

T.C  
ÇANAKKALE ONSEKİZMART ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**CUMHURİYET DÖNEMİ SİYASAL İSLAMCILIĞIN  
İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**DOKTORA TEZİ**

**HAZIRLAYAN**

Emel YALÇIN

**DANIŞMAN**

Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

ÇANAKKALE - 2014

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	vi
ABSTRACT .....	vii
ÖNSÖZ .....	viii
KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ .....	1
TÜRKİYE’DE SİYASAL İSLAMCILIĞIN TARİHSEL SERÜVENİ VE İSLAM DÜŞÜNCE İÇERİSİNDE SİYASAL İSLAMCILIĞIN YERİ .....	1
1. 1950 Öncesi Siyasal İslamcılık .....	5
2. 1950 Sonrası Siyasal İslamcılık .....	25
BİRİNCİ BÖLÜM .....	43
SİYASAL İSLAMCILIĞIN GENEL KARAKTERİSTİKLERİ .....	43
1. SİYASAL İSLAMCILIĞI DOĞURAN NEDENLER .....	43
1.1. Siyasal Nedenler .....	43
1.1.1.Devlet ve İktidar Algısı .....	43
1.1.2.Toplumsal Vahdet Fikri .....	45
1.1.3.İslam Medeniyetinin Batı Karşısında Geri Kalması .....	46
1.1.4. Laik Rejim-İslam Karşıtlığı Düşüncesi .....	47
1.2. Ekonomik Nedenler .....	51
1.3. Fikri ve Entelektüel Nedenler .....	54
2. SİYASAL İSLAMCILIĞIN FİKİR ÖNCÜLERİ .....	56
2.1. Kişiler .....	56
2.1.1.Cumhuriyet Öncesi İslamcılar .....	56
2.1.1.1 Namık Kemal .....	56
2.1.1.2. Tunuslu Hayreddin Paşa .....	57
2.1.1.3. Said Halim Paşa .....	58
2.1.1.4. İsmail Hakkı İzmirli .....	60

<b>2.1.2. Cumhuriyet Sonrası İslamcılar</b> .....	60
<b>2.1.2.1. Mehmet Akif Ersoy</b> .....	60
<b>2.1.2.2. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır</b> .....	61
<b>2.1.2.3. Said Nursî:</b> .....	62
<b>2.1.2.4. Nurettin Topçu:</b> .....	63
<b>2.1.2.5. Necmettin Erbakan</b> .....	64
<b>2.1.2.6. Fethullah Gülen</b> .....	65
<b>2.2. Partiler</b> .....	67
<b>2.2.1. Milli Nizami Partisi (MNP):</b> .....	68
<b>2.2.2. Milli Selamet Partisi (MSP):</b> .....	69
<b>2.2.3. Refah Partisi (RP):</b> .....	70
<b>2.2.4. Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti)</b> .....	71
<b>2.3. Dini Gruplar</b> .....	71
<b>2.3.1. Nakşibendî Tarikatı</b> .....	71
<b>2.3.2. İskender Paşa Dergâhı Cemaati:</b> .....	72
<b>2.3.3. Erenköy Cemaati:</b> .....	72
<b>2.3.4. İsmail Ağa Cemaati</b> .....	73
<b>2.3.5. Menzil Dergâhı</b> .....	73
<b>2.3.6. Kadiriler</b> .....	74
<b>2.3.7. Nur Cemaati</b> .....	74
<b>2.3.8. Fethullah Gülen Cemaati</b> .....	75
<b>2.3.9. Süleymancılık</b> .....	77
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	79
<b>SİYASAL İSLAMCILARIN BAŞLICA TEZ VE İDDİALARI</b> .....	79
<b>1. “İslam Dini”nden Siyasal İslamcılığa:</b> .....	80
<b>2. Dinde Yenileşme, Batılılaşma ve Modernleşme</b> .....	94
<b>3. Cemiyet- Cemaat İlişkisi</b> .....	103
<b>4. Ulustan Ümmete</b> .....	108
<b>5. İslamileşme ve İlerleme Arasındaki Gerilim</b> .....	115

<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b> .....	118
<b>İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN SİYASET VE BİLGİ PROBLEMİ</b> .....	118
<b>1. İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN DİN VE SİYASET</b> .....	118
<b>1.1 İslam Filozoflarına Göre Din ve Siyaset</b> .....	118
<b>1.2. Siyasal İslamcılara Göre Din ve Siyaset</b> .....	136
<b>1.3. İslam Filozofları ile Siyasal İslamcıların Görüşlerinin Mukayesesi</b> .....	149
<b>2. EPİSTOMOLOJİDEN OPPORTUNİZME</b> .....	154
<b>2.1. Bilginin İnanca Dönüşmesi</b> .....	154
<b>2.2. Akıl-Vahiy İkilemi Sorunu</b> .....	156
<b>DÖRDÜNCÜ BÖLÜM</b> .....	161
<b>MODERNİZM VE SİYASAL İSLAMCILIK</b> .....	161
<b>1. Modernizmin Temel Parametreleri</b> .....	161
<b>2. İslam ve Siyasal İslamcılığın Modernizm Karşısındaki Durumu</b> .....	166
<b>3. Modernizm ile İslamcılık Arasında İslam Felsefesinin Çağdaş İmkânları</b> .....	179
<b>SONUÇ</b> .....	186
<b>KAYNAKÇA</b> .....	191

