştır. Yasin Aktay da (2005d) ilk defa 2003 yılında *Sivil Toplum* dergisinde yayımlanan bir yazısında sivil toplum kavramının “oryantalist içerimleri”ne dikkat çekmiş ve sadece iyi taraflarına yoğunlaştığını oysa karanlık taraflarının da var olduğunu uyarısını yapmıştır.

Meseleye felsefî, siyasî ve ekonomik açıdan bakan bu eleştiriler, İslâmcıların kategorik bir şekilde devlet-toplum ikiliği üzerinden hareketle devlet karşısında toplumu incelemelerinin, buradan hareketle de sivil topluma sarılmalarının yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Ayrıca bir yandan devlet ve toplum arasında keskin bir ayrıma gidilerek alanları farklılaştırılırken, bir yandan da toplumsal alanın alanı genişletildiğinde devletin alanının daralacağını düşünmek gibi bir naif bakış da sözkonusudur.

Fakat alttan akan bu eleştirilere rağmen kabaca 1997-2007 arasındaki bu dönemde İslâmcıların çok önemli bir kısmının, devletin mütedeyyin kesim aleyhine uygulamaya soktuğu politikalarını geriletmek üzere (sivil) toplum, halk, millet vurgusunu ön planda tuttuğu söylenebilir. Bu zaruret halini, daha önce bahsettiğimiz 1990'ların başından beri gelişen etkenler de kolaylaştırmıştır.

2.3. Toplumsalın Teorisi

Devlet, 28 Şubat sürecinde dindarların siyasal ve toplumsal hayatın her alanındaki varlığını hedef alan politikalarına paralel olarak kamusal alanı da yeniden tanımlamak, belirlemek ve düzenlemek istemişti. Bu dönemde başörtüsü ve eğitim başta olmak üzere bir dizi mesele üzerinden İslâmcılarla beraber liberallerin de çokça tartıştığı kamusal alan kavramı, hizmet alan-hizmet veren ayırımına kadar gitmişti. Böyle bir söyleme ve yaklaşıma iten politikalar, İslâmcılığın özeleştirisiyle ve dünya konjonktürüyle de birleşerek, devlet karşısında mevzi olabilecek bir toplum söylemini öne çıkardı. Zira toplumsalın genişletilmesi devletin geriletilmesi anlamına geliyordu. Bu aynı zamanda İslâmcılığın devlet talebinden vazgeçmesi, toplumsal alana yoğunlaşması ve bu alanda yapacağı faaliyetleri garanti altına alabilmek için de özgürlük söylemini kullanması demekti. İslâmcılığın toplumla temasını artırması, yerel olanı ve aşağıdan yukarıya bir dönüşümü öne çıkarmasına sebep olmuş, bu da tekillikler üzerinden düşünmeyi zorunlu hale getirmişti. Belki de tarihin bir ironisi olarak devleti geriletmek üzere girilen bu yol, önce devleti var olduğu haliyle tanımaya, sonra da mümkün olanın arayışı ile onu dönüştürme iradesine dönüşecektir. Bu dönemde İslâm devleti söylemi üzerinden hareket eden “sistem” karşıtı bakış kaybolmasa da dönüşecek veya marjinalleşecektir.

İslâmcı aydınlar, devlet karşısında konumlandırılan toplum yaklaşımını sadece gündelik hayatın bir zorunluluğu olmaktan çıkararak, biraz daha köklü kılabilmek ama en önemlisi de meşruiyet sağlayabilmek için aynı zamanda teorik bir uğraş da vermişlerdir. Minimal ve araçsal devlet, “ikincil yapılar” ve “parlamento dışı siyaset” olarak sivil

toplum ve STK'ler gibi daha çok liberallerden ödünç alınan kavram ve yaklaşımların yerine daha “içeriden” teoriler geliştirilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in Mekke dönemi tecrübesi daha önce “cahiliyye sistemi” söylemi üzerinden *devlet kurma* fikri için istihdam edilmişken, şimdi toplumsal alanın önemi ve sivil toplum için bir örneklığe dönüşmüştür. Diğer bir söyleyişle daha önce siyer okumasında Medine dönemi (devlet) amaç ve Mekke dönemi mücadele ve sistemin reddi ile hemen geçilmesi gereken bir evreyi temsil ederken, şimdi vahyin 23 yıllık tenzil sürecinin 13 yılını oluşturan tedriciliği, mümkün olanın arayışını ve aşağıdan yukarıya inşayı temsil etmektedir.

Bu dönemde, İslâmcılığın devlet talebi tartışmalarının yanında daha bütüncül bir teorik çatı olarak, muhtevaları birbirine çok yakın olmakla beraber istikametleri açısından farklılaşan biri içeriden diğeri dışarıdan iki teori öne çıkmıştır. Bunlar *yeni-İslâmcılık* ve *post-İslâmcılık* teorileridir.

2.3.1. İslâmcılığın Devlet Talebi

Müslümanlar, tarih boyunca çeşitli coğrafyalarda irili ufaklı birçok devlet kurmuşlardır. Bunların bir kısmı sadece birkaç yıl, bir kısmı ise yüzyıllarca yaşamıştır. Her biri kendi tarihsel şartlarının izlerini taşımışlar, diğer devletlerden etkilenmişler ve onları etkilemişlerdir. İlk dönem büyük İslâm fetihlerinden sonra özellikle Sâsânîlerden daha sonra da Bizans'tan devletin yapısı, şekli ve yönetim biçimi açısından etkilenmişlerdir. Hint bölgesinde, Endülüs'te, Kuzey Afrika'da, Orta Asya'da, Mezopotamya'da birçok devlet kurulmuş, bunların hepsi de birbirlerine benzerliklerinin yanında önemli farklılıkları da barındırmışlardır. Bu devletlerin hemen hepsinin yönetimi altında gayrimüslimler de yaşamıştır. Hatta kimisinde gayrimüslim nüfus Müslüman nüfustan fazladır. Fakat İslâm tarihi boyunca, çok kısa dönemli, bölgesel bir-iki örnek dışında Müslümanlar siyasal anlamda “azınlık” olmamışlardır. Yaptıklarının İslâm'a uygunluğundan, doğruluğundan veya yanlışlığından bağımsız olarak yönetim gücü Müslümanların elinde olmuştur. Bunun içindir ki, örneklerini birinci bölümde zikrettiğimiz istisnalar dışında Müslümanların “azınlık” olduğunda ne yapmaları gerektiğine dair Fıkıhta önemli bir müktesebat oluşmamıştır. Fıkıh hep hâkim (hüküm veren) pozisyonu esas olarak şekillenmiştir. Modern dönemde ise bu durum tarihte olmadığı ölçüde değişmiştir. Avrupa'da Rönesans, Aydınlanma, Reform dönemleri, kapitalizm, bilimsel devrimler ve nihayet teknoloji vasıtasıyla güçlenen Batı Medeniyeti

“güçlü ve sert ben-idraki”ne sahip karakteriyle⁶¹ beraber bu sürece paralel bir şekilde sömürgeciliğe de başlamış ve giderek tüm dünyaya yayılmıştır. Bu sömürgecilik faaliyetleri İslâm dünyasını da derinden etkilemiş ve dönüştürmüştür. Birçok İslâm ülkesinde sömürgeci güçler hâkim olmuştur. Birçok yerde sömürge karşıtı hareketler ortaya çıkmış ve fakat kısmî başarılar dışında sömürgeciler bu topraklardan atılamamıştır. Müslümanın özneliğini kaybettiren bu süreç aynı zamanda izzet arayışı olarak İslâmcılığın bu coğrafyalarda ve geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak devletin daha merkezde olduğu bir anlayış şeklinde gelişmesinin de sebebidir (Erkilet, 2015, 186). Müslümanların yaşadığı toprakların yönetimine dair daha önce karşılaşılmayan bu yeni durum devleti farklı bir bağlamda gündeme getirmiştir. Devlete ve yönetime dair İslâm düşüncesinde yer alan fikirler, devletin zaten Müslümanların elinde olduğu ön kabulüyle hareket ettiğinden farklı sorulara cevap aramışlardır. Fakat modern dönemde hem devletin formu tamamen değişerek üniter, teritoryal, merkezî ulus-devlet şekline bürünmüş hem de Müslümanların yönetme gücü azalmıştır. 20. yüzyılda doğrudan sömürgecilik ortadan kalksa da Avrupalı devletlerin ve daha sonra Amerika’nın ekonomik, teknolojik ve siyasi gücüyle dolaylı biçimlerde devam etmiştir.

Bu tarihsel sürecin parçası ve sonucu olarak İslâmın devlet talebinin olup olmadığı, Müslüman bir yönetime sahip olmadan da İslâm’ın yaşanıp yaşanamayacağı, devlet bir gereklilikse bunun Müslümanlar nezdindeki önem derecesinin ne olduğu gibi sorular ortaya çıkmıştır. Modern devletin ulus-devlet şeklinde yapılanması İslâm dünyasında da özellikle din-devlet ilişkileri açısından yepyeni sorular ortaya çıkarmış ve halen daha çözülemeyen zor problemlere sebep olmuştur (Davutoğlu, 1994). Bu sorulara birbirinden tamamen farklı cevaplar üretilmiştir. Devletin karşısında diğer herşeyi ikinci pozisyona iterek paranteze alan görüşler yanında tam bir İslâmî hayatın devlete gereksinim duymadan da yaşanabileceğini söyleyen yaklaşımlar da vardır. Hatta kimi yaklaşımlarda İslâmcılık, devleti İslâmî bir hayat için zorunlu gören düşüncelere has bir isimlendirme olarak görülmüştür. Oryantalistlerin önemli bir kısmı İslâmcılığa böyle bakmaktadır. Onlara göre İslâmcılık var olan devlet yönetimini bir şekilde yerinden edip, İslâmî bir yönetim kurma arzusunda olan hareketlerin adıdır. Oysa İslâmcılık -hiç kuşkusuz devlet yönetimini de kapsayacak şekilde- siyasal ve toplumsal hayatın tamamında Müslümanın özne haline geldiği, dolayısıyla İslâm’ın “başat gösteren” (Sayyid, 2017a, 99) olduğu bir zemin peşindedir. Oryantalist çalışmalarda İslâmcılık

⁶¹ “Güçlü ve sert ben-idraki”ni de içeren medeniyet tasnifleri ve içerikleri için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-İdraki, Dîvan*, 1 (1), 1997.

hareketleri incelenirken Türkiye üzerinde ya hiç durulmaz veyahut bir iki paragrafla geçilir. Bunun sebebi Türkiye'deki İslâmcılığın kendi tanımlarına uymuyor oluşudur. Zira Osmanlı'dan laik Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde ve sonrasında doğrudan bir sömürge yönetimi olmamıştır. Kurtuluş Savaşı'nda ve yeni devletin kuruluşunda İslâmcılar bizzat görev almıştır. Sonrasında devlet yönetiminden uzaklaştırılmışlarsa da devletin sürekliliği fikri bir şekilde hep kalmıştır. Türkiye'de İslâmcılığın muhafazakârlıkla ve milliyetçilikle sürekli olarak bir temas halinde olmasının sebeplerinden biri de budur. Ayrıca Türkiye'de diğer birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi devlet doğrudan gayrimüslimler tarafından yönetilmemiştir.⁶² Dolayısıyla İslâmcılar çoğunluk itibarıyla devlete değil, politikalara karşı çıkmışlardır. Üçüncü dönem olarak zikrettiğimiz *devlet kurma* fikrinin hâkim olduğu zamanlarda bile, diğer ülkelerden farklı olarak, devlet karşıtı silahlı örgütler ve eylemler olmamıştır. Radikallik zihniyet dünyasıyla sınırlı kalmış, eylemde mutedil ve sabırlı olunmuştur.

Bernard Lewis (2011, 45), İslâm dünyasında ve Batıda devletin doğuşu ve devlete bakışlarını mukayese ederken ilginç bir noktaya temas etmektedir:

Batı Hıristiyan uygarlığı barbar istilalarının yarattığı karışık[lık]lar yaşanırken doğmuştur. Bu süreç boyunca siyasal hayatta baskın olan iki olay her şeye biçim vermiştir -Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Hıristiyan Kilisesi'nin yükselişi. [...] Devlet ise, insanoğlunun cezalandırılması için; en azından, ilk günahın ödenmesi gereken bir karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. [...] İslam'ın tarih üzerine düşünmesi, gözlem yapması, siyasal analizlere başlaması ise bunun tam ters yönünde olmuştur: Bir yenilgiyle değil, bir zaferle; bir imparatorluğun çöküşü ile değil, doğuşu ve yükselişiyle başlamıştır. Müslüman gözlemciler için, daha ilk günlerden itibaren, siyasal otorite insani bir kötülük ya da katlanılması zorunlu bir şeytan değil; ilahî bir lütuf olarak ortaya çıkmıştır. Siyasal gövde ve onun içindeki egemen güç, sunduğu iman bilinsin, yasaları yürüsün, muhafaza edilsin diye Allah tarafından emredilmiştir.

Devlet kelimesinin Batı ve Doğu dillerindeki etimolojik kökenlerine ve tarih boyunca yüklendiği anlamlara bakıldığında da bu fark görülebilmektedir. Batı dillerinde daha çok durağan ve katı bir yapı anlamı taşırken, Doğu dillerinde bir döngüsellik içermekte ve talih, zenginlik anlamlarına gelmektedir (Bağdatlı, 2018, 101). Bunun içindir ki, tarihsel pratiklerdeki bazı zıt örneklere rağmen İslâm siyaset düşüncesinde devlet, insan ve toplumla çatışma halinde değil uyum içerisindedir (Köse, 2009). Devletle çatışan, karşı çıkan gruplar veya kişilerin olduğu tarihsel bir gerçekse de modern dönemlere kadar Batıdaki gibi bir devrim düşüncesi ortaya çıkmamıştır. Daha doğru bir ifadeyle bu

⁶² İsmail Kara'ya (2014a, 7) göre oryantalistlerin bu "kasıtlı ihmali"nin sebebi Hilâfetin kaldırılmasından sonra uygulanan politikalarlardır.

tarz girişimler Batı dillerinde olduğu gibi olumlu kelimelerle isimlendirilmemiştir. Yönetimin zorla yıkılıp yerine yeni bir yönetimin kurulması fikri isyan, başkaldırı, bozgunculuk gibi hep olumsuz şekilde nitelendirilmiştir (Lewis, 2011, 143). Türkiye’de, Sünnî devlet geleneği ve özellikle Osmanlı’dan gelen ve güçlü bir şekilde yerleşmiş olan aşkın devlet, din-devlet birlikteliği gibi hususlar ise diğer İslâm ülkelerine göre devleti çok daha önemli bir pozisyonda tutmaktadır. Bu da devrim fikrinin, İslâmcılığın üçüncü döneminde dahi eylemsellik kazanmamasının diğer bir sebebidir.

Siyasal olanın karşısında toplumsal olanın öne alındığı, toplum vurgusunun ve aşağıdan yukarıya dönüşümün merkeze çekildiği ele aldığımız dönemde İslâmcılığın devlet talebi sorusunun gündeme gelmesi de tabiidir. Bunun sembolik kilometre taşlarından biri 1998 yılında *Aksiyon* dergisinin “İslamî Hareket Devlete Talip Değil” kapak başlığıyla çıktığı sayısında Ali Bulaç’la yapılan mülâkattır. Mülâkatın başlığı ise “Dinin Devlet Talebi Yok” şeklindedir. Bu tavır bir yönüyle 1990’lı yılların başından beri daha önce zikrettiğimiz sürecin bir sonucuysa da bu şekilde ifade edilmesi daha çok 28 Şubat sonrası dönemin ürünüdür. Özgürlük, insan hakları, demokrasi, birarada yaşama, çok kültürlülük gibi kavramların ön planda olduğu ve vurgulandığı bu dönemde İslâmcıların bir kısmı Ali Bulaç gibi daha yüksek sesle, kimisi daha alçak perdeden İslâmın devlet talebinin zorunlu olmadığını, en azından birincil meselesi olmadığını dile getirmişlerdir. Bu fikrin en net şekilde görüleceği dergiler ise *Sözleşme* ve *Bilgi ve Düşünce* dergileridir. Bunların yanında ve daha farklı şekillerde *Umran* ve *Gerçek Hayat* dergilerinde de benzer fikriyatı görmek mümkündür. *Haksöz* ve *İktibas* gibi bu söyleme destek vermeyen dergiler ve çevreler de elbette vardır. Fakat 28 Şubat sürecinin zorunlulukları, mütedeyyin kesimin pratik ihtiyaçları ve bir savunma hattı oluşturulma ihtiyacı sözkonusu söylemi İslâmcı kitlede belirgin kılmıştır. Benzer dili İslâmcı gazetelerde de görmek mümkündür. Fakat her halükarda bu söylemin teorik bir sonuçtan çok, pratik zorunluluklardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Devlet kurma yaklaşımından vazgeçilmiş ve bu ara dönem de devleti dönüştürme fikrine geçiş rolü üstlenmiş gibidir.

İslâmcıların devlet talebinden vazgeçişlerinin biri içeriden diğeri dışarıdan olmak üzere iki sebebinin var olduğu görülmektedir. İç sebebi, sürecini daha önce zikrettiğimiz özellikle 1990’lı yıllardan itibaren başlayan düşünömselliğın sonucunda, *İslâm Devleti* söyleminin kusurlarının fark edilerek terk edilmesidir. Buradaki en önemli husus ise Hallaq’ın (2019, 17) “imkânsız devlet” diye tarif ettiğı ve modern ulus-devlet

paradigması içerisinde bir İslâm devletinden bahsetmenin “tabiatı gereği kendisiyle çelişeceği”nin fark edilmiş olmasıdır. Bu değişimde siyasal ve toplumsal değişim kadar, postmodern düşüncenin, küreselleşmenin, İslâm coğrafyasından yeni nesil Müslüman düşünürlerin de etkili olduğunu daha önce söylemiştik. Dış sebebi ise 28 Şubat sürecinin getirdiği, sıkışmışlık ve zorunluluklardır. Mütedeyyin insanların gündelik hayatlarındaki temel dinî pratikleri dahi yerine getirmekte zorlandığı, alabildiğine genişletilen ve yeniden tanımlanan kamusal alandan dışlandıkları bir zaman diliminde İslâmcılar bir yandan savunma dili oluşturmaya diğer yandan gündelik hayattaki zorlukları aşmaya çalışmışlardır. Bu zaruret halinin, yani dış sebebin daha belirleyici olduğunu, iç sebebin ise devlet talebinden vazgeçme söyleminin üretilmesini kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Bu dönemde İslâmcılar adeta, devlet talebinden vazgeçme karşılığında gündelik hayattaki özgürlüklerini istemektedirler:

[İ]nsanlar artık ne İslam devleti istiyor, ne de sosyalist devlet. Ancak kendi kültürel kimliklerini yaşamak istiyorlar. [...] Müslümanlar, devleti ya da iktidarı değil inançlarının istediği yaşamı özgürce yaşama peşinde olmalıydılar. Onlara nasıl giyinip nasıl ibadet edeceklerini laik bir devletin söyleme hakkı yoktur (Harputlu, 2003, 18).

Bu ara dönemde (1997-2007) İslâmcıların genel fikriyatı ve hissi bu yönde de hiç kuşkusuz konjonktürden bağımsız olarak İslâmcılığın devlet talebinden vazgeçemeyeceği görüşünde olanlar da vardır. *Bilgi ve Düşünce* dergisindeki mülâkatında, Hayrettin Karaman (2003, 50) derginin duruşuna zıt düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

Dinin devlet talebi, ‘bu bir zorunluluk olduğu için’ vardır. Eğer din, devleti talep etmeden, yani devlet kimin elinde olursa olsun, dinin öz, vazgeçilmez talepleri de karşılansaydı, dinin amacı gerçekleşseydi, o zaman dinin devlet talebi olmazdı. Tarihi tecrübe göstermiştir ki, siyasi iktidar da Müslümanların elinde olmadığı takdirde, dinin kendilerinden talep ettiği dini, sosyal, ahlaki, hukuki, iktisadi, kültürel... alanlardaki talepleri yerine getiremeyeceklerdir. [...] Allah'ın Müslümanlardan talep ettiği şeyler, aynı zamanda devletin yetki alanına giriyor.

Haksöz ve özellikle de *İktibas* dergisi çevresi de bu söyleme destek vermemişler, hatta kimi zaman sert bir şekilde eleştirmişlerdir:

İslam'da devlet yok demek, Kuran-ı Kerimin neredeyse tamamını yok saymaktır. [...] İslam'da devlet yok demek, dini zihinsel bir ameliye derekesine indirgemek demektir. İslam dininin dünya işlerine yönelik gerek ferdi gerekse toplumsal bütün kurallarını, emir ve yasaklarını inkar etmek demektir (Alan, 2001, 25).

İslâmcılığın üçüncü döneminde en temel kavramlardan biri olan *devletin*, bu dönemde arka plana itilmesi, buna uygun teorik yaklaşımların da üretilmesini

zorunlu kılmıştır. *Yeni-İslâmcılık* ve *post-İslâmcılık* kavramları da böyle bir bağlamda gündeme gelmiştir.

2.3.2. Yeni-İslâmcılık

Bu döneme genel karakterini veren şey devlet-toplum ikiliği ve karşıtlığıdır. 28 Şubat sürecinde uygulanan politikalar ve dindar insanların yaşadığı sıkıntılar devletle mesafeyi artırmıştır. Bu dönemde toplum devletin karşısında ve onu sınırlayabilecek, geriletebilecek hem bir hareket noktası hem de bir sığınak gibi görülmüştür. Toplumsal alanını genişletmek devletin alanını daraltmak olarak değerlendirilmiştir. Toplum ve toplumsal alan ne kadar güçlenirse, devletin hem siyasal hem de kamusal alan⁶³ üzerinden kurduğu tahakkümün o kadar geriletebileceği düşünülmüştür. Bunun için de toplum daha sistematik ve örgütsel hale getirilmelidir. Devlet küçültülmeli, onun oluşturacağı boşluğu sivil toplum (kuruluşları) doldurmalıdır. Liberallerden de destek alarak bir yandan minimal ve araçsal devlet anlayışı işlenmiş, özgürlüklerin ve bireyin önemi vurgulanmış, diğer taraftan devletle doğrudan bir çatışma dili üzerinden konuşulmamıştır. Cumhuriyet tarihinde belki de en kapsamlı ve geniş katılımlı eylemler düzenlenmiş, fakat en ufak bir şiddete meyledilmemiştir. Önce oturma eylemleri, daha sonra dikkat çekici “özgürlük için el ele” eylemleri yapılmıştır. Başörtüsüne talep edilen serbestlik temin edilememişse de geniş toplumsal kesimlerin desteği alınmış ve toplumsal vicdanda yer edinilmiştir. Aşağıdan yukarıya doğru bir İslâmî dönüşümün gerekliliği, İslâmcıların gündemini daha fazla meşgul eder olmuştur.

Bu süreç sadece zorunluluklar ve eylemlerle sınırlı kalmamış, bu yeni dilin hem sağlamlaştırılması ve hem de meşrulaştırılması için teorik bir uğraş da verilmiştir. Hem İslâmî kaynaklardan hem de çağdaş düşünceden destek alınmıştır. Diğer bir söyleyişle İslâmcılığın bağlam-yönelimli karakteri gereği, mevcut zemindeki problemler çözülmeye çalışılmış, metin (Kur’ân ve Sünnet) ve tarih (gelenek) bunun için istihdam edilmiştir. Bu teorik uğraşın ilk örnekleri 28 Şubat’tan hemen sonra çıkmaya başlayan *Sözleşme* dergisinde görülmektedir. Orada ısrarla devletin minimal hale getirilmesi, özgürlüklerin önünün açılması, çeşitli toplumsal kesimler arasındaki diyalogun artması gerektiği, Türkiye’nin bir çatı olarak farklı kesimlerin ortak değeri olduğu ve her

⁶³ Kamusal alan için devletin tahakkümünden bahsetmek en azından kavramsal düzeyde paradoksal durmaktadır. Fakat Türkiye’de özellikle 28 Şubat sürecinde “kamusal alan”ın simgesel anlamı hatırlandığında özgül ve bağlamsal karakteri ortaya çıkar. Ömer Çaha’nın bu durumu anlatmak için kullandığı “mahrem kamusal alan” kavramı ve içeriği için bkz. “Mahrem Kamusal Alan”, *Sivil Toplum Dergisi*, 1(2), 79-88. Ayrıca aynı dergide kamusal alanla ilgili yayımlanan yazılardan oluşan kitabın başlığı da ironiktir: *Sivil Bir Kamusal Alan*, Kaknüs Yayınları, 2005.

kesimin devlette temsil edilmesi ve sorumluluk üstlenmesi gerektiği, devletin sahibinin millet olduğu, millete rağmen bir politikanın yürütülemeyeceği hususları işlenmiştir. Fakat daha sistematik ve bütüncül bir yaklaşım 2002’de çıkmaya başlayan *Bilgi ve Düşünce* dergisinin yeni-İslâmcılık teklifinde geliştirilmiştir.

“Yeni İslâmcılık” kavramı aslında ilk olarak *Bilgi ve Düşünce* dergisi tarafından kullanılmamıştır. 1941 gibi çok erken bir tarihte Niyazi Berkes *Yurt ve Dünya* dergisinde bu kavramı zikretmiştir. II. Meşrutiyet döneminde aktif olan ama Cumhuriyet ile birlikte sahne dışına itilen İslâmcılığın Eşref Edip’in 1940’ta çıkarmaya başladığı *İslâm-Türk Ansiklopedisi* ile beraber yeniden gün yüzüne çıkışı anlamında bu kavramı kullanmıştır (Berkes, 1941). Kavram ayrıca 1960 sonrası tercümelemlerin etkisiyle şekillenen İslâmcılık türü için (Kara, 2017, 134), 1980 sonrası küresel sisteme entegre olduğu düşünülen İslâmcılık tarzı için (Burhan, 1999, 36), postmodernizmin etkisiyle şekillenen İslâmcılık biçimi için (Çiçek, 1997, 12), 1990’larla birlikte muhalif karakterini kaybedip sistemle uyumlu hale geldiği söylenen İslâmcılık için (Özçetin, 2011) de kullanılmıştır. Oryantalist literatürde ise aynı kavram köktenci, radikal ve terörle ilişkili kullanılan İslâmcılık karşısında demokrasiyle uyuşan, mutedil, çoğulcu ve Batı ile ilişkiye açık İslâmcılık anlamında kullanılmıştır (Beşer, 2019, 250).

Bilgi ve Düşünce dergisi ise kavramı bunlardan farklı bir muhtevayla ve daha teorik bir temele oturacak şekilde kullanmıştır. Ele aldığımız dönemin topluma ve sivil alana yaptığı vurguya paralel ve onu besleyecek şekilde bir teorik uğraş içerisine girmiştir. Başta derginin genel yayın yönetmeni olan Ali Bulaç olmak üzere derginin fikrî omurgasını oluşturan Yalçın Akdoğan, İhsan Eliaçık, Ahmet Harputlu [Ergün Yıldırım] ve Kadir Canatan bu kavramı içinde bulunulan dönemin yapısına uygun şekilde yeniden inşa etmişlerdir. *Bilgi ve Düşünce* dergisinin çıkmaya başladığı tarih aynı zamanda Millî Görüş hareketi (o dönemde Fazilet Partisi) içerisinden “yenilikçi” bir grubun ayrılarak Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurdukları tarihten kısa bir süre sonra ve tek başına iktidar olacağı 3 Kasım (2002) seçimlerinden hemen öncedir. Derginin fikrî omurgasını oluşturan isimlerden biri olan İhsan Eliaçık da bu dönemde *İslâm’ın Yenilikçileri* adlı üç ciltlik bir kitap yayımlamıştır. Dergideki diğer önemli bir isim olan Yalçın Akdoğan ise Ak Parti’nin siyasî ideolojisi olarak deklare ettiği “muhafazakâr demokrasi” kavramını üreten ve geliştiren isimdir. Dolayısıyla bu zamansal paralellik sadece bir tesadüf değil gibi durmaktadır.

Derginin teklif ettiği yeni-İslâmcılık, 28 Şubat sonrası bir geri çekilme yaşayan İslâmcılığı yeniden hareketlendirme girişimidir. Fakat *yeni* olarak isimlendirmelerinin sebebi İslâmcılığın bir revizyona tâbi tutulması gerektiğini düşünmeleri dolayısıyla. İslâmcılığın, bu ülkede var ve etkili olabilmesi için bir üslûp, tarz, dil değişikliğine gitmesi gerektiğini vurgular. 1990'ların başlarından itibaren zaten şekillenmekte olan daha yumuşak, çoğulcu, müzakereye açık, esnek, devletle çatışma dili üzerinden konuşmayan, diğer toplumsal kesimlerle ortak uzlaşma noktaları arayan, demokrasiyle ve hatta laiklikle mesafesini azaltan söylem, bu teşebbüsle daha sistemli, bütüncül ve teorik bir hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bu söylemin gelişmesinde postmodern düşüncenin, devletin mahiyeti ve toplumla ilişkisinin niteliği üzerine yapılan tartışmaların, İslâmcıların ilk defa bu düzeyde kendileri üzerine düşünme ameliyesine (refleksivite) girişmelerinin ve tabi ki 28 Şubat'ın etkileri görülebilmektedir. Yeni-İslâmcılık hem kavramsal hem de içerik olarak bir taraftan kendisini İslâmcı düşünce geleneğine dayandırırken diğer taraftan bu geleneği sorgulamakta ve yenilemeye çalışmaktadır. Diğer bir söyleyişle İslâmcılık içerisinde zaten sorulan sorular değişmemekle beraber onlara verilen cevaplar farklılaşmıştır.

Yeni İslamcılık ile Geleneksel İslamcılık arasındaki görünürdeki ilk ayırım, toplumun İslamileştirilmesi konusundaki strateji farklılığına dayanmaktadır. Geleneksel İslamcılık, toplumu devlet eliyle yukarıdan aşağıya doğru değiştirme kararındadır ve bu nedenle önündeki en önemli sorun, iktidarın nasıl ele geçirileceği noktasındadır. [...] İktidara ulaşmak için her şeyi mübah görme gibi bir anlayışı da içinde barındıran bu düşünce, iktidarın kullanımı konusunda da çocuksu görüşlere sahipti. [...] Yeni İslamcılık, siyasal İslamcılığın yakın tarihteki siyasal deneyimlerinden sonra iktidar konusundaki ideolojik bakış açısını değiştirmiş ve artık toplumu dönüştürülmesi gereken bir obje olarak görmemektedir. Bu anlamda İslamileştirme devlet eliyle gerçekleştirilecek bir şey değildir. Devlet olsa olsa, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alarak toplumun önünü açabilir (Canatan, 2003, 26-27).

Bu söylem değişikliğiyle İslâmcılığın artık ideolojik bir mevzilenme yeri değil, toplumu dönüştüren bir hareket olması arzulanmaktadır. İslâm'ın hayatın her alanında belirleyici olabilmesi de siyasal yöntemlerle değil, toplumsal eylem ve hareketlerle mümkündür (Akdoğan, 2003d). Onun için de artık devletten çok topluma odaklanmak gereklidir. Bu süreç dünya genelinde de benzer şekilde seyretmiştir. Geleneksel dönemlerde İslâm yeterliyken ve belirleyiciyken modern dönemlerde İslâmcılık gerekli hâle gelmiştir. 20. yüzyılda ise siyasallaşmıştır. 1990'lı yıllarda Soğuk Savaşın da sona ermesiyle birlikte "siyasal İslâmcılık" ile "yeni-İslâmcılık" yaklaşımları farklılaşmaya başlamıştır. İslâmî hareketler de kendilerini gözden geçirerek söylem ve strateji değişikliklerine gitmeye başlamışlardır. Bu dönemde artık silahlı mücadeleyi benimseyen İslâmcı hareketler

yerine aşağıdan yukarıya doğru bir İslâmî dönüşüm tercih edilmeye başlanmıştır. Bu da politik toplum yerine sivil toplumun öne çıkmasına sebep olmuştur (Harputlu, 2003, 17). “İslam’ın sivilleşmesi” veya “İslam’ın toplumsallaşması” da denebilecek bu süreç Türkiye’de de paralel bir seyir takip etmiştir (Canatan, 2002, 36).

Yeni İslamcılık siyasal olan yerine toplumsal olanı önplana çıkarmaktadır. İslamcılık ideolojik bir manifesto olarak ortaya çıkmış ve gücünü siyasal söyleminden almıştı. Devlet, hükümet, siyasal otorite gibi kavramlar hareketin merkezinde yer alıyordu. Bir İslamcı için dinin toplumsal ve bireysel yaygınlaşması ve ifası ancak siyasal otoritenin İslami bir dönüşümden geçirilmesiyle mümkündür. Yeni İslamcılık ise gücünü toplumsal olandan alma eğilimindedir. Toplumsallık yeni anlayışa kalkış noktası olarak meşruiyet zemini oluşturmaktadır (Akdoğan, 2003d).

Yeni-İslamcılık söylemini geliştiren yazarların, bu dönüşümün Türkiye’ye has olmadığını gösterme çabaları dikkat çekmektedir. Dünyada yaşanan siyasal, toplumsal ve fikrî değişimlerin bunu zorunlu kıldığına işaret edilmektedir. Bu anlamda en fazla Soğuk Savaşın bitişine gönderme yapılmaktadır. O dönemde ve o dönemin şartları gereğince “çatışma” dili hâkimken artık “uzlaşma” ve diyalog dilinin ön planda olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu yeni söylemin Türkiye’nin iç şartları, özellikle de 28 Şubat’ın etkisi dolayısıyla ortaya çıkmadığı, aksine dünya konjonktürüne uygun bir şekilde dünya bağlamına oturduğu ihsas ettirilmektedir. Bu değerlendirmeye göre “yeni-İslamcılık” sadece bir strateji değişikliği değildir. Hem dünyanın hem de özelde Türkiye’nin yeniden bir okumaya tâbi tutulmasının bir neticesidir. Bir strateji değişikliği varsa da ancak bu okumanın bir sonucu olarak gelişmiştir. İslamcılık dünyada olduğu gibi Türkiye’de de artık sürekli çatışma dili kullanan ve “korkulan bir öcü” değil, daha uzlaşmacı ve taraflar arasında “köprü işlevi görececek bir barış öncüsü” olmalıdır. Bunu yapmak da ancak dini siyasal dilden ayırıştırarak mümkündür (Canatan, 2003, 27).

Yeni İslamcılık, bir ölçüde içindeki otoriter, totaliter ve faşizan çapakları ayıklayarak mevcut karanlık çağın gündeğümüne kadar kendine çeki düzen vermeye istekli görünüyor. [...] [E]ğer İslamcılık, yüzyılın başında dert edindiği gündemlerin güncellenmiş biçimlerine yönelir de ülkenin özgürleşmesi, özgürlüklerin geliştirilmesi, iç barış, uluslararası barış ve benzeri alanlarda meccanen faaliyet göstermeyi erdem saymaya başlarsa tarihselliğini güçlü bir geleneğe dönüştürmüş bir fikir olarak yeniden memleketin kulak kabartılması gereken akımı haline gelebilir. Bu herhalde İslamcılığın sivil topluma katılmaya karar vermesi anlamını da taşıyacaktır (Çamurcu, 2003, 28).

Bilgi ve Düşünce dergisinde teorik zemini oluşturulmaya çalışılan yeni-İslamcılığın en önemli ayırt edici noktası meseleye devlet-toplum ikiliği üzerinden bakarak, toplumu öncelemesidir. İslâmî bir dönüşümü, en genel anlamda Müslümanların özne olduğu bir

hayatı (izzet arayışı) arzulanması bakımından klasik söylemle aynı yerde dursa da bunun yöntemi ve öncelikler listesi konusunda farklılaşmaktadır. Yukarıdan aşağıya bir dönüşüm yerine aşağıdan yukarıya doğru bir dönüşümü daha doğru görmektedir. Bunun için de toplumu merkezî bir yere yerleştirmekte ve hareket noktası olarak konumlandırmaktadır.

Bugün İslamcılık anlayışının yaşadığı dönüşümün en önemli parametresini toplumun (ümmetin) devletten daha önemli hale gelmesi, özün şeklin, ruhun formun önüne geçmesidir. Devlete yüklenen misyon da yeni dönemin tartışma konularındandır. Devlet mi toplumu Müslümanlaştırmalı, Müslüman toplum mu devleti dinleştirmeli, yoksa her ikisi de mi birbirini ideolojik bir dönüşüme tabi tutmamalı seçenekleri tartışılmaktadır. [...] Yeni İslamcılığın en önemli özelliği iç muhasebe ve cevapları genelin kabulüne uygun olarak yeniden üretme çabasıdır (Akdoğan, 2003a, 14).

Yeni-İslâmcılık teklifi her ne kadar teorik ve dünya-bağlamsal bir zemine yerleştirilmeye çalışılsa da 28 Şubat'ın oluşturduğu politik zeminin ve sıkışmanın güçlü emareleri görülebilmektedir. Zira mütedeyyin kitle 28 Şubat sürecinde sadece siyasi alanda değil, kamusal alanın hemen tamamında dininin asgarî gerekliliklerini bile yerine getirmekte zorlanmaktaydı. Ayrıca bu mağduriyete rağmen, devlet kurumlarının ve medya, sendikalar, üniversiteler, odalar, dernekler gibi sivil destekleyicilerin gücüyle oluşturulan söylem üstünlüğü dolayısıyla sürekli olarak savunma dili kullanmak zorunda kalıyordu. Bu sebepten dolayı yeni-İslâmcılık bir yandan 1990'ların başlarından itibaren oluşmakta olan bir fikriyatın parçası olarak görülebilse de diğer yandan bağlam-yönelimli karakterinin gereği olarak mevcut daralmayı aşabilme derindedir. Çatışma dili kullanmaması, devletten çok topluma odaklanması, özgürlük ve haklar söylemi, demokrasi taraftarlığı ve laikliğe ılımlı bakış bunun bir neticesidir:

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 (Bulaç, 2002a, 35).

Laiklikle ilgili, İslâmcı yazında çok rastlanmayacak bu bakış yüksek sesle değilse de satır aralarında işlenmektedir. Hasan Hanefi'den yapılan bir tercüme metin derginin üçüncü ve dördüncü sayılarında iki kısım olarak yayımlanmıştır. Metin müstakil bir makale değil, yazarın kitabından bir kısımdır ve metne *Ayrılma ve Buluşma Noktaları/İslamcılık ve Laiklik*⁶⁴ başlığı uygun görülmüştür. Böyle bir tercih ve dolaylı bir şekilde ifade ediliyor olması oldukça anlamlıdır. Bu metne göre “[İ]slamcılık ile

⁶⁴ Metin aynı başlıkla ve aynı tercümeyle 2004 yılında *Kelam Araştırmaları* dergisinin ikinci cilt birinci sayısında, daha sonra 2012 yılında *İslami Yorum* dergisinin onbirinci sayısında da yayımlanmıştır.

laikliğin arasındaki mesafe birbirinden uzak ve birbiriyle çelişkili değildir. [...] [L]aikler ile islamcılar arasındaki ihtilaf söylem dilinden ve anlamları birbiriyle yakın olabilen ama birbiriyle uzak gibi görünen kavramlardan doğmaktadır.” (Hanefi, 2002, 54-55).

Yeni-İslâmcılık teklifini teorileştiren önemli isimlerden biri olan Yalçın Akdoğan, aynı dönemlerde Ak Parti'nin siyasî ideolojisi olarak deklare ettiği “muhafazakâr demokrasi”nin de teorisyenidir. Akdoğan'ın aynı dönemde yayımlanan *Muhafazakar Demokrasi* (Akdoğan, 2003c) adlı çalışması, yeni-İslâmcılık ile birçok ortak nokta içermektedir. Derginin Ak Parti'ye bakışı ihtiyatlı olsa da oldukça iyimserdir. Ak Parti'nin tek başına iktidar olduğu seçimlerden (3 Kasım 2002) sonraki sayısının kapak başlığı "Siyasal İslam'ın Sonu mu? Yeni-İslâmcılık mı?" şeklindedir. Bu seçimler “bir kırılmanın tarihi” (Bulaç, 2003a, 4) olarak görülmüş ve güçlü bir ümit oluşturmuştur. Ak Parti ve muhafazakâr demokrasi “zaten öteden beri açık bulunan İslamcı şemsiyenin altına çevrenin toplanmayı kabul etmiş olması” (Bulaç, 2003c, 12) şeklinde değerlendirilmektedir. Sözkonusu bu muhteva yakınlaşmasından ve Yalçın Akdoğan isminden hareketle bakıldığında, sanki siyasî merkeze Ak Parti'nin İslâmcı değil muhafazakâr demokrat olduğu söylenirken, İslâmcı kitleye bunun yeni tarz bir İslâmcılık olduğu söyleniyor gibidir. Akdoğan (Akdoğan, 2003d) yeni-İslâmcılığın özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

-Yerel olana, yerel kültüre ve geleneğe önem verme. [...]