**TAAHHÜTNAME**

Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslamcılığın İslam Felsefesi Açısından Değerlendirmesi Tezi olarak sunduğum "Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslamcılığın İslam Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneğe aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

12.01.2016

Adı ve Soyadı



İmza

Emel YACIN


Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne


**Emel YALÇIN'a** ait Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslamcılığın İslam Felsefesi Açısından  
Değerlendirilmesi


adlı çalışmaya, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,

İslam Felsefesi Bilim Dalında


**DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.


  
Üye Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

  
Üye Doç. Dr. Hasan KAPLAN

  
Üye Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

(Danışman)

  
Üye Yrd. Doç. Dr. Buhan SAYILIR

  
Üye Yrd. Doç. Dr. M. Fatih DOĞRUCAN

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Tez No: 10061927

Tez Savunma Tarihi: 26/12/2014

ONAY

  
Doç. Dr. İbrahim Hakkı Öztürk

Enstitü Müdürü

45/01/2015

## CUMHURİYET DÖNEMİ SİYASAL İSLAMCILIĞIN İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

### ÖZET

Siyasal İslamcılık, XIX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış siyasi bir ideolojidir. İkinci Meşrutiyetle tamamen etkili bir siyaset tarzı haline gelmiştir. İslam'ı bir bütün olarak yeniden toplumsal, siyasi ve kültürel yaşama egemen kılmak amacıyla hareket eden bu ideoloji Birinci Dünya Savaşı yıllarına kadar Osmanlı'daki en güçlü siyasi akımlardan biri olmuştur. Cumhuriyet döneminde ise, Modern Türkiye'nin laikleşme çabalarıyla bir duraklama dönemine girmiştir. Ancak siyasi İslamcılık 1950'li yıllardan sonra yeniden güçlenerek ortaya çıkmıştır.

Siyasal İslamcılık düşünce olarak Kur'an'dan ve İslami ilkelerden hareket etmekle birlikte dini sonuçlara değil, siyasi sonuçlara varmıştır. Siyasi İslamcılık, siyasi ideoloji olarak kendi içinde bir takım ilkeler içerir. Bu ilkeler, İslam hakikati bilgisine eşdeğerdir. Hakikati ifade etmenin geçerli ve etkin yöntemi siyaset olduğu için, İslamiyet adına hakikatleri halk adına temsil etme hak ve yetkisi bu ideolojiye ait olarak görülmektedir.

Siyasal İslamcılık ideolojisinin tarikat ve cemaat bağlamında politize olmuş bir harekettir. Bu hareket içinde tarikat ve cemaat bağlamında her grup kendi din algısını oluşturmaktadır. Bu farklı din algıları da beraberinde kendinden olmayana ötekileştirme anlayışını doğurmuştur.

IX-XIII. yüzyıl arasındaki İslam filozofları devlet ve siyaset hakkında değişik görüşler geliştirmişlerdir. İslam filozoflarının siyaset felsefelerinde erdemli insan arayışının olduğu, Siyasi İslamcılarda ise politik düzlemde daha çok etkin hale gelmenin arayışı olduğu görülmektedir.

Siyasal İslamcılık modern parametreleri kullanarak modern bir harekete dönüşmüştür. Bu anlamda Cumhuriyet Türkiye'si ölçeğinde siyasi İslamcılığın öz itibarıyla kendiliğinden oluşmadığı, kendisi dışında şartlara bağlı bir hareket olduğu görülmektedir. Siyasi İslamcılık modernitenin bir sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Siyasi İslamcılık, Türkiye, İdeoloji, İslam Felsefesi, Modernizm.

## ABSTRACT

The Political Islamism is called as an ideology that came into being toward the end of 19 th century. During The Second Mesrutiyet, it had transformed into a fully effective political style. The Political Islamism in the Ottoman Empire created the most powerfull political movement at that time. This movement tried to make Islam that has completely hegemony over all the Islamic Millieu in respect of political and cultural life in the World during the World War I. The movement was stopped by establishing of Republic of Turkey in 1923. However the Political Islamism has continually appeared by re-strengthening its hegemonic power after 1950 years in the New Republic of Turkey.

The Political Islamism have reached political results not Islamic results even if it has claimed that it behaved in social and cultural life according to the Islamic religious principles. The Political Islamism, as a political ideology, has some principles in its own policy. These principles are equivalent to Islamic principles. One of the current and effective way of expression is politics. So it is seen that represents realities in the name of Islam and God Almighty.

Political ideology of Islamism is a movement politicized in the context of sect and religious groups within this movement makes every religious group its own concept of religion. These different movements and their religious conception gave birth to attitude excluding the thoughts different from theirs.

The Muslim Philosophers lived between 9th and 13th centuries developed different opinions about goverment and politics. Obviously, there exist a search for “the virtuous man” in the philosophy of politics of the philosophers while there exist a search for “becoming more active in the political area” in the philosophy of political Islamist.

By means of Modern parametres, have been the political Islam turned into a modern movement. In this sense; it is clearly seen that political Islamism in the Republic of Turkey isn't a movement which grow up without rhyme or reason but the one connected with external conditions. Political Islamism is a result modernity.

Key Words: Political Islam, Turkey, Ideology, Philosophy of Islamic, Modernity.



## ÖNSÖZ

İslam bir dinin adıdır; ancak İslam'ın siyaset alanındaki yansımaları siyasal İslamcılık olarak tanımlanır. Siyasal İslamcılık dünyada XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır. Osmanlı Devleti'nde ise ilk defa II. Abdülhamit döneminde siyasi bir strateji olarak dillendirilmiştir. Zaman içinde kimi zaman modernleşmenin etkisinde, kimi zaman da postmodernizm etkisinde kalarak tezahür etmiştir. Siyasal İslamcılık süreç içinde pek çok evrim geçirmiştir. Bir düşünce akımı olarak ortaya çıktığından İslamcılık, bugün de modern Türkiye'de etkisini sürdürmektedir.

Bugün Türkiye'de siyasal İslamcılıkla ilgili pek çok çalışma vardır. Ancak bu çalışmaların çoğu ya derleme, ya Batılı araştırmacıların yaptığı tek yönlü ya da sırf sosyolojik analizlere dayalı olan çalışmalardır. Siyasal İslamcılığı felsefe ile ilişkilendirerek bir çalışma yapılmadığını saptayarak, bu konudaki boşluğun giderilmesine katkıda bulunmak için Siyasal İslamcılık ideolojisinin felsefi temelleri ele almış bulunmaktadır.

XIII. yüzyıldan sonra felsefenin İslam dünyasındaki önemini kaybettiği bir grup düşünür tarafından ileri sürülmektedir. Siyasal İslamcılık fikri siyasi, felsefi düşünce ayrımı üzerinde temellendirilmiştir. Adı XIX. yüzyılda konmuş olsa da Siyasal İslamcılık evrimleşerek varlığını sürdürmektedir. İslam ve siyasal İslamcılık düşüncesinin, felsefeyle yollarının ayrılması sonucu, dönemsel siyasi kaygılarla İslam dininin felsefi ve düşünsel derinliği gittikçe zayıflamıştır. Bunun sonucu olarak siyasal İslamcılık, felsefi mirastan yoksun kalan İslam düşüncesinin bugün karşı karşıya kaldığı en büyük düşünce zafiyetinin adı olmaktadır. Çalışmamızda, günümüzdeki siyasal İslamcılığın siyasi ve sosyolojik boyutlarına değinmekle birlikte temel tez ve söylemlerin klasik İslam felsefesini ölçü alarak felsefi bir yöntemle analiz etmeye çalıştık.

Çalışmamızın giriş bölümünde Türkiye'de Siyasal İslamcılığın tarihsel serüvenini araştırdık. Buna göre “çok partili siyasi hayata geçiş” Türkiye tarihi için bir dönüm noktası olduğundan, 1950 öncesi ve sonrasında Türkiye'deki İslamcı oluşumların tarihi serüveni üzerinde durduk.

Birinci bölümde siyasal İslamcılığın genel karakteristikleri başlığı altında, siyasal İslamcılığı meydana getiren nedenleri, aktörlerini ve siyasal İslamcılığın temel söylemlerini analiz ettik. Bu bölümde siyasal İslamcılığın aktörlerini kişi ve grup olarak

ele alırken, bunların siyasi bir oluşum olmaları/olmamaları dışında din temelli siyaset ve devlet yönetimini benimsemeleri gözetilmiştir.

İkinci bölümde İslam filozofları ile siyasi İslamcılarının din algısını tanımlamaya çalıştık. Daha sonra bu ikisi arasındaki farkları değerlendirdik. Bu bölümde ayrıca bilgi, akıl, inanç ve ilham kavramlarının İslam felsefesi ile siyasi İslamcılık açısından ne anlamda kullanıldığı probleminin tartışmasına ayırdık.

Üçüncü bölümde ise, modernizmin ve parametreleri ışığında siyasi İslamcılığın nasıl şekillendiğini değerlendirdik. Modernizm ile İslamcılık arasında İslam felsefesinin çağdaş imkânlarına yer verdik.

Çalışmanın gözetim ve sorumluluğunu alan Sayın Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN'e, çalışma sırasında Tez İzleme Komitesi'ndeki katkılarıyla çalışmaya yön verici bilgilerini esirgemeyen Doç. Dr. Hasan KAPLAN'a ve Yrd. Doç. Dr. Burhan SAYILIR'a teşekkürü borç biliriz.