-Yeni İslâmcılık millet iradesi, toplumsal talepler ve hassasiyetleri hareketin temeli saymaktadır. [...] Dinin koruyucusu ve yaşatıcısı devlet değil, ümmettir; devlet dinin mütemmim cüzü değil, toplumsal yaşamın ve kimi uygulamaların gerektirdiği bir araçtır.

-Toplumun farklı kesimlerinin görüşlerine açık olma, biraradalık vurgusu. Yeni İslâmcılık çoğulcu bir toplumsal ve siyasal yapıyı zaruri görmektedir.

-İslamlaşmanın toplumsal boyutunu önemseme, aşağıdan yukarıya bir dönüşüm. [...] Yeni İslâmcılık bunun [klasik İslamcı anlayışın] yerine aşağıdan yukarıya, toplumsal dönüşümün kurumsal değişimin öncüsü olması gerektiği anlayışını geliştirmektedir.

-Yeni İslâmcılık varlık sebebini siyasi gücün gerekliliğiyle değil, toplumsal talebin bir sonucu olarak gösterme eğilimindedir.

-Eğitim, tebliğ, sivil toplum çalışmaları ve sosyal faaliyetleri önemseme.

Yeni-İslâmcılık teklifi ve teorisi belli bir tartışma ortamı oluşturmuştur. Dergi ve gazetelerde tartışılmış, destekleyenler kadar karşı çıkanlar da olmuştur. 15 Şubat 2003'te *Hürriyet* gazetesinden Metin Yüksel (2003) “Siyasal İslam Bitti, Yaşasın Yeni İslâmcılık” başlıklı bir dosya hazırlamış ve çeşitli kesimlerin görüşlerini almıştır.

Dosyaya göre Taha Akyol ve Cüneyt Ülsever bu girişimi desteklerken yeni-İslâmcılık için “masum bir çaba değil” diyen Abdurrahman Arslan’a göre ise bu teşebbüsle “İslam, neo liberalizm kalıbına sokulmak isteniyor”. Yusuf Kaplan (2003) bu tartışmanın tehlikeli olduğunu ve “neo-liberal postmodern söylemlerle beyinleri tarumar olan pergelini şaşırılmış İslamcılar” tarafından başlatıldığını ve “zenci veya azınlık psikolojisi hâl-i pür melâli” olduğunu söylemiştir. *Tezkire* dergisi Temmuz/Ağustos 2003’te çıkan 33. sayısında “İslâmcılık: Eski ve Yeni Halleri” başlıklı bir dosya hazırlamış ve daha akademik bir düzlemde meseleyi işlemiştir. *Haksöz* dergisi ise bu girişimin iyi niyetli olmadığı ve Ak Parti (muhafazakâr demokrasi) ile ilişkili olduğu kanaatindedir.

[İ]lki, ‘Yeni İslamcılık’, diğeri ise ‘Muhafazakar Demokratlık’. Birbirinden ayrı gibi görünen bu iki kavramsallaştırma, 3 Kasım seçimlerinin ardından AKP'ye ve AKP özelinde Müslümanlara biçilmeye çalışılan gömlekle yakından ilintili. [...] Farklı bir okumayla söyleyecek olursak ‘dini siyasete alet etmekten (!) ürküp, dini referans ve talepleri siyasetten tamamen temizlemek değil midir?’ (Kurbanoglu, 2004, 54)

Hamza Türkmen de (2007) “kendi zeminini oluşturmadan, kuşatanların zeminlerinde var olunmaya çalışılan bir durum” olarak gördüğü yeni-İslâmcılık yaklaşımını muhafazakâr demokratlık ile eşitleyerek “omurgasızlık” olarak görmektedir (Türkmen, 2014c, 143).

2.3.3. Post-İslâmcılık

Yeni-İslâmcılık yaklaşımı ile çok yakın bir muhtevaya sahip olan fakat Türkiye dışında üretilmiş olan diğeri bir teorileştirme “post-İslâmcılık” yaklaşımıdır. Kavramı ilk defa 1996 yılında *Critique: Critical Middle East Studies* dergisinde yayımlanan “The Coming of a Post-Islamist Society” başlıklı makalesinde Asef Bayat kullanmıştır. Bu makalede kavram İran’daki toplumsal değişimi anlatmak için kullanılmıştır. Fakat daha sonra Bayat, kavramın içeriğini geliştirerek İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki İslâmcı hareketler için bir çözümleme aracı olarak da kullanmıştır. Bayat’a göre (2016, 12) klasik İslâmcılık ile post-İslâmcılık arasındaki ayrım devlete bakışta tezahür eder. Bir İslâm devleti kurma emelinde olan klasik İslâmcılık demokrasiyle de uyumlu değildir. Post-İslâmcılık ise laik de olsa mevcut devleti kabullenmekte ve onun içerisinde bir hak arama mücadelesi vermektedir. Dolayısıyla “dini olmayan bir devlet içerisinde dindar bir toplum oluşturarak İslamcılığı aşma girişimidir.” Diğeri bir söyleyişle aynı yeni-İslâmcılık gibi merkeze koyduğu şey devlet değil toplumdur.

Bayat'a göre (2015, 44) post-İslâmcılık sadece yeni ortaya çıkan bir durumun adı değildir, "aynı zamanda bir proje"dir ve İslâmı hayatın her alanında hâkim kılmaya çalışan, yeni bir stratejiyle hareket eden "bilinçli bir teşebbüstür." Dolayısıyla bu açıdan klasik İslâmcılıkla ortaktır ve aynı isimlendirme altındadır. Fakat klâsik İslâmcılığın "ödevler"e yaptığı vurguya karşın post-İslâmcılık "haklar"ı ön plana çıkarır ve "tekil otoriter ses yerine çoğulluğu, sabit metinden ziyade tarihselciliği ve geçmişten ziyade geleceği vurgulayarak İslâmcılığın temelinde yatan ilkeleri tersine çevirme girişimidir." Türkiye İslâmcıları da buna uygun olarak "İslam devleti kurmak yerine, Kemalist devlet karşısında demokrasi, çoğulculuk ve laikliği derinleştirmeyi seç"mişlerdir (Bayat, 2016, 30).

Kavramı Bayat kullandıktan sonra belli bir yaygınlık kazanmış ve bazı içerik farklılaştırmalarıyla da kullanılmıştır. Gilles Kepel post-İslâmcılığı "cihatçı" ve "selefi" anlayıştan uzaklaşma, Reinhard Schulze daha yerel ve etnik bir görüşe dayanan "post-modern bir İslâmcılık", Olivier Roy devlet yerine daha "özelleştiril"miş bir İslâmlaşma anlamlarında kullanmışlardır (akt. Bayat, 2015, 42). Asef Bayat'ın derlediği kitapta ise İhsan Dağı Türkiye İslâmcılığını bu kavramla anlamlandırmaya çalışmıştır. Dağı'ya göre (2016, 107) Türkiye'de İslâmcılar devlet otoritesini ve kısıtlamalarını aşabilmek için "geniş halk kitlelerine" açılmış ve demokrasiyi kullanmış, aynı zamanda farklı kesimlere de ulaşabilmek için çoğulculuğu savunmuştur. Bu da kendiliğinden post-İslâmcılığı geliştirmiştir. Sözkonusu bu yeni dil ve strateji "demokrasi ve çoğulculuk ile kaynaştırılmış İslamcılıktır." Bu da yeni-İslâmcılık yaklaşımıyla paraleldir:

Post-İslamcılık devletle meşgul olan, onu ele geçirip dönüştürücü bir aktör olarak kullanmak isteyen bir hareket değildir. Bunun yerine sağlam ve dayanıklı olanın mevcut toplumsal ve ekonomik kurumlarda sağlamlaştırıldığı inancını yansıtır. Böylesi bir post-İslamcılık sosyal olanın siyasal olandan üstün olduğunu ifade eder. Post-İslamcılık devlete değişimin bir aktörü olarak bakmak yerine, yüzünü topluma ve onun siyasi anlaşmazlıkları çözebilme kabiliyetine döner. / Post-İslamcılık sadece siyasi mücadele için strateji değiştirmek anlamına gelmemektedir. Daha derin ve kökten bir değişimdir: İslam devleti fikrinin hem *teorik* olarak hem de *siyasi* olarak mümkün olduğu fikrinden ve idealinden vazgeçmektir (Dağı, 2016, 109).

Laikliğe bakıştaki yumuşama yeni-İslâmcılığa göre daha belirgindir. Hatta post-İslâmcılığın en önemli ayırt edici noktalarından biri laiklikle (veya seküler bir devletle) probleminin olmamasıdır. Yeni-İslâmcılık teklifinde bulunan İslâmcılar bunu daha dolaylı ve satır aralarında verirken, İslâmcılar dışından bir tanımlama olan post-

İslâmcılıkta laiklik daha merkezdedir.⁶⁵ İslâmcıların devlet talebinden vazgeçmeleri karşılığında devletin de toplumsal alanda dini engelleyici politikalar gütmemesi hedeflenir. Dolayısıyla bu tavırla aslında post-İslâmcılar baskıları hafifletmek adına “Anglo-Sakson tipinde pasif bir laiklik modeli önermektedir.” (Dağı, 2016, 141). Buna karşın Bayat’a göre (2015, 310) Türkiye’de zaten “tipik İslâmcı siyaset” neredeyse hiç olmamıştır. Türkiye’de İslâmcı siyaset Millî Görüş partileri ve Ak Parti ile hep laik bir devlet içinde demokratik bir mücadele vermiştir. Dolayısıyla zaten hep post-İslâmcı bir yönelim sözkonusuydu. Anwar Alam de (2009, 354) aynı kanaattedir. Ona göre İslâm dünyasının diğer ülkelerindeki İslâmcı hareketlerin aksine Türkiye’de İslâmcılığın amacı bir İslâm devleti kurmak olmamıştır.

Türkiye’de post-İslâmcılar İslâmî kaynaklar yerine daha çok batılı kaynaklar kullanmaktadırlar. Kemalist rejimi eleştirseler de, öncekilerden farklı olarak, topyekûn reddetmemektedirler. "Bu durum dine dayalı bir siyasal rejim özleminden çok gündelik yaşamı yeniden kurma çabası olarak da değerlendirilmektedir." Yani politik İslâm’dan sosyal İslâm’a geçilmiştir. Artık mesele devleti İslâmlaştırmak değil, toplumda İslâmî bir yaşantıya engel olunmamasıdır (Bölükbaşı, 2012, 179-183). Post-İslâmcılık ile ilgili bütün bu hususlar yeni-İslâmcılık ile büyük ölçüde paraleldir. Biri İslâmcılığın içerisinden diğeri dışarisından olmasına rağmen yaklaşımları benzeşmektedir. Fakat muhteva yakınlığına rağmen kavramların istikametleri dikkat çekmektedir. Biri (yeni-İslâmcılık) İslâmcılığın yeni bir solukla, yenilenerek yoluna devam ettiği ima ederken, dolayısıyla gelecek-yönelimliken; diğeri (post-İslâmcılık) İslâmcılığın bittiğini, İslâmcılık sonrası bir dil arayışını ima etmekte, dolayısıyla geçmiş-yönelimlidir. Nitekim post-İslâmcılık Türkiye’de yeni-İslâmcılık kadar geniş şekilde tartışılmamış olsa da fikir beyan edenler hep olumsuz bir şekilde bakmıştır.

Akif Emre (2015a) post-İslâmcılığı bir “protestanlaştırma” çabası olarak görmektedir. Ona göre post-İslâmcılıkla istenen şey kapitalizmle uyumlu hâle getirilen, bireyin ve özgürlüğün ön plana çıkarıldığı bir İslâmcılıktır. Türkiye’de İslâmcılığın en önemli iki tehlikesinden biri “protetastanlaşmak”tır (diğeri sağcılaşmak). Yine Emre’nin (2011b) tespitiyle post-İslâmcılığın gündeme gelmesi İslâmcılığı terörle özdeşleştirmenin bir parçasıdır:

⁶⁵ Sudanlı Müslüman bir akademisyen tarafından yazılan ve post-İslâmcılık kavramına başvurmadan gerçek bir İslâmî hayatın ancak laik bir devlet altında yaşanabileceğini söyleyen bir çalışma için bkz. Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam and Secular State: Negotiating the Future of Shari’a*, Harvard University Press, 2008.

Ölümü ilan edilen siyasal İslam post-İslamcılıkla yeniden gündeme giriş yaptı. Müslümanları potansiyel terör kaynağı gösteren strateji ile İslamcılığı teröre indirgeyip post-İslamcılık formülasyonu üzerinden anlamlandırma çabalarını doğru okumakta yarar var. [...] Burada sorun Müslüman toplumların neo-liberal politikalara karşı takınacakları tavırla yakından alakalı. Yani Müslüman hayat tarzının kapitalizmin temel değerleriyle ne kadar uyumlu olup olmadıkları meselesidir. [...] Bu nedenle siyasal sistemin şekli özellikleri, kültürel kodları ne olursa olsun Müslüman coğrafyanın ve İslamcı hareketin dönüşerek küresel kapitalizme entegre olup olamayacağı ve bu sistemin motor gücü haline gelip gelececeği meselesi tartışılmaktadır.

Sonuç olarak yeni-İslâmıcılık gibi post-İslâmıcılık da devlet karşısında toplumu, siyasal alan karşısında toplumsal alanı merkeze alan teorileştirme girişimleridir.⁶⁶ İstikametleri farklı olsa da muhteva yakınlığı sözkonusudur. İslâmıcılık ele aldığımız bu dönemde (1997-2007) büyük ölçüde keskin bir devlet-toplum ayırımından hareket etmiş, devletin otoriter politikalarına karşı toplumu merkeze alan, sivil toplumu güçlendirmeye çalışan ve bu vasıtayla devleti geriletmeye çalışan bir yaklaşım sergilemiştir. Liberallerden de destek alarak araçsal ve minimal devlet, insan hakları ve özgürlükler, sivil toplum gibi meseleler tartışılmıştır. Bir yandan devletin alanı ile toplumun alanını keskin çizgilerle birbirinden ayırırken, diğer taraftan toplumun güçlendirilmesiyle devletin alanının daralacağını düşünmüştür. Büyük ölçüde 28 Şubat zorunlulukları çerçevesinde gelişen bu yaklaşım, aynı zamanda teorik olarak da 1990'ların başından (hatta belki 1980'lerin ortalarından) itibaren gelişmekte olan fikriyat ile desteklenmiştir. Ele aldığımız tarihsel kesitin sonuna doğru devlet-toplum ikiliğini aşacak yeni bir siyasallık tanımını geliştirmeye başlamıştır, ki bu da yeni bir kısma geçişi temsil etmektedir.

⁶⁶ Nilüfer Göle (2017b, 137) “İslamcılık-sonrası” kavramını kullanmakta, belki post-İslâmıcılıkla ilişki kurulabilecek fakat daha farklı bir şeye gönderme yapmaktadır: “İslamcılığın siyasal ve devrimci ateşini kaybettiği ama düzenli bir şekilde toplumsal ve kültürel gündelik yaşam pratiklerine nüfuz etmeye başladığı İslamcılık-sonrası bir aşamadan söz edebiliriz.”

BÖLÜM 3: YENİ SİYASAL KÜLTÜR VE İSLÂMÇILIK

3.1. Siyasalın Yeni Tanımı

1990'larda dünyadaki ve Türkiye'deki genel yaklaşıma paralel şekilde İslâmçılık düşüncesinde de sivil toplum tartışmaları ön plandadır. İslâmçılar bu dönemde hem teorik hem de pratik alanda sivil topluma ağırlık vermiş ve siyasetin yanında, ona destek olacak, işini kolaylaştıracak yardımcı bir unsur olarak görmüşlerdir. Diğer bir deyişle hedeflenen İslâmî dönüşümün sadece devletin idaresi anlamında siyaset kanalıyla gerçekleşmeyeceğini, buna mutlaka aşağıdan yukarıya bir destek olarak sivil toplumun da katılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakat 28 Şubat sonrasında siyaset kanalı kapanmıştır. Bu sürecin getirdiği zorluklar ve zorunluluklar neticesinde İslâmçılar, sivil toplum ile ilgili zaten var olan müktesebata da dayanarak *toplumu* tek mümkün yol olarak görmeye başlamışlardır. Bu zaruret hali İslâmçıların devlet ile toplum arasında keskin bir ayrım yapmalarını sonuç vermiştir. Devletin ve toplumun alanları birbirinden tamamen ayrı kategoriler şeklinde görülmüş ve birinin alanının genişlemesinin ancak diğeri aleyhine olabileceği düşünülmüştür. Devletin İslâmî kesime yönelik mevcut baskıları ve kısıtlamalarının ancak toplumsal alanın genişletilmesiyle geriletilebileceği düşünülmüştür. Karşıt taraflara konulan bu devlet-toplum ikiliği naif olduğu gibi İslâmçılığın iddialarını da zayıflatmıştır. Fakat 28 Şubat sürecinin zorluklarının getirdiği bu geri çekilme veya olabildiğince eldekini muhafaza etme isteği bu ikiliği açacak yeni bir *siyaset* veya *siyasal olan* tanımını ve yaklaşımını mümkün kılmıştır. Devlet-toplum karşıtlığı üzerinden düşünce üretmenin zayıflığı ve pratikteki imkânsızlığı keşfedilmiştir. İslâmçı yazın incelendiğinde bu ikiliği aşmayı temsil eden siyasal olana yeni yaklaşım hakkında en fazla yazan kişinin Yasin Aktay olduğu görülmektedir. Özellikle 2000 yılından itibaren çeşitli mecralarda yazdığı metinlerde Aktay, sürekli olarak bu konuyu işlemiştir. Schmitt, Beck, Zizek, Sayyid gibi isimlerden beslenerek ürettiği bu düşünce İslâmçılığın geri çekilme yaşadığı bir dönemde, ona yeni bir hamle kazandıracak bir müdahale olarak okunabilir. Aktay'ın bu yaklaşımının İslâmçılar nezdinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira 2007'lere gelindiğinde -Ak Parti'nin politikalarının da etkisiyle- İslâmçıların birçoğunun bu yeni siyaset tanımını içselleştirdiği ve buna göre hareket ettiği görülmektedir.

Yasin Aktay (2000, 33-34) bu minvaldeki ilk metinlerinden birini 2000 yılında *Umran* dergisinde yazmıştır. Burada Ulrich Beck'in "siyasallığın icadı" kavramından hareketle siyasal olanın artık sadece devleti merkeze alan bir kavram olarak anlaşılamayacağını,

“hayatın her ânıyla ilgili belli bir insan davranışı” olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu aynı zamanda küreselleşmenin etkisiyle ulus-devletlerin zayıflamasının da bir sonucudur. İnsanlar artık “kendi eylemlerinin daha fazla bilincinde”dir ve daha iyi bir hayat için “devletin ihsanına olan bağımlılıkları” giderek azalmaktadır. Bu da siyasal olanın artık daha “yüksek bir toplumsallığa yayılması” anlamına gelmektedir.

Adına ister küreselleşme ister postmodernleşme denilen yeni zamanların siyasallık kavramının merkezinde, yine Ulrich Beck’in de benimsediği tanıma göre ‘kendi kendini örgütleyebilme yetisi’ yatmaktadır. [...] [B]u durum, hem siyaset eskatolojilerine karşı tarihselin ve toplumsal olumsuzluğunu hatırlatmakta, hem de devlet aygıtını ele geçirmeye kilitlenmiş arkaik siyasal davranış tarzına karşı ‘siyaset’i kutlamaya çağırmaktadır (Aktay, 2000, 35).

Nitekim Beck de (2005, 17) “siyasallığın icadı” ile kastettiği şeyin “yalnızca siyasetçi siyaseti değil, *toplumun* siyaseti” olduğunu belirtmektedir. Siyasalın toplumsallığa yayılan bu yeni yanımı, tam da Türkiye’de İslâmcılık düşüncesinin devlet-toplum ikiliği üzerinden alanı daraltılmış yapısını aşmak için istihdam edilmiştir. Artık yapılması gereken devletin politikaları karşısında topluma sığınmak değil, devleti veya toplumu amaç haline getirmeden ikisini de aşacak yüksek bir siyasal bilinçle hareket etmektir. Yusuf Kaplan (2001, 4) siyasetin bu geniş ve daraltılmış anlamları arasındaki farkı “siyaset” ve “politika” ayırımıyla ortaya koymaktadır. Ona göre siyaset sadece politika olarak anlaşıldığı takdirde “fetişleştiriliyor”. Dolayısıyla siyasetin açacağı geniş imkânlar görmezden geliniyor. Oysa siyaset “ekonomik, toplumsal, politik, kültürel, sanatsal ve düşünsel” alanların hepsini kuşatacak şekilde anlaşılmalıdır. Yine Kaplan’a (2002, 6) göre Türkiye’deki İslâmî hareketlerin hatası siyaseti dar anlamıyla anlamak olmuştur. 1990’lı yıllar ve 28 Şubat bunu açıkça göstermiştir. Bundan ders çıkartarak artık “İslâmî oluşumların faaliyetlerinin aynı zamanda toplumsal, kültürel, entelektüel ve ekonomik alanlara kaydırılması ve güçlü kurumlaşmalarla bir daha sarsılmayacak şekilde dal budak salmasının sağlanması” gerekmektedir.

Siyasallığı "insanın kendini bildiği, bir kimlik veya benlik unsuru olarak kendini başkalarından ayırt ettiği ve bu kimlik ve benliğin çıkarını gözettiği anda ortaya çıkan en temel insanlık durumu" olarak tanımlayan Aktay’a göre (2005f, 41) İslâmcılığın bu döneminin en önemli özelliği “siyasalı keşfetmiş olması”dır. Bundan önce İslâmcılığın içine düştüğü en büyük hata İslâmcıların kendi yorumlarını İslâm’ın kendisi olarak görmeleriydi. Oysaki “siyasal” olan beşerî ve dolayısıyla tarihseldir. Zamana ve zemine göre sayısız formlar kazanabilir ve siyasallık Müslümanların izzet arayışında etkili

birçok farklı yol bulabilir. Bunun için de siyasalın “iade-i itibar”a ihtiyacı vardır (Aktay, 2003a). Aktay (2005f, 59), Ebû Hanife’nin fıkıh için “bir kimsenin leh ve aleyhindeki hükümleri bilmesi” olarak yaptığı tarifin siyasallığın da en güzel tarifi olacağını belirtmektedir. Bu tarifin fıkıh hükümleri çıkartmada olduğu kadar hayatın her alanında da işletilebilir olduğunu düşünmektedir.

Siyasal olanın devletle zorunlu bir ilişki içerisinde olmadığını ifade eden ve bunu teorileştiren en önemli isimlerden biri Schmitt’tir. Siyasal kavramının devletle özdeş bir kavram olmadığını söyleyen Schmitt’e göre (2014, 49) “[s]iyasal kavramı devlet kavramından önce gelir.” ve dolayısıyla siyasal olan “ilksel”dir. Diğer bir söyleyişle siyasal olan “hayatın diğer alanlarını belirleme anlamında ilgili alanlara karşı dominant”tır ve ayrıca “hiçbir şey tarafından sınırlanamaz ve belirlenemez” bir karakterdedir (Bezci, 2006, 35). Eğer siyasal olan devletle eşitlenirse toplum özerk bir şekilde devletin karşısına konumlandırılmak zorunda kalınır. Bir önceki bölümde ele aldığımız tarihsel zaman diliminde İslâmcıların da sahip olduğu bu naif yaklaşımın mantıksal sonucuna göre “[d]evlete ilişkin olmayan her şey, yani tüm ‘toplumsal’ şeyler, apolitiktir!” Schmitt’e göre (2014, 51) böyle bir şey imkânsızdır. Ona göre siyasal eylem için kullanılacak en iyi ayırım dost-düşman ayırımıdır. Bu karşıtlığın derecesi arttığı oranda siyasallık da artar. Bunun da en ileri derecesi savaştır. Savaş olmasa bile ihtimal olarak her zaman durur, çünkü mücadele bunu gerektirir. Bir mücadelenin, dolayısıyla dost-düşman ayrımının olmadığı yerde ise bir siyasallıktan bahsedilemez. Onun için de Schmitt “devleti mutlak bir kavram olarak görmez. Devlet tarihsel bir şeydir, yani başı olan sonu olan bir şeydir” (Bezci, 2016, 126). Fakat mücadele ve siyaset her zaman vardır. Eğer yeni bir dost-düşman durumu ortaya çıkmışsa o zaten artık yeni bir devlettir. Ona göre “[s]iyaset, devletin gerçekten tarihsel bir şey olduğunu ve her defasında yeniden formatlanması gerektiğini bilmektir.” (Bezci, 2016, 131). Sayyid de (2017b, 283) Schmitt’i izleyerek siyasal olanın dost-düşman arasındaki ayırmadan ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre de siyasallık devlete has bir şey olarak görülemez, zira “siyasal, toplumsalın tesis edildiği vasattır.” Bunun için de İslâmcıların siyasalı göz ardı etmesi demek “Müslümanları tarihsiz bir halk olma akıbetine mahkûm etmek” demektir (Sayyid, 2017b, 297). Nitekim günümüz siyaset biliminde artık “politik olan ile olmayan arasındaki ayırım adeta silin”diği (Sarıbay-Öğün, 2015, 41) gibi siyaset sosyolojisinde de siyaset artık devlet merkezli bir şey olarak görülmemekte ve “toplumsal hayatın tüm kademelerinde ve olgularında var

olduğu" düşünülmektedir (Vergin, 2017, 162). En azından *siyasetin* biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlam kümesi oluşmuştur. Birincisi, daha günlük dilde konuşulan, sadece devletle ilişkili olan ve “konvansiyonel diyebileceğimiz kurum, süreç ve pratiklerini” ifade ederken, ikincisi, bütün bir toplumu ve onun alt alanlarını içeren “kurucu boyuta işaret eder.” (Okumuş, 2018, 362).

İslâmcılık düşüncesi de bu dönemde artık siyaseti bu geniş anlamıyla tanımlamış ve ona göre hareket etmeye başlamıştır. İslâmcılığın siyasetle ve siyasal olanla ilişkisi hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Fakat farklılık siyaset kavramının delalet ettiği anlam kümesindedir. İslâmcılar bu tavırla İslâmcılığın siyasal bir hareket olduğunu kabul etmekte, fakat diğerk taraftan siyasalın hayatın bütün alanlarını kapsadığını söyleyerek iddialarından vazgeçmediğini de beyan etmiş olmaktadır. Dolayısıyla 28 Şubat sürecinde bir tür geri çekilme yaşayan İslâmcılık, ileri bir hamleyle canlandırılmış olmaktadır. İslâmcılık "şu veya bu yolla İslâm'a referansla siyasal katılımında bulunmak" şeklinde en geniş haliyle bile tanımlandığında anti-politik duruşa sahip hareketler dışarıda kalıyor gibi gözükse de bu hareketlerin cemaatsel yapısı, networkları ve eylemlerinin “siyasi” olması dolayısıyla dışarıda kalmamaktadırlar (Aktay, 2005e, 17). Sayyid de (2017a, 65) İslâmcılığı bu anlamda “siyasal bir proje” olarak gördüğünü ifade etmekte ve sadece devlet iktidarını ele geçirmekle sınırlandırılmayacağını söylemektedir. Bunu kapsadığı gibi İslâm'ı “başat gösteren” haline getirecek her türlü toplumsal faaliyeti de içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla İslâmcılık İslâm'dan hareketle türetilen bir ideoloji değildir, daha doğrusu “dinin ideolojiye dönüştürülmesi” değildir. “İslâmcılık daha ziyade herhangi bir toplumsal düzenin merkezine İslâm'ı konumlandırmaya çalışan siyasi projeler öbeğidir.” (Sayyid, 2017b, 34). Aktay'a göre (2012, 88) İslâmcı sıfatı Kur'ân'da Müslümanlar için kullanılan birçok sıfat gibi bir sıfattır. Yani Müslümanın bir boyutuna işaret eder ve bu da siyasallıkla ilişkilidir. Müslümanlığın en temel özelliklerinden birisi Allah dışında hiçbir ilâh tanımamasıdır. Bu da süreklilik gösteren bir şey olduğu için "siyasallık Müslümanın varoluşunun en temel düzeyidir."

İslâmcıların siyasete bu yeni yaklaşımları bir yandan ütöpik bir İslâm Devleti söylemini terk ettikleri, ama diğerk taraftan da İslâmî dönüşüm ideallerini sürdürerek muhafazakârlıktan kendilerini ayıştırdıkları anlamına da gelmektedir. Diğerk bir söyleyişle dönüşümün devrim veya iktidarı ele geçirmek yoluyla değil, reel durumu tespit edip, oradan hareketle çok boyutlu bir toplumsallıkla mümkün olacağını

düşünmekte ve buna göre söylem ve faaliyet yürütmektedirler. Bu tutum değişikliğinin ve devlet-toplum ikiliğine sıkışmayı aşmanın en öz örneklerinden biri 2003 yılında yayımlanmaya başlanan *Anlayış* dergisinin ilk sayısının çıkış yazısıdır:

Mevcut, Muhayyel ve Mümkün. Mevcutu kabullendikçe, yolculuk arzumuz köreliyor. Düzenin tarihini kutsamaya başlıyoruz. Muhayyelden başka bir şey düşünmedikçe, tarihin düzenini kavrayamıyoruz. Radikalliğimiz bir nesil içinde teslimiyete dönüşüyor. Kurtuluşumuz, Mümkünü kavramakta yatıyor. Mümkün, mevcuttan daha muhteşem; muhayyelden daha soyludur (*Anlayış Dergisi*, 2003, 1).

Üç ‘M’ üzerinden formüle edilen bu yaklaşımda devlet merkezli bir dönüşüm isteğini temsil eden İslâm devleti söylemi (muhayyel) reddedildiği gibi muhafazakârlığa götüren toplum merkezli bir dönüşümün (mevcut) de iddialardan vazgeçildiği anlamına geleceğine işaret edilmektedir. Bu ikisinin yerine “mümkün” olanın peşinden gitmek gerektiği fikri teklif edilmektedir. Aktay da (2013, 807) İslâmcılığı “mümkün olanın siyaseti” olarak görmekte ve “[i]mkânsızın peşinde koşup mümkün iyileştirmelerden vazgeçme”nin İslâmî bir siyaset olamayacağını söylemektedir. Zira ona göre siyaset, ancak çerçevesi belirlenmiş bir devletin var olması durumunda olan bir şey değil, bilakis hayatın her alanında ve sürekli olarak ince ince dokunan, “kendi kendini örgütleyen” ve her yeni duruma göre mücadele yöntemleri geliştiren “her türlü toplumsal inisiyatif girişimi”dir. Bu anlamda İslâmî siyasetin diğer siyasetlerden bir farkı yoktur. Sadece öznesi Müslüman olan bir siyasettir. Bunun da nesnel bir şekilde tespit edilemeyecek farkı niyeti ve besmelesidir. Zira en “dünyevî” gibi gözükken bir şey niyetle İslâmî bir eyleme (hatta ibadete) dönüştürülebilir. Aynen Müslümanın hayvan boğazlarken besmele çekmesi gibi. Görünürde herkesin yaptığından bir farkı yoktur, fakat besmele çekmekle çekmemek arasında haram ile helâl arasındaki kadar fark vardır (Aktay, 2017, 222).

Devlet ve toplum arasında sıkışmayacak şekilde yapılan siyasetin bu yeni tanımı, siyasallığın sathını genişleterek onu kendisinden kaçınılması gereken, hatta kaçınılması mümkün olmayan bir forma büründürmüştür. Bu yaklaşım tarzı İslâmcılar arasında giderek yaygınlaşmış ve benimsenmiştir. Sadece bir-iki kişinin savunduğu bir fikir olmaktan çıkarak İslâmcılığın ana-akım dergilerinde de sahiplenilmiş, ona göre fikir üretilmeye ve tavır geliştirilmeye başlanmıştır. Bunu temsil eden önemli metinlerden biri 2007 yılında *Umran* dergisinin 150. sayısında derginin kendisini değerlendirdiği bir yazıdır:

Umran'ın bakış açısına göre tüm sorunlar dini-siyasal bir ekseninde buluşurlar. Ancak buradaki siyaset, sırf bir hükümet etme biçimi değil, belli bir kültür

kodunun ifadesidir. [...] Umran bu konuda İslâm üzerinden bir siyaset değil ama siyasal hayatta İslâmi bir misyonun açık olduğuna ve bunun temsil edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Çünkü resmen benimsenen muhafazakarlık toplumumuzun sosyal-politik hayatında neye denk düşerse düşün İslam açısından bu, ulusal-küresel iktidarların talebine denk düşen ehlileştirilmiş bir İslâm'dır ki bu Umran'ın benimsediği bir anlayış olamaz (Aydın, 2007a, 86).

Bu dönemde bir yandan 28 Şubat sonrasında devlet-toplum ikiliği oluşturma ve topluma sığınarak bir geri çekilme yaşayan İslâmcılık düşüncesine yeni bir hamle kazandırma arzusu, diğer yandan artık AK Parti'nin uygulamakta olduğu politikaların da etkisiyle aynı zamanda yeni bir *siyasî kültür*⁶⁷ oluşmaya başlamıştır. Ümit Aktaş (2009a, 34-35) 2009'da çıkarmaya başladığı uzun ömürlü olmayan fikir ağırlıklı *Özgün Düşünce* dergisinde siyasetin kazandığı bu yeni anlam dünyasını şöyle tarif etmektedir:

[Ç]ağımızda siyaset, giderek bir yönetim ve dahası yönetim biçimi olmaktan bile öteye geçerek, artık bir toplumsallaşma, tanınma, kendini ifade etme, etkinleşme, haklarının bilincine ulaşma ve onları elde etmenin yordamı haline gelmektedir. [...] Böylece temsil edilme anlamındaki bir siyaset ilişkisi, artık birincil olma niteliğini yitirmekte; toplumsallığın kendi bulunduğu 'yer'de, topolojik olarak etkinleşmesi ve edimselleşmesi, yani doğrudan ve hatta içkinci bir demokrasi kavramı daha öne çıkmaktadır. / Onun da ötesinde, teknoloji, iletişim, ulaşım ve bilişimin oldukça yaygınlaştığı çağımızda, artık salt temsîlî bir yönetim tarzı olarak siyaset kavramı, gücü kadar önemini de yitirmektedir. [...] Dolayısıyla, bu aynı zamanda da siyasetin demokratikleştirilmesi, bir başka deyişle toplumsallığın edilgen pozisyonundan çıkıp siyasallığa etken bir biçimde katılması anlamına gelmektedir.

Siyasal olanın geniş bir şekilde tanımlanması, bu dönemde İslâmcıların ortak görüşlerinden birisidir.

3.2. Adalet ve Kalkınma Partisi

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) Cumhuriyet tarihinin neredeyse beşte birine hükümet etmiş ve halen daha yönetimde olan bir partidir. Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti siyasal tarihinde ancak kurucu parti olan Cumhuriyet Halk Partisi (Fırkası) ile mukayese edilebilir. İslâmcılığın Türkiye'de siyasal temsilcisi konumunda olan Millî Görüş hareketi içerisinde gelen kişilerin o hareketten ayrılarak kurdukları parti, siyasal ideolojisini *muhafazakâr demokrasi* olarak beyan etmiştir. En başından itibaren AK Parti'nin İslâmcı olup olmadığı tartışma konusu olmuş, taraflar kendilerince argümanlar bulmakta zorlanmamıştır. Bu tartışmaya girmeye gerek görmeksizin, herkesin mutabık olacağı bir gerçeklik vardır ki, o da bu dönemde İslâmcılığın AK Parti'den bağımsız

⁶⁷ “Siyasî kültür” kavramının siyasal süreçlerin “çoğu kez hiç farkına varılmayan bazı özelliklerine” dikkat çektiğini belirten ve ayrıntılı bir şekilde tartışan bir çalışma için bkz. Ali Yaşar Sarıbay-Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim*, 5. Baskı, Sentez Yayıncılık, 2015, ss. 71-112. Ayrıca, siyasî kültür Göle'nin de (2017b, 37) ifade ettiği gibi siyasal partilerle toplumsal hareketlerin etkileşimine ve onun oluşturduğu alana ve duruma da gönderme yapar.

veya onu parantez içerisinde alarak bir değerlendirmesinin yapılamayacağıdır. Diğer bir söyleyişle AK Parti'nin İslâmcı olup olmadığından bağımsız olarak, bu dönemdeki herhangi bir İslâmcılık tartışması partiye atıf yapmaksızın yürütülemez. Siyaset bilimcilerin çoğunluğu AK Parti'yi “merkez sağ” veya “kitle partisi” olarak değerlendirmeyi tercih etmektedir. Muhafazakâr mı reformist mi, İslâmcı mı statükocu mu, liberal mi milliyetçi mi olduğuna ilişkin sorulara verilecek cevaplarda tarafların hepsinin yeterli argümanı bulabileceği kadar dönemsellik uzunluğa ve politika çeşitliliğine sahip görünmektedir. Bu özelliği ve süresinin uzunluğu dolayısıyla “istisnai” olduğu ve siyaset bilimi açısından “hakim parti” olarak görülebileceği söylenebilir (Duran, 2018b). Siyasal analizini siyaset bilimi çalışmalarına bırakarak, en genel anlamda partinin “muktedir olmayı bilen ve önemseyen bir pragmatizm ile peşinde koştuğu makro siyasi ideallerinin bir sentezi” olduğu söylenebilir (Duran, 2017). Bu sentezin içerisinde muhafazakârlık, milliyetçilik gibi İslâmcılık da yer almaktadır.

28 Şubat'ın müteaddiyin kesim için bütün ağırlığıyla devam ettiği bir atmosferde, kuruluşunun üzerinden henüz bir yıl bile geçmemişken tek başına iktidara gelen AK Parti İslâmcı olmadığını ısrarla vurgulamak ihtiyacı duymuştu. Kurucularının önemli bir kısmı İslâmcı bir siyasal gelenekten geliyor olsa da kendilerini *muhafazakâr demokrat* olarak yeniden tanımlamış ve siyasete bakışlarının değiştiğini beyan etmişlerdi. Muarızları ise sürekli olarak partinin İslâmcı bir gizli ajandaya sahip olduğunu iddia ediyorlardı. Partinin yıllar içerisinde uyguladığı politikalara bakıldığında belki her iki iddianın da haksız çıktığını söylemek en doğrusudur. Uluslararası aktörler (politikacılar, akademisyenler, medya vs.) ise ilk dönemlerde partiyi *ılımlı İslâm* temsilcisi olarak görmüş ve İslâm ile demokrasinin uyumu için diğer Müslüman ülkelere örnek göstermişlerdi. Daha sonraları 2010'lu yıllarda ise partiyi İslâmcı olarak tanımlamayı tercih ettiler. Bütün bunlar İslâmcılık-AK Parti ilişkisinin nereden bakılırsa bakılsın önemli olduğunu göstermektedir. Bu ilişkide etkileyen-etkilenen denkleminin nasıl olduğu, derecesinin ne olduğu, istikametinin nereye doğru olduğu gibi sorulara farklı cevaplar verilebilirse de herkesin mutabık olacağı bir gerçeklik vardır ki, o da bugün ne İslâmcılığın ne de AK Parti'nin 2002'dekiyle aynı şeyler olmadığıdır.

Bu çalışmanın amacı ve yönteminin gereği olarak burada AK Parti'nin bir çözümlemesini yapmaktan çok İslâmcı dergilerden hareketle İslâmcıların partiye bakışını ele almaya çalışacağız. Bu gözle bakıldığında tek başına iktidar olduğu 2002'den bugüne kadarki tarihsel süreç dört dönemde incelenebilir: 2001-2007 arası

ihtiyatlı iyimserlik, 2007-2010 arası dönem *yakınlaşma*, 2010-2015 arası dönem *ortaklaşma* ve nihayet 2015 sonrası *yılgın mesafe* olarak değerlendirilecektir.

3.2.1. İhtiyatlı İyimserlik: 2001-2007

2000’li yılların başlarında İslâmcılar hem 28 Şubat sürecinin getirdiği zorluklar hem de mevcut siyasal durumun ümit vadetmemesi dolayısıyla bezgin, karamsar bir hâldeydiler. Kapatılan Refah Partisi’nin yerine kurulan ve Millî Görüş geleneği içerisinde alışılan İslâmcı dili ya terk eden veya oldukça yumuşatan Fazilet Partisi’nin de kapatılması bu karamsarlığı artırmıştı. İslâmcılar, bir önceki bölümde ayrıntılı şekilde işlediğimiz gibi tek çıkış yolu olarak sivil toplumu görmekteydi. Siyasal alan neredeyse tamamen kapanmıştı. AK Parti böyle bir bağlamda 2001 yılında, Fazilet Partisi’nin kapatılmasından iki ay sonra kuruldu. Bir yıl sonra da tek başına iktidar oldu. Özal döneminden sonraki koalisyon yıllarından sonra ilk defa bir parti tek başına iktidar oldu, baraj sistemi dolayısıyla da meclisin üçte ikisini elde etti. Erdoğan’ın seçimden sonraki ilk konuşmasında yaptığı “devletimizi tanıyoruz” vurgusu da bu bağlamda önemliydi.