**KISALTMALAR**

A.g.md.	: Adı geçen madde.
A.Bknz.	: Ayrıca Bakınız.
ev.	: Çeviren.
der.	: Derleyen.
s.	: Sayfa.
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Öl.	: Ölümü.
Tsz.	: Tarihsiz.

## GİRİŞ

### TÜRKİYE'DE SİYASAL İSLAMCILIĞIN TARİHSEL SERÜVENİ VE İSLAM DÜŞÜNCE İÇERİSİNDE SİYASAL İSLAMCILIĞIN YERİ

Siyasal İslamcılık politize edilmiş bir İslam algısı mıdır? Siyasal İslamcılık çok yönlü yansımaları ve neticeleri olan bir ideolojidir. XIX. yüzyılda ortaya çıkan bu ideoloji bize modern siyasi bir ideoloji görünümü verebilir. Bu ideolojinin Batı karşısında başta siyasî ve askerî alan olmak üzere İslam dünyasını canlandırmak ve yeniden ayağa kaldırmak amacını güttüğü olduğu sık sık dile getirilmektedir. Bu çerçevede, Siyasal İslamcılığın tarihsel olarak Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığına bir çözüm üretme çabası olarak doğduğu söylenebilir.

İslamcılığı İslam'dan ayıran en temel fark, Batı'dan gelen akültürasyon sürecinin ürünü olarak, dinin kendisini doğrulama/meşrulaştırma biçiminin değişmesidir. Siyasal İslamcılık ideolojik anlamda İslam'ın, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasal İslamcılıkta, İslamiyet'in dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden, çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Meşruluk aşkın bir güce değil, eşyanın tabiatına ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla ispatlanmaktadır.<sup>1</sup>

Bu anlamda İslamcılık genel itibarıyla iç dinamikler neticesinde oluşmuş hareketten ziyade Batının üstünlüğü karşısında bir çözüm üretme amacı doğrultusunda oluşmuş adeta reaksiyoner bir hareket biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla siyasal İslamcılık, İslam'ın kendi iç dinamiklerini harekete geçirmeden önce, Batı karşısında kendi kimliğini koruma çabası olarak doğan bir düşünce olduğu izlenimi vermektedir. Siyasal İslamcılığın geçirdiği bu süreç<sup>2</sup> geleneksel İslamcılık ya da İslamcılık olarak tanımlanabilir ve aynı şekilde adlandırılabilir. Bu türden bir kavramlaştırma/adlandırma, sürecin gidişatı konusunda bize bilgi verecektir. Çünkü İslamcılığın geleneksel döneminde yabancı unsurlardan toplumu arındırma, kendi aslına dönme çabası, İslam'ın kendi iç bünyesinden çıkan sorunlara İslam'ın geleneğinden yararlanarak çözülmeye çalışılmış, toplumun yeniden birlik ve beraberlik içinde hareket etmesi için İslamî birlik ve beraberliğe çağrı yapıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakılınca o dönemdeki İslam reformunun iki yönlü

<sup>1</sup>Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011, s. 30-31.

<sup>2</sup>Sadık Albayrak, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, Risale Yayınları, İstanbul 1989, s. 77.

olduğu görülüyor: Birincisi, Batılılaşmış bir güdüler söz dağarcığına sahip olmasıydı. İkincisi ise, toplumsal dayanışmaya, asabiyyeye vurgu yapılmasıydı. Kitlelerin toplumsal değişim sonucu yabancılaşmamaları için, onlara geleneksel İslamî kavramlarla gitmek gerekiyordu. Bir araştırmacının tanımıyla bu durum, yani yenileşmiş İslam, geleneksel olanla yeni olanın garip bir karışımıydı.<sup>3</sup> Bir başka araştırmacı da bu durumu “teşebbuh”, yani Hristiyanlara benzeme ve İslamî sosyal değerleri terk etme hareketleri olarak değerlendirmiştir.<sup>4</sup> Ancak tarihi süreçte önceleri Batı’nın bilimsel alandaki üstünlüğüne karşı bir savunma refleksi varken İran devrimiyle birlikte, savunmadan bir saldırıya, yani Batı’ya meydan okuma şeklinde bir evrim geçirdiğini görmekteyiz. Ne var ki, İslam’ın askeri, siyasi ve kültürel bağlamlar içindeki gerileyişini durdurmaya ilişkin arayışlar da Batılı söylemlerden bağımsız olarak ele alınamamıştır. Çünkü bütün bu arayışlarda Batılı hassasiyetin ağırlığı açıkça sezilmektedir. Söz konusu yönelişlerin en popülerleri arasında yer alan İslamcılık düşüncesi, kökeni ister Cemaleddin Afgâni’ye ister Namık Kemal’e bağlansın kendi söylemini inşa ederken Batılı söz dağarcığını kullanmaya mecbur kalmıştır. İslam toplumuna bir cevap bulmak yerine Batı’ya cevap verme çabası, paradoksal bir süreci beraberinde getirmiştir.<sup>5</sup> Bu süreç yani Batı’ya karşı meydan okuma anlayışı, İslamcılığın belirgin halde siyasi arenada kendini göstermesine neden olacaktır. Bu açıdan, ileriki dönem İslamcılık düşüncesini de, “siyasal İslamcılık” olarak adlandırılabiliriz.

İslamcılığın geleneksel dönemi, Osmanlı Devleti’nin toplumsal yapısı içindeki nüfuzundan daha ilerisini talep ederek tüm Dünya Müslümanlığının sorunlarına sahip çıkma ve çıkarlarını koruma niyetini içselleştirme çabasıydı.<sup>6</sup> Bu dönemde gelenek ön plandaydı. Siyasal İslamcılık süreci ise, geleneği reddediyor “karanlık” olarak nitelendiriyordu. Bundan sonra siyasal İslamcılık, içeride geleneksel ön kabullerle sarılı olan teolojik gövdesiyle, arınmayı, önceleyen bir niyetle hesaplaşmaya girecek, dışarı da

<sup>3</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul 2005, s. 23.

<sup>4</sup> Sadık Albayrak, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu*, s. 77.

<sup>5</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 27-28.

<sup>6</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem...*, s. 28; Örneğin, XIX. yüzyılda Mehmet Ali Paşa idaresindeki Mısır’ın Batı medeniyeti ile kurduğu ilişki neticesinde, Hristiyan Batı’nın teknolojik, askeri ve kültürel alanlardaki üstünlüğüne şahit olmaları, birçok kişide kendi toplumunun inanç, değer ve adetlerine karşı bir şüphe doğurdu. Bu, daha önce birçok kriz ve felaket yaşamış olmasına rağmen, İslam aleminde ortaya çıkan yeni ve alışılmadık bir durumdu. Bu durum, aydınların ezici bir çoğunluğunun hemen hemen aniden karşı karşıya geldikleri bu yeni düşünce, değer ve adetlerle kendi düşüncelerini, değer ve adetlerini “uzlaştırma” yoluna sevketti. Başka bir ifadeyle yenilik ve gelenek arasında yeni bir uzlaştırma çabası yaşanmaya başladı. Bunun için A.Bknz.: Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayınları, İstanbul 2006, s. 214-215.

Batı'nın entelektüel ve siyasi kuşatmasına yönelik olarak gerekli savunma ve çıkışlar yapılacaktır.<sup>7</sup> Bu açıdan siyasal İslamcılığın gelişiminde iki farklı dönemi karşılamaktayız: (1) geleneksel İslamcılar daha çok Batı'yı anlama ve Batı karşısında kendini tanımlama gayreti içinde karşımıza çıkarken (2) siyasal İslamcılar ise, Batı'ya karşı bir duruş, Batı'yı eleştirmek şeklinde protest bir söylemle fikirlerini savunmuşlardır.

İslam, İslamcılık teziyle bir bakıma dünyevileşmektedir. İslam'ın sosyal hayata, siyasete dönük esasları, akla uygun biçimlerde yeniden gündeme getirilmektedir. İslamcılık, İslam'ın yaptığını modern çağda yeniden yapmak suretiyle, asıl kaynaklara müracaat ederek onlardan “yeniden” bir sistem oluşturmaya çalışır. Bu çerçevede “Asr-ı Saadet”e dönüş özlemleri, bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynaklık edecek elverişli bir sahayı açmaktadır.<sup>8</sup>

Siyasal İslamcılık, doğrudan insanı ve iradesini temel alan yaklaşımıyla orjinal kaynaklara dönüşü savunarak, İslam'ın entellektüel birikimini reddetmesine rağmen, yine insanı merkeze alan yeni bir İslam anlayışı sunmaktadır. Tanrı'nın iradesi, modern devirlerin ürünü olan insanî değerlerle yeniden yorumlanmaktadır.<sup>9</sup> Türköne'nin bu iddiasında, Siyasal İslamcılığın entellektüel birikimi reddettiği noktasına katılabilir. Ancak modern ideolojilerin insan merkezli olmadığı da ifade edilmelidir. Siyasal İslamcılığın, insan merkezli bir ideoloji olup olmadığını ileride tartışılacaktır.

O halde İslamcılık terimiyle kast edilen nedir?

İslamcılık terimi, XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek ve ekletik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olduğu söylenmektedir. Buna ilaveten süreç içinde bu hareketlerin, Türkiye'de Cumhuriyeti'nin kuruluşunun etkisiyle, Müslüman ülkelerde 1970'lerin sonunda ortaya çıkan İran devrimi ve 1980'lerde İslam'ın, radikalleşen İslamcı eğilimleri kast edilmektedir. 1990'lar boyunca bu hareketler farklı ulusal ortamlarda farklı tarihsel

<sup>7</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 28.