İslâmcı kitlenin bir göstergesi olarak dergilerden hareketle bakıldığında İslâmcıların bu dönemde AK Parti’ye bakışı ile ilgili bir takım genellemeler yapılabilir. Her şeyden önce partiye bir mesafenin olduğu görülmektedir. Bu mesafe aynı zamanda daha üstten bir dil kurmayla da birleşmektedir. Üstten kurulan bir dilden kastımız partinin ne yapması gerektiğine ve neyden kaçınması gerektiğine dair İslâmî hassasiyetlerle telkinlerde bulunulmasıdır. Buna bağlı olarak bir yandan iyimserlik varken diğer yandan İslâmî idealler adına fazla bir şey yapamayacağı kanaati baskındır. Zira rejimin İslâmî faaliyetlere ve görünürlüğe her zamankinden çok daha müdahaleci olduğu bir zaman diliminde yaşanmaktadır. Partinin kurucularının İslâmcı bir gelenekten geliyor olması iyimserliğin kaynağıdır. Fakat partinin İslâmcı bir dilden ısrarla kaçınıyor olması ve rejimle ve uluslararası güçlerle kurmak istediği yakınlık ise İslâmcıları oldukça ihtiyatlı bir dil kullanmaya sevk etmektedir. İslâmcıların bazısında iyimserlik daha fazlayken, bazısında ümitsizliğe varan bir ihtiyat söz konusudur. Fakat tamamında partiye yönelik bir mesafenin olduğu bu dönem için rahatlıkla söylenebilir.

AK Parti’nin kurucularının *içeriden* olmasının getirdiği yakınlık ile onların söylemlerindeki İslâmcı dilden uzaklaşma, *mesafeyi* belirleyen şeydir. Diğer bir söyleyişle İslâmcılığın içeriye doğru *ıslah* özelliği işletilebilmektedir. Yani diğer

partilere yönelik kullanılmayan yakınlıkta bir dil kullanılmakta ama mesafe özenle korunmaktadır. Bu mesafe partinin henüz iktidar olmadan kurduğu dile ve muhafazakâr demokrasi söylemine yönelik eleştirilerle başlamıştır. Partinin kurucularından Abdullah Gül'ün “dindarların partisi olmayacağız” söylemi buna iyi bir örnektir:

Biz, bu cümlenin sarfedilmesini Türkiye açısından 'tehlikeli' buluyoruz. Bu sözün yanına bir mim konulmalı kanaatindeyiz. Çünkü, Türkiye'de dindarların haklarını savunamayacak bir siyaset mekanizmasının Türkiye'ye bir kazanç getirmeyeceğinden -şüphesiz- eminiz (Gerçek Hayat, 2001, 3).

İslâmıcı iddialarını zaten geri çeken veya azaltan Fazilet Partisi içerisinde “yenilikçi” diye adlandırılan bir grubun ayrılmasıyla oluşmaya başlayan yeni parti, bu iddialardan daha da uzaklaşmayı temsil ediyordu. Dolayısıyla İslâmıcılar için dönemin karamsar atmosferi içerisinde başlarda bir ümit ışığı olarak da görünmüyordu:

Böyle bir vasatta ‘geleneği’ olursa ne yazar, ‘yenilikçi’ olursa ne olur? Hiçbir şey olmaz. Bir şey değişmez. Buna ‘aynı tas aynı hamam’ bile denmez çünkü ‘hamamcı da aynı’... / Sistemi ve dinamiklerini sahici bir kavrayışla anlamaya ve görmeye yanaşmayanların bırakın sistemi değiştirmelerini, ona geri adım atturmalarını beklemek bile hayaldir (Haksöz, 2001, 3).

İslâmıcılar için siyasal alanın tıkanıdığı, ağırlığın toplumsal alana verildiği bir zeminde yeni partinin bu duruma ayak uydurması da beklenmektedir. “Toplum merkezli bir politika” oluşturulması gerektiği, “topluma alternatif bir merkeze” yaranma güdüsüyle hareket edilmemesi gerektiği telkin edilmektedir (Göksu, 2002, 37). Bu durum aslında 28 Şubat sonrasında İslâmıcı iddiaların geri çekilişini de temsil etmektedir. Zira partiye İslâmıcı politikalar değil, hiç olmazsa topluma uygun politikalar uygulaması önerilmektedir. İslâmıcı faaliyetlerin artık ancak toplumsal alanda yapılabileceği düşünüldüğünden, bu alana mani olunmaması bir kazanım olarak görülmektedir. Diğer bir söyleyişle *toplum* mevzi olarak kullanılmaktadır.

Fazilet Partisi'nin kapatılmış olması, AK Parti'nin de İslâmıcı söylemden özenle kaçınması dolayısıyla artık “Müslümanlar adına konuşan” kimsenin siyasal alanda kalmadığı düşünülmektedir. İslâmıcılar “İslami ölçülerden bu derece arındırılmış bir siyasi ortamda Müslümanlar kimi, neden seçecekler?” diye sormaktadır (Gerçek Hayat, 2002, 3). AK Parti'nin mevcut gerçekliği dikkate almayı abarttığı ve mutedil olmak adına İslâmî kaygılardan tamamen uzaklaştığı düşünülmektedir. “Daha muhalefetteyken” kullanılan bu söylem ve verilen tavizler, eğer iktidar olunursa nerelere doğru gidilebileceğini göstermektedir. Partinin kurucuları İslâmıcı bir geçmişten geliyor olsalar da artık değişmişler, mevcut düzenle bir sorunları kalmamış ve İslâmıcı “hisleri körel”miştir (Albayrak, 2002b, 10).

'Gerginlik yaratmayacağız', 'statükoyu sarsmayacağız', 'herkesle iyi geçineceğiz' söylemleri açıkça 'bizim düzenle sorunumuz olmayacak' demektir. Oysa 'ben müslümanım' diyen, insanlık onuruna sahip çıkan herkesin bu kokuşmuş düzenle mutlaka sorunu vardır, olmalıdır. (Haksöz, 2002b)

İslâmcılar içerisinde bir de *İktibas* dergisi çevresi gibi ülkedeki mevcut sisteme kategorik olarak karşı duranlar vardır. Onlara göre demokratik sistem içerisinde parti kurmak yoluyla yürütülecek bir mücadele daha baştan İslâmî niteliğini kaybedecektir. Parti kurmak yoluyla bir İslâmî mücadele yürüttüğünü düşünenler ancak mevcut sistemi daha da güçlendirirler. Onun için Fazilet Partisi'nin kapatılması ve AK Parti'nin İslâmcı iddialardan vazgeçerek ortaya çıkmasını kendi tezlerini güçlendiren bir şey olarak yorumlamışlardır. İslâmî bir mücadele ancak "sistem-dışı" kalarak ve onu dönüştürme amacıyla yürütülebilir. Parti kurmak gibi "sistem-içi kanalları" tercih edilmesi "acziyete düşmek" anlamına gelir ve bu yolla "bir yere varacağını sananlar" bunu taktiksel olarak yapsalar da bütün uğraşları "karşı tarafa yarayacak" ve bir mesafe kat edemeyeceklerdir (Alan, 2002). Bunun için de AK Parti'ye "küresel demokratik şebekenin yeni taşeronu" olarak bakmaktadırlar (Durmuş, 2003).

AK Parti'nin seçime girip de tek başına iktidar olmasından önceki süreçte *Tezkire* dergisinin bakışı aslında İslâmcıların o dönemki genel hissiyatını da iyi temsil etmektedir:

İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin eski başkanı Tayyip Erdoğan önderliğindeki AK Partinin söylemlerinde neyin yeni ve farklı olduğu noktasında kafalara takılan şüphelerin izalesi için bir müddet daha beklenmesinin yerinde olacağı görülmektedir (Tezkire, 2001, 5).

AK Parti 3 Kasım 2002 seçimlerinde toplam milletvekili sayısının üçte ikisini alarak tek başına iktidar oldu. Bu tarihten sonra İslâmcılarda ihtiyatlı iyimserlik yaklaşımı daha belirginleşti. Bir yandan bunca İslâmcılıktan uzaklaşan bir partinin Müslümanlar adına bir şey yapamayacağı düşünülürken bir yandan da meclis çoğunluğunu bu derece ele geçirmiş ve içerisinde İslâmcı gelenekten gelen birçok kişinin olması bir ümide sevk etmektedir. Onun için Cizreli'nin (2014) bu dönem için kullandığı AK Parti'ye yönelik bir "karşıtlık"tan çok, temkinli bir duruşun var olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü yazılarda eleştirelilik daha ön plana çıkıyor gibiyse de satır aralarındaki beklenti ve iyimserlik de sezilebilmektedir. Bu iyimserliğin en açıktan görüldüğü dergi *Bilgi ve Düşünce* dergisidir. Ali Bulaç yönetiminde çıkan derginin yazar kadrosunda İhsan Eliaçık, Kadir Canatan, Ahmet Harputlu [Ergün Yıldırım] ve Yalçın Akdoğan gibi isimler vardır. Özellikle tam da o sıralar AK Parti'nin siyasi ideolojisi olarak

beyan ettiği *muhafazakâr demokrasi* kavramsallaştırmasını ve teorisini geliştiren Akdoğan'ın dergide yer alıyor olması ve *yeni-İslâmcılık* kavramının da geliştiricilerinden olması oldukça anlamlıdır. Zira bir yandan siyasal merkeze AK Parti'nin İslâmcı olmadığı ve muhafazakâr demokrat bir kimliğe sahip olduğu anlatılmaya çalışılırken, İslâmcı kitleye ise bunun yeni bir İslâmcılık tarzı olduğu gösterilmeye ve temellendirilmeye çalışılmaktadır (Beşer, 2019, 259). Nitekim 3 Kasım seçimlerinden hemen sonraki Aralık sayısının kapak başlığı "Siyasal İslam'ın Sonu mu? Yeni-İslâmcılık mı?" şeklindedir. Ocak sayısının başlığı ise "İçe kapanma ve savrulma arasında İslâmcılık ve yeni mecrası" olarak konulmuştur. İslâmcılığın ya 28 Şubat sonrasında içerisine girdiği "içe kapanma"ya devam edeceği ya istikametini kaybedip savrulacağı veyahut AK Parti ile beraber yeni bir "mecra" kuracağı ihsas edilmektedir. Ali Bulaç (2003a, 4) 3 Kasım seçimlerini "bir kırılmanın tarihi" olarak ele almaktadır. İslâmcılığı üç nesil üzerinden tasnif etmekte ve AK Parti'nin "üçüncü nesil İslâmcıların" temsilcisi olduğunu söylemektedir. AK Parti'nin asıl ideolojisi sağ veya sol değil "açıkça telaffuz edilmemesi yönünde bir tür zımnî mutabakata varılan İslâmcılıktır." Bir "çevre" partisi olsa da bu, gerçekte çevrenin "İslâmcı şemsiyenin altına" toplanması anlamına gelmektedir (Bulaç, 2003c). Akdoğan (2002) ise AK Parti'yi Demokrat Parti, Adalet Partisi ve Anavatan Partisi çizgisine yerleştirmekte ve sadece İslâmcılıkla açıklanamayacağını söylemektedir. Zira "[t]oplumun küçümsenmeyecek bir kesimi geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir."⁶⁸ Akdoğan'a göre İslâmcılar liberal olmaksızın "muhafazakârlığı tercih etmişlerdir." Bu da mevcut durumda bir çıkış yolu arayışının sonucudur ve sosyolojik bir şeydir. Yani muhafazakârlığı gündeme getiren AK Parti değildir, İslâmcı kitlenin pratiği budur, AK Parti ise bunun bir sonucudur. *Muhafazakâr demokrasi* de sadece bu mevcut durumun teorileştirilme çabasıdır (Akdoğan, 2003b). *Tezkire* dergisi de benzer bir yaklaşıma sahiptir. "Türkiye'de İslâmcı kitle neye talip olmuşsa AK Parti bir bakıma onun siyasi bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştır." Dolayısıyla gerçekçi bir şekilde bakıldığında AK Parti'nin "İslâmcı kitlenin kolektif aklının bir sonucu" olduğu söylenebilir. Muhafazakârlık da İslâmcılarla diğer kitleler arasında ve aynı zamanda siyasal güç merkezleriyle "bir uzlaşmanın ifadesi"dir (Aktay, 2005a).

⁶⁸ Bu cümleyi 2004'teki bir konuşmasında Recep Tayyip Erdoğan aynen kullanmıştır.

Benzer şekilde *Umran* dergisinin Mayıs 2003'teki sayısının kapak başlığı "İslâmî Modelin Yeniden İnşası / 'bir iktidar dili' oluşturmak" şeklindedir. Bir sonraki ayın kapak başlığı da "'Muhalefet Dili'nden 'İktidar Dili'ne" olarak belirlenmiştir. Bu, karşıtlıktan çok güçlü bir iyimserliğin örneğidir, hatta erken bir sahiplenme olarak bile bakılabilir. Yazılarda eleştirelilik fazla olsa da gerçekçi bir bakışla AK Parti'nin mevcut şartlar içerisinde yol aldığı düşünülmektedir. Bunun için de muhafazakârlık "nihai bir kimlik" haline dönüşmediği, geçici ve "konjonktürel" kaldığı müddetçe anlaşılabilir (Aydın, 2003, 71). Muhafazakâr bir kimlik benimsenmesinin sebebi gerçekten öyle olunması değil, "Kemalist düzenin" zorlamaları karşısında üretilen bir "sahte kimlik" işlevi görmesidir. Müslümanlar ancak bu kimliğin altında kendilerini ifade edebilir ve meşru hale gelmişlerdir, bunun sorumlusu da "sistem"in kendisidir (Aydın, 2004, 50).

İslâmcıların bir kısmı ise bu kadar iyimser değildir. Değişime kuşkuyla bakmakta ama bir yandan da AK Parti'yi etkilemeye çalışmaktadırlar. Partiden İslâmcı politikalar beklenmese de hiç değilse *halkın* taleplerini dikkate alması, devlet ve millet arasındaki mesafeyi kapatması beklenmektedir:

Sistemle barışık yaşamaya, sistem tarafından kabul edilmeye çalışan, bu amaçla değişen, değiştiğine yemin billah herkesi inandırmaya çabalayan bir partinin yapabileceklerinin sınırı bellidir. [...] Ak Parti'nin İslamcı bir siyasi hareket olmadığı açık. [...] Bununla birlikte Ak Parti'ye yönelimin büyük oranda düzenin laiklik programına ve dayatmalarına tepkiden beslendiği, en azından bu tepkiyi yansıttığı da ortada. [...] 3 Kasım sonuçları Ak Parti'ye bu dirayet ve cesareti ortaya koyması için bir fırsat sunmakta ve sorumluluk yüklemektedir. Devletin hassasiyetlerini esas alan siyasetin ve bu siyasetin izleyicisi partilerinin geldiği yer ortadadır. Benzeri bir iflas tablosu ile karşılaşmamak isteyenler halktan aldıkları vekalet ve verdikleri vaadlere uygun politikalar üretmek zorundadırlar (Haksöz, 2002a).

Muhafazakârlık ve muhafazakâr demokrasi söylemi ise en fazla eleştirilen konuların başında gelmektedir. Zira muhafazakâr demokrasi söylemi aslında yerli olan bir takım şeyleri muhafaza etmekten çok "küreselleşen Batı sistemine tehlikesiz intibakın ideolojisi"dir (Özel, 2005, 22). Muhafazakârlık dinin akidevî tarafını öne çıkarmadan "sınırlı kullanıma elverişli bir din-dindarlaşıma anlayışını" benimser. Bu açıdan dini aslında sekülerleştirmekte ve "kitabı olmayan" bir din kurmaktadır. Pragmatizmi de yol açan muhafazakârlık "aslında dinin toplum hayatını biçimlendirmesini değil; ekonomik ve sosyal yapının din aracılığıyla işlevselleştirilmesini mümkün kılacak toplum projesinin adıdır." (Emre, 2004).

AK Parti iktidar olduktan kısa bir süre sonra gündeme gelen Irak'ın ABD tarafından işgali meselesi ve Türkiye'nin desteğinin istenmesi İslâmcılar ile AK Parti arasındaki ilk önemli ilişki olmuştur. İslâmcılar buna şiddetle karşı çıkmış ve AK Parti'den ümitvar olup olmama konusunda bir teste çevirmiştir. AK Parti yöneticilerinin desteklediği ve meclise sunduğu "Türk Silahlı Kuvvetleri'nin yabancı ülkelere gönderilmesi ve yabancı silahlı kuvvetlerin Türkiye'de bulunması için Hükümet'e yetki verilmesine ilişkin başbakanlık tezkeresi" TBMM'de reddedildi. Bu oylamada grup kararı alınmamış olması ve bünyesinde İslâmcı birçok kişiyi de barındıran AK Parti içerisinden de ret oyları çıkması büyük ölçüde İslâmcıların uğraşları ve etkisi dolayısıyla olmuştur. Bu dönemde İslâmcı dergi ve gazetelerde "Meclis'teki AKP Grubu'na Çağrı: Tayyip Erdoğan'ı Dinlemeyin!" (Albayrak, 2003, 6) başlıklı yazının içeriğine sahip çokça yazı görmek mümkündür.⁶⁹ Bu olay, aynı zamanda sonraki süreçte çoğunlukla etkilenen pozisyonda olacağı AK Parti ile ilişkisinde İslâmcılığın etkileyen durumda olması açısından önemli gözükmektedir. Bu olayla birlikte gündemde olan Büyük Ortadoğu Projesi (BOP) ve İlimli İslâm konuları da İslâmcıların net olarak eleştirdikleri konular arasındadır.

Bu dönemde İslâmcıların AK Parti'ye bakışı ve onunla ilişkisinin genel karakterini *islah* çabası olarak tanımlayabiliriz. Bu düzeltme, iyileştirme çabası hem bir eleştirelliği (mesafeyi) ve hem de yakınlığı (içeriden olma halini) kapsar. İslâmcıların bu dönemde parti üzerinde baskı kurmaya çalıştığı ve talep ettiği en önemli konuların askerî vesayetın geriletılması, üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması, İmam-Hatip mezunlarının katsayı mağduriyetlerinin giderilmesi ve daha temel bir konu olarak Kemalist rejimle ve laiklikle bir tür hesaplaşma olduğu söylenebilir. Partiyi en fazla uyardıkları konular ise statükoya eklenme, ülke içi ve uluslararası güç odaklarını memnun etme çabası, halktan ve taleplerinden uzaklaşma gelmektedir. Aylar geçtikçe ve talep edilen konularda iyileşme görülmeyince bir ümitsizlik de oluşmaya başlamıştır:

AKP değişimi, eksiği gediği gidermek olarak değil iddialardan vazgeçmek olarak algılamıştır ve bir buçuk yıla yakın bir süreden beri devam eden iktidarında milletin taleplerine cevap vermemiştir. Sayın Erdoğan ve partisi, Türkiye

⁶⁹ Partinin isminin "AKP" veya "AK Parti" şeklinde kısaltılışının takibini yapmak da İslâmcıların AK Parti ile ilişkisini anlamak açısından bir ipucu vermektedir. Bu da yaptığımız dönemlendirmeye büyük ölçüde paralel gitmektedir. 2007'ye kadar her ikisinin de birbirine yakın kullanıldığı, 2007-2010 arasında "AKP"nin daha az tercih edildiği, 2010'dan sonra ise *İktibas* gibi çok az istisna dışında tamamen "AK Parti"nin kullanıldığını söyleyebiliriz. İlk dönemlerde aynı dergilerde her iki kullanımın da yer aldığı, dolayısıyla tercihin yazara bırakıldığını, 2010 sonrasında *İktibas* dergisinde de "AK Parti" kullanımının yer alabildiğini eklemek gerekmektedir.

seçmenin verdiği kredinin sonsuz olduğunu sanmasın, bu millet kendisine sırtını dönenleri sırtından atmasını bilmiştir, bu sefer de öyle olacağından kimsenin şüphesi olmasın (Bekaroğlu, 2004).

[B]ütün AKP kurmaylarının seçim sonrasındaki ana meselesi, sistemin dahilî ve haricî efendilerini tedirgin etmeden ‘siyasî yelpazenin merkezine yerleşmek’ten ibarettir. Yerleşince ne olacak? Kendilerine ait bir fikri olmayan 20’inci yüzyıl sosyalist ve ulusal kurtuluşçu hareketlerin akıbeti ortada. ‘Hele bir iktidara gelelim, birazcık da kalkınalım, sonra özgürlük ve eşitliğe dair sorunlarımızı çözeriz’ dediler. Hiçbir şeyi çözemediler ve hiçbir iz bırakmadan tarihin çöplüğüne atıldılar! *İbret alın, ey akıl sahipleri!* (Özel, 2004, 25).

Ne başörtüsünde ne de meslek liselerine uygulanan katsayıda, ne ailenin durumunda ne de genel olarak din eğitiminde (ki bunlar, bir partinin bugünkü durumda muhafazakârlığını sergileyebileceği en önemli alanlardır) hiçbir iyileşmeyi başaramamış olması, hatta giderek bu alanda sistemle bir çatışmaya girmekten özenle kaçınması, AK Parti’nin muhafazakârlığını ancak bir alanda ispatlayabildiğini gösteriyor gibidir: Devletin sınırlarına ve toplumsal istikrar mitolojisine olan bağlılığı anlamında (Aktay, 2005a).

Bu süreçte İslâmcılarda AK Parti’ye bakışta gerçekçi olmakla ilkeler arasında bir gerilimin var olduğunu görmek mümkündür. Bir taraftan laik, hatta laikçi bir düzende İslâmcı olmadığını zaten beyan etmiş olan bir partinin yapabileceği şeylerin sınırları, diğer taraftan partideki kişilerin İslâmî hassasiyet sahibi olmaları dolayısıyla var olan bir umut. Bu yüzden de İslâmcıların çok önemli bir kısmının AK Parti’den beklentisi İslâmcı idealleri gerçekleştirmesi değil, özellikle de İslâmî sivil toplum faaliyetlerinin önünü açması. Diğer bir söyleyişle devletin sert laikçi uygulamaları ile İslâmcı toplumsal faaliyetler arasında bir engel görevi görmesi. Zira bu dönemde -daha sonra kapanacak olan- devlet ve hükümet algısı arasındaki makas oldukça geniştir. Hükümetin devlete karşı, hiç değilse devlete rağmen iş görmesi gerektiği gibi bir talep ve düşünce vardır. Dolayısıyla ilkelerden kopmadan ama gerçekliği de dikkate alan bir dil kurma çabası göze çarpmaktadır. Bu yüzden de “sistemin topyekün dönüşümü” hayâline kapılmadan hiç değilse 28 Şubat’ın “boğucu atmosferinin kırılması”na bile bir kazanım olarak bakılması gerektiği düşünülmektedir. Bu yönde atılacak adımlar bile “düzeni bütüncül manada değiştirmeye” yönelik İslâmcılara bir hareket alanı sağlayacaktır (Haksöz, 2003). Bu açıdan AK Parti “siyasal İslâm”ı temsil etmese de “sosyolojik İslâm”ı temsil etmektedir ve bunun getirdiği imkânlar ve zaaflar vardır. En büyük riski ise muhafazakârlığın zorunlu olarak beraberinde getirdiği “sisteme entegre” olmak ve ayrıca buna paralel olarak “sekülerleşme”dir⁷⁰ (Emre, 2007). Bunun varacağı yer ise

⁷⁰ M. Tayfun Amman’ın (2010, 43) “açık sekülerleşme” ve “örtük sekülerleşme” kavramsallaştırması muhafazakârlaşma ve sekülerleşme arasındaki ilişkiyi anlamak açısından kullanışlıdır. Buna göre “örtük sekülerleşme”, “zihniyet boyutunda İslami değerlere sahip olmakla birlikte davranış boyutunda dinin tasvip etmediği eylemlerde bulun”an kesimi nitelemekte ve “tutum-davranış uyumsuzluğu”nu göstermektedir.

“İslâmcı siyaset” değil “Müslümancı siyaset”tir. Böyle bir siyasetin sonucu belli bir vadede AK Parti’yi tipik bir sağ parti haline getirmek, “pragmatizm”e mahkum etmektir ve “[b]u siyaset tarzı her türlü uzlaşmaya, tavize yatkın” bir karakter meydana getirir (Emre, 2008b). "Uzlaşmayı temel tercih olarak belirlemiş, dolayısı ile sistemden nemalanarak sistemle bütünleşenler, sıradan muhafazakâr bir grubun mensubu olmak zorunda kalacaklardır." (Alan, 2007b). Uzlaşma adına verilecek tavizler daha sonra “felaket kapılarını açar.” Bu yüzden AK Parti her ne kadar dengeleri gözetmesi gerekse de asıl gücü “derin devlet”ten değil, “millet”ten almalıdır. Erbakan bu hatayı yaptığı için kaybetmiştir. Zira “[d]erin devletle çatışmayı göze almayanın iktidarı mümkün değildir.” (Cengiz, 2007, 3).

Zaten İslâmcı bir siyasetin beklenmediği, büyük ölçüde sadece eğitimde, gündelik hayatta ve sivil toplumda özgürlük talebinde bulunduğu böyle bir zamanda bile hükümetin bu konularda adım atmamasının gerekçesi olarak sunduğu halkın yeterli desteği vermediği söylemine karşı, yerel seçimlerde elde edilen başarı gösterilerek “%45 yetmedi mi?” diye sorulmaktadır (Gerçek Hayat, 2004a). Daha şimdiden hükümeti bir nemalanma yeri olarak görenler uyarılmakta ve “mücahitler müteahhit oldu” denmektedir. “Gelin, vazgeçin bu yolda yürümekten. Tövbe edin.” diye ıslah çabası vardır (Gerçek Hayat, 2004b).

Bu topraklarda dünyanın en munis, en sabırlı, en sakin halkı yaşıyor. / Başörtüsü yasağı hakkında konuşmaktan, yazmaktan biz bıktık artık. [...] Şimdi, bu halk, son umudunu bağladığı kadrolara da lanet okuyor, beddua ediyor. Hiç utanmayan, sıkılmayan, halkımızı ucuz hilelerle, sözümona sükunete davet eden siyasilere de, bürokratlara da, medyanın zevzek ve geri kafalı, ayyaş köşecilerine de alenen sövüyor halkımız. [...] Halkına karşı kaba, sorumsuz ve ikiyüzlü davranan her yetkiliyi, iki cihanda da besbelli hüsrân bekliyor (Gerçek Hayat, 2005).

Bu dönemde İslâmcılar partiye mesafeli yaklaşımlarının bir neticesi olarak doğru-yanlış cetveli çıkarabilmişlerdir. Parti hakkındaki genel kanaatlerinin yanında her bir politika için ayrıca söylem geliştirdikleri görülmektedir. Avrupa Birliği süreci kapsamında da olsa askerî vesayetın geriletilmesi en olumlu yaklaşılın konudur. “Başörtüsü öncelikli meselemiz değil”, “paranın dini imanı olmaz” gibi söylemler ise en fazla eleştirilen konuların başında gelmektedir. Özellikle başörtüsü ve imam-hatip meselesinin her ötelenmesi İslâmcıları biraz daha ümitsizliğe sevk etmektedir. Birbirine paralel seyreden bu iki akış, tekrar belirtmek gerekir ki, hem mesafenin korunmasına hem de ıslah çabalarına imkan vermektedir:

Biz bu cahili, baskıcı düzene tümüyle muhalifiz. Dolayısıyla AK Parti'nin ya da düzen içi restorasyona yönelmiş bir başka oluşumun sistemde köklü bir değişime yönelemeyeceğinin farkında olarak, kendi sorumluluğumuzu başkalarına havale etme gibi bir tutum içinde olamayız. Mamafih, geniş halk kitlelerinin çok net bir söylem ve tutarlı, kapsamlı bir kimlikle olmasa da baskıcı, otoriter resmi ideolojik dayatmalara karşı İslami hassasiyetlere sahip çıkmasını bir avantaj, ileri doğru atılmış bir adım olarak değerlendirmek durumundayız. AK Parti'nin kimliğinin, söyleminin ve politikalarının içerdiği büyük çelişkileri, savrulmaları görmezden gelmemekle beraber, sistemin kuralları dahilinde de kalırsa atılabilecek pek çok adımın bulunduğu gerçeğini hükümetin anlamasına yardımcı olmalıyız. Anlamamakta direndiği ölçüde de muhalif tutumumuzu netleştirmeli, radikalleştirmeliyiz (Haksöz, 2007a).

Sonuçta bu dönem için İslâmcılığın *ıslah ve izzet arayışı* dengesinde ıslah boyutunun daha ön planda olduğu söylenebilir. Aynı zamanda toplum/halk vurgusu ve toplumsal alan önemini korumaktadır. Parti siyasetine daha çok toplumsal alanın önündeki engelleri kaldırması ve önünü açması gereken bir yöntem olarak bakılmaktadır. İslâmcıların bu dönemki bakışını ve duruşunu şu cümle özetlemektedir: “Karamsar olmak için her şey mevcut, ancak umutlu olmak için de sebepler var.” (Özgün İrade, 2005, 3).

3.2.2. Yakınlaşma: 2007-2010

İslâmcılar ile AK Parti arasındaki ilişkide 2007 yılı önemli bir dönüm noktası olarak görülebilir. AK Parti'nin Cumhurbaşkanı adaylığı olarak Abdullah Gül'ü göstermesi ve sonrasında yaşanan bir dizi olay İslâmcıların partiye yönelik şerhli desteğini veya ihtiyatlı iyimserliğini yakınlaşmaya doğru götürmüştür. İslâmcıların halen toplum merkezli duruşlarının bir yansıması olarak Abdullah Gül'ün adaylığı “Milletin iktidarına doğru” (Umran, 2007b) şeklinde okundu. Burada belirleyici olan ise partinin politikalarından çok maruz kaldığı haksızlıklardır. Başörtülü eşi olan birinin Çankaya'ya çıkacak olmasını laikçi kesimler ve askeriye kabullenemiyordu. Görevinin başında olan önemli bürokratların ve rektörlerin de yer aldığı “Cumhuriyet mitingleri” düzenlendi ve orduya darbe çağrısı yapıldı. 27 Nisan'da Genelkurmay daha sonra “e-muhıra” olarak anılacak olan bildirisini internet üzerinden yayınladı. Bu, “Millet iradesine darbe” (Umran, 2007a) olarak değerlendirildi. Abdullah Gül “367 krizi” olarak anılan yöntem dolayısıyla mecliste cumhurbaşkanı olarak seçilemedi. AK Parti erken seçim kararı alarak krizi yönetti. Bu süreçte laikçilerin tavırları İslâmcıları AK Parti'ye daha da yaklaştırdı. Bu zamana kadar İslâmcıların çekimser olarak verdikleri destek, yerini daha doğrudan bir desteğe bıraktı. Bu dönem (2007-2010) aynı zamanda İslâmcıların ıslah ve izzet arayışı boyutlarının eşit seviyelerde seyrettiği bir dönemdir.

Ama bir taraftan da Kemalist, laikçi güçlere karşı AK Parti'nin duruşu ve kısmî başarısı İslâmcıların ülke içerisinde bir izzet ışığı görmelerine sebep oldu. Erken seçimde AK Parti'nin %47 oyla yeniden tek başına iktidar olması İslâmcıların izzet ümidini artırdı. Bu seçim sonuçları “sivil tepki/sessiz çoğunluğun ses getiren mesajı/siyaset mühendisliğine tarihi cevap” (Umran, 2007c) olarak yorumlandı.

Şüphesiz bu seçimlerin asıl mağlubu laiklik ve cumhuriyet adına İslami kimlik ve değerlere düşmanlıkta sınır tanımayan, ırkçı, bağnaz resmi ideoloji savunucusu egemenler olmuştur. [...] Seçimlerle birlikte belirginlik kazanan bu olgu, bu ülkenin geleceği açısından ümitli olmayı getiriyor. Ama bilmeliyiz ki, umut tek başına yetmez. Eğer sahîh manada bir dönüşüm hedefi güdüyorsak, mutlaka kimlikli, ilkelî bir program ve örgütlülük de zorunludur (Haksöz, 2007b).

Diğer taraftan AK Parti'nin ilk döneminde kitle partisi olmasının doğal bir sonucu olarak çalıştığı ekip karma bir ekipti. Fakat hem siyasette ve hem de daha önemlisi bürokraside birçok İslâmcıyı da istihdam etti. İslâmcılar özellikle 1980'li ve 90'lı yıllarda iyi yetişmiş bir insan sermayesine sahiptiler. Bu kişiler bu dönemde devletin çeşitli kurumlarında ve kademelerinde görevler aldılar. Bu durum İslâmcıların sadece AK Parti ile değil devletle yakınlaşmalarını da mümkün kılmıştır. Fakat buna rağmen bu dönemde İslâmcıların önemli bir kısmı mesafeyi korumakta ısrarcı olmuşlardır. Atılan bazı adımları ve uygulanan bazı politikaları doğru bulmakla beraber, birçok hususta da eleştirel bakmışlardır. Ama her halükarda artık *İslâm devleti* söylemi çok büyük ölçüde terk edilmiştir. Türkiye'nin sosyal ve siyasal gerçekliğini dikkate alan yaklaşımlar artmıştır. Artık bunun dışında durularak yapılacak değerlendirmelerin, üretilecek düşüncelerin, yazılacak yazıların sonuç getirici olmadığı, kendi içerisinde aynı şeyleri tekrar ile gittikçe ütöpic bir noktaya kaydığı düşünölmektedir. Zira "Müslömanların acilci bir tutumla önceledikleri inançlarını, iktidar kılmak veya İslam devleti kurmak öncelikli hedefi, vakıalarına uygun değildir." Bunun için de topyekün bir İslâmî dönüşüm hedefine “merhale merhale” gidilmeli ve “insanımızı oyalamaktan ve hayal kırıklığı travmalarından kurtarabilmek için hayalci ve komplocu yaklaşımlar” terk edilmelidir (Türkmen, 2010a).

Tedricîlik yaklaşımının giderek daha fazla ön plana çıkması ve bununla bağlantılı olarak AK Parti ile yakınlaşma, aynı zamanda eleştirel bakışın giderek geri çekilmesine, diğer bir söyleyişle ıslah boyutunun zayıflamasına sebep olmuştur. Birbiriyle bağlantılı bu süreç aynı zamanda İslâmcılığın pragmatizmini de artırmıştır. Bu durum daha net olarak 2010 sonrasında baskın hale gelmiş olsa da, bu dönemde emareleri görölmüştür. AK Parti'nin İslâmcılığı sahiplenmemesinin İslâm'ı koruma adına bir taktik ve hassasiyet

olarak da okunabileceği düşünülmüştür. Dolayısıyla aslında İslâmcı amaçlar uğruna kendisini İslamcı görmeme şeklinde bir politika geliştiren bir İslâmcılık türü olduğundan bahsedilmiştir (Aktay, 2005e, 22). Bu açıdan bakıldığında “İslâmî siyaset bizzat Müslümanlar tarafından güdülen” bir siyasettir ve dolayısıyla sadece ütöpik bir devletin var olma koşuluna bağlı değildir (Aktay, 2003b, 34). Yani diğerlerinin siyasetinden tamamen farklı bir şey değil, sadece Müslüman tarafından ve İslâmî bir niyetle yapılan siyasettir. Bu yaklaşım daha sonra İslâmcılığın muarızları tarafından kendisine yöneltilen bir eleştiriye de dönüşmüştür. Buna göre İslâmcılık kendisinin muktedir olduğu durumun peşindedir ve böyle olduktan sonra da her türlü siyaseti meşru görmektedir. Bu “pragmatik-faydacı” yaklaşım aynı zamanda Sovyet tecrübesinden hareketle “reel sosyalizm” eleştirileriyle boğuşanlar tarafından “reel İslâmcılık” olarak adlandırılmıştır (Bora, 2017b, 83). İslâmcılığın iddialarının pratikte bir hayal kırıklığına dönüştüğü iması taşıyan bu “reel İslâmcılık” eleştirisi aslında onun pragmatizme yatkın, *şimdiyi* esas alan *bağlam-yönelimli* ve gerçekçi yaklaşımının bir tezahürüdür. Bunun için de *izzet* ümidi arttıkça AK Parti’ye yönelik eleştiriler bilinçli olarak yumuşatılmakta, 2010’dan sonra daha artacak şekilde duruma göre tamamen rafa kaldırılmaktadır. Fakat bu dönemde mesafe de korunmaya çalışılmaktadır. “Ak Parti savunusu”na dönüşmeden “eleştiri hakkı” mahfuz tutularak bir destek verme söz konusudur (Tantik, 2007).

AK Parti’nin uyguladığı politikaların kabul görmesi veya eleştirilmesi, sadece kendisi olarak değil bu gerçekçiliğin içerisinde konuşulması bakımından da önemlidir. Bu dönüşüm ise çoğunlukla “sistem” kavramı etrafındaki tartışmalardan takip edilebilir. Özellikle bazı İslâmcı kesimlerin ısrarla kullandığı bu kavramın anlam dünyası aslında çoğu zaman muğlaktır. Ötekileştirilen her türlü yapı, düzen veya oluşuma verilen bir isim gibi dursa da kullanıldığı bağlama göre farklılıklar göstermektedir. Kimi zaman uluslararası siyasal veya ekonomik düzen, kimi zaman Türkiye’deki Kemalist veya laik yapı, kimi zaman bizzat devletin kendisi, hatta bazen modernite için de kullanılabilir. Dolayısıyla AK Parti’nin politikalarını seçmeci olarak bir değerlendirmeye tâbi tutmak *sistemin* içerisine dâhil olmak şeklinde görülebilmektedir. Bu anlamda “sistem”e karşı olmakla yapılan iyi şeyleri takdir etmek arasında bir gerilim olduğu gözlenebilmektedir.

Laik-Kemalist düzenin ve onun temel yapılanmasını ortaya koyan anayasasının hiçbir biçimde meşru görülemeyeceği açıktır. Dolayısıyla sistem içinde yaşanan gelişmeleri, meydana gelen olayları değerlendirirken dahi en temelde bu sisteme

muhalif olduğumuz gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Aynı şekilde sistem içinde atılacak adımlarla düzenin cahilî karakterinin bütünüyle giderileceğini ve adil bir ortamın yakalanabileceğini düşünmenin fazla safça bir düşünce olduğunu da unutmamalıyız. Bununla birlikte sistem içinde gerçekleştirilecek birtakım düzenlemeler ve değişikliklerle genelde tüm halkın, özelde ise muhalif kimlikli faaliyet yürüten İslami camianın nispeten rahatlamalarının mümkün olabileceği ihtimalini de inkâr etmemeliyiz. Özellikle de mücadele sürecinde baskıların azaltılması, imkânlarımızın artması, daha geniş zeminlere açılabilme ve kitlelere ulaşabilme noktasında gerçekleştirilecek değişiklikler olumlu vasat sağlıyorsa buna destek vermemizin de makul bir tutum olduğu kabul edilmelidir (Haksöz, 2010a).

İslâmcılar arasında cereyan eden bu “sistem” tartışması aynı zamanda AK Parti ile sistem arasında bir ayırma gidildiğini de göstermesi açısından önemlidir. Devlet-hükümet ikiliği üzerinden de takip edilebilecek bu yaklaşıma göre AK Parti’nin devlete (sisteme) rağmen politika oluşturduğu gerçeğini dikkate alarak değerlendirme yapılmalıdır. Partinin kurulduğu zamanlarda İslâmcılar büyük ölçüde partinin “sistem”e boyun eğdiğini düşünürlerken, eleştirilecek birçok politikası olmakla beraber bu dönemde sisteme rağmen bir şeyler yaptığı vurgulanmaktadır. Bu dönemde “Ergenekon” soruşturması kapsamında yürütülen dava ve bu sayede Kemalist baskının geriletilmesi, başörtüsü meselesi tamamen çözülmemiş olsa da YÖK’ün yayımladığı bir genelgeyle bazı üniversitelerde sorunun kalkması, imam-hatip mezunlarına yönelik uygulanan katsayı eşitsizliğinin giderilmesi gibi adımlar ve özellikle de 2008’de AK Parti’nin “kapatılması istemiyle” dava açılması İslâmcıları AK Parti’ye yakınlaştıran ve diğer bazı politikalarının mazur görülmesine sebep olan hususlardır. Bu adımları AK Parti’nin kazanımları olarak değil de İslâmcılara verilen “rüşvet” olarak değerlendiren, bu tuzağa düşen Müslümanların ise sekülerleşerek dünyaya dalacaklarını ve muhafazakârlaşacaklarını söyleyen bazı İslâmcıların (Alan, 2007b) hareket ettiği nokta “sistem”dir. Zira bu yaklaşıma göre güzel gibi gözükse de “sistem”in içerisine çekecek her adım tehlikelidir.

TC treni, aynı laik, ulusalcı, seküler ve kapitalist kodlar korunarak ve bu doğrultuda geliştirilip yenilenerek, belki yeni konsepte uygun biçimde Kemalist sistem yeniden üretilerek Batı istikametindeki emperyalist işbirlikçisi yolculuğuna devam etmektedir. Bu ray değişikliği ile sağlanan görece özgürlük dönemlerinin, İslam ve Müslüman halklara bir miktar özgürlük getirerek, oligarşinin tekelindeki iktidar ve ranttan bir miktar Anadolu insanı da istifade ettirilerek ve bu şekilde Müslüman halkı bir miktar zenginleştirerek, dünyevileştirme, sekülerleştirme ve küresel kapitalizme ve onun bir parçası kılınan yerli kapitalist laik batıcı sisteme eklemleme riski, tehdit ve tehlikesi söz konusudur ki, bunu ifşa edip Müslümanları uyarmak ve bu oyunu bozmaya çalışmak da bizim görevimizdir (Pamak, 2008b).

İzzet ümidi ve ıslah çabasının dengede olduğu bu dönemde ıslah adına en çok yapılan uyarının “sistem”le ilgili bu nokta olduğu söylenebilir. Buna göre atılan adımlar ve çözülen bazı sorunlar varsa da ciddi bir “sistem eleştirisi” yapılmamaktadır. Sistem

eleştirisi yapmanın yolu “Kemalizm eleştirisi” yapmaktan geçer ve sadece İnönü eleştirisi yapmakla bu gerçekleşemez (Aktaş, 2008). Bu açıdan bakıldığında çoğunlukla AK Parti’nin “laikliğe aykırı fiillerin odağı” olmak suçlamasıyla kapatılma davası açılmasına odaklanılsa da partinin daha önce “sistem dışına itilen” İslâmcı kitleleri “siyasete taşıyan” özelliği es geçilmektedir. Bu sayede “[d]evletin laik karakterini değiştirmekle suçlanan bir partinin kendi tabanının siyaset-din ilişkisini yani laiklik başta olmak üzere pek çok kritik konuda zihniyet dönüşümü”ne uğrattığı göz ardı edilmektedir (Emre, 2008a). "AKP döneminde Cumhuriyet treni raydan çıkmış değildir”, tam tersine İslâmcılar raydan çıkarılmaktadır. İslâmcı talepler siyaset arenasına taşınarak aslında “sistem-içi bir unsur” haline getirilmektedir (İktibas, 2008). *İktibas* dergisi çevresi dışında özellikle Akif Emre’nin de (2008b) ısrarla vurguladığı bu “sistem” yaklaşımına göre AK Parti’nin yürüttüğü politika “Müslümanca siyaset”tir. Bu siyaset ise İslâmcıları muhafazakârlaştırmakta ve “değerden bağımsız iktidar mücadelesi” yürütmektedir. “Oportünizm”e dönüşen bu siyaset tarzı İslâmcılara ait “siyasal taleplerin geri çekilmesine” sebep olmaktadır. Bu siyaset “[i]lkeleri ve siyasal taleplerini kendinden olanların iktidarı adına geri çekmeye hazır, tutarlılıktan yoksun bir eklemlenme siyasetidir." Bu politika yürütme biçimiyle İslâmın “sistemin/devletin kontrolünde, millileştirilmiş” bir din olması mümkün kılınmaktadır (Müftüoğlu, 2008).

Sonuçta İslamcılık iddiasından vazgeçildiği oranda bu kadrolar merkeze çekiliyordu. Tersinden, bazılarının iddia ettiği gibi Kemalizmin de eski haliyle kalmadığı söylenebilir. Sonuçta, her sistem kendini bir şekilde yenileyerek ayakta kalabilecekti. Önemli olan sistemin temel ilkelerinin korunup, muhaliflerinin içeriye çekme becerisini göstermesidir (Emre, 2009).

29 Ocak 2009’da Davos’taki Dünya Ekonomik Forumu’nda Erdoğan’ın hem moderatöre ve hem de özellikle İsrail Cumhurbaşkanı Peres’e İsrail aleyhine gösterdiği tepki de İslâmcılar açısından önemli bir yerde durmaktadır. Zira Filistin meselesi ve İsrail aleyhtarlığı İslâmcıların ortak ve hassas konularından biridir. Aynı zamanda İslâmcıları diğer birçok kesimle de yakınlaştıran bir husustur. Resmî bir ağızdan doğrudan İsrail’e ve onun cumhurbaşkanına yöneltilen tepki *izzet arayışı*ndaki İslâmcılar için her halükarda takdir edilecek bir şeydir. Bu olay ve bundan yaklaşık bir yıl sonra Gazze’ye ulaşmak üzere yola çıkan “insani yardım filosu” içerisinde yer alan Mavi Marmara gemisine İsrail tarafından yapılan baskın ve insanların öldürülmesi üzerine hükümetin gösterdiği yakınlık ve sahiplenme İslâmcıların AK Parti’ye yakınlaşmasında çok önemli bir yerde durmaktadır. Bu olaylarla birlikte İslâmcıların *izzet* ümidi iyice artmıştır. Bundan kısa bir süre sonra yapılan kapsamlı bir Anayasa

değişikliği referandumunda artık İslâmcılar çok daha açıktan ve net bir destek vermişlerdir. Artık İslâmcıların AK Parti'yi sahiplenmiş olmasından bahsedilebilir. Diğer taraftan referandum süreci ve İslâmcıların çok önemli bir kısmının açıktan desteği “sistem” tartışmasını daha da alevlendirmiştir. Bu tartışma daha çok *İktibas* ve *Haksöz* dergileri arasında cereyan etmektedir. *Haksöz* dergisi desteğini ve genel duruşunu yine “sistem” kavramına müracaatla meşrulaştırma çabası içerisinde:

İslam'a cepheden savaş açmış bu sistemi de onun anayasasını da reddetmekle mükellefiz. Aynı şekilde doğrunun ve hakkın ölçüsünün oligarşik iktidarlar olmadığı gibi, sayısal çoğunluklar da olmadığını biliyoruz. Bu durumda bizler açısından anayasa değişikliklerinin önemsenmesi ve desteklenmesinin ancak mücadele zemininin geliştirilmesi ve genişletilmesi bağlamında savunulabileceği açıktır. Sistemin baskı ve zulmünü azaltacağını umduğumuz düzenlemelere olumlu yaklaşırken, cari sistemi hiçbir biçimde meşru görmediğimizin altını çizmekte yarar var. / Özetle üzerimizdeki yükü hafifletecek, tebliğ ve davet imkânını daha geniş kesimlere, kitlelere ulaştırılmasına katkı sağlayacak değişikliklere olumlu yaklaşmamız aklın bir gereğidir. [...] Bugün bu tutumumuzu kavramakta zorluk çeken, bizleri düzen içi saflaşmaya savrulmakla suçlayan kardeşlerimiz, en azından bir kısmının, hatta kahir ekseriyetinin, düzene karşı mücadele çerçevesinde ortaya somut hiçbir tez, hiçbir çaba koymamak gibi bir zaaf taşıdıklarını görüyoruz. Keskin sözler, iddialı konum biçimler dar çerçevede sahiplerine güven ve huzur verebilir belki ama kitlelere somut politikalar önermeyen, somut politikalar önermek bir yana düpedüz çelişik ve tutarsızlıkla malul algılanan söylem ve tavırlarla toplumsal şahitlik geliştirilemeyeceği açıktır (Haksöz, 2010b).

İslâmcılığın bağlam-yönelimli karakteri gereği mevcut durumda İslâm'a uygun olduğu düşünülen bir tavır alışın İslâm'ın ana kaynaklarıyla veya İslâm tarihinden örneklerle meşrulaştırılması ihtiyacı duyulmaktadır. Bu yaklaşım ve sunulan argümanlar da bunun örneklerinden biridir. Bu desteğin “sistem”e eklenme demek olmadığı, sadece bir mağduriyet durumunda resmî bir mahkemeye başvurulması gibi olduğu söylenmektedir. Yahut çocuğu okula yazdırırken “sistem”in Kemalist eğitiminin onaylandığı anlamı çıkmadığı gibi bazı değişiklikleri desteklemek de “sistem”in bütününe tasvip edildiği anlamına gelmez. Burada önemli olanın “sistem”in karakterinin farkında olarak bazı mağduriyetlerin giderilmesi olduğu düşünülmektedir. Bu yaklaşıma göre aksi bir tutum hiçbir kazanım elde edemez. “Düşünün ki, zulmün kısmen de olsa gerilemediği bir zeminde, topyekûn ortadan kaldırılmasını tartışıyorsunuz! Bu çok hayalci bir yaklaşım ve toplumsal gerçeklikle hiç mi hiç bağdaşmayacak bir kurgudur.” (Kaya, 2010)

Ayrıca tamamen “sistem”in dışında kalmanın imkânsızlığı da bir delil olarak getirilmektedir. Buna göre mesela elektrik, banka işlemleri gibi gündelik faaliyetler bile ancak sistemin içerisinde olmakla mümkündür. İslâmcılığın bir önceki döneminde merkezde olan *İslâm devleti* söylemi ise “[t]emeli olmayan bir inşaata çatı projesi

çizmek” gibidir. “Sistem-içi” mücadele için ise İslâm tarihinden çokça örnek bulmak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında Mekke döneminde yapılan her türlü girişim ve faaliyet bu kapsamda değerlendirilebilir. İslâm öncesinde Kureyş kabilesinin ticarî anlaşmaları ve serbest dolaşımını ifade etmek için kullanılan *ilâf* kavramı ve kurumunun Müslümanlar tarafından bir fırsat olarak değerlendirilmesi de örnek olarak verilmektedir. Ayrıca daha ön plana çıkan bir örnek olarak ilk Müslümanların Mekke’den Habeşistan’a hicret etmeleri ve oradaki ilişki biçimleri verilmektedir. Zira orada İslâmî bir yönetim yoksa da Mekke’ye tercih edilmiştir (Türkmen, 2010b). Aynı şekilde Hz. Yusuf’un görev talep ederek, başka bir sistem altında idarecilik yapması başvurulan örneklerden biridir. Söz konusu bu “sistem-içi” mücadele yaklaşımı ve bunu desteklemek için geliştirilen argümanların, “yeni toplumsal hareketler”in daha önceki toplumsal hareketlerden ayrıştığı noktalardan birini oluşturuyor olması da dikkate değerdir. Zira yeni toplumsal hareketler, topyekûn “sistemik dönüşümler” yerine “sistem içi muhalefeti” önceleyen bir karakter arz etmektedir. Bu açıdan “sistem-içi” bir mücadele yönteminin tercih edilişi özellikle küreselleşme çağıının etkileri ve endüstriyel toplumdan post-endüstriyel topluma geçişle de yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla çoğulculuk, sivil toplum, kimlik gibi tartışmalarla da beraber düşünülmelidir (Hira, 2016, 153).

Buna karşılık ısrarla “sistem dışı”ndan bir mücadeleyi savunanlar bu süreçte daha da radikalize olmuşlardır. “Sistem-içi” mücadele araçlarını ön plana çıkaranları ise sert bir şekilde eleştirmişlerdir:

Tevhidî duruşlarıyla ve mücadelelerindeki etkinlikleriyle önemsenmesi gereken bir başka kesim de, sistem-içi mücadele stratejik yanlısının bir uzantısı olarak belki bir çok taraftarını, yol arkadaşlarını şaşırtmakta, onların da ciddi tereddütler yaşamasına neden olmaktadır. [...] Bunu basit düzeylere indirgeyerek, 'zaten bu sistemin içinde yaşamıyor muyuz', 'nüfus cüzdanı kullanmıyor muyuz', 'bu sistemin okullarına gitmiyor muyuz' demagojileriyle kendi sistem-içi pozisyonlarımızı meşrulaştırmaya kalkamayız (İktibas, 2010b).

Bu çevrelere göre, bir değişimden bahsedilebilse de bu İslâm ile alakalı bir değişim değildir. Bu sadece sistemin “yenilenme teşebbüsüdür”. “Yüzde yüz İslam olmayan” her sistem “cahiliye”dir ve ona göre hareket edilmesi gerekmektedir (İktibas, 2010a, 2). Buna göre mevcut siyasal düzeni merkeze alıp, bunun içerisinde yapılan bir takım işleri büyük bir ilerleme olarak görmek “bir akıl kamaşması”dır. Zira ulus-devletin kendisi “dine rağmen seküler bir dünya görüşünün şekillendirdiği” bir “siyasal proje”dir (Emre, 2010).

Bu dönemin (2007-2010) en belirgin özellikleri AK Parti ile yakınlaşma, mesafeli ve temkinli bir destekten daha doğrudan ve açık bir desteğe doğru geçiş, buna paralel olarak İslâmcılığın ıslah boyutunun ön planda olduğu dönemden izzet arayışı boyutunun ön plana çıktığı bir evreye doğru geçiştir. Hükümet (AK Parti)-devlet (sistem) ikiliği üzerinden düşünme baskınsa da AK Parti ile yakınlaşma devletle de yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir, en azından devlete (sisteme) yönelik eleştiriler geri çekilmeye başlamıştır. İslâmcılar içerisinde “sistem” dışında hareketi ısrarla sürdürenler radikalleşmişlerdir. Devletle yakınlaşma ve ıslah boyutunun gerilemesi zorunlu olarak muhafazakârlaşmayı getirmiştir. Bir sonraki dönemde (2010-2015) daha baskın hale gelecek bu özellikler bu dönemde belirlemeye başlamıştır. İsmail Kılıçarslan’ın (2010a) 2010 yılının başlarında *Gerçek Hayat* dergisinde üst üste yazdığı iki yazı bu tabloyu temsil yeteneğine sahiptir:

[B]en artık ‘bizim mahalle’den hissetmiyorum kendimi. ‘İslamcılık’ pozisyonunu reddediyorum.[...] Mahalleniz de sizin olsun, İslamcılığınız, dergileriniz, sözlükleriniz, siteleriniz, sürekli ‘alternatifini yapalım lan’ diyen zihniniz falan da. Ben namaza başladım yeniden. İslamcılıktan daha önemli işlerim var. Yasin ezberlemeye çabalıyorum.

İslâmcılığın bir ideoloji, dindarlığın ise bir hayat tarzı olduğunu belirttiği sonraki yazısında da “dindarlık”tan yana tavır almış ve tam da muhafazakârlaşmaya örnek olacak şekilde “dindar adamın içinde yaşadığı ülke ya da içinde bulunduğu durum için önerilecek politik-siyasal-sosyolojik-ekonomik çözümlerin mutlaka İslamcı ideolojiye uygun çözümler olması gerekiyor.” demiştir (Kılıçarslan, 2010b).⁷¹

Bu dönemde İslâmcılığın ıslah boyutunun geri çekilmeye başladığını ve bunun da problemli bir yere doğru gidebileceğini sezenler de olmuştur. Bunun için de İslâmcılığın bir muhasebe yapması gerektiği ve duruşunu ona göre yeniden belirlemesi gerektiği söylenmiştir. *Özgün Düşünce* dergisinin böyle bir zaafı gidermek üzere ve burada görülen boşluğu doldurmak üzere çıkmaya başladığı söylenebilir. Uzun soluklu olamayan bu dergi çevresine göre “İslamcılar, yeniden ıslahat alanına yönelik ilgisini diriltmeli”dir (Tantik, 2009, 133). Uzun soluklu olamayan bir diğer teşebbüs olan *Söz ve*

⁷¹ Kılıçarslan (2018a) gazete köşesinde 2018’de kaleme aldığı bir yazıda ise şöyle diyecektir: "Bir Müslüman birey olarak yaklaşık 150 yaşında olan bir ideolojik yönelimle, bir düşünsel gelenele izah ediyorum hayata bakışımı: İslamcıyım ben. Müslümanların kendileri hakkındaki kararları hiçbir gücün baskısı altında kalmadan kendilerinin alması gerektiğini savunduğum için İslamcıyım. Müslümanların, dünyadaki diğer insanlarla eşit haklara sahip, izzetli ve onurlu bir insan topluluğu olduğunu savunduğum için İslamcıyım. Ve ‘dünyanın iyiliği için Türkiye’ cümlesine gönül verdiğim için İslamcıyım.” Bu süre zarfında değişenin İslâmcılık mı yoksa Kılıçarslan’ın kendisi mi olduğu sorusuna verilecek cevap, muhtemelen her ikisi de olacaktır.

Adalet dergisi de "İslâmî mücadele demek, sadece, rahatça namaz kılmak, oruç tutmak, her yerde başörtüsünü serbest bırakmak, dindarların rahatlığa ve bolluğa kavuşması demek değildir. Esasında mücadele dediğiniz bunlardan sonra başlayandır." (Eliaçık, 2008) diyerek adalet merkezli bir mevcut durum eleştirisi geliştirmeye çalışmıştır.

Bu dönem, öncesi ve sonrasıyla ele alındığında ve daha kuşbakışı bakıldığında 28 Şubat sonrası İslâmcılığının *devleti dönüştürme* olarak isimlendirdiğimiz genel karakterinin en somut örneklerinin de görülmeye başladığı bir dönemdir. Bunu *toplum/halk/millet* ile yakınlaşarak, hatta kimi zaman onu mevzi kabul ederek yapmıştır. Dolayısıyla muhafazakârlaşarak, kendi ideallerinin bir kısmından feragat ederek veya onları yumuşatarak, diğer bir söyleyişle kendini gizleyerek yapmıştır. Bunun bir sebebi muhafazakârlığın "yasal zemini tamamen ilga edilen İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal" olmasıdır (Aktay, 2017, 123). Buna belki "İslâmcı iddiada bulunmaksızın" yürütülen bir siyaset ile "görünmezleşerek var" ve etkin olma durumu denebilir (Aktay, 2013, 821). Fakat İslâmcılık sadece bu derece bir özne pozisyonunda da değildir, aynı zamanda belirlenen ve dönüşen bir şeydir. Zira muhafazakârlığın Türkiye'de bir siyasal ideoloji olmaktan çok bir oluş, duyuş biçimi olduğu düşünüldüğünde İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki etkileyen-etkilenen ilişkisinin oldukça karmaşık ve çok boyutlu olduğu dikkate alınmalıdır. Türkiye'de fikriyat olarak değil, fakat dindarlığın ve dindarlık biçimlerinin tanımlanması bakımından İslâmcılık ve muhafazakârlığı birbirinden ayırtırmak zordur. Dolayısıyla "[ç]oğu kez hangisinin diğerinin dış görünüşü olduğunu algılamak sanıldığı kadar kolay değildir." (Öz, 2013, 602). Ama her halükarda İslâmcılık 28 Şubat sonrası dönemde *devlet kurma* fikrinden *devleti dönüştürme* fikrine doğru bir geçiş yaşamış ve bunun da en somut sonuçları bu dönemde (2007-2010) belirlemiştir.

[M]illet, devlete düşman olmayı değil, onu dönüştürmeyi seçti. Bir gün dönüşeceğine, değişeceğine, kendisiyle barışacağına inandığı bir devlet gördü karşısında.[...] Türkiye dönüşüyor (Anlayış, 2009, 3).

İslâmcıların parti ile yakınlaşması bu evreden sonra artık giderek ortaklaşmaya dönüşecektir.

3.2.3. Ortaklaşma/"At binicisine göre koşar": 2010-2015

İslâmcılar ile AK Parti arasında 2007'de başlayan yakınlaşma 2010'dan itibaren üst üste çakışmaya dönmüştür. Ortaklaşmaya götüren bu buluşmada hareket her iki taraftan doğrudur. AK Parti'nin dış politika başta olmak üzere yürüttüğü siyasetin İslâmcı tonu

artarken, İslâmcıların tavrı da devlette görev alma, İslâmî olana yönelik var olan kısıtlamaların ortadan kalkması, ekonomik refahın artması, devlete bakıştaki değişim, muhafazakârlaşma gibi birçok etkenin sonucu olarak AK Parti'ye tam bir desteğe dönüşmüştür. Bunun sonucunda bu dönem İslâmcıların *izzet arayışı* boyutunun Cumhuriyet tarihi boyunca belki de en baskın olduğu dönem olmuştur. Ülke içinde siyaset üzerindeki vesayetın pasif hale getirilmesi, Kemalist tahakkümün kırılması, dindar insanların gündelik hayatta kendini gizlemeden yaşayabilmeleri, siyasette ve bürokraside birçok İslâmcı ismin görev yapması, ekonomi, eğitim, medya, üniversite gibi alanlardaki değişimler gibi faktörler; dış siyasette İslâm dünyası ile kurulan ilişkiler, Ortadoğu ile yakınlaşma, İsrail aleyhindeki söylem ve icraatlar, genel olarak kullanılan dilin Batı karşıtı tonu ve İslâmîleşmesi gibi etkenler İslâmcıları izzet yolunda iyice ümitlendirmiştir. Önce Türkiye'de daha sonra İslâm dünyası ve küresel güç dengelerinde Müslümanların özne ve izzet sahibi olmasını amaçlayan İslâmcılık, bu yolda ilk defa bu kadar somut adım atıldığını ve mesafe alındığını düşünmüştür. Bu da İslâmcıların Türkiye'de devlet, rejim, sistem veya Kemalizm, laiklik gibi konulardaki sert eleştirilerini geri çekmesine, dolayısıyla ıslah boyutunun zayıflamasına sebep olmuştur. Bir şekilde devam eden ihtiyat ve mesafe büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. *Gerçek Hayat* dergisinin 2011'de bunu açık olarak belirtmesi bu değişimi temsil etmektedir:

Aradan geçen yıllarda köprünün altından çok sular aktı, neredeyse bambaşka bir ülke haline geldi Türkiye. Bir zamanlar Gerçek Hayat'ı sıkı bir muhalefete zorlayan gerekçelerin çoğu ortadan kalktı. Dergi de, tıpkı insanlar gibidir; koşullar değiştiğinde kendiliğinden değişmeye, yeni dünyaya göre şekillenmeye başlar (Gerçek Hayat, 2011, 3).

Özellikle 2009'da Erdoğan'ın İsrail cumhurbaşkanına Davos'taki tepkisi ve 2010'da Mavi Marmara gemisine baskın düzenlenmesi sonrası yaşananlar bu dönemin belirmesinde önemli kilometre taşları olarak durmaktadır. İslâmcıların AK Parti ile ortaklaşmasında iç politikadaki Ergenekon ve Balyoz davaları, üniversitelerde başörtüsü serbestliğinin artması gibi gelişmeler yanında ve belki onlardan daha fazla dış politikadaki dönüşümlerin de önemli bir yeri vardır. 2009'da Ahmet Davutoğlu'nun dışişleri bakanı olması ve onun söylem ve politikalarında İslâmcı tonların baskın olması da bunda belirleyici olmuştur. 2010'da Tunus'ta başlayan ve kısa süre içerisinde Mısır başta olmak üzere diğer İslâm ülkelerine de sıçrayan ve Arap Baharı olarak isimlendirilen, totaliter yönetimlere karşı halk ayaklanmaları Türkiye'de en fazla İslâmcıları heyecanlandırmıştır. Sözkonusu ülkelerdeki ayaklanmalarda İslâmcı

oluşumların yer alması, totaliter yönetimlerin devrilmesi veya devrilme umudunun olması, oralarda demokratik bir yönetim anlayışına geçilmesinin her halükarda İslâmcı parti ve hareketlerin işine yarayacağına düşünülmesi, bu sürecin İslâm ülkeleri arasındaki işbirliğini arttırıcı bir sonucunun olacağı ve ümmet dayanışmasının güçleneceğinin düşünülmesi gibi sebeplerle Türkiye’de İslâmcılar bu süreci çok yakından takip etmişlerdir. Hatta Mavi Marmara ile başlayan ve Arap Baharı süreci ile devam eden, özellikle de Mısır’daki darbe ve şiddete karşı düzenlenen bu 2-3 yıl içerisinde Türkiye’de İslâmcıların eylemlerinin 28 Şubat’tan sonraki dönemde zirvesine çıktığı söylenebilir. Fakat bu eylemlerin öncekilerden farklı olarak iç politikaya veya hükümete yönelik değil, İslâm ülkelerindeki gelişmelere yönelik olması dikkat çekicidir (Erkilet, 2015, 111). Öncesi ve sonrasını da kapsayacak bu süreçte İslâmcıların iç politikaya yönelik az sayıdaki eylemleri çok büyük ölçüde AK Parti’yi savunmak veya onu desteklemek için yapılan eylemlerdir. Hatta artık eylemlerin çok sonuç getirici olmadığı düşünölmeye başlanmış, “büyük kitle” tarafından yapılmayan ve gerçekçi olmayan, “toplumun değerlerini, ihtiyaçlarını, sorunlarını dikkate almadan” yapılan eylemlerin kadük kalacağı, “sudan mahrum kalmış balık gibi ölüme mahkum” olacağı söylenmiştir (Özkaya, 2011a).

İslâmcılığın AK Parti’yle büyük ölçüde ortaklaştığı bu dönemde hem kendisine hem de muhataplarına bu açık desteği meşrulaştıracak İslâmî argümanlar üretmesi beklenirdi, ki öyle olmuştur. Bir önceki evrede (2007-2010) başlayan bu süreç *sistem* kavramı üzerinden devam etmiştir.

Hz. Muhammed’in Mekke döneminde İslami tebliğ, eğitim ve inşa faaliyetlerine alan açmak için yararlanılan eman, davet, ilaf kurumları ve panayırlar; Habeşistan hicretinde Ehl-i Kitab bir yönetimin himayesine girilmesi veya Medine’de gayrimüslimlerle yapılan ittifak söz konusudur. [...] Anayasası laiklik ilkesine göre düzenlenen Türkiye ve Tunus gibi halkı Müslüman olan ülkelerde demokrasi ve demokratik araçlar, riskli ama tevhidi çerçevede sistem içi araçları kullanma fikhî içinde değerlendirilebilecek imkânlar (Türkmen, 2011).

AK Parti’nin devletle Kürt vatandaşları arasındaki problemlili ilişkisini düzenlemeye yönelik attığı adımlar ve özellikle de “çözüm süreci” olarak adlandırılan girişimler de İslâmcıların AK Parti ile ortaklaşmasında önemli bir yere sahiptir. Zira İslâmcılar 1990’lı yıllardan beri bu problemin ancak İslâm vurgusuyla ve onun çatısı altında çözülebileceğini düşünmekteydiler. Bu sürecin kendi tezlerine yakın bir politika olduğu kanaatindeydiler.

İslâmcıların AK Parti ile arasındaki mesafe kapandığı ölçüde ıslah özelliği ve yöntemi de zayıflamıştır. İslah yöntemi, gerektiğinde kullanılmak üzere rafa kaldırılmış, izzet ışığına doğru koşma hızlanmıştır. İzzet ise güce perestiş etmeye dönüşebilmekte, buna bağlı olarak da sekülerleşme artmaktadır. Buna rağmen belli ölçüde mesafeyi koruma arzusu da vardır. Dolayısıyla gelgitli bir tavır alışa dönüşmektedir. Bir yandan AK Parti'nin “Kemalist vesayeti geriletmesine, işkenceyi kaldırmasına, Kürt kimliğini tanıma sürecine; OHAL’ı kaldırmasına; başörtüsüne, düşünce ve inanç özgürlüğüne kapı açmasına; gençliğin çürütülmesi sürecine karşı imam hatip okullarının açılması ve çoğaltılmasına” yönelik politikaları takdir edilirken, diğer taraftan “bu olumlu süreçleri desteklememiz, AK Parti ideolojisiyle bütünleştiğimizi göstermez” kaydı düşünülmektedir. Böyle bir bakışın realist ve “merhaleci” bir bakışın doğal sonucu olduğu düşünülmekte, hatta bunun “merhaleci bir inkılâbilik” olarak görülebileceği söylenmekte ve “vahyî siyaset” ile “reel siyaset” arasında bir denge kurulmaya çalışılmaktadır (Türkmen, 2012).

2012’de AK Parti iktidarının onuncu yılında gerçekleştirdiği 4. Olağan Büyük Kongresi, İslâmcıların parti ile ortaklaşmasını ve bunun çift taraflı işleyen bir süreç olduğunu gösteren temsil özelliği yüksek önemli bir örnektir. Erdoğan bu kongredeki konuşmasına Sezai Karakoç’un uzunca bir şiiriyle başlamıştır. Konuşmanın içeriğinde ise İslâmî ton oldukça yüksektir. Bu kongreyi örnek kılan daha önemli husus ise yurtdışından kongreye katılanların listesi ve kimlikleridir. Mısır’da Mübarek sonrası dönemde cumhurbaşkanı seçilen Muhammed Mursi kongreye katılmış, coşkuyla karşılanmış ve bir konuşma yapmıştır. Tunus’tan Nahda hareketinin lideri Râşid el-Gannûşî kongreye katılanlar arasındadır. Hamas lideri Halid Meşal de kongrede uzun süre alkışlanmış ve bir konuşma yapmıştır. İslâm ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkeden temsilciler de vardır, fakat kongredeki programda konuşmacı olarak yer verilenlerin Meşal ve Mursi olması ve konuşmalarda İslâm kardeşliği ve ümmet vurgularının olması önemli bir göstergedir.⁷²

İslâmcılar, partinin hem ülke içinde İslâmî kesimin önünü açan politikaları hem de İslâmcıları izzet arayışı yolunda daha fazla ümitlendiren İslâm ülkeleriyle yakınlaşması ve genel olarak dış politikası dolayısıyla artık AK Partiyle daha doğrudan bir ilişki biçimi geliştirmiştir. Bu ilişki biçiminin sonucu olarak mesafe kapanmış, parti

⁷² Kongrede Mesut Barzani de bir konuşma yapmıştır.

İslâmcılar tarafından büyük ölçüde benimsenmiş, yapılanlar İslâmcılık hanesine kaydedilmeye başlanmıştır:

Sonuç itibarıyla AK Parti ile on yıl bizim hikâyemizdir. Eğer bir yerlerde ters giden bir şey varsa, bir şeyler yanlış yapılıyorsa, sadece sorumlu ya da suçlu olan AK Parti yöneticileri olmayıp topyekûn Müslüman bir camiadır. Çünkü yapılması gerekeni, gerektiği zamanda, gerektiği şekilde ve gerektiği üslupta ve gerektiği yerde ortaya koymamış olmalarıdır (Can, 2013, 10).

AK Parti'nin politikalarıyla beraber İslâmcıların özellikle 28 Şubat sürecinde bunaldığı devletin sert, müdahaleci ve mütehakkim yapısının artık ortadan kalktığı, “[v]atandaşlarının hizmetinde olan bir devlet anlayışı”nın oluştuğu düşünülmektedir. Bunun sonucunda ise devlet ve halk bütünleşmesinin büyük ölçüde gerçekleştiği kanaatindedirler (Özkaya, 2011b, 14). İslâmcılara göre parti ve onun politikaları doğrudan İslâm'ı referans almasa da “İslâmi bir duyarlılığının bulunduğu” ve dindarların sorunlarını “çözmek için uğraştığında kesinlikle şüphe yok”tur (Aydın, 2012, 17). Ayrıca AK Parti ilk başlarda değilse de sonradan gittikçe İslâmcı bir dile doğru dönüşmüştür. Bu açıdan önceden “seküler” ve “muhafazakâr” politikalar yürütüyor olsa da özellikle “Arap baharı” süreci ve Mısır'da yaşananlardan sonra İslâmcı tonları artmış ve “ideolojik çizgilerini biraz belirginleştirdiği” politikalar oluşturmuştur (Tekin, 2014a). Partinin geldiği bu durum bir “imkan olarak görülmeli” ve bunun karşısında “müzmin muhalif pozisyonundan ziyade ne/nasıl yapmalı” sorularını sorarak katkıda bulunulmalıdır (Umran, 2014a).

Bazı İslâmcıların partiye yönelik eleştirileri en önce yine İslâmcılar tarafından yumuşatılmaya çalışılmıştır. Bunlar “hakkaniyet ve insaf sınırlarıyla alakası bulunmayan eleştiriler” olarak görülmüştür. Hiçbir değişimin zaten bir anda olamayacağı, “özcü” bir yaklaşımla sürecin ve değişimin gözden kaçırılmaması gerektiği vurgulanmıştır:

Merhalecilik, evrim-devrim, mücadele biçim ve araçları, muhatap olunan sistemin yapısı gibi konularda çerçeveyi dar çizmekten kaynaklı problemler ortaya çıkıyor. [...] Bu bağlamda siyasal yapının hep aynı olduğunu vurgulayan, asla ve kat'a değişmez diyen özcü yaklaşımla süreci, gelişme ve değişimleri dikkate alan, analiz ve tahlil çabası da birbirinden farklıdır. [...] Siyasal ve toplumsal değişim konusunda talepte bulunmayan her şeyin birden olacağını zanneden yaklaşım için doğaldır ki, bu bahsettiğimiz şeyler pek bir şey ifade etmeyecektir. Ama tarih bizlere toplumsal ve siyasal değişimin bir anda olduğunu gösteren hiçbir örnek de sunmamaktadır. [...] İslâmcıların bazı taleplerinin AK Parti iktidarında karşılık bulması varoluşumuzu anlamsız hale getirmez. Aksine duyarlı Müslümanların sorumlulukları çok daha fazla artmaktadır. İçinde yaşadığımız dünyada mahiyet itibarıyla esaslı değişiklikler oluyorken eski birikim ve usul ile varoluşu anlamlandırmak çok mümkün görünmüyor. Geçmiş dönemdeki zayıf ve

gerçeklikten uzak toplumsal ve değişim perspektifinin içeriğini dolduracak çabalara ihtiyaç var (Üzer, 2013a).

2013 yılı içerisinde yaşanan iki olay İslâmcıların AK Parti ile ortaklaşmasının zirve yapmasına sebep olmuştur. Bunlar “Gezi Olayları” ve 17/25 Aralık “Yargı Kalkışması”dır. Bu olaylar belli bir mesafeden bakmaya çalışan birçok İslâmcının da AK Parti ile bütünleşmesine sebep olmuştur. Aynı şekilde partinin bazı politikalarını beğenip bazısını eleştirenlerin ve belli bir mesafeyi korumayı tercih edenlerin de önemli bir kısmı doğrudan AK Parti savunusu yapmıştır. Bu zamana kadar elde edilen kazanımların kaybolması endişesi bu savunuda etkin olmuştur. Aynı zamanda bu olayların, partinin İslâmcı dile en yakın olduğu bir dönemde olmasını da eklemek gerekmektedir. Diğer bir söyleyişle izzet arayışı içerisindeki İslâmcıların gelecek ümitlerinin en fazla olduğu bir dönemdir. Bu süreçte önceden beri var olan eleştiriler tamamen rafa kaldırılmıştır. Ayrıca bu iki olayda özellikle İslâmcı sivil toplum kuruluşlarının tamamına yakınının partiyi destekleyen açıklamalar yapmaları da ilk defa yaşanan bir hadisedir. Gezi Olayları’ndan bir süre sonra kurulan Milli İrade Platformu ise sivil toplum kuruluşlarının bu desteğini daha örgütlü ve sürekli hale getirmiştir. İslâmî yorumlayış ve İslâmlaştırma yöntemleri birbirinden çok farklı, hatta normal bir zamanda bir araya gelemeyecek veya birbiriyle hasım denecek düzeyde aralarında gerilim olan birçok İslâmî STK’nın, bu platform bünyesinde tamamı AK Parti’ye destek niteliğinde yayımlanan metinlerin altında imzaları vardır. Bu metinlerin ilki 5 Aralık 2013 tarihinde “Bin Yıl Sürecek Denmişti...” (Milli İrade Platformu, 2013) başlığıyla bütün gazetelerde yayımlanmıştır. Bu metin, bütün İslâmcılar adına yazılmış intibası veren bir dille kaleme alınmıştır ve 28 Şubat’ın artık bittiği ve yeni bir döneme girildiğini hissas etmektedir. “Değerlerimiz, inançlarımız, düşüncelerimiz, kılık-kıyafetimiz, derneklerimiz, vakıflarımız, okullarımız, dükkanlarımız, atölyelerimiz, fabrikalarımız sakıncalı ilan edilmişti. Kendimizi öz yurdunda garip, öz vatanımızda parya hissediyorduk.” cümleleriyle başlayan bir sayfalık bu metin “[b]iz, aşağıda imzası olanlar, milli iradenin gücüne yürekten inanıyor”uz dedikten sonra “[b]in yıl sürmesi beklenen projeyi 11 yılda sabır ve metanetle boşa çıkaranlara şükranlarımızı ifade ediyor, bu mücadelenin şahidi olduğumuz kadar, gelecekte de destekçisi ve duacısı olacağımızı ilan ediyoruz.” şeklinde tamamlanmaktadır. Bu bildiriden sonra da platform, sonuncusu 14 Ağustos 2018 olmak üzere toplam 12 bildiri daha yayımlamıştır. 2015’teki genel seçimler için yayımlanan “Biz Değerlerimizin Tarafındayız...” başlıklı metinde (Milli İrade Platformu, 2014) “[s]on 13 yılda ise

Türkiye'nin makus talihi değişti, 100 yıllık sınırlar, bariyerler, engeller ve zulümler millet iradesi karşısında eridi." denmekte "[b]iz İslam ile yoğrulan bu toprakların insanıyız." vurgusundan sonra "[d]inimizin, değerlerimizin, ahlakımızın, kavramlarımızın, kurumlarımızın korunması ve yaygınlaşması için nerede olmamız gerekiyorsa oradayız. Hayır dualarımız kadar, alın terimiz de Yeni Türkiye içindir." denerek AK Parti'ye destek verilmektedir. Diğer bildirimlerde de giderek daha açıktan ve doğrudan isim vererek Erdoğan ve AK Parti'ye destek verilmiştir. İslâmî STK'ların imzası olan bu metinlerde dikkat çeken husus ise "milli irade", "büyük Türkiye", "vatan"a ve "devlet"e bağlılık gibi vurguların çokluğudur.⁷³ Buradan hareketle AK Parti döneminde İslâmî sivil toplum kuruluşlarının "iktisadi, siyasi ve toplumsal ağlar"ında önemli değişimlerin meydana geldiği ve "devlete rakip bir konumdan, devlete yardımcı bir konuma" doğru evrildiği söylenebilir (Sunar, 2018, 79).

Bu dönemde devlet ile millet arasındaki keskin ayrımın ortadan kalkması ve yakınlaşmaları sonucunda İslâmcılık da zaten 28 şubat sonrasında yanında durarak kendisini savunduğu *millet* ile ve AK Parti ile beraber de *devlet* ile yakınlaşması artmıştır. Bu durum ise bir yaklaşıma göre, İslâmcılığın 1960'lardan sonra tercümelerin etkisiyle uzaklaştığı millet ve devletle tekrar ilişkiye girmesi ve yakınlaşması anlamına gelmektedir (Yıldırım, 2014, 49). Diğer bir söyleyişle 1960'larla açılan bir parantez kapanmıştır. Dolayısıyla AK Parti dönemindeki İslâmcı profil bir yönüyle artık "postİslâmcı" bir mahiyete sahiptir. Bu anlamıyla da muhafazakârlaşma bir sapma değil, bilakis İslâmcılığın aslî çizgisine geri dönmesi anlamına gelmektedir (Öz, 2013). Bu görüşe göre olmakta olan şey "İslâmcılığın tekrar Türkiye ile kadim millet ve devlet geleneğiyle buluşmaya" başlamasıdır ve bu "İstanbul İslâmcılığı" olarak adlandırılabilir (Yıldırım, 2015, 55). Bu okumaya göre başlangıçta zaten İstanbul'da başlayan İslâmcılık, AK Parti'nin uyguladığı politikalarla yeniden "İstanbul İslâmcılığı"na dönmüştür. "[H]em yerli hem de cihanşümul" olan "İstanbul İslâmcılığı" bu dönemde

⁷³ Bu platformu idare edenlerin ve metin yazarlarının kim olduğu, iki yüz küsur STK ile kurdukları iletişim biçimlerinin nasıl olduğu, metin yazıldıktan sonra STK'ların onay sürecinin nasıl işlediği gibi hususlar hakkında şifahî bazı bilgilere sahipsek de hem birçok kanaldan teyit etmemiz ve hem de belgelendirmemiz ve atıf yapmamız mümkün olmadığından metne dâhil etmedik. Fakat en azından bu metinlerin STK temsilcilerinin bir araya gelerek üzerinde çalıştıkları metinler olmadığını, STK'lara gönderilen metinlerin çoğunun kendi içlerinde yönetim veya iştişare kurullarından geçecek kadar dahi zaman bulamadan imzalandıklarını söyleyebiliriz. Bu platform ve metinler İslâmî vakıf ve derneklerin AK Parti ile ilişkisini anlamak için temsil gücü yüksektir ve bu bakımından önemlidir. Ayrıca metinlere imza atan vakıf ve derneklerin listeleri arasındaki ufak farklar, imza listesine sonradan dâhil olanlar veya çıkanlar hakkında da bilgiye ve analize ihtiyaç vardır. İşin ekonomik boyutunu da dâhil edebileceğimiz bu konu (İslâmî STK ve AK Parti ilişkileri), eldeki bilgi ve belgelerin yetersiz olması dolayısıyla şimdilik ele alınmasa da İslâmcılık ve AK Parti ilişkisi bakımından çok önemli bir yerde durmaktadır.