<sup>8</sup> Mümtaz Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 31.

<sup>9</sup> Mümtazer Türköne, *İslamcılığın...*, s. 32.

yollar ve farklı katılım seyirleri izlediler.<sup>10</sup> 2000’li yıllarda ve hali hazırda da Siyasal İslamcılığın etkilerini görmektedir.

Daha geniş anlamıyla siyasal İslamcılık, İslam’ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini, Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışıdır. Siyasal İslamcılık XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır. Diğer taraftan Müslüman dünyasında bu akımın en önemli temsilcileri ise, Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh’tur. Bu düşünürlerin en temel fikri, İslam dünyasının birlik ve bütünlüğünü tesis etmektir.<sup>11</sup>

Bu amaçla çağdaş İslamcılığın siyasetle ilgilendiği de bir gerçektir. Siyasal İslamcılık gücünü dinin siyasallaşmasından, toplumsal ve siyasal düzenle olan ilişkisinden devşirmektedir.<sup>12</sup>

Siyasal İslamcılık cereyanının en az iki eksenine sahiptir. Bunlardan birincisi, İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden entelektüel ve aydınların fikirlerinden oluşmuştur. Bunun yanında, Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye’de olduğu gibi İslam kültürünün hâkim olduğu yörelerde ikinci bir İslamcılık vardır. O da geniş halk kitlelerinin o kadar kesin çizgilerle ifade edilmeyen, yazıya geçtiği zaman bile teorik konulardan çok, bir “İslamî Nizam” gerçekleştirmeye çalışan arayışlardır. Mısır müftüsü Muhammed Abduh (1845–1905), birincisinin bir örneğini verirken, Pakistanlı Seyyid Ebu’l-Alâ Mevdudi’nin ikincisine tercüman olmuş olduğu söylenebilir.<sup>13</sup> Burada iki türlü İslamcılık söz konusudur: Aydınların İslamcılığı ve Halk İslamcılığı.

İslamcılık sosyolojik olarak üç coğrafi ve kültürel kutuptan oluşmaktadır. Bunlar Sünni Arap Ortadoğu, Sünni Hint alt kıtası ve Şii İran-Arap bölgesinde görülmektedir. Türkiye’deki İslamcılık ise Arap dünyasından ayrı kendi özel örgütlenmesine sahiptir. Bu anlamda İslam dünyasında coğrafi birliğin olmadığı gibi siyasal birliğin de olmadığı bilinmektedir.<sup>14</sup> Çünkü farklı İslamcı yapılanmalar Müslüman olan ülkeleri bir İslam

<sup>10</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2002, s. 20.

<sup>11</sup> Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayınları, İstanbul 2006, s. 214.

<sup>12</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, s. 21; A. Bknz.: Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, (çev. Ahmet Karababa, Salih Barlak), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>13</sup> Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 12.

<sup>14</sup> Oliver Roy, *Siyasal İslamcılığın İflası*, (çev. Cüneyt Akalın), İmge Yayınları, İstanbul 2005, s. 52.

birliğine yöneltmekte başarısız olmuştur. Günümüzde de İslam birliği sağlanmaya çalışılsa da bu birlik gerçekleşmemiştir. Birleştirici bir güç olarak ortaya atılan İslamcılığın her Müslüman ülkede tezahürleri farklıdır. İslamcılık ideolojisi İslam ülkelerinin milli dokularına göre şekil almıştır. İslamcılık tek bir ideoloji olarak görülse de milli ve yerel farklılıklar değişik İslamcılık türlerini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca her dönemde farklı bir İslamcılık türü ile karşılaşmaktadır.

Çalışmamızda Türkiye dışındaki İslamcılığın, ülkemizde yansımaları ne şekilde gerçekleştiği de incelenecektir. Bu nedenle Türkiye'deki siyasal İslamcılığın öncelikle tarihi sürecine bakmakta da fayda vardır. O halde Türkiye'deki İslamcılık nasıl ve ne zaman başlamıştır? Önce bu konuyu ele almak gerekmektedir. Ancak araştırmamız boyunca ifade edilen "İslamcılık" terimi ile siyasal İslamcılığın ifade edildiği belirtmek gerekmektedir. Türkiye'de siyasal İslamcılığın iki dönem olarak ele almak gerekir. Birincisi Osmanlı Devleti'nden başlayıp 1950'lere kadar olan dönemdir. İkincisi ise 1950'den günümüze kadar olan dönemdir.

### 1. 1950 Öncesi Siyasal İslamcılık

Türk Tarihi'nde Siyasal İslamcılık cereyanı, özelliklerini daha çok XIX. yüzyılın ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren imparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen ideolojik davranış kümesine verilen addır.<sup>15</sup> Çalışmamızda daha çok XIX. yüzyıldan itibaren etkili olan siyasal İslamcılık analiz edilecektir.