“yeniden diril”mektedir ve İslâm dünyası da bu dirilişe muhtaçtır (Yıldırım, 2017). Bu okuma biçimi hiç kuşkusuz İslâmcılar arasında da tartışılmış ve İslâmcılığın öteden beri zaten var olan yerlilik ve evrensellik arasındaki yelpazesinde farklı noktalarda duranlar olmuştur. Nitekim Akif Emre’ye (2016d) göre “İstanbul İslâmcılığı” veya “Türk İslâmcılığı” bizzat “İslamcılığın varoluş şartlarına zıt bir sentezle etnosentrik” bir yaklaşımdır ve “İslamcılığın ruhuna aykırı”dır. Zira bu, modern ulus-devlet formuna temelden karşı çıkan bir düşünce olarak İslâmcılığa “deli gömleği” giydirilme çabasıdır.

Bu iç tartışmalar bir tarafa bırakılırsa olgusal olarak bakıldığında bu dönemde İslâmcılığın her halükarda devletle yakınlaştığı kesindir. Bu durum bazı durumlarda devletle aynı dili kullanmaya varabilmektedir: “Türkiye üniter bir devlettir. Devletin egemenliğine yönelik yapılacak her türlü illegal saldırılar, anında sert bir karşılık bulmalıdır.” (Tekin, 2015, 31) 28 Şubat sonrasındaki süreçte halkla yakınlaşma, AK Parti’nin özellikle bu dönemde ise devletle yakınlaşma, zorunlu olarak muhafazakârlaşmayı beraberinde getirmektedir. Muhafazakârlığın en temel değeri ve kutsalı olarak görülebilecek devlet, artık İslâmcıların da üzerine titrediği bir şeye dönüşmüştür. Bu gerçeklik çoğunlukla İslâmcıların kapitalist “düzenle bütünleşmesi” veya muhafazakârlaşması (Akçaoğlu, 2018; Çaylak v.dğr., 2017; Gencer, 2013; Tuğal, 2014) olarak okunmaktadır ve büyük ölçüde doğrudur. Fakat buna rağmen gelecekte dönüşeceği evreyi öngöremesek de şu an için İslâmcılığın muhafazakârlık içerisinde eridiği tespitini yapmak mümkün değildir. Bunun yerine İslâmcıların *izzet arayışı* yolculuğunda ona ulaşmak için en fazla ümitlendiği böyle bir dönemde *ıslah* vasfını çok zayıflattığını söylemek daha doğrudur. Ülke içerisinde Kemalist baskının geriletilmesiyle artan izzet ümidi AK Parti ile yakınlaşmayı ve hatta bütünleşmeyi; yürütülen uluslararası politikada küresel siyasal düzen karşısındaki izzet ümidi ise devletle yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Bir sonraki evrede (2015 sonrası) görüleceği üzere İslâmcıların ıslah karakterini yeniden canlandırma çabası bunun büyük ölçüde konjonktürel olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Ama şunu da eklemek gerekir ki İslâmcılık ve muhafazakârlık ilişkisi üzerine ideolojik ve fikrî düzlemde yapılabilecek bu çözümleme, gündelik hayat pratikleri merceğe altına alındığında çok daha girift ve ayrıştırılması zor bir hâl alacaktır. Dahası Türkiye’de muhafazakârlığı ideolojik ve fikrî bir duruş olmaktan çok bütün ideolojileri yatay ekseninde kesen bir tür yönelim veya hissiyat olarak almak gerçekliğe daha uygundur.

Bu dönemde İslâmcıların devletle yakınlaşması dinî argümanların devlet için de istihdam edilmesine yol açmıştır. İslâmın ana kaynaklarından alıntılar, İslâm tarihinden örnekler, ümmet söylemi gibi argümanlar, artık yaptıklarını kendi hanelerine yazdıkları AK Parti'yi savunurken kullanılmaktadır. Gezi Olayları esnasında ve sonrasında AK Parti'yi savunmanın İslâmcılığı savunmak anlamına geleceği düşüncesi, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde Erdoğan'a destek eylemlerinin düzenlenmesi örnek gösterilerek delillendirilmektedir. Hatta bu olay sonrasındaki taraflar Müslümanlar ve diğerleri şeklinde formüle edilmiştir:

Bazen bir olayın nasıl algılandığını en iyi dışarıdan bakış yansıtır. Bu bağlamda Gezi Parkı olaylarına Gazze'den Mısır'a, Pakistan'dan Yemen'e, Bosna'dan Afrika'ya dünya Müslümanlarının nasıl baktığı önemlidir. Bütün bu coğrafyamızda en yalın haliyle olay İslâm'a ve Müslümanlara karşı şer cephesinin topyekûn harekete geçmesi şeklinde kaygı ve tedirginlikle izlendi. Birçok ülkede Erdoğan'a destek eylemleri yapıldı. [...] Dolayısıyla dışarıdan bakan açısından tablo netti: Gezi Parkı-Taksim olayları, Ehl-i kible ile karşıtlarının mücadelesi olarak görüldü. Denilebilir ki; Türkiye toplumunun ekseriyeti açısından da durum bu şekilde algılandı. Bir tarafta sol-sosyalistler, ulusalcılar, Kemalistler, aleviler, liberaller öbür tarafta ise kendini Müslüman olarak tanımlayanlar (Üzer, 2013b).

İslâm dünyasının AK Parti'ye bu ilgisi ve desteği, İslâmcılığın en önemli kavram ve hassasiyetlerinden biri olan “ümmet” söyleminin belli ölçüde somutlaşması olarak okunmuştur. Dahası İslâmcıların özlem duyduğu ümmet dayanışmasının, sadece bir söylem olmaktan çıkarak ilk defa bu kadar gerçekliğe kavuştuğu düşünülmüştür. Burada İslâmcıları AK Parti ile bütünleştiren şey mevcut durumdan ziyade ve fakat onun sonucu olarak, geleceğe yönelik izzet ümidinin artmış olmasıdır. Bu dönemde “sistem dışı” bir duruşu ısrarla benimseyen ve iyice radikalleşen İslâmcılar giderek sertleşen bir dille eleştirilmektedir. “Yaşadığımız ülkenin sistemi ve devleti bizim değil, o halde sorunları ve tartışmaları da bizi ilgilendirmez.” diyen bazı İslâmcılar, çoğu İslâmcı tarafından artık “romantik hayalciler” olarak görülmektedir (Türkmen, 2013). Buna göre yaşanmakta olan siyasal ve toplumsal değişimleri hiç dikkate almadan ve sadece geçmişte savunduğunu şimdi de savunmuş olmak için üretilen söylemlerden aslında zannettikleri gibi “tutarlı bir mücadele hattı çıkmaz” ve “sloganik bir avunma ve oyalanma”dan ibaret kalır (Haksöz, 2013). Zira AK Parti artık uygulamaya başladığı politikalarla “coğrafyamızdaki İslami hareketlerin sesi ve tutan eli” ve iç siyasette de “Müslümanları imkânlı kılmaya çalışan bir parti”dir. Her ne kadar laik bir sistemde kurulmuş olsa da bu sebeplerden dolayı kendisine “adil davranılmayı hak etmektedir.” (Türkmen, 2014a).

Dinî dilin AK Parti'yi desteklemek veya savunmak için istihdam edilmesine verilebilecek bir örnek de Haziran 2015 seçimleridir. Bu seçimde AK Parti tek başına iktidar olma gücünü yakalayamamıştır. İslâmcılar artık kendi kaybı olarak gördüğü bu seçimlerdeki düşüşü “İlahi mesaj, uyarı ve ikaz” olarak değerlendirmişlerdir. Kur’anda bahsedilen Talut-Calut savaşları ve Hz. Peygamberin iştirak ettiği Uhud ve Huneyn savaşları gibi tarihsel örnekler üzerinden hatanın nasıl telafi edilebileceği ve bundan sonra ne yapılması gerektiği gibi konularda tavsiyelerde bulunmuşlardır (Can, 2015). AK Parti İslâmcılar tarafından savunulmalıdır, zira “[g]eçmişte ancak ‘Beyazıt Meydanında’ yapılan konuşmalar ve atılan sloganlar” artık bizzat Türkiye’nin başbakanı tarafından söylenebilmektedir. Muhafif ve sistem-dışı durmakta ısrar eden İslâmcılara bu gerçekliğin görülmesi gerektiği telkin edilmekte, bu durumun “her şey demek değil”se de “Müslümanlar açısından bir kazanım olduğu da görülmek zorunda” olduğu hatırlatılmaktadır. İslâmcıların AK Parti’yi neden savunması ve sahiplenmesi gerektiği konusunda, partinin yaptıkları üzerinden verilen liste tam da İslâmcıları AK Parti ile ortaklaştıran listedir:

Üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması ve akabinde kamuda başörtüsü serbestisi, Kur’an ve siyer derslerinin okullarda okutulması, katsayının kaldırılması ve imam-hatip okullarının orta kısmının tekrar açılması, dindar nesil hedefi, Davos ile başlayan Mavi Marmara ile zirve yapan Filistin duyarlılığı ve laik-Kemalist Türkiye’nin müttefiki İsrail ile ilişkilerin zayıflaması, Mısır, Tunus, Libya ve dünyanın değişik yerlerindeki Müslümanların mücadelesine sahip çıkan, sorunlarıyla ilgilenen bir dış politika ve bütün hepsinden daha riskli olan Suriyeli Müslümanların Baas rejimine karşı savaşına en önemli desteğin verilmesi... Farkındalık açısından daha hassas bakış ve uzun süreç gerektiren sosyo-kültürel alanın İslamileştirilmesi noktasında da ciddi değişimler meydana geldi (Üzer, 2014).

Bu ortaklaşmanın neticesinde İslâmcılar artık kendilerini AK Parti ile aynı yerde görmekte, onun kazancını kendi kazançları, kaybını kendi kayıpları olarak görmektedirler. İslâmcılar için özellikle de Erdoğan ismi giderek daha fazla partisinin önüne geçmekte, neredeyse İslâmcılığın onun şahsında temsil edildiği düşünülmektedir. Hem ülke içinde İslâmcılığa kazanımlar sağlayan ve alan açan bir lider olarak görülmekte ve hem de bütün bir İslâm dünyasına ve ümmete önderlik ettiği düşünülmektedir. Bu yüzden “‘O’ giderse, o'nun arkasından gidecek milyonlar var. Bunu sakın unutmasınlar.” (Gerçek Hayat, 2015a) denerek artık yanında olmak ve desteklemekten çok Erdoğan’ın peşinde olunduğu ikrar edilmekte, başkanlık sistemine geçiş tartışmalarında “Seni Başkan Yaptıracağız!” (Gerçek Hayat, 2015b) denerek onun kararının doğru olduğu kabul edilmektedir.

İslâmcılığın izzet arayışı karakterinin en fazla ön plana çıktığı bu dönemde, Müslümanların izzet sahibi olma çabasında ilk defa umutları bu kadar artmıştır. Bu umut o kadar güçlüdür ki, İslâmcılığın bugüne kadarki yolculuğunun ancak bir var olma mücadelesi şeklinde geçtiğinin ve asıl İslâmcılığın “henüz başlamadı”ğının, bilakis “yeni başlıyor” olduğunun söylenmesine sebep olabilmektedir (Kaplan, 2013, 791). Bunun için de İslâmcıların “muhalif ve sivil” olmak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığı ve “İslâm siyaset düzeninde parti ve demokrasilerdekine benzer muhalefet”in olmadığı söylenmektedir. Tarihsel örnekler de verilerek âlimlerin veya entelektüellerin illa muhalif olmak zorunda değil, bilakis “yöneticilerin yanında” olması gerektiği ama bunun “onların uydusu olarak değil, eğiticisi, öğreticisi ve hakka yönlendiricisi” şeklinde olması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira “[y]öneticiler şeriata uydukları sürece” sadece halk değil aydınlar da “ülü’l-emre muhalefet edemez; herkes onlara itaat etmekle yükümlüdür” (Karaman, 2016, 41). İslâmcılığın muhalefet boyutunun zayıflaması bir bozulma değil, sadece “baskı rejimi”nin ortadan kalkmış olması dolayısıyla doğal bir sonuçtur. Muhalefet etmek için muhalefet yapıldığında bu "İslam için İslamcılık" değil "İslamcılık için İslamcılık" olur (Akyol, 2012, 228). “Türkiye İslam vatanıdır” ve bunun için de ıslah faaliyetinin “fitneye sebep olmaması” gerekir. Dolayısıyla “ülkede rejim İslam’a aykırı olarak değişmiş olsa bile devletin diğer unsurlarını (halkı, toprağı, kamu düzenini, bağımsızlığı...) korumak yine Müslümanların vazifesi”dir. Sonuç olarak yapılması gereken şey “[d]evlet gemisi[ni] (insan, toprak ve istiklal)” korumak ve “bunlara zarar verilmeden” rejimi “meşrûlaştır”maktır⁷⁴ (Karaman, 2017). Diğer bir söyleyişle İslâmcılar için artık sistem veya rejimin ne olduğundan çok, onun kim tarafından ve nasıl yönetildiği daha önemsenir hale gelmiştir. Bu bakış açısına göre de “sistem ne olursa olsun iktidarın süvarisi istiyorsa Müslümanlar çok şeyi başarabilirler”, yani “at bincisine göre koşar” (Karaman, 2018).

Bu dönemde izzet arayışı boyutunun yanında çok daha cılız bir şekilde akan *ıslah* boyutunda ise bazı İslâmcılar nezdinde öne çıkan birkaç ortak husus vardır. Bunların başında ise İslâmcıların devlete eklemlenmesi ve bununla bağlantılı olarak

⁷⁴ Karaman’ın “meşrûlaştırmak” ifadesini bu şekilde kullanması dikkat çekicidir. Zira ifade iki şekilde anlamaya da müsaittir. Muhtemelen asıl kastettiği mana rejimin İslâm’a (şeriata) uygun hale getirilmesidir, ama anlaşılabilir diğer mana mevcut rejimin İslâm’a onaylatılmasıdır. Bu ifade AK Parti döneminde din-devlet ilişkilerinde olgusal olarak gerçekleşen ikili boyutu (İslâm rejimi olmadan rejimin İslâmleşmesi ve laik rejimin Müslümanlar tarafından kabul görmesi) tek kelimeyle açıklama gücüne sahiptir.

muhafazakârlaşma olgusu gelmektedir. Bunun tezahürleri olarak “AK Parti gücünü arttırdıkça, hayatiyetini ona bağlayan İslâmcıların dinamizminde bir irtifa kaybı yaşan”ması ve yeni teklifler üretmek yerine “iktidara yaslanma kolaycılığına kaç”ması (Tekin, 2014b, 55); laik sistemi yıkmak isteyenlerin “devletçi” bir noktaya gelmeleri (Can, 2014, 21); birçok İslâmcının “bürokraside veya siyasi parti organlarında” görev almaları dolayısıyla “devletle veya ideoloji ve pratikler bütünü olarak sistemle kurdukları ilişki”nin değişmiş olması (Umran, 2014b); İslâmcıların “kimliklerinden sapmaya uğrayarak sağ muhafazakâr bir yörüngeye kaymış” olması (Aktaşlı, 2015, 40); bazı İslâmcıların “AK Parti ile İslami mücadelenin gerçekleştirildiği hayaline” kapılarak, partinin her yaptığına “İslami kılıflar uydurmaya çalışma”ları (Türkmen, 2015); AK Parti yoluyla aslında İslâmcıların “alternatif olma imkanları”nın ortadan kalkması, “devletle iç içe geçmesi, medeniyet iddialarını bir çırpıda unutarak kendilerini sistemle özdeşleş[tir]meleri” sonucunda “İslamcılığın milliyetçiliğe” hatta “İttihatçılığa dönüşme”si (Emre, 2011c); bu dönemde İslâmî “değerlerin araçsallaştırıl”ması ve “küresel dünyaya eklemlenmiş bir tüketim toplumu”nun ortaya çıkarılmış olması (Emre, 2012); AK Parti’nin İslâmcı olmadığı gibi “İslamcılığın tam da muhalifi” olabilecek şekilde “Müslümancı” bir siyaset izlemesi (Emre, 2013a); İslâmcıların “memlekete sahip çıkmak, memleket meselelerine dair söz sahibi olmak” varken “devlete eklemlenme”yi tercih etmesi (Emre, 2014); bu dönemde İslâmcılık kökenli kişiler eliyle “sistemin kendi içinde yenilen”diği ve olan şeyin sadece “sistem içi elit dönüşümü”nden ibaret kaldığı (Emre, 2015b); “devlet ana”nın “İslamcılarını çöz”düğü (Seleş, 2015); bu dönemde gerçekleşen şeyin “muhafazakar restorasyon” olduğu ve bunun da İslâmcıları “pragmatizm”e götürdüğü (Müftüoğlu, 2015) gibi hususlar zikredilmektedir. Bu ve benzeri yaklaşımlar İslâmcılığın ıslah boyutunun da tamamen ortadan kalkmadığını, ama belki siyasal ve toplumsal ıslahtan çok İslâmcılığın kendi içerisine doğru döndüğünü göstermektedir. Anaakım İslâmcılık dikkate alındığında siyasal ve toplumsal alandaki ıslah çabaları çok zayıflamış, buna karşın izzet arayışı boyutu neredeyse bütün alanı kaplamıştır. İzzet arayışının niyetlenilmemiş sonuçları veya karanlık tarafı diyebileceğimiz güce düşkünlük, kibir, refah, konfor ve dünyevileşmenin artması gibi hususlarla da beraber düşünülmesi gereken bu durum aynı zamanda önceki dönemlerde olmadığı kadar özeleştirici kapısını da açmıştır.

3.2.4. Yılgın Mesafe: 2015-

2010'dan itibaren gözlemlenen İslâmcılar ile AK Parti arasındaki ortaklaşma 2015 sonrasında da devam etmekle beraber, bu dönemdeki durumdan bazı farklılaşmalar da görülmeye başlanmıştır. Bu durum, İslâmcıların tamamında görülen bir farklılaşma değil, ama görünürlüğü ve etkisi sürekli artmaya devam eden bir gelişmedir. En önemli farklardan birisi İslâmcıların AK Parti ile Recep Tayyip Erdoğan arasında gittikçe artan derecede bir ayrıma gitmeleridir. 2010-2015 arasındaki AK Parti ile özdeşleme 2015 sonrasında Erdoğan ile özdeşleşmeye dönüşmüş ve parti ile ilgili bazı rahatsızlıklar oluşmaya başlamıştır. Tarihte de birçok örneği bulunabilecek şekilde karizmatik lider ve onun çevresi ayırımı daha belirgin bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Olumsuz olarak değerlendirilen bazı hususların müsebbibi olarak doğrudan lider gösterilmezken, var olan eleştiriler onun çevresine yöneltilmektedir. Bu durum partiye yönelik yılgın bir mesafenin oluşmasına sebep olmuştur.

AK Parti bir kitle partisidir ve içinde 80 milyonu aşkın bir büyük kitlenin her kesiminden insanlar vardır. [...] Tayyip Erdoğan'ın ise taa başlangıcından bugüne kadar, AK Parti'ye asıl rengini veren bir 'Müslümanların birliği' idealine nasıl bağlı olduğu ortadadır (Çakırğil, 2017).

Yanım, bir kez daha Erdoğan'ın yanı, tarafım bir kez daha Erdoğan'ın tarafıdır. Hangi tarihsel eşikte olduğumuzu tam olarak biliyorum çünkü: Ya izzet ya zillet. Bunun arası yoktur (Kılıçarslan, 2018b).

Oluşmaya başlayan mesafenin yılgın olmasının asıl sebebi ise İslâmcılığın izzet arayışı boyutunun baskın bir şekilde ön planda olduğu bir dönemden sonra ıslah boyutunun yeniden hareketlendirilme teşebbüslerinin başarısızlığı veya en azından zorlanmalarıdır. Bunun sebepleri arasında ise İslâmcıların bir kısmının siyasette ve bürokraside yer alıyor olmaları, İslâmcı kitlenin çeşitli kademelerindeki insanların belirli bir ekonomik refaha kavuşmuş olması ve konfora alışması, İslâmcı STK'ların hem ekonomik olarak hem de faaliyetleri itibariyle partiyle değişen derecelerde de olsa kurdukları ilişki, AK Parti iktidarlarıyla elde edilen kazanımların elden gitme korkusuyla oluşan bilinçli bir ketumluk, artık partiden de ayrı olarak Erdoğan ismi etrafında oluşan "kült" liderlik yaklaşımı, uluslararası platformlarda özellikle Erdoğan'a yönelik giderek dozajı artan ve özellikle de İslâmcı kimliği üzerinden yapılan hücumların onu sahiplenmeyi artırması gibi birçok husus sayılabilir. Bu ve benzeri faktörlerin bir sonucu olarak bir müddettir geriye itilmiş olan İslâmcılığın ıslah boyutunun yeniden çalıştırılma teşebbüsleri oldukça zayıf kalmıştır. Daha önce kullandığımız misâl üzerinden devam edersek İslâmcıların izzet ışığına doğru canhıraş koşuşları esnasında çeşitli sebeplerle

üzerlerinde oluşan yara bereler, ışığın flulaşması ile beraber hızın düşmesiyle fark edilmeye başlanmıştır. Onların düzeltilmesi (ıslah) için harekete geçildiğinde ise daha önceki araçların ve zeminin olmadığı görülmüştür. İslâmcılığın ıslah özelliğinin ve bunun dolaylı bir sonucu olarak muhalif dilinin aslında devam ettiğini, fakat bu dilin ülke içinden uluslararası boyuta taşındığını, dolayısıyla bunun bir zaafa tekabül etmeyip, bilakis derecesinin yükseldiğini düşünenler de vardır:

[Artık] [d]irençin enerji kaynağı ülke içinde değil dışında, bizatihi dünyanın kurulu sistemindedir. [...] AK Parti gücünü ve tazeliğini nasıl ülke içindeki köhne, gizli, derin iktidara karşı muhalefetinden aldıysa bugün de Türkiye gücünü dünyadaki köhne iktidara karşı temsil ettiği muhalif konumundan almaktadır (Aktay, 2018a, 239).

Aktay'a (2018b) göre bu durum aynı zamanda Türkiye'de İslâmcılığın "özne" pozisyonunun güçlendiği ve bütün bir Müslüman dünyaya örneklik teşkil ettiği anlamına gelmektedir. Hatta bu sayede "içtihat kapısı"nın fiilen açılmakta olduğu kanaatindedir. Bu söylemde haklılık payı olmakla beraber veya tamamen haklı olduğunu kabul etsek bile, aslında zımnen ülke içerisinde İslâmcılığın ıslah hattının işlemediğini kabul etmiş ve onu örtecek bir argüman geliştirmiş olmaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla böyle bir gerçeklik olsa da ülke içinde İslâmcılığın özellikle siyasal alana yönelik ıslah kanallarının etkin işlemediği de bir gerçekliktir.

İslâmcılığın, özellikle de dindarların iktidarda bulunduğu düşüncesi nedeniyle verili toplum düzenine yönelttiği eleştirilerin daha ziyade demokratikleşme çabaları ile sınırlı tutulduğu, buna karşılık İslâm'ın siyasal boyutlarıyla ilgili taleplerin geri çekildiği, bu anlamda bir muhafazakârlaşma yaşandığı söylenebilir. [...] [B]u süreçte, varolan düzene yönelik sistemik eleştirilerin ülke dışına -örneğin Filistin'e- yani uluslararası sisteme kanalize edildiği; Filistin dışındaki sıcak bölgelerde sürdürülen politik içerikli sivil toplum faaliyetlerinin hayır faaliyetlerine dönüştüğü; iç muhalefetin ise -iktidar partisine köstek olmak şeklinde yorumlandığı için- giderek sönükleştiği görülmektedir. [...] Bu süreç, İslâmcılığın muhalefet geleneğini daha derin kuramsal temellere kavuşturma konusundaki ihtiyacını köreltmış; onu anlık refleksler sonucu ortaya çıkan küçük eylemliliklerle sınırlamıştır (Erkilet, 2015, 110-112).

⁷⁵ Aktay (1997, 16) Refah Partisi'nin post-modern darbe ile iktidardan uzaklaştırılmasından sonra ve partinin kapatılma davası sürecinde Tezkire Dergisi'nde -daha sonra AK Parti için de üretilebilecek bir söylemle- şöyle yazmıştır: "Türkiye'de Müslümanlar Cumhuriyetin kuruluşundan beri kendilerine yabancı gördükleri bir siyasî bünyenin organizmasına birer organ olarak dahil olmaya daha önce bu kadar yaklaşmamışlardı. O bünyeye destek olmaya, o bünyeyle özdeşleşmeye, hatasıyla sevabıyla o bünyenin mevcudiyetini meşrulaştırmaya bundan daha hazır hale gelmiş değillerdi. Eğer bu gerçekleşseydi, belki nihâî anlamda Müslümanların -yerel veya küresel ölçekte- sisteme eklenmiş olmalarının vahim sonuçları hakkında endişeye bile kapılabılırdık. Bu dünyada özgürlük idealleri açısından elde kalmış en önemli fırsatlardan biri olan İslâm'ın hebâ edilmiş olmasının yasını bile tutabilirdik. O zaman işbaşındaki devletin hakikaten de çok derin bir şey olduğunu bireysel varoluş imkanını her hâlükârda son-belirleyici olduğuna kânî olabilirdik. Oysa tüm olan-bitenler siyaset aygıtının günübürlük hesapların ötesine gitmeyen, hatta çok basit, feodal reflekslerle işlediğini bir kez daha orta yere sermiştir."

Arap baharı sürecinin İslâmcıların hiç de beklemediği bir biçimde sonlanması, özellikle Suriye'nin içine düştüğü kaos ve uluslararası güçlerin eylem alanına dönüşmesi, içeride terör örgütünün kendisine alan açma fırsatı olarak görmesi sonucu “çözüm süreci”nin sonlanmış olması ve buna paralel olarak giderek artan ve nihayetinde MHP ile ittifaka kadar varan milliyetçileşme/devletçileşme, devlet kurumlarındaki görevlendirmelerde gözlenen farklılaşma gibi hususlar İslâmcıların izzet arayışındaki ümitlerini azaltan faktörler olmuştur. Özellikle AK Parti'nin giderek daha fazla milliyetçi bir dil kullanması, “çözüm süreci”nin bitmesiyle güvenlik politikalarının yeniden daha etkin hale gelmesi, zaman zaman gündeme gelen Atatürk ve laiklik savunuları İslâmcıların en fazla rahatsız olduğu konulardır. “Arap Baharı” sürecinde özellikle Mısır merkezli olarak üretilen, ümmet dayanışmasını vurgulayan ve İslâmcı bir dilin sembolü olan “rabia” işaretinin, ülke içine dönük olarak devletçi/milliyetçi bir muhtevaya dönüşmesi bu süreci temsil eden en önemli göstergelerden biridir.

Yerlilik ve milliliğin bugün itibarıyla Müslümanlara/İslâmcılara dönük yüzünün asıl niyeti devletin merkezde olduğu bir bakış açısını kabul ettirmektir. Hikmet-i hükümetin teorik izahıdır. Devlet-ebet-müddet düşüncesinin otağıdır. Bu toprakların ‘ruhu’ derken aynı zamanda biz tebaaya da bu ruhu taşıyan bir ‘bedenin’ ve ‘akıl da’ olduğunu vadediyor. Ki o da yüce, kerim olan devlet-i âlidir. Artık tebaaya düşen İslâmcı da olsa hadde, hududa yani ‘milli sınırlara’ riayet eden bir performans içerisinde olmaktır. Söylem ve pratiklerin ona göre ayarlanması istenen. İç politikadan dış politikaya bütün hadiseler artık devletin ‘gözüyle’ bakmaktır. [...] Yerlilik ve millilik meselesiyle İslâmcılara had bildirmeye kalkanlar aslında kişileri değil İslâmcı düşüncüyü tasfiyeye çalışıyorlar (Üzer, 2017b).

AK Parti'nin söylemlerinde ve ürettiği politikalarda milliyetçi tonun sürekli artışı ile İslâmcıların ıslah yöntemlerini devreye sokmak istemesi arasında paralellik vardır. Fakat ıslah faaliyetinin etkili olamayışı İslâmcıların muhafazakârlaşması ile açıklanabilir. Akif Emre'ye (2016c) göre devlet “muhafazakâr şapkası”ni takarak “sistem dışında kalan, muhalif, eleştirel” İslâmcıları sisteme eklemiştir. AK Parti'nin politikaları da bunu kolaylaştırmaya dönük olmuştur. Yine Emre'ye (2016a) göre resmî ideoloji “özünü değiştirmeden” fakat “söylemini yumuşatarak” İslâmcıların “devleti benimsemesini, devletle bütünleşmesini” mümkün kılmıştır. Sonuçta bu sayede “sistem” kendini yeniden üretmiştir. Devletin yegâne özne olarak konumlandırıldığı bu söylem, İslâmcıların muhafazakârlaşma olgusunu teşhis etmekle beraber İslâmcıları tamamen belirlenen olarak görmesi ve dolayısıyla ilişkiselliği göz ardı etmesi açısından eksiktir. Zira bir özne olarak İslâmcılık ele alındığında devleti kendi idealleri doğrultusunda belirli bir dönüşüme tâbi tuttuğu da görmezden gelinemez. “Sistem”

merkezli bir okumanın imkânları kadar zaafı da vardır. İncelediğimiz dergiler arasında “sistem” okumasını en keskin bir şekilde yapan çevre *İktibas* çevresidir ve buna göre meselâ 28 Şubat dönemindeki “devlet” ile 15 Temmuz sürecindeki “devlet” arasında hiçbir fark yoktur. Oysa bütün yapısal özelliklerine rağmen devlet, hegemonyasını (tahakküm ve rıza) sürekli yeniden üretmek zorundadır ve bunun için de tarihsel ve ilişkiseldir. Bütün imkânlarına rağmen özcü bir “sistem” okumasının gözden kaçırdığı da bu ilişkiselliktir. AK Parti iktidarlarıyla ortaya çıkan devletin Schmittyen perspektifle yeni bir devlet olduğunu söylemesek de 20. yüzyıldaki devletle aynı şey olmadığı da kesindir.

İslâmcı aydınlar İslâmcı kitlenin devlete bakışlarındaki değişimin ve buna bağlı olarak milliyetçiliği de kapsayacak şekilde bir muhafazakârlaşma olgusunun farkındadır. 2010-2015 arası dönemde -milliyetçileşme henüz baskın değilse de- devlete eklemlenme olgusu istisnalar dışında büyük bir sorun olarak görülmemiştir. Bunun sebebi bir izzet arayışı olarak İslâmcılığın ıslah yöntemini büyük ölçüde rafa kaldırmış ve izzet arzusuna kitlenmiş olmasıdır. 2015 sonrası dönemde ise yeniden belli bir mesafeden bakmayı denemiş, fakat ıslah özelliğini tam olarak işletebileceği bir duruma geçememiştir. İzzet ümidinin tamamen ortadan kalkmamış olsa bile zayıflamış olması, Türkiye siyasal tarihinde farklı bir yere konumlandığı AK Parti'nin de sağcılık zeminine oturduğu düşünölmeye başladığından bu mesafe *yılgın* bir mahiyet kazanmıştır.

Ümmetten yana takındıkları tutumları yüzünden mevcut iktidar kadrolarına duyulan yakınlık ve İslam düşmanlarının saldırıları karşısında dayanışma tavrı ölçüsüz bir sahiplenme, hatta giderek aynileşme yanlısına kapı aralamıştır. İktidarın doğrularını alkışlayan, yanlışlarını ise görmezden gelen, yok sayan bu tutum hayra çağırma, marufu emretme ve münkerden nehyetme vazifesiyle örtüşmemektedir. Ve sonuç itibarıyla hakka şahitlik sorumluluğu ifa edilmediği gibi, aynı zamanda da itiraz edilmediği için süregelen yanlışlara dolaylı biçimde ortaklık yapılmış olmaktadır. [...] Şimdilerde ise alabildiğine tutuk ve çok fazla hesapçı bir yaklaşımın belirleyici olduğunu görüyoruz (Kaya, 2018).

Bu dönemde ve yakın tarihte gerçekleşen en önemli siyasal olay ise 15/16 Temmuz kalkışmasıdır. Bu hadisede, öncekilerden farklı olarak halk önemli bir inisiyatif olarak, siyasî iradenin de desteğiyle darbeyi önlemiştir. Buradaki en önemli husus ise İslâmcı kitlenin rolüdür. Zira tek bir kesime hasredilemeyecek ölçüde halkın hemen bütün kesimlerden insanlar darbeyi önlemek maksadıyla sokağa çıkmışsa da en örgütlü ve aktif kesimin İslâmcı kitle olduğu da bir gerçektir. Burada İslâmcı STK'ların, sosyal medya ve iletişim gruplarının etkisi büyük olmuş ve İslâmcı kuruluşların örgütsel

kabiliyeti halkın bu direnişinde belirleyici olmuştur. 15 Temmuz aynı zamanda İslâmcıların, tarihinde olmadığı kadar devleti savunan bir pozisyonda yer almalarına sebep olmuştur. Sonrasında uzun süre devam eden “nöbet”lerde halkın farklı kesimlerinden katılım artmışsa da İslâmcılar ilk dönemlerde bu direnişi ve ortaya çıkan heyecanı sahiplenmişlerdir. Hatta bu canlılığı yeniden bir ümit ışığı olarak görmüşler ve “İslami bir bilinç ve duyarlılığın tezahürü” olarak yorumlamışlardır (Haksöz, 2016a). Halkın bu direnişinde “tekbir nidaları arasında ve salalar eşliğinde sokaklara taşmaları” bir “intifada ruhu” ve “diriliş hamlesi” olarak görülmüştür (Türkmen, 2016).

Fakat İslâmcılar açısından bu heyecan dalgası uzun sürmemiş, AK Parti’nin 15 Temmuz sonrasında çok daha net şekilde milliyetçi bir dil kurması ve sonrasında MHP ile ittifak oluşturması ümidi ortadan kaldırmıştır. Bu süreçte AK Parti’nin “resmi ideolojinin tümüyle saha dışına itilmesi” için bir fırsat yakaladığı, fakat bunu değerlendiremediği, bilakis “Kemalist kadrolarla ittifak” yaptığı düşünülmüştür. 15 Temmuz direnişinin “milliyetçi bir forma dönüştürül”mesine İslâmcılar tarafından ciddi bir “itiraz”ın oluşturulamamasından yakınılmıştır. Bu “sessizlik” ve “geçişirme”nin devam etmesi durumunda İslâmcılığın “bir anlamı kalmayacağı” ve “eriyeceği” dahi söylenmiştir (Haksöz, 2017c). Bunun için de “Türkiye acilen, muhafazakâr demokrasiyle milliyetçi söylemin oluşturduğu ittifakın etkisiyle son yıllarda dozu gittikçe artan milliyetçi perspektifi terk etmelidir.” Zira bu perspektif zannedildiği gibi “birleştirici değil parçalayıcıdır.” (Umran, 2017a, 1). 15 Temmuz İslâmcılar için yeni bir heyecan dalgası oluşturmuş ve “kıyam” olarak görülmüşken, henüz üzerinden bir sene geçtikten sonra bu sürecin en büyük kaybedeninin İslâmcılar olduğu düşünölmeye başlanmıştır:

Cumhurbaşkanı Erdoğan ve AK Parti iktidarı 15 Temmuz sonrasında öylesine bir süreç işlettiler ki bir boyutuyla sistem ideolojik restorasyonunu gerçekleştirdi. Ve dindar kitleleri yıllarca uzak durdukları sistemin en dinamik müdafii ve koruyucusu toplumsal kesim haline getirdiler. [...] Hikmet-i hükümet tavrı terk edilip serinkanlı bir bakışla konuya yaklaşıldığında, hükümetin süreci işletirken hikmet, strateji, plan, program, sağlıklı bir toplum değerlendirmesi geliştirmediği, darbenin püskürtülmesinin avantajını gün geçtikçe dozajı artırılan liderlik kültürünün kullanılması doğrultusunda istismar ettiği ve Kemalist statükoyu oluşturan güçlerle ittifaka yöneldiği gerçeği rahatlıkla görülebilir. [...] 15 Temmuz darbesi sonrası süreçte eğer bir kaybedenler sınıfı oluşturulacaksa bunun ön sıralarında topyekûn İslami camia yer alacaktır. [...] Darbenin önlenmesinde bütün unsurlarıyla sahada yer alan İslami camia darbeye karşı çıkan halka öncülük görevi yaptı. Velakin darbe sonrasında Erdoğan ve hükümetin yürüttüğü kimi aşırı veya yanlış politikalar karşısında ise dut yemiş bülbül gibi sessiz kalıp karnından konuşmayı tercih etti. Dinamik, süreç belirleyen konumdan pasif, korkak, sözünü söyleyemeyen konuma düşmek önemli bir kayıp (Üzer, 2017a).

İslâmcılar nezdinde en temel problemlerin başında bu milliyetçileşme, içe dönme, önceki dönemlerdeki devlet reflekslerinin yeniden gösterilmesi gelse de bunun dışında (ve belki bundan dolayı belli bir mesafe oluşturma çabasının sonucu olarak) idare tarzına dair diğer başka sorunlar da dillendirilmeye başlanmıştır. Başta *Haksöz* çevresi olmak üzere, *Özgün İrade* ve *Umran* dergilerinde, ayrıca gazetelerde yazan birçok İslâmcı kalemin yazılarında öne çıkan sorunların bazıları; istişareye önem verilmemesi, kült liderlik yaklaşımının artması, yapıcı eleştirilere bile tahammül gösterilmemesi ve engellenmesi, görevlendirmelerde liyakate dikkat edilmemesi ve nepotizmin artış göstermesi, çeşitli kademelerde sorumlu kişilerin görevlerini kötüye kullanma örneklerinin artması, hukuk alanında görülen bozukluklar, Mavi Marmara olayını ve hukukî süreci sahiplenmeyerek İsrail ile anlaşma yapılması, parti temsilcilerinin lüks bir hayat yaşamaları ve halka tepeden bakmaya başlamaları gibi hususlardır. Hiç kuşkusuz bu sorunların görülmesi ve gündeme gelmesinde uluslararası gelişmelerin de payı vardır. Arap Baharı sürecinde oluşan heyecan dalgasının tersine dönmesi, bununla bağlantılı olarak Müslüman ülkelerle ilişkilerin zayıflaması, Suriye'nin durumu gibi hususlar da karamsar bir bakışa doğru geçişte etkili olmuştur.

15 Temmuz sonrasında olağanüstü hal ilan edilmesi ve İslâmcıların eskiden beri zaten yöntemlerini tasvip etmedikleri ama yine de “dinî” bir grup olarak gördükleri bir hareketin devlet tarafından sert tedbirlerle etkisizleştirilmesine destek verilmiştir. Fakat ilerleyen hukukî süreçlerde bazı adaletsizliklerin oluştuğu kanaati de yaygınlaşmış, sürecin hassasiyeti açısından yüksek sesle dile getirilememiştir. Bu süreçte “[m]ağduriyetlerin giderilmesi beklenirken yeni mağdurlar ordusu üret”ilmeye başladığı düşünülmüş, “[k]itlesel gözaltılar, tutuklamalar, ihraçlarla toplumun ruh ve akıl sağlığı”nın bozulduğu söylenmiştir. Dolayısıyla özellikle bu süreçte “[a]dalet ilkesinin örselendiği, vicdanların yaralandığı bir zemin basamak basamak inşa edilmekte”dir ve “adalet duygusunun hasar gördüğü bir zeminden hiçbir hayırlı netice” çıkmaz (Haksöz, 2017a). “Güvenlik odaklı bir yaklaşım tarzını” benimsemek adaletin “ikincilleştirilmesi” anlamına gelir. Bu yaklaşımın ve meşrulaştırmanın tek parti döneminden 28 Şubat’a kadar bütün zulümlerde gerekçe olarak kullanıldığı hatırlatılarak aynı hataya düşülmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Zira “bu zihniyet sadece zulüm üretmiş; devleti de bir canavara dönüştürmüştür!” (Haksöz, 2017b).