Siyasal İslamcılığın Cumhuriyetten önce Osmanlı Devleti döneminde etkisini göstermeye başladığı bilinmektedir. Hatta denilebilir ki, son dönem Osmanlı Devleti yöneticileri İslami araçsallaştırmışlardır. Osmanlı padişahları şeriat hükümlerine uygun hareket etmeye çalışmışlar, hatta çeşitli kanun ve nizamlar koyarken bile bunların "şer-i şerif"e uygun olması için gayret göstermişler, şeyhülislamı fetva almışlardır. İslam hukuku ve dini kararlar, itirazları engelleyen merkezi bir referans ve aynı zamanda meşrulaştırma kaynağı idi.<sup>16</sup> Bu bakımdan Osmanlı Devleti de Selçuklu Devleti gibi resmen sünni bir İslam devletiydi.<sup>17</sup> Başka bir deyişle Osmanlı Devleti'ndeki yönetim esaslarına temel teşkil edebilecek olan İslam siyasallaşan bir İslam olduğu söylenebilir. Bu

<sup>15</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 9.

<sup>16</sup> Esra Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005. s. 47.

<sup>17</sup> Turgut Akpınar, *Türk Tarihinde İslamiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 94.



İslam algısı geleneksel İslam algısından tamamen farklıdır. Halk tarafından İslam yalnız inanılan ve yaşanabildiği kadar yaşanması icap eden bir hayat tarzı olarak algılanırken, devlet otoritesindeki İslam algısı halkın yaşadığından çok daha ileri bir siyasettir.<sup>18</sup>

Ahmet Yaşar Ocak'a göre, XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde İslam'ın sünni yorumunda bir daha genişlemesi mümkün olmayan bir zihniyet daralması başladı. Osmanlı İmparatorluğu o dönemden sonra siyasal anlamda sünni İslam'ı merkeze almaya başladı.<sup>19</sup> Sünni İslam, Osmanlı Devletiyle birlikte kendi tarihinin hem ilmi ve fikri hem de siyasi açıdan en güçlü dönemini yaşadı.<sup>20</sup>

O halde sünni olmayan İslam yorumu nedir? Bu sorunun cevabı heterodoks İslam'dır. Başka bir deyişle geleneksel İslam'dır. Bu yorumu, önceki dinler vasıtasıyla alışmış buldukları mistik kültür üzerine yine mistik bir nitelikle gelen İslam'ın, geniş çapta, eski dinlerin kalıntılarıyla *-bunları mitolojik şifahi gelenekler halinde saklayan sosyo-* kültürel bir zeminde birleşerek değişime uğramasıyla zaman içinde meydana geldi. Heterodoks İslam yorumunun en dikkat çekici yanı, Türkler arasında İslam'dan önce mevcut olmuş bulunan bazı dinlerin kalıntılarını İslami kavramların içinde birleştiren ve yoğuran bir senkretizm olmasıydı. Bu İslam yorumunda, ağır tabiat şartları altında sürdürülmekte olan konar-göçer hayatla uyşamayan şer'i emir ve yasaklar pek yer bulamıyor, onların yerine eski ritüeller, alışkanlıklar varlığını devam ettiriyordu.<sup>21</sup>

1453 yılında İstanbul'un Fethi, Osmanlı Devleti'ne büyük bir ün kazandırdı. Güney Hindistan'daki Müslümanların, Osmanlı Devleti ile diplomatik ilişkiler kurmasında İstanbul'un fethinin büyük katkısı oldu. Bu anlamda, 1481-1482 tarihlerinde Behmeni Sultanları ile Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) ve Sultan II. Beyazıd (1481-1512) arasında karşılıklı yazışmalar ve diplomatik diyaloglar başlamıştır.<sup>22</sup>

Hindistan Müslümanları ile Osmanlılar arasındaki ilişkilerde önemli olan ikinci hadise de, Mısır ve Hicaz'ın 1517'de Osmanlı hâkimiyetine girişi ve hilafetin Osmanlı Devleti'ne geçmesidir. Esasen bundan sonra hilafet Osmanlıların sadece Hindistan değil,

<sup>18</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, Kitapyayinevi Yayınları, İstanbul 2011, s. 85.

<sup>19</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 42.

<sup>20</sup> Stephan Ronart, *Bugünkü Türkiye*, (çev. Çetin Yetkin), Yeniden Anadolu ve Müdafaa- i Hukuk Yayınları, Antalya, 2009, s. 82-107; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 40.