İktidar çok önemli meselelerde bile “tartışma-istişare mekanizması”nı çalıştırmamakta ve “[s]on derece baskın bir yaklaşımla tepeden inme kararlar alınmakta ve halka

dayatılmaktadır.” Bu durumu parti içinde sürekli üretilen “Reis kültürü” de tetiklemede ve “istişarenin yerini tam bir itaat ve teslimiyet anlayışı almaktadır.” (Kaya, 2017c). Bunun sonucunda “öz-eleştirel tavrın yerini üstenci buyurgan yönelimin alması ciddi bir sorun” haline gelmektedir (Umran, 2018, 1). İslâmcılar ise “aktif” olması ve “doğru bir istikamette yürümesi” gerekirken büyük ölçüde “sürecin izleyeni veya nesnesi olarak kalmayı tercih” etmektedir (Yılmaz, 2017). Bu durum devletin yeniden “otoriterleşme”sini beraberinde getirmekte ve “[y]erli ve milli duruş adına hukuk devleti olmanın en temel kuralları çiğnenmekte, politik zeminde doğuracağı sonuçlar, sağlayacağı menfaatler esas alınmak suretiyle ilkesiz, adaletsiz eylemler gönül rahatlığıyla icra edilebilmektedir.” (Kaya, 2017b). AK Parti iktidar olması ve varlığını devam ettirmesini resmî ideolojiye tavrı almasına borçlu olmasına rağmen, giderek bu özelliğini kaybettiği düşünülmektedir. Bu durumda İslâmcıların ise ıslah karakterini devreye sokarak iktidarı uyarması, yönlendirmesi ve düzeltmesi beklenir. Fakat bu özelliğini işletmekte zorlanmaktadır:

Yazık ki genel manada İslami camianın mevcut gidişata ilişkin olarak görevini layıkıyla yaptığını söylemek mümkün değildir. Hayra çağırmakla, marufu emretmek ve münkerden nehyetmekle mükellef olanların, bu sorumluluğu ifa edeceklerine dair ahdetmiş bulunanların konjonktürel birtakım kaygılarla üstlendikleri sorumluluğu ifa etmekten kaçınmaları gayet acı bir durumdur. Oysa eleştirmeyen, uyarmayan, düzeltmeyen, kısacası ıslah etme gayreti içinde olmayan bir pratik Müslümanların pratiği olamaz! (Kaya, 2017a).

Mevcut durum ve İslâmcılık adına AK Parti’de görülen yanlışlıklar, uzun müddettir pek gündemde olmayan “sivil” faaliyetleri ve sivil toplum kuruluşlarını yeniden gündeme getirmiştir. Bununla ilişkili olarak aşağıdan yukarıya doğru bir İslâmlaşmanın yeniden konuşulur hale gelmesi de anlamlıdır. Buna göre siyaset alanı “hak ve özgürlüklere alan açmanın” yeridir, sivil alan ise daha “güvenli ve imkânlı bir alandır.” (Türkmen, 2017). Bu söylemin 28 Şubat sonrasında İslâmcıların baskın bir şekilde dile getirdikleri söylemle benzerliği dikkat çekicidir. İslâmcılık adına olması gereken şey “[t]avandan seküler, kukla ve çarpık yapılara eklenilerek değil” tabandan, aşama aşama yol alarak ve “yeniden Müslümanlaşarak” hareket edilmelidir. Zira “[a]slolan iktidar olmak değil”dir, İslâmcılığın “iddiaları”nı, “ruhu”nu ve “masumiyeti”ni koruyarak “İslâmî bir gelecek inşa” etmesidir (Kaplan, 2018).

Sonuç olarak, halen devam etmekte olan bu dönem için İslâmcıların izzet arayışı boyutunun biraz zayıfladığı, buna paralel olarak ıslah boyutunun tekrar öne çıkmaya çalıştığı, fakat bunda tam olarak başarılı olamadığı söylenebilir. Bu durum da AK

Parti'nin ilk iktidar döneminde, İslâmcıların partiye yönelik ıslah ağırlıklı mesafeden farklı olarak *yılgın* bir mesafeye sebep olmuştur. Bunu kısa olarak temsil eden metinlerden biri şudur:

Yozlaşma diyoruz... Adını koyalım: Kibir, küstahlık, akraba taassubu, akçeli işlerde adam kayırmacılık, hukuk ihlalleri, medyada çoğulculuğa tahammülsüzlük vs, vs, vs... Bunlar büyük ölçüde 'ortak akıl' ilkesinin terkedilmesinden kaynaklanıyor veya o ilkenin terkedilmesinden ötürü ayyuka çıkabildi. [...] Kendini düzeltebilir mi AK Parti? Tabii ki düzeltebilir. Bu konuda iyimser miyim? Değilim. Ama sürprizlere açığım tabii (Albayrak, 2019).

İslâmcıların bu dönemde devletle ilişkilerinin yönünü büyük ölçüde AK Parti ile ilişkiler belirliyor olsa da, yine ondan ayrı olmayan şekilde laiklik ve Kemalizm konularına da bakmak gerekmektedir.

3.3. Laiklik

Türkiye'de modernleşme tarihinin aynı zamanda sekülerleşme tarihi olarak da görülmesi yaygın bir okuma biçimidir. Bu okumada modernleşme, çağdaşlaşma ve sekülerleşme eş anlamlı gibi kullanılır. Niyazi Berkes'in, ilk olarak 1964'te yayımlanan ve özgün adı *The Development of Secularism in Turkey* olan çalışmasının *Türkiye'de Çağdaşlaşma* olarak Türkçeye tercüme edilmiş olması bunun dikkat çekici örneklerinden birisidir. Aydınlanmacı öze sahip modernleşme teorisinin temel tezlerinden birisi, bir toplumun modernleştiği ölçüde dinin alanının daralacağı şeklindeydi. Bu teorisinin öngörüsü rasyonelliğin, bürokratik örgütlenmenin, sanayileşmenin ve buna paralel olarak kapitalizmin, demokratik idare biçiminin ve kültürün, bilimin ve onun yol göstericiliğinde eğitimin artmasıyla (*ilerlemeyle*) dine olan ihtiyacın azalacağı, ya tamamen ortadan kalkacağı veyahut bir meşruiyet kaynağı olmaktan çıkacağı yönündeydi. Fakat son dönemlerdeki din sosyolojisi çalışmalarının neredeyse ortak bulgularından birisi tarihsel tecrübenin bu tezi doğrulamadığı istikametindedir. Özellikle Batılı toplumlar için ulaşılan bu sonuç Türkiye için çok daha fazla geçerlidir. Zira Türkiye'de devlet yönetiminde İslâm bir başvuru, meşruiyet veya politika kaynağı olmaktan çıkmışsa da toplumsal alanda önemini ve merkezî konumunu her zaman korumuştur. Tek parti dönemindeki aşırı uygulamalara rağmen ve hatta o zamanda bile siyasal alan da dine bigâne kalamamıştır. Çok partili hayatla birlikte ise siyasal alan dinle, dinî kurum, kişi ve hareketlerle bir şekilde hep ilgili olmuştur. Bunun yönü, biçimi, ilişki düzeyi inişli çıkışlı olsa ve farklılaşsa da devletin dinle ilişkisi her

zaman Türkiye'nin en önemli meselelerinden birisidir. Bunun, üzerinden konuşulduğu zemin ise laiklik olmuştur.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra peşi sıra yapılan inkılaplar dinin alanını alabildiğine sınırlamıştı. Bunların bir sonucu olarak 1928 yılında "Türkiye Devletinin dini, din-i İslâmîdir" ibaresi Anayasadan çıkarılmış ve nihayet 1937'de laiklik girmiştir. Laiklik özellikle tek parti döneminde devletin dinlere eşit mesafede olması şeklinde değil, neredeyse İslâmî olan her türlü şeye karşı uygulanan politikaların dayanağı olarak kullanılmıştır. Hukuktan eğitime, alfabeden kıyafete, müzikten akademiye kadar her alanda İslâmî devreden çıkartmanın aracı olmuştur. Bunun için de laiklik "dini bütün unsurlarıyla ortadan kaldırmak, en azından yerinden etmek, zayıflatmak, dinin unsurlarının birbirleriyle olan irtibatlarını koparmak, değiştirmek ve netice itibariyle onun tahtına oturmak, yerine geçmek isteyen dindışı, din karşıtı bir ideoloji" ve "hatta bir 'din'" (Kara, 2016a, 49) gibi işlev görmüştür. Laikliğin bu derece katı ve "militanca" uygulanmasının sebebi ise Kemalist elitlerin pozitivistlik olan derin bağlılıklarıdır (Şan, 2012, 7). Bu açıdan "Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin vazettiği ideallerden hiçbirisi cumhuriyetçilik ve laiklik kadar iç içe geçmiş değildir. Bu sebeple laikliğe yöneltilen her türden eleştiri Cumhuriyet'e yöneltilmiş olarak kabul edilmiş[tir]" (Kutay, 2017, 52).

Bu özellikleri dolayısıyla da laiklik "Türkiye'de dinin resmî bir müessese halinden çıkarılmasından öte bir anlam" taşımaktadır. Zira laiklik anayasal bir ilke ve "devlet politikası haline geldiğinde, devletin bir uzvu vücudundan koparılmış gibi" olmuştu (Mardin, 2015b, 36). Devletin yeni elit kesimi "laisizmi âdetâ *antiislamist* bir din gibi" algılamaya başlamıştı (Ocak, 2015, 206). Buna rağmen İslâm tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılmamış, taşıdığı potansiyel itibariyle kendi çıkarları doğrultusunda kullanılabilir bir araç olarak görülmüş, dinin kendi yöntem ve araçlarıyla üretilmeyen bir yorumu *gerçek din* söylemiyle yapılarak halka dayatılmıştır. Hatta bu özelliği dolayısıyla Türkiye'de laikliğin "Sünni-İslam'ın devlet tarafından desteklendiği bir sistem içinde seküler bir yaşam tarzı anlamına" geldiği dahi söylenebilmiştir (White, 2014, 20).

Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde İslâmcılığın en yakın *ötekisi* laiklik ve Kemalizm olmuştur. Mütedeyyin kesimler laikliğin zaman zaman dozajı artıp eksilen baskıcı uygulamalarından bunalmış, fikir ve hareket adamları adımlarını ona göre atmak zorunda kalmış, davalarla uğraşmaktan idam edilmeye kadar birçok muameleye maruz

kalmıştır. Zira laiklik Türkiye’de dinin siyasal alandan ayrıştırılmasından çok “Müslümanların depolitizasyonu ile ilgilidir” (Sayyid, 2017b, 85). Devletin kurucu elitlerinin Aydınlanmacı ve pozitivist bakışlarında dindarlık kötü bir şey değilse de tarih dışıdır. Devlete itaat üreten bir dindarlık sorun olarak görülmesi de dinin siyasal alanda bir yeri yoktur. Bunun en somut ve resmî ideolojinin bakışını yansıtan örneklerinden biri 1989’da üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılmasına yönelik hükümetin yaptığı düzenlemeler üzerine Anayasa Mahkemesi’nin kararıdır (Anayasa Mahkemesi, 1989, 144-145). Burada hem laiklik bir “yaşam biçimi” olarak tanımlanmakta hem din “vicdan”la ilgili bir şey olarak görülmekte ve hem de dini “düşünce” alanından da ayırmaktadır:

Laiklik, ortaçağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışını, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli kılan bir uygar yaşam biçimidir. [...] Laik düzende din siyasallaşmadan kurtarılır, yönetim aracı olmaktan çıkarılır, gerçek, saygın yerinde tutularak kişilerin vicdanlarına bırakılır. Böylece, siyasal yaşamın dayanağı bilim ve hukuk olur. Düşünce ve inanç alanlarının ayrılması dinin kutsallığına en uygun durumdur.

İslâmcılar kimi zaman mevcut şartlar içerisinde bir dil kurmaya çalışmış, kimi zaman laik rejimi yıkmak arzusunda olmuş, kimi zaman hareket alanını genişletmeye çalışmış, kimi zaman da mevcudunu muhafaza etmek istemiştir. Bu anlamda laiklik uygulamaları ile İslâmcılığın söyleminin biçimi, değişimi ve derinliği arasında doğrudan bir irtibat hep olmuştur. Baskıcı uygulamaların arttığı dönemlerde İslâmcıların söylemi ya radikalleşmiş veyahut *hak ve özgürlükler* üzerinden kurulmuştur. Bu da İslâmcılığın ufkunu ve dilini kısırlaştırmıştır. Nispî olarak rahat olunan dönemlerde ise İslâmcılar hem toplumun problemlerine yönelik çözüm önerileri getirebilmiş, hem teorik tartışmalara girebilmiş hem de kurumsallaşabilmiştir.

Din ve devlet arasındaki ilişkiyi sadece Cumhuriyet dönemiyle ve anayasal bir ilke olarak laikliğin yer almasıyla sınırlı bir şekilde okumamak gerekir. Zira Cumhuriyetin Türk modernleşmesinin bir parçası olduğu düşünüldüğünde kırılma ve kopuşlar yanında belli sürekliliklerin de var olduğu tespit edilebilir. Selçuklu ve özellikle de Osmanlı uygulamasında ayrıntıda birçok şey söylenebilirse de genel olarak devletin dinden bağımsız işlemediği ve halk nezdinde de dinden ayrı görülmediği bilinmektedir. Din ve devlet arasındaki herhangi bir uyumsuzlukta ise çoğu zaman “hikmet-i hükûmet” veya “devlet gereklilikleri” devreye girmektedir. Fakat aynı zamanda din, devlet için sadece

bir “araç”tan ibaret de değildir. Bu karmaşık ve kendine özgü ilişkide “devlet dinle birlikte ancak devlettir, din devletle birlikte ancak dindir” (Subaşı, 2017, 225). “Din ü devlet” söyleminde ifadesini bulan bu yaklaşımın Cumhuriyet döneminde de hiç şüphesiz hem devlette hem de toplumda yansımalarını görmek mümkündür. Bu anlamda dinle devletin tamamen ayrıştığı bir dönem Türkiye’de hiçbir zaman olmamıştır. Cumhuriyet dönemi, öncesinden keskin bir kopuş olarak okuyan ve dinle devletin artık uzlaşmadığını söyleyen “çatışma paradigması” da, tamamen süreklilik üzerinden okuyarak İslâmın her zaman meşruiyet kaynağı olduğunu söyleyen “uyum/intibak paradigması” da gerçekliği tam olarak açıklayamamaktadır. Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerini en iyi açıklayabilecek yaklaşım “denetim/tahakküm paradigması”dır. Buna göre laik bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti başından itibaren “dinî alanın bir kısmını (tarikathatlar gibi) bastırmaya, diğer kısmını da (camiler gibi) -Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlar vasıtasıyla- kontrol etmeye” çalışmıştır (Ardıç, 2008, 612). Türkiye’de uygulanan bu laiklik biçimi "dinin devletten ayrılmasına ve bağımsız olmasına sıcak bakmaz. Tersine, dini söylemi ve eğitimi, modernist ve akılcı ideallerle aynı çizgiye çekmek için, kurumsal olarak dini devlet kontrolüne" almaya çalışır (Göle, 2017a, 22). Bu açıdan Türkiye dini devletten tamamen ayırmaya çalışan bir devlet değil, İslâmî grupları kontrol etmek isteyen ama şeriatla yönetilmeyen Müslüman bir devlettir (non-Sharia Muslim state) (Parla-Davison, 2008, 74).

Cumhuriyet döneminde din-devlet ilişkileri veya laiklik uygulamaları dönemselsel olarak bazı farklılıklar gösterse de tamamını kapsayan bazı ortak noktaları da tespit etmek mümkündür. Bunlardan birisi Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye’si sürekliliğinde ifade ettiğimiz din ile devletin hiçbir zaman tamamen ayrışmamış olduğudur. Mahiyeti, istikameti ve biçimi farklılaşmış olsa da din ve devlet işlerinin ayrılması gibi bir durum hiçbir zaman yaşanmamıştır. Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkileri için İsmail Kara’nın (2016a, 81) var olduğunu ifade ettiği bilinçli bir “muğlaklık ve müphemlik” ise belki de en önemli özelliktir. Bu özelliğin birçok yansıması ve örneği vardır. Devlet bir yandan İslâm’ı azaltmaya yönelik politikalar üretirken, diğer taraftan –kontrol etme maksatlı olsa dahi- “İslâmî” faaliyetler içerisinde olmuştur. Kanunlar ve yönetmelikler bilinçli olarak muğlak yapılmış, konjonktüre göre hareket edilebilmiştir. Devlet İslâmî faaliyet, kurum ve hareketlere bir yandan alan açmış, diğer yandan istediği zaman müdahale edebileceği bir hukukî çerçevede tutmuştur. Dolayısıyla laiklik 1928’den beri anayasada yer almasına rağmen, uygulamada bir bütünlük göstermemiş, Ali Fuad

Başgil'in (2003, 14) 1954'te belirttiği "vatandaşlar için çözülmeyen bir muamma şeklinde kalmış" olma özelliği bugüne kadar da devam etmiştir.

İslâmcılığın üçüncü dönemi olarak tespit ettiğimiz ve *İslâm devleti* söyleminin baskın olduğu dönemde laiklikle ilgili keskin bir dil vardır. Laiklik üzerinden resmî ideolojinin yürüttüğü hegemonik söylem ve baskıcı uygulamalar dolayısıyla İslâmcılar laikliği İslâma düşmanlık olarak kodlamışlardır. İslâmın olduğu yerde laiklik, laikliğin olduğu yerde İslâmın olmayacağı bir denklemler hareket etmişlerdir. Bu bakışta, laiklik "sistem" in en önemli vasfıdır ve sistem değişmediği sürece ıslahı mümkün olmayan bir şeydir. 1990'lı yıllardan itibaren ise bu bakış değişmeye başlamıştır. Demokrasi konusunda olduğu ölçüde bir dönüşüm görülmesi de laikliğe bakışta da bir değişim olmuştur. Asıl meselenin Anayasada laikliğin yer alıp almaması değil, devletin uygulamalarının biçimi olduğu düşünölmeye başlanmıştır. Diğer bir söyleyişle *sistem* yaklaşımından *haklar* yaklaşımına doğru geçilmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle iki kutuplu bir dünyanın ortadan kalkması, küreselleşme çağının özellikleri, post-modernist düşüncelerin etkisi, çoğulculuk, çokkültürlülük, sivil toplum, Medine Vesikası gibi tartışmaların İslâmcıların gündemini belirlemesi gibi hususlar bu değişimi mümkün kılmıştır. Ayrıca kente göçün hızla devam etmesi, orta sınıflaşma şeklinde ifade edilebilecek ve Özal dönemi neo-liberal politikaların sonucu olan yeni sosyo-ekonomik durum, sivil toplum kuruluşları ve faaliyetlerinin artması, Refah Partisi'nin kazandığı belediyeler eliyle yapılan işler, siyasette ve bürokraside alınan görevler gibi birçok etmen de sistem değişikliği yerine tedricîliğin, aşama aşama yol almanın daha gerçekçi ve sonuçları itibariyle kazanımı daha çok olan bir yöntem olarak görülmesini sağlamıştır. 28 Şubat süreci ise özellikle laiklikle ilgili değişimin en önemli noktalarından biridir. İslâmcıların önemli bir kısmı doğrudan laiklikle uğraşmayı bırakmış, hatta kimi zaman uzlaşma yolunu seçmiştir. Laikliğe keskin bir şekilde karşı çıkma değil, onun yeniden yorumlanması, yeniden tanımlanması tercih edilmiş ve İslâmî faaliyetlere alan açtığı ölçüde kabul edilebilir bir şey olduğu dillendirilmeye başlanmıştır. Bunun ilk ve en önemli örneklerinden biri 28 Şubat sürecinde çıkan Mehmet Metiner'in yönetimindeki *Sözleşme* dergisidir. Adından başlayarak yeni bir yaklaşım tarzı geliştirmeye, uzlaşma ve yumuşak dili ön plana çıkarmaya, Türkiye'de yaşayan her kesimin bir arada olma zorunluluğundan hareketle yeni bir dil kurmaya çalışmıştır. İslâmî argümanlar ve kavramlar yerine özellikle demokrasi söylemini öne çıkarmıştır. Laikliğin baskıcı karakterinin demokrasi ile frenlenebileceği kanaatindedir.

Laiklik ile “laikçilik” veya “laikperestlik” arasında ayırım yapmakta, ikincisinin bir ideoloji olduğu ve demokratik laikliğin gerektirdiği tarafsızlığı koruyamayacağını işlemektedir (Metiner, 2017, 3). Laikliğin böyle ideolojik yönelimli olmadığı takdirde İslâmcılar tarafından kabul edilebilir bir şey olduğunu açıktan söylemekte ve toplumsal bütünleşmeye vurgu yapmaktadır:

Devletin bütün inanç gruplarına karşı tarafsız olmasını öngören bir siyasal yöntem, bir siyasal tutum olarak laiklik elbette gereklidir. Aksi takdirde bütün bir ülke kanlı ideolojik çatışmaların yaşandığı ‘yaşanmaz’ bir haline dönüşebilir. Ancak laikliğin bir din veya bir ideoloji gibi benimsenip devlet eliyle dayatılması, yani iktidar erkine yaslanarak laik bir toplum oluşturulmaya çalışılması da kabul etmek gerekir ki sosyal barışı bozan faktörlerin başında geliyor (Metiner, 1998a).

İslâmcıların bu tarihten sonra örneği çokça görülebilecek olan laiklik ve laikçilik arasında bir ayırımı gitmeleri artık laiklikle uzlaşılabilirliğini, hatta artık laikliğin içerisinden konuşulduğunu göstermektedir. Hiç kuşkusuz geri çekilme olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşım tarzı eldekileri muhafaza etme ve mümkünse biraz daha genişletebilme kaygısından kaynaklanmaktaydı. Laiklikle ilgili bu söylem değişikliğinin İslâmcıların tamamını kapsamadığını da söylemek gerekmektedir. Laiklikle ilgili uzun onyıllar boyunca oluşmuş ciddi bir birikmişlik ve tepkisellik bu söylemin İslâmcılar arasında yerleşmesine mani olmuştur. Fakat *demokrasi* için aynı şey söylenemez. Özellikle 28 Şubat sonrasında demokrasi İslâmcıların çok önemli bir kısmının artık savunduğu bir şey haline gelmiştir (Koyuncu, 2018). Bu vurgulu demokrasi söylemi aslında laikliğe bakıştaki keskinliği de azaltmıştır. Asef Bayat’ın “post-İslâmcılık” ve *Bilgi ve Düşünce* dergisi çevresinin “yeni-İslâmcılık” kavramlarının en önemli ayırt edici özelliği demokrasi üzerinden hareket edilerek laiklikle uygunluktur.

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 (Bulaç, 2002a, 35).

İslâmcılığın özellikle 28 Şubat sonrasındaki demokrasi savunusu ve laiklik hakkındaki yumuşaması bu dönemin genel karakteristiği olan *devleti dönüştürme* yaklaşımının da bir yansımasıdır. Devletle, resmî ideolojiyle doğrudan bir çatışmaya girmek yerine, tedricî bir yöntemle demokrasinin de imkânlarından istifade ederek önce eldeki alanı muhafaza etmek, sonra genişletmek yoluyla İslâmîleştirme stratejisinin izlendiği

söylenbilir. Buna göre “İslamcılık ile laikliğin arasındaki mesafe” zannedildiği kadar uzak değildir. Bunlar arasındaki asıl çatışma “söylem dilinden ve anlamları birbiriyle yakın olabilen ama birbiriyle uzak gibi görünen kavramlardan doğmaktadır.” (Hanefi, 2002, 55). İslâmcılığın bu döneminin ilk kısmında laiklik ile ilgili tartışmalar, onun tanımı, türü, modeli ve bunlar arasından birinin tercihi ile ilgilidir. Laiklik ya yapısı (“pasif” veya “dışlayıcı”⁷⁶, “otoriter” veya “demokratik”⁷⁷) ya ülke örnekleri (Fransız veya Anglo-Sakson⁷⁸) veyahut doğrudan farklı tanımları üzerinden ele alınmakta, bu düaliteler içerisinden biri makbul görülmektedir.

2007 yılında Genelkurmay Başkanlığı’nın cumhurbaşkanlığı seçimleri dolayısıyla ve Abdullah Gül’ün aday gösterilmesi sonrasında internet aracılığıyla yaptığı açıklama “e-muhtrâ” olarak değerlendirilmiştir ve bu açıklamada en temel vurgu laikliğedir. Hükümetin “Türkiye Cumhuriyeti devletinin, başta laiklik olmak üzere, temel değerlerini aşındırmak için bitmez tükenmez bir çaba içinde” olduğunu belirten bu açıklama, hükümetin tutumu sonucu akim kalmıştır. Fakat buna rağmen 2008 yılında AK Parti’ye “laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği” gerekçesiyle kapatma davası açılmıştır. Parti kapatılmaktan bir oy farkıyla kurtulmuş, hazineden aldığı yardımın yarısı kesilmiştir. Bu gelişmeler İslâmcıların AK Parti’ye yakınlaşması ve sonrasında da sahiplenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte İslâmcılar doğrudan laikliği karşılarına almak yerine uygulamaya öncelik vermişlerdir. Sonrasında eşi başörtülü birinin cumhurbaşkanı olması, üniversitelerde ve nihayet tüm kamu dairelerinde başörtüsü probleminin ortadan kalkması, imam-hatiplerin önündeki engellerin kaldırılması ve sayılarının çoğalması, sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerinin engellenmemesi gibi gelişmeler laiklik tartışmalarını rafa kaldırmıştır. Bu anlamda “post-laiklik” dönemine geçildiğini söyleyenler varsa da hem daha önce bahsettiğimiz “muğlaklık ve müphemlik” durumunun hem de dinî alanın genişlemesine rağmen kontrolünün de

⁷⁶ Bu kavramsallaştırmalar ve tarihsel analizleri için bkz. Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2011. Bu kavramlardan hareketle AK Parti’yi ele alan bir çalışma için bkz. Sami Zariç, *Türkiye’de Laiklik ve AK Parti’nin Laiklik Anlayışı*, Hiperyayın: İstanbul, 2017.

⁷⁷ Kavramlar için bkz. Zühtü Arslan, “Başörtüsü, AK Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe”, *Seta Analiz*, Sayı 2, ss. 2-24, 2009.

⁷⁸ Çeşitli laiklik uygulamalarını Türkiye ile mukayese eden metinler için bkz. Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2011.

devam ediyor oluşu, laikliğin ortadan kalktığına değil bir tür “güncellenmiş” versiyonuyla devam ettiğini söylememizi gerektiriyor (Bekaroğlu, 2015)⁷⁹.

İslâmcılar laiklikle ilgili olarak AK Parti iktidarları döneminde pragmatik bir söylem benimsemiştir. Baskıcı, otoriter laiklik uygulamalarının ortadan kalkması bir kazanım olarak düşünülmüş, anayasal durumdan çok uygulamalar dikkate alınmıştır. Bu yönüyle de laiklik artık, ülkenin gerçekliği de dikkate alınarak, kabul edilebilir bir şey haline gelmiştir. Diğer bir söyleyişle izzet arayışında İslâmcıların birincil meselesi olmaktan çıkmıştır. İzzete ulaşma yolunda engel olmadığı müddetçe bir sorun alanı olarak görülmemiştir.

AK Parti iktidarı döneminde laikliğin bir düzenleyici ilke, din özgürlüğünü temin eden bir vatandaşlık pratiği olarak yeniden tanımlanmış olduğu ve bu tanımın eskisine nazaran çok daha fazla kabul görmüş olduğu da açıktır. O kadar ki, bugün laiklik etrafında ciddi bir tartışma yaşanmamaktadır. Dün başörtüsünün herhangi bir alandaki varlığını tehdit olarak gören histerik laiklik anlayışı bugün yerini tam olarak din ve vicdan özgürlüğü olarak yaşanan bir laiklik anlayışına bırakmış, bir rejim olarak laiklik tartışması böylece gündemden düşmüştür (Aktay, 2016, 92).

Bu dönemde İslâmcılığın ana karakteri olan *devleti dönüştürme* fikrinin bir yansıması olarak artık önemli olan “sistem” değil “icraat”tır. Zira “sistem ne olursa olsun iktidarın süvarisi istiyorsa Müslümanlar çok şeyi başarabilirler”, çünkü “at binicisine göre koşar.” (Karaman, 2018). İslâmcılara göre AK Parti’nin politikalarıyla beraber artık “laiklik ideolojik bir konu olmaktan çık”mış ve “Kemalizm’den bağımsızlaş”mıştır. Dolayısıyla laiklik üzerinden bir ideolojik kavga vermenin de bir manası yoktur (Aktaşlı, 2016, 62). Dahası laiklik artık böyle uygulandığı müddetçe Müslümanlar için bir problem teşkil etmemektedir. İslâmı düzenleyici bir değer olarak kabul etmeyenlerle aynı kamusal alan paylaşıldığına göre ve dinde de zorlama olmadığına göre bu tarz bir laiklik uygulamasının daha gerçekçi olduğu kabul edilmektedir (Aktay, 2016, 92). İslâmcıların bu yaklaşımı artık “dine dayalı bir siyasal rejim özleminden çok gündelik yaşamı yeniden kurma çabası” olarak okunabilir. Bu da İslâmcıların laik bir devleti artık bir şekilde onayladığı anlamına gelmektedir (Bölükbaşı, 2012, 179).

Nilüfer Göle’nin Türkiye’de “ekstra modernlik”in bir örneği olarak zikrettiği laiklik bir taraftan “toplumsal muhayyileye nüfuz etmiş”, fakat diğer taraftan “Batı laikliğinin bire bir yansıması olarak okunamayacak kadar da özgün” bir form üretmiştir (Göle, 2017b,

⁷⁹ Bekaroğlu bunu “pragmatik laiklik sözleşmesi” olarak adlandırmaktadır.

171). Bu perspektifle bakıldığında AK Parti'nin "en önemli başarılarından birinin", ürettiği politikalar ve uyguladığı yöntemle "din-devlet ilişkilerini konsolide" ederek, Türkiye'nin en "hassas" ve çatışma üreten konularından birini problem alanı olmaktan çıkarması olduğu söylenebilir (Çağlar-Akdemir, 2017, 115). Bu yönüyle AK Parti'nin "dışlayıcı, militan ve aktif laiklik anlayışı yerine demokratik, özgürlükçü ve pasif bir laiklik anlayışını" benimseyerek (Aslan-Taylan, 2016, 275) kontrol edilen ve baskı altında tutulan dini alandan, "rekabetçi dini alan"a doğru bir geçiş yaşanmasını, "dini çoğulculuk"un ortaya çıkmasını mümkün kıldığı ifade edilebilir (Albayrak, 2019, 2). Dolayısıyla da laikliğin ortadan kalkmadığı, ama "otoriter yapısının son bulduğu" bu dönem "post laiklik" olarak isimlendirilebilir (Çağlar-Akdemir, 2017, 118). Bu haliyle de laiklik "dine alternatif bir ideoloji" olmaktan çıkmış, "dini inanç ve ibadet özgürlüğünü temin eden" bir uygulamaya dönüşmüş ve "hiçbir inananı rahatsız etmeyen" bir form kazanmıştır (Aktay, 2017, 242). Hatta bu biçimi ve dünya Müslümanlarıyla yakından ilgilenmesine mani olmaması dolayısıyla Türkiye'deki laiklik uygulaması "İslami siyaset" açısından "fili içtihat niteliğinde" dahi görülebilir (Aktay, 2017, 38).

Diğer taraftan Türkiye'de laiklikle en fazla problemi olan hareket olarak İslâmcılığın dahi onunla bir tür uzlaşma yoluna gitmesi laikliğin tahkim edilmesi olarak da okunabilir. Zira artık büyük ölçüde laikliğin kendisi değil, biçimi, yöntemi ve uygulanması tartışılmaktadır. Dahası kimi zaman tartışıldığında da bir problem alanı olarak değil bir imkân olarak ele alınmaktadır. Arap Baharı sürecinde Erdoğan Mısır'da laikliğin gerekliliğini anlattığında İslâmcı kesimler güçlü bir itiraz üretememiştir. Yine meselâ 2016 yılında yürütülen yeni anayasa tartışmalarında, Meclis Başkanı İsmail Kahraman'ın laikliğin yeni anayasada yer almaması gerektiğine dair açıklamasına İslâmcı kesimden güçlü bir destek gelmemiştir. AK Parti, meclis başkanının partiyi temsilen konuşmadığını söylemiş, Erdoğan ise devletin "tüm inanç gruplarına eşit mesafede" olması gerektiğini vurgulamıştır. Buradan bakıldığında da Türkiye'de İslâmcılığın sisteme entegre olarak "laik Türk hegemonyası tarafından massedildiği" iddia edilebilir (Tuğal, 2014, 233).

Bu bakış açılarının açıklayıcı tarafları olmasına rağmen, değişim noktalarına odaklanması dolayısıyla kısa vadeli ve konjonktürel kalmaktadır. İslâmcılığın Türkiye'deki tarihsel sürecine ve özellikle de sürekliliklerine odaklanarak bakıldığında,

olmakta olan şey ne tam bir sisteme entegrasyon ne de laikliğin bir problem olmaktan ilanihaye çıkması veya onu aşmasıdır. Olan şey, *izzet arayışı* olarak İslâmcılığın ufukta ilk defa bu kadar net gördüğü izzet amacına doğru giderken, laikliğin ayağına takılan bir şey olmaktan çıkmasını yeterli görmesidir. Dolayısıyla izzet arayışındaki İslâmcılığın asal yöntemi olan *ıslah* büyük ölçüde rafa kaldırılmış, İslâmî özellikleri önde olan kişilerin politika üretici olduğu bir durum yeterli görülmüştür. Diğer bir söyleyişle laiklik, devletin karakteri olarak anayasal güvence altında olmaya devam etmiş, ipin elde olması (*izzet arayışı*) uğruna buna ses çıkarılmamıştır. Buradan çıkan sonuç, muhtemel bir hükümet değişikliğinde laikliğin yine İslâmcıların en önemli gündem maddeleri arasında olabileceğidir. Bu açıdan bakıldığında İslâmcılar, muhafazakâr bir parti olarak AK Parti'nin Cumhuriyet'in "restorasyon"u (Duran, 2018a, 53) anlamına gelecek uygulamalarına ses çıkarmamıştır.

İslâmcıların laiklik meselesine bakışındaki hâkim duruş bu olsa da hiç kuşkusuz farklı noktalarda duran birçok İslâmcı kişi ve grup da vardır. Katı bir laiklik uygulamasından vazgeçilmesiyle yetinmek Müslümanlar için "protestanlaşmanın, dünyevileşmenin meşrulaştırılması" (Emre, 2011a) demek olacağı, bunun İslâmcılar için bir "zihniyet dönüşümü" (Emre, 2008a) ve bir "bilinç kayması" (Emre, 2006) anlamına geleceği söylenmiştir. Daha demokratik bir laiklik modeli uygulanmasıyla Müslümanların laiklikle probleminin son bulmuş olmayacağı (Haksöz, 2016b), bilakis bunun bir yenilgi demek olacağı (Tarım, 2016), hangi türü uygulanırsa uygulansın "küfrü[n] âmir" olduğu anlamına geldiği (Durmuş, 2006), dolayısıyla "şirk'in ta kendisi" (Alan, 2007a, 17) olduğu da söylenmiştir. Her halükarda Türkiye'nin "hala dini inançlarının gerektirdiği şekilde hayatlarını sürdürmek isteyen insanlar için zor bir ülke olmaya devam etmekte" olduğu söylenebilir (Şan, 2012, 24).

3.4. Kemalizm: 'post-', 'neo-', 'muhafazakâr'

Kemalizm, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurucu ve sonrasında da resmî ideolojisidir. Bir imparatorluk yapısından ulus-devlete geçişi mümkün kılan, yöneten ve biçimlendiren zihniyettir. Hiç kuşkusuz Kemalizm sadece tek parti devrine ve uygulamalarına hasredilemez ve sadece o dönem üzerinden değerlendirilemez. Tarihsel ve ilişkisel bir ideoloji olarak Kemalizmin hazırlayıcı unsurları olduğu gibi, o dönem sonrasında yaşadığı farklılaşmalar da vardır. Aynı şekilde tarihsel bir kişilik olarak Mustafa Kemal'in uygulamalarındaki pragmatizm onları tek biçimli olmaktan

çıkarmaktadır. Kemalizm bütünlüklü bir ideoloji haline 1930’larda kavuşmuş olsa da ana unsurlarını oluşturan fikriyat Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren şekillenmiştir. Bunlar içerisinde en önemli üçü ise pozitivism (bilimcilik), Batılılaşma (modernleşme) ve milliyetçiliktir. Tabii bunlara sonra güçlü bir şekilde “kişi kültürü” eklenecektir (Hanioglu, 2013, 37).

Bir tür medeniyet değiştirme projesi olarak da görülebilecek olan Kemalizme göre tek medeniyet vardır ve o da Batıdır. Ya ona dâhil olunur veyahut yok olunur. Bunun da birincil araçlarından birisi ulus-devlet inşasıdır. Kemalizm burada paradoksal olarak hem Batı medeniyetine dâhil olmayı hem de aynı ülkelere karşı anti-emperyalizmi beraber savunmaktadır. Dinin çok önemli bir gaye ve motivasyon kaynağı olduğu, halkın canıyla ve malıyla katıldığı ve işgalden kurtuluş olan mücadelenin akabinde kurulan yeni devlet kendisine ulus oluşturmalıydı. Irk temelli bir inşaa çok zor, maliyetli ve riskli olduğundan kısa bir zaman diliminde büyük ölçüde dinî aidiyetin esas alındığı bir insan hareketliliği gerçekleşti. Bundan sonra artık ülkede var olan “vatandaş” üzerinden Kemalizm bir toplum mühendisliği faaliyetine girişti. Cahil halk eğitilerek “millete dönüştürülmeliydi” (Bora, 2017a, 128). Kemalizm, inşa edilen bu “Türk” vatandaşlarının “kültürel kodlarının devlet merkezli tanımlanması”nı istiyordu. Amacı “sınıfsız, kaynaşmış”, homojen bir toplum meydana getirmektir (İnsel, 2006, 18). Bunu yaparken temel yaklaşımı da “Kemalizmden başka izm yoktur; öteki bütün izm’ler yabancı ve zararlıdır.” şeklindeydi (Parla, 2006, 313). Bu yeni devlette, Kemalizm devleti her şeyin merkezine koyarken kendini de “devletle bütünleştirdi”. Artık devlet “toplumdan bağımsız, kendine ait hedef ve çıkarları olan bir yüksek özne” haline geldi (İnsel, 2006, 22). Fakat bu, aynı zamanda modern ulus-devletin yapısı gereği idi. Kemalizmin yaptığı şey, bu devlet formuna geçme ve kendisini onunla eşitlemektir. Zira ulus-devlet “[b]aşka hiçbir amaca hizmet etmeyen bir amaçtır.” ve “[d]evletin üstünlüğü en büyük değerdir”, daha ötesi “inananların hayatları üzerinde hak iddia edebilen bir tanrıdır” (Hallaq, 2019, 64-65).

Kemalizm devleti böyle bir konuma yerleştirdikten sonra bu devletin korunması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. “İnkılapçılık” temel ilkelerinden biri olsa da oluşan bu devleti başka hiçbir üst ilkeye tâbi olmaksızın koruma refleksi onu aynı zamanda muhafazakârlaştırmıştır. Buna “devlet muhafazakârlığı” denebilir. Yine en temel ilkelerinden biri olan milliyetçilik de devletten bağımsız bir milliyetçilik değildir, “bir tür devlet milliyetçiliğidir”. Bu özelliklerinden dolayı da buna uymayan her türlü

farklılığı “intizamsızlık, disiplinsizlik ve başıbozukluk olarak algılama eğiliminde” olmuştur (İnsel, 2006, 23). Bu da onun otoriter bir karakter kazanmasının, yukarıdan aşağıya Jakoben yöntemler kullanmasının sebebidir.

Kemalizmin dine bakışı ise pozitivist karakterinin baskın izlerini taşır. Din ortaçağlara ait, hurafe ve mitolojik unsurlardan ibaret, Batılılaşabilmek için aşılması gereken, halkın eğitimi arttıkça kendisine bağlılığının zayıflayacağı ve şimdiye kadar zaten bu toplumun ilerlemesine mâni olmuş, dolayısıyla tarihte bırakılması gereken bir şeydir. Buna rağmen Atatürk, dinin taşıdığı potansiyeli de kullanmak istemiştir. “Türkçeleştirme sayesinde bir Protestan reformu ve rönesans yapmak” istemiş ve böylece dini yeni devletin bünyesine uygun olarak “yeniden şekillendirmeye” çalışmıştır. Fakat ondan sonraki Kemalistlerin dine bakışı daha serttir ve Kemalizmi “laikliğe dayalı bir din haline getirmek” derdinde olmuşlardır (Hanioğlu, 2013, 45). Bu yüzden de Kemalizmle laiklik birbirinden ayırtırlamaz bir mahiyet kazanmıştır. Laiklik anlayışı da bunun için Kemalizmin pozitivismi ve otoriteryanizmini bünyesinde barındıran bir yapıda kurulmuştur. Bütün bir devlet bürokrasisi buna göre şekillenmişse de daha sonraki süreçlerde bu yapının korunmasındaki en önemli ve nihai kurum ordu olmuştur. Ordu, çok partili hayata geçildikten sonra da demokrasinin gelişiminin Kemalizm ve onun tanımladığı biçimdeki bir laikliğin sınırları içerisinde hareket etmesini istemiş, politikaları takip etmiş ve zaman zaman müdahale etmiştir.

İslâmcılığın Türkiye’deki serencamı Kemalizme rağmen şekillenmiştir. Hatta Kemalizm “İslam’ın artık siyasal düzenin başat göstereni olmadığı İslam dünyasındaki hegemonik bir siyasal söylemi tasvir etmek” (Sayyid, 2017a, 127) için metaforik olarak da kullanılabilir. Dolayısıyla İslâmcılığı tarihsel süreciyle anlamak biraz da Kemalizmle ilişkisini anlamak demektir. Bunun en somut göstergelerinden biri, İslâmcılığın muhafazakârlaşmasında veya ağırlıklı olarak muhafazakâr bir dil kullandığı dönemlerde görülebilir. Zira muhafazakârlık, alan bulamadığı zamanlarda İslâmcılığa “mümkün dil” sunmaktadır (Duran, 2005, 155). Diğer bir söyleyişle İslâmcılığın Kemalizmle mücadelesi sadece bir ideolojik mücadele olarak görülemez. Kemalizm, devletin çeşitli aygıtlarını elinde bulunduran ve eğitimden hukuka, ekonomiden siyasete kadar hemen her alanı domine eden *resmî* bir ideoloji olmuştur. Cumhuriyet tarihi boyunca zaman zaman artan İslâmcılığın dilindeki kekemeliğin, dolaylı dil kullanımının, otosansürün sebebi Kemalist otoriteryanizmle olan ilişkisinin niteliğidir.

İslâmcılık ile Kemalizmin zıtlıkları çok olsa da benzer tarafları da yok değildir. Nitekim *ötekinin, beni* şekillendiren en önemli unsurlardan biri olduğu Psikoloji biliminin gösterdiği gerçekliklerden biridir. Bu durum aynı zamanda –İslâmcılığın sadece bir ideoloji olduğu varsayılırsa- ideolojinin yapısından da kaynaklanmaktadır. Zira ideolojinin özünde devleti ve/ya toplumu bir yerden bir yere doğru taşıma isteği yatar. İdeoloji, hakikat olarak gördüğü fikirler çerçevesinde herkesi ve her yapıyı ona uyacak bir duruma getirmeye çalışır. Toplumsal hareketler de böyledir. Bunun için de siyaset önemlidir (Çınar, 2005, 175). Fakat sadece İslâmcılık ile Kemalizm arasında değil, bu anlamda bütün ideolojiler arasında bir benzerlik görmek mümkündür. Dolayısıyla ideolojilerin formu, yöntemi, katılığı veya esnekliği beslendikleri kaynaklara, temsilcilerinin tercihlerine ve en çok da küresel ve ulusal bağlamın durumuna göre değişkenlik gösterir.

1990’lı yıllarda uygulanan neo-liberal politikalar, özgürlükleri kısıtlayan yasaların kaldırılması, ekonomide özel sektörün gelişmesinin getirdiği sonuçlar, medyanın çoğullaşması, farklılıkların daha görünür ve tartışılır hale gelmesi, kentleşmenin belirli bir noktaya gelmiş olması gibi iç etkenler; küreselleşme, başta tüccarlar olmak üzere insanların uluslararası hareketliliğinin artması, yeni sosyal hareketlerle beraber devlete bakıştaki değişimler, sivil toplum, çoğulculuk, çokkültürlülük tartışmaları gibi küresel etkenler Kemalizmin belirleyiciliğini azaltmıştır. Hâlâ Türkiye’deki en önemli güç olsa da "hegemonya konumundan hegemonik bir güç seviyesine" gerilemiştir (Aslan, 2017, 94). Bunun önemli göstergelerinden biri Kemalizmin bu dönemde bir taraftan da “sivil” bir ayağının oluşmasıdır. Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD) gibi stk’ların kurulması, medya, akademi gibi alanlarda belirli kişiler üzerinden hegemonik güç oluşturulması ve bir tür devlete rağmen devleti koruma çabası bu “sivil” Kemalizmin parçalarıdır (Erdoğan, 2006, 585). İslâmcılığın da bu dönemde sivil toplum faaliyetlerinin, dernek ve vakıfların sayılarının, medyadaki ve sair alanlardaki görünürlüğünün arttığı düşünüldüğünde bu dönemin etkilerindeki paralellik de rahatlıkla görülebilir. Kemalizm, devletin yabancı unsurlarla etkileşime girdiği ve kendisini koruyamayabileceği düşüncesiyle onu tahkim etmek üzere sivil topluma yönelirken; İslâmcılık, devletle kavga etmeye gerek olmadığı, onun aşağıdan yukarıya doğru dönüştürülebileceği düşüncesiyle sivil topluma ağırlık vermekteydi.

28 Şubat süreci Kemalizmin tam da bu “sivil” ayağının da devrede olduğu bir darbe olmasıyla öncekilerden farklılaşmaktadır. Refah Partisi’nden sonra Fazilet Partisi’nin de

kapatılması, 2007 yılındaki cumhurbaşkanı seçme sürecinde yaşananlar, düzenlenen “Cumhuriyet mitinglerinde” birçok sivil toplum kuruluşu ve üniversite mensubunun orduyu müdahale etmeye çağırması ve nihayet AK Parti’ye kapatılma davası açılması gibi hadiseler Kemalizmden bağımsız ele alınamaz. Bu süreçte Kemalizm en üst özne olma pozisyonu ilk defa bu süreçte belirgin bir biçimde kaybetmiştir. 2007 sonrasında ise "siyaseten anlamsızlaşma noktasına" gelmiştir (Aslan, 2017, 94). Bundan sonrası ise post-Kemalizm olarak görülebilir. Kemalizm artık eski yöntemler ve araçlarla etkin olamadığını görmüş, demokrasinin güçlendiğini ve kendi ilkelerine uygun olmadığına devreden çıkarılamayacağını anlamıştır. İslâmcılığın 1990’ların başlarında yaşadığı demokrasiyle yakınlaşma ve sonra benimseme sürecine, Kemalizm ancak 2007’den sonra başlamıştır.

İslâmcılar nezdinde bu dönemde Kemalizm ile laiklik arasında bir ayrıştırma yapıldığı söylenebilir. Bu, çok net ve belirgin değildir, fakat satır aralarından okumak mümkündür. Bu açıdan laiklik için söylediğimiz rafa kaldırma, temel bir problem olarak görmeme durumu Kemalizm için geçerli değildir. Kemalizm halen İslâmcılar için en önemli problemlerden biri olarak durmaktadır. Buradan hareketle şu söylenebilir ki İslâmcılar için Kemalizmin unsurlarını oluşturan bir liste yapıldığında, laiklik önceki dönemlere göre daha alt sıralara inmiştir. Kemalizm dendiğinde yapılan asıl vurgu ordu başta olmak üzere devletin çeşitli kurumları vasıtasıyla yapılan baskı (otoriterizm), pozitivist eğitim yoluyla tektipleştirme, devletin tanımladığı şekilde bir milliyetçilik ve kişilik kültürü olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir söyleyişle İslâmcılığın hareket alanını daraltan şey Kemalizmdir. 2007 sonrasındaki dönem Kemalizmin belki de Cumhuriyet tarihi boyunca en zayıf olduğu dönem olmasına rağmen “Kemalizm dini, doğan İslam güneşini örtemeyecektir. Karanlıktan aydınlığa ulaşabilmek için sarp yokuşları adımlamaya devam etmeliyiz." denerek hâlâ tepenin aşılmadığı vurgulanacaktır (Türkmen, 2009, 15). "Kemalizm çözülürken" İslâmcıların dikkatli olmalarına yönelik uyarılar da vardır. Zira bu süreç “birçok fırsat ve riski bünyesinde” barındırmaktadır. Bunun için de “[d]inamik bir İslami hareket yapılanmasının yokluğu [...] bu süreci Müslümanlar için ziyan olmuş bir imkânlar cümlesine çevirebilir” (Örs, 2009, 31).

2007 sonrasında 2015’e kadar İslâmcılar Kemalizm karşısında daha önce olmadıkları kadar söylem üstünlüğünü ele geçirmişlerdir. Bunu yaparken hiç kuşkusuz en önemli aktör AK Parti’dir. İslâmcıların AK Parti’yi sahiplenmesinin en önemli gerekçelerinden biri de budur. Bu süreçte Kemalistlere karşı en çok kullanılan argüman demokrasi ve

millî irade vurgusudur. Bu aynı zamanda İslâmcıların muhafazakârlaşması ve devletle arasındaki mesafesinin azalmasına paralel işleyen bir süreçtir. 2015 sonrasında ise AK Parti'nin giderek daha fazla milliyetçileşmesi, *devlet* dili kullanması, bazı İslâmî kişi ve kurumlara yönelik otoriter bir tavır takınması, İslâmcılara tepeden bakması ve itaat istemesi gibi hususlarla beraber İslâmcılar yeniden bir mesafeyle partiye bakmaya başlamışlardır. Devletin her şeyin üzerinde tutulmaya çalışılması (aşkın devlet), milliyetçiliğin çeşitli versiyonları ve dereceleriyle baskın olması, devletin daha sert yüzünü yeniden göstermesi, Atatürk'ün ortak bir değer olarak bütün kesimlere benimsetilmeye çalışılması gibi hususlar İslâmcılar nezdinde Kemalizmi tekrar gündeme sokmuştur. Kemalizmin ya muhafazakârlar eliyle tahkim edildiği veyahut neo-Kemalizm biçiminde kendini yeniden inşa ettiği düşünülmeye başlanmıştır:

2010'dan sonra yaşanan şey, çevrenin merkeze yerleşerek yeni bir merkez yaratması ve eski merkezi çevre durumuna getirmek istemesidir. Aslında Türkiye'nin resmi ideolojisi Kemalizm kendini farklı bir biçimde yeniden üretmektedir. [...] Ancak iktidardaki parti kendi merkezini kurabilecek bir aydın sınıfı üretilmedi ve sürecin en zayıf halkasını da burası oluşturuyor (Aktaşlı, 2017, 54).

Bu bakış açısı teorileştirildiğinde AK Parti'nin “sistem tarafından yutulmuş” ve “devletçileşmiş” olduğu söylenebilmektedir. Buna göre olan şey mevcut sistemin ve “Kemalist rejimin”, daha “İslamileştirici dil” ile kendisini güçlendirmekten ibarettir (Çaylak v.dğr., 2017, 716). Diğer bir söyleyişle AK Parti “Kemalizmi yapıbozuma uğrat”mış, fakat onu “İslâm ve gelenekle birleştirerek” varlığının sürmesini sağlamıştır. Böylece Kemalizmin oluşturduğu devlet ve toplum arasındaki mesafeyi azaltmıştır. Bu açıdan AK Parti'nin varlığı bizzat “Neo-Kemalizm”dir (Dönmez, 2011, 57). Buradan hareketle modernleşme tarihi açısından bakıldığında ise AK Parti'yi “Kemalizmin tarihsel geleneğine yerleştirmek mümkün” olmaktadır (Çiğdem, 2014, 64).

Bu bakış hem İslâmcılığın hem de Kemalizmin tarihselliğini büyük ölçüde göz ardı etmektedir. İlişkisel bakıldığında her ikisinin de önemli değişimlere uğradığı rahatlıkla söylenebilir. Tartışılması gereken bunun hangi yöne doğru olduğu ve derecesidir. Kemalizm bu dönemde demokrasiyle mesafesini kapatmıştır. Halkın cahil ve eğitilmesi gereken bir kitle olduğu yaklaşımı ciddi şekilde kendi içerisinde tartışılmıştır. Mesela başörtüsünün önce üniversitelerde, sonrasında hizmet alan-hizmet veren ayrımı yapılmaksızın bütün devlet dairelerinde, milletvekilliği ve bakanlıkta engel olmaktan çıkarılmasında başta CHP olmak üzere Kemalist kesimler ciddi bir karşı koyuş sergilememişlerdir. Bu durum sadece güç kaybıyla açıklanamaz, aynı zamanda

Kemalizmin kendi içerisindeki bir özeleştirinin de yansıması olarak bakmak gerekmektedir. Diğer taraftan İslâmcılık devlete yönelik koyduğu rezervleri kaldırmış, muhayyel *İslâm Devleti* üzerinden hareket etmektense, sömürgeleşmemiş bir toplum ve devlet olarak mevcut devletin dönüştürülmesine odaklanmıştır. Türkiye'nin farklı kesimlerinin var olduğunu vurgulayarak bir arada yaşamının yollarını arama çabası içerisinde giren bir gerçekçilik sergilemiştir.

İslâmcılar özellikle 15 Temmuz sonrasında devletin uygulamalarını klasik Kemalist reflekslerine geri dönüş olarak yorumlamış ve iktidarı uyardırmaya çalışmışlardır. Fakat bu dönemdeki *yılgın mesafe* ikircikli bir dil kullanmalarına sebep olmuş, bir *islah* faaliyetine dönüşmemiştir. Özellikle Atatürk'ün çeşitli vesilelerle gündeme gelmesi, AK Parti yetkililerinin yaptıkları açıklamalar, açılan davalar İslâmcıları partiyi tam bir sahiplenmeden, daha çok önceki dönemlerde yaptıklarıyla anıp, mevcut politikalarıyla ilgili soru işaretleri bol olan bir söylem kullanmaya itmiştir.

Doğrusu eğer bir şeyler yapılmazsa, eğer bir yenilenme olmazsa, başta liderin kendisi olmak üzere AK Parti'nin üst düzey yöneticileri AK Parti'nin bir yerlere doğru evrilip savrulacağı tehlikesini görmezden gelmeye devam ederlerse, o zaman bu şu şekilde okunmalı: Bu gidişata biz zaten razıyız ve bu planlı bir gidiş. O zaman bu rahatsızlıkları yüreğinin derinliklerinde hissedenden soracağı soru da muhtemelen şu olacaktır: Hüsnu zan siyasetine devam mı? Yoksa artık tamam mı? (Kaya, S., 2018, 42).

Yaşanan bu süreç İslâmcılar içerisinde "Post-Kemalizm'den Neo-Kemalizm'e" geçiş olarak kodlanmış ve tartışılmıştır (Umran, 2017b). Kemalizmin bir geri çekilme yaşadığı, fakat "uzun yıllar otoriteyi elinde bulundurmuş olmasından dolayı karşıtını da kendisine benzettiği" vurgulanmıştır (Ergenç, 2017, 57). Üretilen "yerlilik ve millilik" söylemiyle devletin yeniden "otoriterleşme" eğiliminde olduğu, "milliyetçi-devletçi" baskıların arttığı ve bunların bir sonucu olarak "ilkesiz, adaletsiz" uygulamaların ortaya çıktığı; bunun karşısında İslâmcıların "ancak konjonktürün izin verdiği oranda" karşı durabildiği, böyle devam edildiği takdirde bunun ancak "revize edilmiş yeni bir ulusallık bilinci" üreteceği söylenmiştir (Kaya, 2017b). Devlet merkezli bir İslâmcılık anlayışı "İslam'ı Kemalist paradigma içinde bir alt düzleme indirgemekle" sonuçlanacaktır (Emre, 2016e). Bu tartışmalar *muhafazakâr Kemalizm* kavramını da gündeme getirmiştir. Bu kavram Kemalizmin yeni araç ve yöntemlerle kendisini inşa etmesinden öte (neo-Kemalizm), bizzat muhafazakârlar tarafından kurulan bir Kemalizme gönderme yapmaktadır.

Son dönemde yaşanan bütün bu süreçler İslâmcılarda yeniden kaygı ve soru işaretleri oluşturmuş, bir kısmı izzet arayışı yolunda bunları önemli bir problem alanı olarak görmezken, bir kısmı devletle mesafenin yeniden belirginleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.



SONUÇ

20. yüzyılın sonlarına doğru ideolojilerin ve toplumsal hareketlerin yapılarında önemli değişimler meydana geldi. Bunların başında ise devlete ilişkin meseleler gelmekteydi. Sovyetler Birliği'nin dağılması; küreselleşmenin belirleyiciliği; çokkültürlülük, çoğulculuk, sivil toplum, kamusal alan gibi kavramların ön plana çıkması; teknolojik yeniliklerin etkileri gibi birçok faktörün sonucu olarak meydana gelen bu değişimler toplumsal hareketlerin devlete bakışını da değiştirdi. Özellikle “toplumsal kimliklerin ilişkisel karakteri”, “çoğulluğun iktidarı”, bir “görünümler alanı” olarak kamusal alan, “radikal demokrasi”, “antoganizmaların çoğalması” gibi kavram ve yaklaşımlar yeni durumu anlamak için teorik bir zemin sundu. İdeolojiler yerine söylemlerin daha fazla ön plana çıktığı bu bağlamda devlet-toplum ilişkileri, siyasal olanın mahiyeti ve alanı, sivil toplumun rolü gibi meseleler yeniden tartışıldı. İslâmcılık da dâhil olmak üzere Türkiye'deki hareketlerin değişimini de bu tartışmaların zemininde değerlendirmek gerekir.

19. yüzyılda İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde Batı sömürgeciliğine, tahakkümüne ve tasallutuna karşı, ilhamını İslâm'dan alan siyasal içeriği baskın yeni bir düşünme biçimi gelişmeye başladı. Müslümanların izzetini yeniden kazanma gayesinde olan bu düşünceler farklı bölgelerde (Hindistan, Mısır, İran, Osmanlı) birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmışsa da birbirleriyle benzeşen tarafları oldukça çoktu. Daha sonra birbirlerinden farklı hareketlere ve örgütlenmelere dönüşecek olan bu düşünceler aynı zamanda kendi topraklarındaki yönetim biçimlerine ve idarecilere yönelik olarak bir muhalefet dilini de bünyesinde barındırıyordu. Müslümanların yeniden izzet sahibi olması için, bu yönetimlerin ve âdetleri ve gelenekleriyle İslâm'dan uzaklaşmış olan toplumların ıslah edilmesi gerektiğini savunuyordu. Bu ıslah faaliyeti İslâm'ın ana kaynaklarından (Kur'ân ve Sünnet) hareketle yapılmalıydı. İslâm dışı kültürel unsurlardan toplumu arındırma (saflaştırma) faaliyeti İslâm tarihinin tamamında var olan dinî kurumlardan birisidir. Bu özellikleri dolayısıyla da sözkonusu hareketler kendilerini nevezuhur olarak görmüyordu. Fakat yeni ve modern döneme has olan şey bu ıslah faaliyetinin, büyük ölçüde siyasal bir içeriğe sahip olan izzet arayışının vasıtası olarak konumlandırılmasıydı. Modern araçların sağladığı imkânların da etkisiyle yeniden formüle edilen *ümmet* söylemi, siyasal boyutuyla da (ittihâd-ı İslâm) izzet arayışının en önemli unsurlarından birini oluşturuyordu. Daha geniş olarak izzet arayışı Müslümanların siyaset başta olmak üzere, hukukta, eğitimde, ekonomide, bilimde,

teknolojide ve hayatın sair alanlarının tümünde özne pozisyonunda olduğu; İslâm'ın “başat gösteren” olduğu bir siyasal ve toplumsal düzen arayışıydı. Diğer bir söyleyişle İslâm'ı geçmişte kalan bir düzen olarak değil *şimdiyi* de şekillendirme gücüne sahip bir sistem olarak görüyordu. İşte 19. yüzyıldan itibaren oluşan bu düşünce ve faaliyetlerin tamamına birden İslâmcılık denilebilir. En önemli iki hattı ise *izzet arayışı* ve *ıslahtır*.

Türkiye İslâmcılığı, 19. yüzyılın ortalarında şekillenmeye başlayan, İkinci Meşrutiyet ile beraber ayırt edilebilir bir bütünlüğe kavuşan, Cumhuriyet tarihi boyunca da etkisini her zaman gösteren bir düşünce ve harekettir. İslâmcılık Osmanlı döneminde yıkıma doğru giden bir devleti kurtarma fikriyatı olarak şekillenmiştir. Devletin kurtuluşunun İslâm'ın hükümlerine tam olarak uymakla mümkün olabileceğini, devlet yönetiminin *şûrayı* esas alan yeni bir örgütlenmeyle düzelebileceğini, toplumun yüzyıllar içerisinde tortulaşmış ve din zannedilen unsurlardan arındırılması gerektiğini dillendirmiştir. Cumhuriyet inkılâplarının sonrasında etki edebileceği bütün alanlardan uzaklaştırılmış, temsilcileri idama veya yokluğa mahkûm edilmiştir. Bu dönemde İslâmcılar uzlet, sürgün veya mümkün araçları kullanarak düşük düzeyli mücadele yöntemlerinden birini tercih etmek durumunda kalmışlardır. 1940'ların ortalarından itibaren ise İslâmcılığın baskın özelliği bir devlet modeli inşa etme ve onu kurma çabasıdır. Devletin kurucu ideolojisi olan Kemalist ideolojiyle mücadele edilirken, bir yandan da alternatif teklifler yapılmaktadır. Bunun muhafazakâr-milliyetçi tonlardan radikal devrimci tonlara kadar geniş bir yelpazede görünüşleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemde aynı zamanda siyasal ve toplumsal alanda farklı oluşum, örgüt ve hareketler oluşmuştur. 1990'larda küreselleşme, post-modernizm, ideolojilerin yumuşaması, yeni toplumsal hareketlerin farklılaşması, siyasette ve bürokraside yer alma, teknolojik gelişmeler, kentleşme ve orta sınıflaşma gibi çeşitli etkenlerin sonucu olarak 28 Şubat sonrasında İslâmcılığın baskın karakteri haline gelecek olan devleti dönüştürme yaklaşımı gelişmiştir. İslâmcılar artık izzet arayışlarında mümkün olanı gerçekleştirmeye çalışmış, sistem içi araçlarla ve alanlarda aşamalı hareketi tercih etmişlerdir.

Bu dönemdeki İslâmcı dergileri, özellikle de devlete bakışları çerçevesinde incelediğimiz bu çalışmanın bulguları göstermektedir ki, İslâmcılar devlet kurma (İslâm devleti) söylemini terk etmekte kalmayıp, devlete ilişkin düşüncelerinde köklü değişimlere gitti. İslâmcılar 1990'lı yılların sonuna doğru minimal ve araçsal devlet anlayışını savunan liberallere yaklaştı. Sivil toplum ve aşağıdan yukarıya doğru dönüşüm en çok üzerinde durulan konu haline geldi. İslâmcılar için toplum (halk/milli

irade) hem bir sığınak, hem de güç kaynağı olarak görülmeye başlandı. Mümkün olanın yapılması, gerçekçiliğin benimsenmesi tavsiye edilerek aşamalı bir toplumsal ve siyasal dönüşüm hedeflendi. Yapılan bir tür yeni bir İslâmcılıktı. Bu durum siyasetin ve siyasal olanın yeniden tanımlanmasını ve devlet yönetimiyle sınırlanmayacak bir şey olduğunun düşünülmesini mümkün kıldı. Dolayısıyla siyasetten vazgeçilmiş olunmayacaktı, sathı genişletilecekti.

Muhafazakâr demokrat bir parti olarak kurulan ve tek başına iktidar olan AK Parti'den sonra, İslâmcılığın bundan sonraki gidişatı partinin adını zikretmeksizin ele alınamayacak kadar ilişkili hale geldi. İslâmcıların da içinde yer aldığı dindar kesimler için öncekilerden farklı yeni bir siyasî kültür şekillenmeye başladı. İslâmcılar başlarda partiye iyimser ama ihtiyatlı bir mesafe ile bakarken, partinin uyguladığı politikalar ve maruz kaldığı hücumlar dolayısıyla ona yakınlaşmaya başladı. Yakınlaşmanın bir diğer sebebi ise İslâmcıların giderek daha fazla devlet yönetiminde yer almasıydı. Diğer taraftan sivil toplum kuruluşlarının yeni imkânları ve alanları oluşmuştu. Bu süreç partinin imam-hatipler, başörtüsü gibi konularda attığı adımlar ve dış politikada benimsediği tavırlarla birlikte ortaklaşmaya dönüştü. Artık İslâmcıların kendilerini savunması AK Parti'yi savunması demektir. Türkiye'de İslâmcılar ilk defa olarak aradıkları izzetin ışığını ufukta bu kadar net gördüler. Bu ışığı görmek, ona olan iştiaklarını ve hızlarını artırdı. Bir an önce ona kavuşmak arzusuyla ellerindeki ölçüm aletini (ıslah) kenara bıraktılar. Kendi fikirlerine uygun olmayan bazı şeylerin var olduğunun farkında olunsa da ihmal edilebilir görüldü. Bu durum, İslâmcılığın pragmatizmini artırdı. Son yıllarda ve özellikle de 15 Temmuz (2016) sonrasında ise İslâmcıların parti ve politikaları hakkındaki rahatsızlıkları artmıştır. Yeniden bir mesafe oluşmaya başlamıştır, fakat bu sefer, partinin ilk dönemindeki gibi ümitli bir mesafe değil, ileride görülen suyun (izzet ışığının) bir serap olma ihtimalinin artması dolayısıyla yılgın bir mesafedir.

İslâmcı dergiler üzerinden söylemsel farklılıkların izi takip edildiğinde, *İslâm devleti* kavramı ve yaklaşımının bu dönemde artık marjinalleştiği söylenebilir. Bunun yerine İslâmlaştırma çabası mümkün olanı elde etme siyasetine dönüşmüş ve *devleti dönüştürme* yaklaşımı baskın hale gelmiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca İslâmcıların en temel meselelerinden biri olan laiklik, neredeyse tamamen gündemden düşmüş, rejimin mahiyetinden çok uygulanan politikalar önemsenebilir. Kemalizm laiklikten ayrıştırılarak öteki olarak kalmaya devam etse de kullanılan dil söylemsel

üstünlüğün izlerini taşımaktadır. Son dönemde İslâmcılığın birbirini besleyen ve güçlendiren iki temel sütunundan *izzet arayışı* çok baskın hale gelmiş, *ıslah* ayağı ise öncesinde olmadığı kadar zayıflamıştır.

Türkiye’de anaakım İslâmcılığın yanında, İslâmcılığın kendi iç farklılıklarını, çeşitlenmiş yaklaşımlarını da dikkate alan, birbirleriyle benzeşen ve farklılaşan boyutlarını öne çıkaran çalışmalara ihtiyaç vardır.



KAYNAKÇA

- Ak, Mehmet Akif. “Hem Güçlü Devlet Hem de Güçlü Millet Olur mu?” *Sözleşme Dergisi* 3 (1998): 31-32.
- Akçaoğlu, Aksu. *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. 2. Basım. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Akdoğan, Yalçın. “Değişimin ve Dönüşümün Teorik Zemini”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003a): 12-14.
- Akdoğan, Yalçın. “İslamcılar, liberal değil muhafazakar oldu [Soruşturma]”. *Gerçek Hayat Dergisi* 118 (2003b): 16.
- Akdoğan, Yalçın. *Muhafazakar Demokrasi*. Ankara, 2003c.
- Akdoğan, Yalçın. “Siyasal İslam’dan, Muhafazakar Demokratiğe...” *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 3 (2002): 17-23.
- Akdoğan, Yalçın. “Yeni İslamcılığın Sosyal Boyutları”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 5 (2003d): 21-23.
- Aktaş, Cihan. *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslâmcılık*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Aktaş, Ümit. “Demokrasi Cumhuriyet Otokrasi ya da Siyasetin İmkanına Dair Farklı Yaklaşımlar/Bir Toplumsallık Kurgusu Olarak Siyaset”. *Özgün Düşünce Dergisi* 3 (2009a): 8-49.
- Aktaş, Ümit. “İttihad-ı İslam, İslamcılık ve İslamî Hareket(ler): Bir Kriz Sürecinde Strateji Arayışları”. *Özgün Düşünce Dergisi* 1 (2009b): 45-100.
- Aktaş, Ümit. “Kemalizm Eleştirisi Yapılmadan Sistem Eleştirisi Yapılamaz”. *Özgün İrade Dergisi* 50/10-12 (2008).
- Aktaşlı, Hasan Ufuk. “Din, Siyaset, Ekonomi”. *Umran Dergisi* 278 (2017): 49-54.
- Aktaşlı, Hasan Ufuk. “Kemalist Laiklikten Muhafazakâr Sekülerizme”. *Umran Dergisi* 258 (2016): 60-63.
- Aktaşlı, Hasan Ufuk. “Siyasal Alan, Cemaatler ve Farklı Bir Yapılanmanın Gerekliği”. *Umran Dergisi* 248 (2015): 38-43.
- Aktay, Yasin. “Adalet ve Kalkınma Arasında AK Parti”. *AK Parti’nin 15 Yılı: Siyaset*. Ed. Nebi Miş - Ali Aslan. 231-260. İstanbul: Seta Kitapları, 2018a.
- Aktay, Yasin. “AK Parti’nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”. *Tezkire Dergisi* 41 (2005a): 58-79.

- Aktay, Yasin. "Faili Meçhul Siyaset ve Devletin Ağzındaki Meşruiyet". *Tezkire Dergisi* 11/12 (1997): 3-17.
- Aktay, Yasin. "Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6.* kitap editörü Yasin Aktay. 68-95, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005b.
- Aktay, Yasin. *İslâm ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2017.
- Aktay, Yasin. "İslam ve Sükülerleşimin Kaynakları". *Tezkire Dergisi* 58 (2016): 83-92.
- Aktay, Yasin. "İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 801-837. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Aktay, Yasin. "İslamcılığın İktidar ve Muhalefet Halleri". *Tezkire Dergisi* 49 (2014): 89-115.
- Aktay, Yasin. "İslamcılık, İktidar ve Devlet". *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 87-90. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Aktay, Yasin. *Karizma Zamanları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Aktay, Yasin. "Küreselleşme ve Siyasal Metafizik". *Umran Dergisi* 72 (2000): 27-36.
- Aktay, Yasin. "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6.* kitap editörü Yasin Aktay. 345-393, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005c.
- Aktay, Yasin. "Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire". *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar*. 9-28. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005d.
- Aktay, Yasin. "Siyasal'ın İade-i İtibar İhtiyacı". *Umran Dergisi* 107 (2003a): 69-71.
- Aktay, Yasin. "Siyasette İslâmiliğin Sınırları ve İmkânları". *Tezkire Dergisi* 33 (2003b): 31-41.
- Aktay, Yasin. "Sunuş". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6.* kitap editörü Yasin Aktay. 13-25, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005e.
- Aktay, Yasin. "Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal/Kemalizm, Sosyalizm ve İslamcılık". *Dîvân Dergisi* 19 (2) (2005f): 35-59.
- Aktay, Yasin. "Türkiye'nin Seçimi, Dünyayı Değiştiriyor". *Yeni Şafak*. 09 Temmuz 2018b. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/turkiyenin-secimi-dunyayi-degistiriyor-2046387>.

- Akyol, Mustafa. "İslamcı İdeolojiden Müslüman Kültüre". *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 227-229. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Alam, Anwar. "Islam and Post-Modernism: Locating the Rise of Islamism in Turkey". *Journal of Islamic Studies* 20 (3) (2009): 352-375.
- Alan, Hüseyin. "Cumhuriyet". *İktibas Dergisi* 346 (2007a): 11-14.
- Alan, Hüseyin. "Devlet Dediğin Ne Ola ki?" *İktibas Dergisi* 267 (2001): 20-27.
- Alan, Hüseyin. "Etkinlik ve Gerçekçilik (Bir Serzeniş)". *İktibas Dergisi* 287 (2002): 16-19.
- Alan, Hüseyin. "Söylem ve Duruş". *İktibas Dergisi* 340 (2007b): 20-23.
- Albayrak, H. Şule. "Religious Pluralism and Religion-State Relations in Turkey". *Religions* 10 (1) (2019): 1-16.
- Albayrak, Hakan. "AK Parti'den Kopan Oylar". *Karar Gazetesi*. 06 Nisan 2019. <https://www.karar.com/yazarlar/hakan-albayrak/ak-partiden-kopan-oylar-9775>.
- Albayrak, Hakan. "Meclis'teki AKP Grubuna Çağrı: Tayyip Erdoğan'ı Dinlemeyin!" *Gerçek Hayat Dergisi* 120 (2003): 6.
- Albayrak, Hakan. "Milletle Kavga Edilmez!" *Gerçek Hayat Dergisi* 107 (2002a): 7.
- Albayrak, Hakan. "Recep Tayyip Erdoğan'a Açık Mektup". *Gerçek Hayat Dergisi* 96 (2002b): 10-11.
- Albayrak, Sadık. *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: Risale Yayınları, 1989.
- Amman, Mehmet Tayfun. "Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi". *Aile ve Eğitim*. Ed. İSAV. 41-70. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Anayasa Mahkemesi. "7.3.1989 tarih ve E. 1989/1, K.1989/12 sayılı karar". *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi (AMKD)* 25 (1989).
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. 2. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Anlayış. "Merhaba". *Anlayış Dergisi* 1 (2003): 3.
- Anlayış. "Merhaba". *Anlayış Dergisi* 79 (2009): 3.
- Ardıç, Nurullah. "Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6 (11) (2008): 587-624.
- Arslan, Abdurrahman. "İslamcılık: Tercih Olmayan Bir İmtihan Hasılası-2". *Özgün Düşünce Dergisi* 3 (2009): 149-177.

- Arslan, Abdurrahman. "Sivil Akıl Sivil Toplum Sivil Müslüman". *Umran Dergisi* 165 (2008): 46-56.
- Arslan, Abdurrahman. "Şubat 28: Zihni Bir Dönüşümü Meşrulaştırma Tarihi". *Binyılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. Ed. Abdurrahman Babacan. 47-55. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Aslan, Ali. "Yerli ve Milli Siyaset". *AK Parti'nin 15 Yılı: Toplum*. Ed. İsmail Çağlar - Ali Aslan. 77-104. İstanbul: Seta Kitapları, 2017.
- Aslan, Seyfettin - Taylan, Ömer. "AK Parti Dönemi Din Devlet İlişkileri ve Laiklik Politikaları". *Türk Siyasal Hayatında AK Parti Dönemi*. Ed. Seyfettin Aslan - Yılmaz Demirhan. 233-282. Bursa: Ekin Yayınları, 2016.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. 2. Baskı., II. Cilt. Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1959.
- Aydın, Cemil. "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 47-68. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Aydın, Mustafa. "10. Yılında AK Parti". *Umran Dergisi* 219 (2012): 14-18.
- Aydın, Mustafa. "Cumhurdan Kaçırılmaya Çalışılan Cumhuriyet". *Tezkire Dergisi* 16 (1999): 33-40.
- Aydın, Mustafa. "Çevrenin Merkeze Cevabı ya da 'Toplumsal Merkez'in 'Resmi Merkez'e Cevabı". *Umran Dergisi* 156 (2007a): 30-33.
- Aydın, Mustafa. "İslamcı Dergilerin Verili Bir Söylemi Olan 'Öze Dönüş' Üzerine Bir Derkenar". *"Bir Başka Hayata Karşı": 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. Ed. Lütfi Sunar. 5-25. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Aydın, Mustafa. "Muhafazakârlık, Siyaset ve Din". *Umran Dergisi* 102 (2003): 64-71.
- Aydın, Mustafa. "Nice Umran'lı Yıllara". *Umran Dergisi* 150 (2007b): 84-87.
- Aydın, Mustafa. "Türkiye'de Siyasal Bunalımın Anlamı". *Umran Dergisi* 48 (1998): 6-11.
- Aydın, Mustafa. "Yoğunluğu Azaltılmış İslâm". *Umran Dergisi* 115 (2004): 46-51.
- Aytepe, Mahsum. "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016): 169-199.

- Ayyıldız, Yahya. “Muhallif İslamcılığın Krizi”. *Özgün Düşünce Dergisi* 1 (2009): 159-181.
- Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. 7. Baskı. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2003.
- Bayat, Asef. *İslâm’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bayat, Asef. “Önsöz”. *Post-İslamcılık: Siyasi İslam’ın Değişen Yüzü*. Ed. Asef Bayat. 11-13. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Bayburt, Berrin - Duman, Doğan. “28 Şubat Post-Modern Darbesi’nin İslami Dernek ve Vakıflara Etkileri”. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 64 (2017): 413-430.
- Beck, Ulrich. *Siyasallığın İcadı*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bekaroğlu, Edip Asaf. “Post-Laik Türkiye?: AK Parti İktidarları ve Güncellenen Laiklik Sözleşmesi”. *İnsan ve Toplum* 5(9) (2015): 103-122.
- Bekaroğlu, Mehmet. “28 Mart’ta Kime Oy Vereceksiniz?” *Gerçek Hayat Dergisi* 179/26 (2004).
- Berkes, Niyazi. “Yeni İslamcılık”. *Yurt ve Dünya Dergisi* 2 (8) (1941): 113-121.
- Beşer, Ali Haydar. “Yeni Olan Ne? Yüzyılın Dönümünde ‘Yeni İslamcılık’ Tartışmaları”. *“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. Ed. Lütfi Sunar. 241-264. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Bezci, Bünyamin. “Schmitt ve Siyasal Kavramı”. *Siyasal Üzerine Konuşmalar*. Ed. Okumuş, Ahmet ve Metin Demir. 95-143. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Bezci, Bünyamin - Miş, Nebi. “İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakârlaşmak”. *Bilgi* 24 (2012): 1-17.
- Bilici, Mücahit. “Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. İslâmcılık*. Cilt 6. kitap editörü Yasin Aktay. 799-803, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- Bolat, Ömer. “28 Şubat Ekonomik, Politik ve Sosyal Temelli Bir Operasyondur”. *Binyılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. Ed. Abdurrahman Babacan. 218-239. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017a.
- Bora, Tanıl. “Reel İslâmcılık”. *Birikim* 339 (2017b): 70-83.
- Bölükbaşı, Mustafa. “Milli Görüş’ten Muhafazakar Demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat Süreci Sonrası İslami elitlerin Dönüşümü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012): 166-187.
- Bulaç, Ali. “Başörtüsü: Çözümler, Sorular, Yeni Perspektifler”. *Umran Dergisi* 129 (2005a): 33-38.
- Bulaç, Ali. “İslamcılık bir Teoloji mi?” *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 84-86. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012a.
- Bulaç, Ali. “İslamcılık Nedir?” *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 16-18. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012b.
- Bulaç, Ali. “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6*. kitap editörü Yasin Aktay. 48-67, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005b.
- Bulaç, Ali. “Mağlupların İşleri”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 1 (2002a): 28-37.
- Bulaç, Ali. “Müslüman Demokrat” Modelin Sistem Parametreleri”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003a): 4-11.
- Bulaç, Ali. “Parçalanmış Bilinç”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 12-13 (2003b): 4-14.
- Bulaç, Ali. “Siyasal İslam”. *Umran Dergisi* 70 (2000): 21-29.
- Bulaç, Ali. “STK’lar Kuşatma mı Yarma mı?” *Özgün İrade Dergisi* 26 (2006): 38-47.
- Bulaç, Ali. “Şeriat ve Örf, Toplum ve Devlet”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 2 (2002b): 7-15.
- Bulaç, Ali. “Üçüncü Nesil İslamcılar”. *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 34-36. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012c.
- Bulaç, Ali. “Üçüncü Neslin Siyaseti, AK Parti ve Modeli”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 5/4-12 (2003c).
- Bulaç, Ali. “Yeni Bir Yönetim İçin Teorik Taslak”. *Sözleşme Dergisi* 3 (1998): 5-9.
- Bulut, Yücel. “Hem Yerli, Hem Yabancı: Tercüme Bir Hareket Olarak İslamcılık (?)”, *Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Yücel Acer vd. 107-142. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Derneği, 2018.

- Bulut, Yücel. “Türkiye’de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 339-368. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Burhan, Haluk. “Yeni İslamcılık”. *Umran Dergisi* 64 (1999): 32-36.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Can, Burhanettin. “30 Mart 2014 Seçimleri Üzerine: Erdoğan ile Gülen’in Büyük Meydan Muharebesi”. *Umran Dergisi* 236 (2014): 19-27.
- Can, Burhanettin. “AK Parti ile On Yıl-2: Çürüten Bir Sistemin Meşruiyet Arayışı”. *Umran Dergisi* 221 (2013): 10-23.
- Can, Burhanettin. “Taksim Kadife Darbe Sürecinin Gölgesinde 7 Haziran 2015 Genel Seçimleri 2: İlahi İkaz”. *Umran Dergisi* 252 (2015): 4-13.
- Can, Burhanettin. “Toplumsal Kirletmeye/Kirlenmeye Karşı Parlamento Dışı Siyasetin Görev ve Sorumlulukları”. *Umran Dergisi* 176 (2009): 18-24.
- Can, Burhanettin. “Türkiye’de Siyasetin Çıkmazları ve Yeni Bir Siyaset Anlayışı”. *Umran Dergisi* 203 (2011): 29-36.
- Canatan, Kadir. “AKP Bağlamında ‘Yeni-İslamcılık’”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003): 22-27.
- Canatan, Kadir. “Etkileşimin Yörüngesinde Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 3 (2002): 31-38.
- Canoğlu, Yıldırım. “Halkın İktidar Yürüyüşü”. *Umran Dergisi* 100 (2002): 8-21.
- Canoğlu, Yıldırım. “Öncülerin Öncelikli Görevleri: Sis Perdesinin Arkasını Görebilmek”. *Umran Dergisi* 136 (2005): 14-23.
- Cengiz, Mehmet. “Bir Güllü Bahar Gelmez”. *Özgün İrade Dergisi* 41 (2007): 3.
- Cengiz, Mehmet. “Kutsal Devlet, Derin Çete-Yüce Yargı”. *Özgün İrade Dergisi* 57 (2009): 4-5.
- Cizreli, Bahattin. “2002 Sonrası İslamcılık veya AK Parti ve İslamcılar”. *Tezkire Dergisi* 48 (2014): 84-104.
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*. 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Çağlar, İsmail - Akdemir, Kevser Hülya. “AK Parti Döneminde Cemaatler”. *AK Parti’nin 15 Yılı: Toplum*. Ed. İsmail Çağlar - Ali Aslan. 105-122. İstanbul: Seta Kitapları, 2017.
- Çağrı, Mustafa. “İzzet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* 23 (2001): 555-556.

- Çakır, Ruşen. “İslâmcılar ve Sistem”. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/Yüzyıl Biterken*. 1210-1216. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Çakır, Ruşen. “Millî Görüş Hareketi”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6*. kitap editörü Yasin Aktay. 544-575, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. “Bizim İçin İslam’dan Başka Vatan da Yoktur Sınır da”. *Haksöz Dergisi* 320 (2017).
- Çamurcu, Kenan. “Lineer Katastrofiden Kaotik Sükuna/Sırat-ı Müstakimler Vakti”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 12 (2003): 27-31.
- Çayır, Kenan. “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”. *Yeni Sosyal Hareketler*. Ed. Kenan Çayır. 13-33. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Çaylak, Adem - Dinç, Güliz - Güngör, Melike. “AK Parti Döneminde Türkiye’de Siyaset ve Muhafazakâr Siyasetin Serencamı: 2002’den Günümüze”. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’nin Siyasal Hayatı*. Ed. Adem Çaylak - Seyit Ali Avcu. 709-766. Ankara: Savaş Yayınları, 2017.
- Çınar, Menderes. “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslâmcı Kemalizm”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6*. kitap editörü Yasin Aktay. 157-177, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Çiçek, Dursun. *Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1997.
- Çiğdem, Ahmet. *Geleceği Eskitmek: AKP ve Türkiye*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Çiğdem, Ahmet. “İslâmcılık”. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/Yüzyıl Biterken*. 1225-1231. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Çiğdem, Ahmet. *Taşra Epiği: “Türk” İdeolojileri ve İslâmcılık*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Dağ, Ahmet Emin. “Bir İdeoloji Olarak İslâmcılık”. *Ortadoğu’yu Kuran İdeolojiler*. Ed. Zekeriya Kurşun. 15-69. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.
- Dağı, İhsan. “Alaturka Post-İslamcılık”. *Post-İslamcılık: Siyasî İslam’ın Değişen Yüzü*. Ed. Asef Bayat. 107-154. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Davutoğlu, Ahmet. “Devlet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* 9 (1994): 234-240.
- Demirli, Ekrem. “İslâmcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve*

- Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 184-192. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Doğan, D. Mehmet. “İslâmcılık: Bir Adlandırma Meselesi”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 120-128. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Dönmez, Rasim Özgür. “Adalet ve Kalkınma Partisi: İslâmcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru”. *Doğu Batı* 14 (58) (2011): 37-57.
- Duran, Burhanettin. “AK Parti, Erdoğan ve ‘İslamcıların Tasfiyesi’”. *Sabah*. 29 Nisan 2017. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/duran/2017/04/29/ak-parti-erdogan-ve-islamcilarin-tasfiyesi>.
- Duran, Burhanettin. “AK Parti’nin İdeolojik Dönüşümünün Kodları”. *AK Parti’nin 15 Yılı: Siyaset*. Ed. Nebi Miş - Ali Aslan. 47-73. İstanbul: Seta Kitapları, 2018a.
- Duran, Burhanettin. “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı/İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6*. kitap editörü Yasin Aktay. 129-156, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Duran, Burhanettin. “Takdim”. *AK Parti’nin 15 Yılı: Siyaset*. Ed. Nebi Miş - Ali Aslan. 7-10. İstanbul: Seta Kitapları, 2018b.
- Durmuş, Mehmed. “AK Parti: Küresel Demokratik Şebeke’nin Yeni Taşeronu”. *İktibas Dergisi* 289 (2003): 24-31.
- Durmuş, Mehmed. “Laiklik Tanımsız mı?” *İktibas Dergisi* 335 (2006): 13-17.
- Eliaçık, İhsan. “Başka Bir Türkiye Mümkün! Üçüncü Yol-Üçüncü Cumhuriyet”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 2 (2002): 57-65.
- Eliaçık, İhsan. “Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Üçüncü Evrilme veya Yeni İslamcılık’da Devlet Düşüncesi”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003): 28-41.
- Eliaçık, İhsan. “Sözü Olanlara, Adalete İnananlara...” *Söz ve Adalet Dergisi* 1 (2008): 5-6.
- Emre, Akif. “AKP Kimi Nereye Dönüştürdü?” *Yeni Şafak*. 06 Mayıs 2008a. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/akp-kimi-nereye-donuturdu-10747>.
- Emre, Akif. “Antilaik Sekülerleşme Modeli”. *Yeni Şafak*. 20 Nisan 2006. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/antilaik-sekulerleme-modeli--1419>.
- Emre, Akif. “Bir Aydın Sınavı Olarak Laiklik”. *Yeni Şafak*. 20 Eylül 2011a. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/bir-ayd%C4%B1n-sav%C4%B1nav%C4%B1-olarak-laiklik-29035>.

- Emre, Akif. “Bizden Olanlar Siyaseti”. *Yeni Şafak*. 28 Ağustos 2008b. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/bizden-olanlar-siyaseti-12515>.
- Emre, Akif. “Cumhurunu Arayan Baş”. *Yeni Şafak*. 26 Nisan 2007. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/cumhurunu-arayan-ba-4882>.
- Emre, Akif. “Eklemlenmek Çürütür”. *Yeni Şafak*. 29 Kasım 2014. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/eklemlenmek-curutur-2006236>.
- Emre, Akif. “İç ve Dış Siyasette Yeni Kapı”. *Yeni Şafak*. 09 Ağustos 2016a. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/ic-ve-dis-siyasette-yeni-kapi-2030994>.
- Emre, Akif. “İslamcılık mı, Müslümanlık mı?” *Yeni Şafak*. 23 Mayıs 2013a. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/islamc%C4%B1%C4%B1k-m%C4%B1-muslimanc%C4%B1k-m%C4%B1-37815>.
- Emre, Akif. “İslamcılık Tartışmaları’nın Hedefi Neydi?” *Yeni Şafak*. 20 Ağustos 2016b. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/islamcilik-tartismalarinin-hedefi-neydi-2031314>.
- Emre, Akif. “Kemalistlerin İslamcılarla Barışı?” *Yeni Şafak*. 17 Eylül 2009. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/kemalistlerin-islamc%C4%B1larla-bar%C4%B1-18634>.
- Emre, Akif. “Küresel Sistemin Post-İslamcılık Düşü”. *Yeni Şafak*. 17 Şubat 2011b. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/kuresel-sistemin-post-islamc%C4%B1k-duu--26150>.
- Emre, Akif. “Neo-İttihatçılık?” *Yeni Şafak*. 08 Eylül 2011c. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/neo-ittihatc%C4%B1k-28872>.
- Emre, Akif. “‘On Yılda Dönüşen Cumhuriyet’ Kutlamaları”. *Yeni Şafak*. 06 Kasım 2012. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/on-y%C4%B1lda-donuen-cumhuriyet-kutlamalar%C4%B1-34825>.
- Emre, Akif. “Post İslamcılık Neyimiz Olur?” *Yeni Şafak*. 29 Eylül 2015a. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/post-islamc%C4%B1k-neyimiz-olur-2022092>.
- Emre, Akif. “Sistemde Elit Değişimi”. *Yeni Şafak*. 07 Nisan 2015b. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/sistemde-elit-degiimi-2009980>.
- Emre, Akif. “Şiddet, Duygusal Kopuş, Muhafazakârlık”. *Yeni Şafak*. 09 Ocak 2016c.

- Emre, Akif. “‘Toplum Mühendisliği’ Projesi Olarak Muhafazakârlık”. *Anlayış Dergisi* SAYI 10 (2004).
- Emre, Akif. “Toplum Güçlendirmek Lazım”. *Yeni Şafak*. 13 Haziran 2013b. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/toplumu-guclendirmek-laz%C4%B1m-38126>.
- Emre, Akif. “Türk İslamcılığı vs Kürt İslamcılığı?” *Yeni Şafak*. 31 Mart 2016d. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/turkislamc%C4%B1%C4%B1g%C4%B1-vs-kurt-islamc%C4%B1%C4%B1g%C4%B1-2027910>.
- Emre, Akif. “Ulus Devlet Bir Nimet midir”. *Yeni Şafak*. 26 Ağustos 2010. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/ulus-devlet-bir-nimet-midir-23709>.
- Emre, Akif. “Yanlış Zeminde İslamcılık Tartışılmaz”. *Yeni Şafak*. 23 Haziran 2016e. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/yanl%C4%B1-zeminde-islamc%C4%B1%C4%B1k-tart%C4%B1%C4%B1lmaz-2029902>.
- Emre, Akif. “Yerel Kalan Yerli Olamaz”. *Yeni Şafak*. 26 Mart 2015c. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/yerel-kalan--yerli-olamaz-2009738>.
- Emre, Akif. “Zor Sorular, Aşıkâr Cevaplar”. *Yeni Şafak*. 08 Ağustos 2015d. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/zor-sorular-aikar-cevaplar-2018547>.
- Erdoğan, Mustafa. “28 Şubat Darbesi”. *28 Şubat: Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi*. Ed. [İsimsiz]. 17-28. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
- Erdoğan, Necmi. “Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. Kemalizm. Cilt 2*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 5. Baskı. 584-591. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Ergenç, Kamil. “Kemalizm’e Dönüş Seremonileri”. *Umran Dergisi* 280 (2017): 54-57.
- Erkilet, Alev. “28 Şubat Sonrasında İslâmcılığın Seyri: Siyaset, Bilim ve Kadın Konusundaki Farklılaşmalar”. *Binyılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. Ed. Abdurrahman Babacan. 91-104. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Erkilet, Alev. “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda ‘Arı-Duru’ Bir İslâm Arayışı:ERCÜMEND ÖZKAN, İKTİBAS VE İSLÂM PARTİSİ DENEYİMİ”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 505-513. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Erkilet, Alev. *Mazlum Doğu’nun Mağrur Çocukları / İslâmcı Portreler ve Türkiye’de İslâmcılığın Seyri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.

- Erkilet, Alev. "Sistem karşıtı hareketlerin beli sivil toplumun eliyle kırıldı". *Gerçek Hayat Dergisi* 247 (2005): 28-30.
- Ertugay, Fatih. *Türkiye'de İdeolojiler ve Devlet*. Ankara: Kadim Yayınları, 2017.
- Esendemir, Şerif. "Sivil Toplum Ne Kadar Sivil?" *Özgün İrade Dergisi* 26 (2006): 31-32.
- Feldman, Noah. *İslam Devleti*. 2. Baskı. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- Gannûşî, Râşid. "İslam'a Göre Medenî Toplumun Esasları". *Umran Dergisi* 43 (1998): 23-28.
- Gannûşî, Râşid. "İslâmî Hareketler: Özeleştiri ve Yeniden-Düşünme". *Umran Dergisi* 91 (2002): 96-100.
- Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*. 4. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Gencer, Bedri. "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 69-98. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Gerçek Hayat. "12. Yıl ve Eleştiriler". *Gerçek Hayat Dergisi* 575 (2011): 3.
- Gerçek Hayat. "Dindarlar ve Siyaset". *Gerçek Hayat* 46 (2001): 3.
- Gerçek Hayat. "Halkın Laneti". *Gerçek Hayat Dergisi* 239 (2005): 3.
- Gerçek Hayat. "Öz Eleştiri Vakti". *Gerçek Hayat Dergisi* 764 (2015a): 1.
- Gerçek Hayat. "Seçim Gelmiş Neyime?" *Gerçek Hayat Dergisi* 91 (2002): 3.
- Gerçek Hayat. "Seni Başkan Yaptıracağız!" *Gerçek Hayat Dergisi* 786 (2015b): 1.
- Gerçek Hayat. "Temiz Kalmak Zor...mu Acaba?" *Gerçek Hayat Dergisi* 198 (2004): 3.
- Gerçek Hayat Dergisi [Soruşturma]. "Cemaatler STK'laşıyor mu?" *Gerçek Hayat Dergisi* 247 (2005): 28-30.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. 3. Basım. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Göksu, Muzaffer Emin. "Bir Kararnamenin Mantığı/"Memuru Tarafından Mağdur Edilen Devlet"". *Umran Dergisi* 72 (2000a): 12-17.
- Göksu, Muzaffer Emin. "'Korku' ve 'Kaygı' Arasına Sıkışıp Kalmış Bir Toplum". *Umran Dergisi* 75 (2000b): 8-12.
- Göksu, Muzaffer Emin. "Seçim Sonuçlarının Sosyolojik Anlamı". *Umran Dergisi* 100 (2002): 34-37.
- Göle, Nilüfer. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. 5. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2017a.

- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 5. Basım. Metis Yayınları, 2017b.
- Görgün, Tahsin. “Siyasallaşan Dünyada Dînî İlimlerin Değişen Statüleri”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 175-183. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Görgün, Tahsin. “Sosyal Bilimlerde Kavram İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler”. *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*. Ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Lütfi Sunar. 3-18. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Gültekin, Asım. “28 Şubat Psikolojisinin İslamcı Kültür Hayatına Yansımaları Üzerine Notlar”. *28 Şubat: Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi*. Ed. [İsimsiz]. 159-163. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Haksöz. “3 Kasım Seçimleri: Laik Dayatmaya Tepki”. *Haksöz Dergisi* 140 (2002a): 4-6.
- Haksöz. “15 Temmuz: Kemalist Darbe Geleneği ve Gülenist Çılgınlık”. *Haksöz Dergisi* 305 (2016a): 3-8.
- Haksöz. “22 Temmuz Seçimleri: Halkın Laik Diktatörlüğe Okkalı Tokatı”. *Haksöz Dergisi* 197 (2007a): 3-6.
- Haksöz. “Göz Yummamalı, Sorgulamalıyız!” *Haksöz Dergisi* 314 (2017a): 1.
- Haksöz. “İktidarın Yargı Düzeni: Siyasetin Gölgesinde Hukuk!” *Haksöz Dergisi* 315 (2017b): 3-6.
- Haksöz. “Kemalist Oligarşiyi Geriletecek Her Türlü Değişikliği Desteklemeliyiz!” *Haksöz Dergisi* 233 (2010a): 3-6.
- Haksöz. “Kemalist Zorbalık Düzenine Karşı Bir Mevzi Olarak 12 Eylül Referandumu”. *Haksöz Dergisi* 234 (2010b): 3-5.
- Haksöz. “Kemalist-Laik-Ulusal Tabularla Yeni Anayasa Olmaz!” *Haksöz Dergisi* 302 (2016b): 3-5.
- Haksöz. “Kışla Düzenini Çerçevesine Oturtma Çabaları”. *Haksöz Dergisi* 149 (2003): 4-6.
- Haksöz. “Korkuyu Değil Umudu Yeşerten Bir Seçimin Ardından”. *Haksöz Dergisi* 197 (2007b): 1.
- Haksöz. “Muhafazakâr Atatürkçülük ve Derinleşen Kimlik Krizi”. *Haksöz Dergisi* 321 (2017c).
- Haksöz. “Öncelikli Sorunumuz Düzendir!” *Haksöz Dergisi* 138 (2002b): 4-6.

- Haksöz. “Sunuş Yazısı”. *Haksöz Dergisi* 124/125 (2001): 3.
- Haksöz. “Yasakların, Dayatmaların Kaldırılması Kazanımımız; İslami Temelde Bir Sosyal-Siyasal Düzenin İnşası Hedefimizdir!” *Haksöz Dergisi* 272 (2013): 3-6.
- Hallaq, Wael B. *İmkânsız Devlet*. İstanbul: Babil Kitap, 2019.
- Hanefî, Hasan. “Ayrılma ve Buluşma Noktaları/İslamcılık ve Laiklik”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 3 (2002): 50-57.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “‘İslâmcılık’ Tartışması Üzerine Notlar (2)”. *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 341-344. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Kemalizm’in Tarihî Kökenleri”. *Türkiye’de Demokrasi, İslâm ve Laiklik*. Ed. Ahmet Kuru - Alfred Stephan. 31-57. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniveristesi Yayınları, 2013.
- Harputlu, Ahmet. “Türkiye’de İslamcılığın Dönüşümleri ve Yeni Politik Durum”. *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003): 15-18.
- Hashmi, Sohail H. “Pan-Islam”. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* V. 2 (2004): 519-521.
- Heper, Metin. *Türkiye’de Devlet Geleneği*. 5. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Hira, İsmail. *Paradigma Değişimleri*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2017.
- Hira, İsmail. “Yeni Toplumsal Hareketler: Politik Öncelikten Kimlik Vurgusuna”. *Bilgi Ekonomisi ve Yönetim Dergisi* XI/I (2016): 143-156.
- İktibas. “Kim Gider, Kim Kalır?” *İktibas Dergisi* 349 (2008): 3-7.
- İktibas. “Selam ile”. *İktibas Dergisi* 375 (2010a): 2-3.
- İktibas. “‘Sistem-İçî’/’Sistem-Dışı’ Mücadele”. *İktibas Dergisi* 381 (2010b): 9-14.
- İnsel, Ahmet. “Giriş”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. Kemalizm. Cilt 2*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 5. Baskı. 17-27. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Işık, Vahdettin. “İslamcı Hareketlerin Rejim Karşıtlığı ve Devletçilik Çelişkisinin Doğurduğu Boşluk”. *15 Temmuz: Failler, Süreçler, Olgular*. Ed. Mehmet Sercan Ercan - Hüsamettin İnaç. 51-63. İstanbul: Taşmektap Yayınları, 2017.
- Işık, Vahdettin. “İslamcılığı Yeniden Düşünmek/Geçmiş Değerlendirmenin Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı”. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler/Toparlanma ve Çeşitlenme*. Ed. Vahdettin Işık - Ahmet Köroğlu - Yusuf Enes Sezgin. 163-180. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu*. 4. Baskı. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.

- Kaçmazoğlu, H. Bayram. “Siyasal İslam’ın Ayrışma Sürecine 28 Şubat’ın Etkisi”. *Sosyologca*. 7 (2014): 41-49.
- Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Kaplan, Yusuf. “Hedef Mısır Değil, İhvan!” *Yeni Şafak*. 30 Mart 2018. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/hedef-misir-degil-ihvan-2045049>.
- Kaplan, Yusuf. “İslâmcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 785-800. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Kaplan, Yusuf. “İslâmcılık: Varoluş Yolculuğumuz”. *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 52-54. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Kaplan, Yusuf. “Kimyamızı Bozmaya Çalışıyorlar Ama Başaramayacaklar”. *Umran Dergisi* 96 (2002): 4-6.
- Kaplan, Yusuf. “Siyasetin Vesayeti Vesayetin Siyaseti”. *Umran Dergisi* 80 (2001): 4.
- Kaplan, Yusuf. “‘Yeni İslamcılık’ Numarası: Pergelini Şaşırmak ya da Garpezdelerden Sonra Şimdi de Şarkzedeler! (1)”. *Yeni Şafak*. 17 Şubat 2003. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2003/SUBAT/17/ykaplan.html>.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*. Cagaloğlu, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016a.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 5. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016b.
- Kara, İsmail. “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. İslâmcılık*. Cilt 6. kitap editörü Yasin Aktay. 34-47, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*. 3. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014a.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014b.
- Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.

- Karahan, Hatice. "28 Şubat Süreci: Postmodern Bir Finansal Darbe". *Binyılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. Ed. Abdurrahman Babacan. 121-133. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. "Devlet ve Rejim: Devlet Gemisi". *Yeni Şafak*. 12 Ocak 2017. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/devlet-ve-rejim-devlet-gemisi-2035490>.
- Karaman, Hayrettin. "Devleti Yıpratmak". *Yeni Şafak*. 03 Ekim 1999. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/devleti-yipratmak-44096>.
- Karaman, Hayrettin. "Dinin Devlet Talebi, Bir Zorunluluk Olduğu İçin Vardır". *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003): 48-54.
- Karaman, Hayrettin. "İslâm Birliği ve Diyanet". *Yeni Şafak*. 29 Mart 2018. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islam-birligi-ve-diyanet-2045030>.
- Karaman, Hayrettin. "İslamcılığın Kökü İslam'dadır ve İslamcılık Bitmez". *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 249-251. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. "Müslüman ve İslâmcı Muhalif Entelektüel Olur mu?" *Umran Dergisi* 257 (2016): 40-41.
- Karpat, Kemal H. *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. 5. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kaya, Eyyüp Said. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014): 9-126.
- Kaya, Rıdvan. "İktidar Söylemi ve İcraatı Karşısında Tavrımız". *Haksöz Dergisi* 321 (2017a).
- Kaya, Rıdvan. "Önce Müslümanız ve Sonra Yine Sadece Müslüman". *Haksöz Dergisi* 320 (2017b).
- Kaya, Rıdvan. "Referandumdan Çıkartılması Gereken İlk Ders: Muhasebe ve Özeleştiri İhtiyacı!" *Haksöz Dergisi* 314 (2017c): 12-16.
- Kaya, Rıdvan. "Tavırsızlık Sahih Tavır Olabilir mi?" *Haksöz Dergisi* 234 (2010): 6-10.
- Kaya, Rıdvan. "Yargı Hukukun Kılıcı mı, İktidarın Aracı mı?" *Haksöz Dergisi* 322 (2018).
- Kaya, Sıbğatullah. "Hüsnü Zan Siyaseti Nereye Kadar?" *Umran Dergisi* 288 (2018): 36-42.

- Kılıçarslan, İsmail. “Ben Niçin ‘Aykırı’ Çocuk Değilim? Dahası Artık Niçin İslamcı Değilim?” *Gerçek Hayat Dergisi* 481 (2010a): 18.
- Kılıçarslan, İsmail. “Ben Yapmadım Miki Yaptı”. *Gerçek Hayat Dergisi* 483 (2010b): 18.
- Kılıçarslan, İsmail. “Kim Bu İslâmcılar, Kim Bu STK’lar?” *Yeni Şafak*. 28 Nisan 2018a. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/kim-bu-islmcilar-kim-bu-stklar-2045437>.
- Kılıçarslan, İsmail. “Vakit Türkiye Vaktidir”. *Yeni Şafak*. 26 Mayıs 2018b. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/vakit-turkiye-vaktidir-2045806>.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *İdeolocya Örgüsü*. 13. Basım. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2002.
- Komsuoğlu, Ayşegül - Eskişar, Gül M. Kurtoğlu. “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”. *Siyasal İslam’ın Farklı Yüzleri*. Ed. Ayşegül Komsuoğlu - Gül M. Kurtoğlu Eskişar. 9-51. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. *İslâmcılık ve Demokrasi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Köroğlu, Ahmet. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler/Toparlanma ve Çeşitlenme*. Ed. Vahdettin Işık - Ahmet Köroğlu - Yusuf Enes Sezgin. 5-40. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. *İslâm Ansiklopedisi* 37 (2009): 294-299.
- Kramer, Martin. “Coming the Terms: Fundamentalists or Islamists?” *Middle East Quarterly* 10/2 (2003): 65-77.
- Kurbanoglu, Bahadır. “Muhafazakar Demokrasi: Küreselleşmeye Alternatif mi, Taşeron mu?” *Haksöz Dergisi* 158/159 (2004): 48-54.
- Kutay, Muhammet Tacettin. “Kültürel İktidarın El Değiştirmesi ve Türklüğün Yeniden İnşası”. *AK Parti’nin 15 Yılı: Toplum*. Ed. İsmail Çağlar - Ali Aslan. 49-61. İstanbul: Seta Kitapları, 2017.
- Lekesiz, Ömer. “Üç Vakte Kadar İslamcılık”. *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 40-42. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Lewis, Bernard. *İslam’ın Siyasal Söylemi*. 2. Baskı. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015a.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*. 19. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015b.

- Maviş, Nazım. *İslâmcılığın Değişen Dili: 1990'lı Yıllar ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Merad, Ali. "İslah". *İslâm Ansiklopedisi* 19 (1999): 143-156.
- Mert, Nuray. "Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. İslâmcılık. Cilt 6*. kitap editörü Yasin Aktay. 411-419, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Mertoğlu, M. Suat. "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep mi, Modern Bir Yöneliş mi?" *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 145-161. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Metiner, Mehmet. "Sözleşme'den". *Sözleşme Dergisi* 5 (1998a): 2-3.
- Metiner, Mehmet. "Sözleşme'den". *Sözleşme Dergisi* 1 (2017): 3.
- Metiner, Mehmet. "Totaliter ve Otoriter Olmayan Bir Devlet". *Sözleşme Dergisi* 3 (1998b): 2-3.
- Milli İrade Platformu. "Bin Yıl Sürecektir Denmişti..." 2013. <https://milliiradeplatformu.com/bin-yil-surecek-denmisti#bin-yil-surecek-denmisti>.
- Milli İrade Platformu. "Biz Değerlerimizin Tarafındayız..." 2014. <https://milliiradeplatformu.com/biz-degerlerimizin-tarafındayiz#biz-degerlerimizin-tarafındayiz>.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Algısal Bayağılıklar". *Özgün İrade Dergisi* 49 (2008): 8-9.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Muhazafazakar Restorasyon". *İktibas Dergisi* 437 (2015): 12-13.
- Müftüoğlu, Atasoy. "Yüreklirimizi Ortaya Koymak". *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 10-11 (2003): 80-81.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. 3. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*. 14. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Oktay, Cemil. *Siyasi Kültür Okumaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ahmet. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?" *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 361-383. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.
- Örs, Ahmet. "Kemalizm Çözülürken". *Haksöz Dergisi* 225 (2009): 30-31.

- Öz, Asım. “İslamcılığın Muhafazakârlaşması Eleştirisi Üzerine Bazı Dikkatler”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 591-616. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Özcan, Ahmet. “Özgürleşme Nedir?” *Söz ve Adalet Dergisi* 2 (2008): 42-49.
- Özcan, Azmi. “İslâmcılık: İkinci Meşrutiyet” 23 (2001a): 62-65.
- Özcan, Azmi. “İttihâd-ı İslâm”. *İslâm Ansiklopedisi* 23 (2001b): 470-475.
- Özçetin, Burak. *Making of New Islamism in Turkey: Transformation of the Islamist Discourse From Opposition to Compliance*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Özel, Cemal. “1980’lerden Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (1) (2016): 145-174.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele*. 8. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.
- Özel, Mustafa. “AK Parti ve Türk Siyasetinin Paradoksları”. *Anlayış Dergisi* 31 (2005): 22-25.
- Özel, Mustafa. “Ne Tahammül Ne Sefer”. *Anlayış Dergisi* 11 (2004): 22-25.
- Özel, Mustafa. “Sivil toplum ve Birey”. *Yeni Şafak*. 04 Mart 1999. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafaozel/sivil-toplum-ve-birey-40704>.
- Özemre, Ahmet Yüksel. “Eğer Cumhurbaşkanı Olsaydım...” *Umran Dergisi* 68 (2000): 34-35.
- Özgün İrade. “‘Türkiye Cumhuriyeti Sorunu’ vardır!” *Özgün İrade Dergisi* 17 (2005): 3.
- Özkaya, Cevat. “Adil Hukuk Devleti Özlemi”. *Umran Dergisi* 47 (1998): 3-5.
- Özkaya, Cevat. “Bürokratik İktidar Kırılıyor mu?” *Umran Dergisi* 171 (2008): 10-13.
- Özkaya, Cevat. “Devlet Seçkinlerinin 23 Nisan Refleksi”. *Umran Dergisi* 105 (2003): 36-37.
- Özkaya, Cevat. “Öğrenci Eylemleri”. *Umran Dergisi* 197 (2011a): 10-13.
- Özkaya, Cevat. “Vesayet Sisteminden Kürt Sorununa Normalleşen Türkiye’nin Sıkıntıları”. *Umran Dergisi* 204 (2011b): 12-14.
- Pamak, Mehmet. “Kur’an Nesli; Tarih, Medeniyet, İktidar Değil, Vahiy ve Kulluk Eksenlidir”. *Haksöz Dergisi* 212 (2008a): 46-52.
- Pamak, Mehmet. “Statüko ile Sistem İçi Değişimcilerin Mücadelesi ve Müslümanların Konumu”. *Haksöz Dergisi* 220 (2008b): 12-21.

- Parla, Taha. “Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. Kemalizm. Cilt 2*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 5. Baskı. 313-316. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Parla, Taha - Davison, Andrew. “Secularism and Laicism in Turkey”. *Secularisms*. Ed. Janet R. Jakobsen - Ann Pellegrini. 58-75. Durham: Duke University Press, 2008.
- Pipes, Daniel. “Distinguishing between Islam and Islamism”. 30 Haziran 1998. <http://www.danielpipes.org/954/distinguishing-between-islam-and-islamism>.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. 4. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Sağiroğlu, Ekrem. “İmam Hatip Sendromu”. *Umran Dergisi* 37 (1997): 37-40.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Said Halim Paşa. *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Sarıbay, Ali Yaşar - Öğün, Süleyman Seyfi. *Politikbilim*. 5. Basım. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.
- Sayyid, Salman. *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Açılımkitap, 2017a.
- Sayyid, Salman. *Hilafeti Hatırlamak*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017b.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. 3. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Seleş, Adem. “Devlet Ana Uyandır Bizi”. *İktibas Dergisi* 436 (2015): 42-43.
- Subaşı, Necdet. “Devlet, Cemaat(ler) ve İslâmcılık”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 568-578. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Subaşı, Necdet. “Diyanet ve Örgütlü Dinî Yapı ve Cemaatler”. *İnsan ve Toplum* 7 (1) (2017): 223-232.
- Subaşı, Necdet. “Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri”. *“İslam’ı Uyandırmak”: Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler*. Ed. Lütfi Sunar. 5-12. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2018.
- Sunar, Lütfi. “İslamcılığı Konumlandırmak: Genel Bir Giriş”. *“Bir Başka Hayata Karşı”: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. Ed. Lütfi Sunar. 1-14. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

- Sunar, Lütfi. *Türkiye’de İslami STK’ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi*. İstanbul: İlke Yayınları, 2018.
- Şan, Mustafa Kemal. “Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 7(2) (2012): 1-26.
- Şentürk, Recep. *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkah’tan Sosyal Bilimlere*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Tantik, Abdülaziz. “İslamcılığa Dair”. *Özgün Düşünce Dergisi* 1 (2009): 120-133.
- Tantik, Abdülaziz. “Seçimler Karmaşasında Türkiye”. *Özgün İrade Dergisi* 39 (2007): 31-34.
- Tarım, Enes. “Yenildik! Çekiliyoruz...” *İktibas Dergisi* 456 (2016): 30-31.
- Taşgetiren, Ahmet. “28 Şubat: İslâm’ı Azaltma Operasyonu”. *Binyılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. Ed. Abdurrahman Babacan. 181-197. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012a.
- Taşgetiren, Ahmet. “İslam ve Partiler”. *Yeni Şafak*. 09 Mart 2001a. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmettasgetiren/-%09islam-ve-partiler-47522>.
- Taşgetiren, Ahmet. “İslamcılık ve Ötesi”. *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 176-178. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012b.
- Taşgetiren, Ahmet. “Kur’an, Toplum, Başörtüsü”. *Yeni Şafak*. 11 Aralık 1999. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmettasgetiren/kuran-toplum-baortusu-45261>.
- Taşgetiren, Ahmet. “Yeniden Yapılanma”. *Yeni Şafak*. 16 Nisan 2001b. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmettasgetiren/%09yeniden-yap%C4%B1lanma-48743>.
- Tekin, Mustafa. “Muhafazakârlık -Ne Aynı Ne Gayrı-”. *Umran Dergisi* 235 (2014a): 28-35.
- Tekin, Mustafa. “Travmatik Bir Ta(l/r)ihî Aşmak”. *Umran Dergisi* 233 (2014b): 50-55.
- Tekin, Mustafa. “(U)known (F)ighting (O)bject (Tanımlanamayan Çatışma Aracı): HDP”. *Umran Dergisi* 253 (2015): 26-31.
- Tezkire. “Teori ve Gündeme Direnmek”. *Tezkire Dergisi* 22 (2001): 5-8.
- Tiftikçi, Osman. *İslâmıcılığın Doğuşu: Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Gelişimi*. 2. Baskı. İstanbul: Ceylan Yayınları, 2014.
- Touraine, Alain. “Toplumdan Toplumsal Harekete”. *Yeni Sosyal Hareketler*. Ed. Kenan Çayır. 35-51. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

- Tuğal, Cihan. *Pasif Devrim: İslami muhalefetin düzenle bütünleşmesi*. 3. baskı. Sarıyer, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Tunaya, Tarık Z. *İslamcılık Akımı*. Simavi Yayınları, 1991.
- Tunç, Osman. “Modern Zamanlarda ‘Siyasal İslam’ Olgusu”. *Sözleşme Dergisi* 1 (1997): 9-11.
- Turâbî, Hasan. “İslâmî Uyanışın İkinci Dalgası”. *Umran Dergisi* 107 (2003): 21-22.
- Türker, Ömer. “Cemaatçilikten Darbeciliğe Uzanan Süreç: Değişim ve Sabite Çatışması Bağlamında Bir Tahlil”. *15 Temmuz: Failler, Süreçler, Olgular*. Ed. Mehmet Sercan Ercan - Hüsamettin İnaç. 11-35. İstanbul: Taşmektep Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”. *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 51-94. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.
- Türkmen, Hamza. “AK Parti Stratejisi ve Komplolar”. *Haksöz Dergisi* 277 (2014a): 6-14.
- Türkmen, Hamza. “Bâtını İfsad Süreci ve Karşı Devrimde Kavramlarımızın Fıkhı”. *Haksöz Dergisi* 305 (2016): 22-30.
- Türkmen, Hamza. “Direnişin Sivil Gücü ve Özgünlüğü: 15 Temmuz Darbe Girişimine Karşı Verilen Direnişte STK’ların Rolü”. *Haksöz Dergisi* 316-317 (2017): 12-19.
- Türkmen, Hamza. “İslamcılık Üzerinden İslam’a Ayar Verilebilir mi?” *Haksöz Dergisi* 293 (2015): 20-28.
- Türkmen, Hamza. “İslami Mücadelede Gelecek Stratejileri ve Tutarlılık”. *Haksöz Dergisi* 236 (2010a): 12-18.
- Türkmen, Hamza. “Kemalizm’in Mahyaları İslam’ın Güneşini Engellemez”. *Haksöz Dergisi* 224 (2009): 10-15.
- Türkmen, Hamza. “Küresel İstikbarın Korkusu ve Reel Siyasetin Önemi”. *Haksöz Dergisi* 268 (2013): 11-14.
- Türkmen, Hamza. “Ortadoğu İntifadası ve Toplumsal Dönüşümün Yeni Dili”. *Haksöz Dergisi* 240 (2011): 6-14.
- Türkmen, Hamza. *Türkiye’de İslâmıcılığın Kökleri*. 3. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014b.
- Türkmen, Hamza. *Türkiye’de İslâmıcılık ve Özeleştiri*. 3. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014c.

- Türkmen, Hamza. “Ufuk ve Metot Algımızın Yenilenmesi İhtiyacı”. *Haksöz Dergisi* 235 (2010b): 10-17.
- Türkmen, Hamza. “Vahyî Siyaset ile Reel Siyaset Arasında İslamcılık Tartışmaları”. *Haksöz Dergisi* 259 (2012): 6-11.
- Türkmen, Hamza. “‘Yeni İslamcılık’: Merkeze Kayıtlı Misyon”. *Haksöz Dergisi* 199 (2007): 7-12.
- Türkmen, Zekeriya. “Kuleli Vak’ası”. *İslâm Ansiklopedisi* 26 (2002): 356-357.
- Türküne, Mümtaz’er. *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmıcılık*. Cağaloğlu İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Türküne, Mümtaz’er. *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmıcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Umran. “Acil Gündemler Kronik Sorunlar: Sömürgecilik, İslâm Âlemi ve Parçalanma”. *Umran Dergisi* 279 (2017a).
- Umran. “Editör Yazısı”. *Umran Dergisi* 235 (2014a).
- Umran. “Editörden”. *Umran Dergisi* 240 (2014b).
- Umran. “Millet İradesine Darbe”. *Umran Dergisi* 154 (2007a).
- Umran. “Milletin İktidarına Doğru”. *Umran Dergisi* 153 (2007b).
- Umran. “Nasıl Bir Gelecek? Devri Cedit, AK Parti ve Sorunlar”, *Umran Dergisi* 288 (2018).
- Umran. “Post-Kemalizm’den Neo-Kemalizm’e” 280 (2017b).
- Umran. “Sivil Tepki/Sessiz Çoğunluğun Ses Getiren Mesajı/Siyaset Mühendisliğine Tarihi Cevap”. *Umran Dergisi* 156 (2007c).
- Üçer, İbrahim Halil. “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”. *İslam Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. İkinci Basım. 12-40. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Üzer, Musa. “AK Parti ve İslamcıların Sisteme Eklemlenmesi Meselesi”. *Haksöz Dergisi* 262 (2013a): 38-45.
- Üzer, Musa. “Direnişin Çıkmaza, Kıyamın Kıyıma Dönüşme Riski Büyürken”. *Haksöz Dergisi* 316-317 (2017a): 39-43.
- Üzer, Musa. “Gezide Kaybolanlar”. *Haksöz Dergisi* 268 (2013b): 22-33.
- Üzer, Musa. “Hakikat Derdi Olmayanların Huzur Ev’i: Yerlilik”. *Haksöz Dergisi* 320 (2017b).
- Üzer, Musa. “Seçimler ve Toplum Değerlendirmesini Yenilemenin Zorunluluğu”. *Haksöz Dergisi* 277 (2014): 28-32.

- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. 15. Baskı. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- White, Jenny. *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Yenen, İbrahim. "Türk Sinemasında İslam(cılık) Pratiği: Milli Sinema Örneği". *İnsan ve toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012): 240-271.
- Yıldırım, Ercan. "İslâmcıların Demokratlığı". *Umran Dergisi* 240 (2014): 26-49.
- Yıldırım, Ercan. "İslâmcılığın 2015 Kırılması". *Umran Dergisi* 253 (2015): 51-55.
- Yıldırım, Ercan. *Neoliberal İslâmcılık: 1980-2015 İslâmcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu*. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Ergün. "İslamcılığın Üç Hali". *İslamcılık Öldü mü?* Ed. Seyfullah Özkurt. 282-284. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ergün. "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 99-119. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Yıldırım, Ergün. "İstanbul İslamcılığı". *Yeni Şafak*. 30 Nisan 2017. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ergunyildirim/istanbul-islamciligi-2037622>.
- Yıldırım, Ergün [Ahmet Harputlu]. "Türkiye'de İslamcılığın Dönüşümleri ve Yeni Politik Durum". *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 4 (2003): 15-18.
- Yıldız, Abdullah. "'Zorba Devlet'ten 'Âdil Devlet'e". *Umran Dergisi* 62 (1999): 11-17.
- Yılmaz, Nuh. "Bir Postmodern Darbe Portresi: 28 Şubat". *Binyılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. Ed. Abdurrahman Babacan. 211-237. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Nuh. "İslâmcılık Tartışmasına Katkı: İslâmcılık ve AK Parti'den Sonra İslâmcılık". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 777-784. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.
- Yılmaz, Serdar Bülent. "Mağduriyetler ve Hamaset 15 Temmuz'u Çürütüyor". *Haksöz Dergisi* 316-317 (2017): 81-84.
- Yüksel, Metin. "Siyasal İslam Bitti, Yaşasın Yeni İslamcılık". *Hürriyet*. 15 Şubat 2003. <http://www.hurriyet.com.tr/siyasal-islam-bitti-yasasin-yeni-islamcilik-128061>.

ÖZGEÇMİŞ

1983 İstanbul-Fatih doğumlu. İlkokulu Fatih'te, ortaokul ve liseyi Sakarya Anadolu Lisesi'nde tamamladı. 2004'te Adnan Menderes Üniversitesi Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümünden mezun oldu. 2009 yılında Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Yüksek lisansını 2011'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi Anabilim Dalında tamamladı. Görevlendirmeyeyle 2009-2012 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Araştırma Görevlisi olarak, 2015-2016'da University of Illinois at Urbana-Champaign'de (ABD) misafir araştırmacı olarak bulundu. Evli ve üç çocuk babasıdır.