<sup>21</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 44; A.Bknz.: Cemal Anadol, *Tarihe Hükmeden Millet Türkler*, Bilge- Karınca Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>22</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 3.

bütün İslam âlemi ile olan münasebetlerinde merkezi bir rol oynayacak ve yeni bir muhteva kazanacaktır. Hilafetin İslam siyasi düşüncesinde önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Çünkü teori olarak bütün Müslümanların bir lider etrafındaki ideal siyasi birliğini sembolize etmektedir. Ancak bu birlik Asr-ı Saadet Dönemi (632-661) haricinde mümkün olmamıştır.<sup>23</sup>

Klasik hilafet sona erdikten sonra, otoritesi bütün İslam âlemi tarafından tanınmış hiçbir halife yoktur. Değişik zamanlarda ve mekânlarda bazı sultanlar kendi topraklarında bu sıfatı kullanmışlardır. Bu durum İslam'ın hızlıca yayılmasıyla, dünyanın pek çok yerinde bağımsız sultanlıkların ortaya çıkmasının bir neticesidir. Şüphesiz Osmanlı Devleti, bu durumdan istisna değildir. Bu nedenle I. Murat (1326-1389)'dan beri Osmanlı sultanları bu sıfatı bir geleneksel olarak kullanmaktaydı. Fakat Osmanlı hâkimiyetinin Arap yarım adasına kadar genişlemesiyle Yavuz Sultan Selim aynı zamanda "Hadimu'l-Haremeyn eş-Şerifeyn" sıfatını almıştır. Mukaddes toprakların idaresine sahip olmak, öteden beri sultanlar arasında bir üstünlük sembolü idi. Nitekim İran Şahı Şirvan'a gönderdiği bir mektubunda, Yavuz Sultan Selim hem kendi zaferlerini bildirmiş hem de artık yüce halife olarak kabul edilmesi ve hutbelerde adının okunmasını istemiştir.<sup>24</sup>

Osmanlı döneminde İslam'ın siyasi bir güç olarak kullanılması Yavuz Sultan Selim döneminde belirginleşti. Mısır ve Arap Yarımadası da Osmanlı hâkimiyetine girince, Yavuz Sultan Selim "Hadimü'l-Haremeyni'ş-şerifeyn" ünvanına sahip oldu. Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı alması üzerine, El- Ezher'deki din adamlarının çoğu İstanbul'a geleceklerdir ve Fatih devrinde gelişen bilimsel yaklaşıma karşı kabaran II. Beyazid dönemindeki taassup dalgası büsbütün artacaktır.<sup>25</sup> Öyle ki devleti yönetenler, din bilginlerini de sıkı bir disiplin altına alarak Kur'an ve hadiste padişahın tahakkümü ile devletin otoritesini pekiştirmeye yarayacak yeniliklerle bidatlardan sakınmayı gerektirecek veya bu anlamda gösterilebilecek ne kadar hüküm varsa onları ele alıp istedikleri gibi yorumlayacaklardır.<sup>26</sup>

Osmanlıların Hicaz ve Mısır'da hâkimiyet kurmalarından sonra İslam dünyasındaki itibarları artmıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in, bu fetihlerin ardından hac yolunu koruduğu bilinmektedir. Ayrıca Müslüman idarecilerin kendisinin halifeliğini kabul

<sup>23</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)* s.4.

<sup>24</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm...*, s. 6-7.

<sup>25</sup> Yusuf H. Bayır, *Türk İnkılâbı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Yayınları, Ankara 1983, Cilt. 1/2, s.25.

<sup>26</sup> Yusuf H. Bayır, *Türk İnkılâbı...*, s. 25.

etmesini ve hutbeleri adına okutmasını istemiştir. Yine bu fetihten sonra Hindistan, Orta Asya ve Uzak Doğu'dan padişaha gönderilen mektuplarda zaman zaman halife unvanı bir hitap unsuru olarak kullanılmıştır.<sup>27</sup>

İslam memleketini Hristiyan saldırılarına karşı savunma, Mekke ve Medine'nin ve hac yollarının korunması gibi bütün İslam dünyasını ilgilendiren hususları Osmanlı Sultanları kendi vazifeleri sayarak, İslam âlemi üzerine bütün bir otorite kurmak iddiasında olmuşlardır. Bu yeni anlayış da onların bütün İslam âlemi üzerinde nüfuz ve hâkimiyetlerini hazırlayan bir politikadır. Böylece Yavuz Sultan Selim'den sonra Osmanlı Devleti açık bir şekilde gazi devlet geleneğini geliştirerek eski İslam hilafetini yeni bir yorumla ihya etmiş oluyordu.<sup>28</sup> Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim Sünni İslamiyet'i temsil eden halife sıfatıyla İran'da Safeviler idaresindeki halkı, cebren itaat altına alınması gereken mülhid ve Rafıziler saymakta idi.<sup>29</sup>

Yavuz Sultan Selim ölümünden (1520) sonra yerine geçen oğlu Kanuni Sultan Süleyman, Mekke emirine gönderdiği mektupta Allah'ın kendisini saltanat ve hilafet tahtına çıkardığını yazmıştır. Nitekim Portekizlilere karşı Hindistan'a gelen yardım isteğine mukabil padişah, Allah'ın yeryüzünde kendisini halife kıldığını ve hac yolunun güvenliğini sağlamakla sorumlu olduğunu ilan etmiştir.<sup>30</sup> Kanuni Sultan Süleyman, "Halîfe-i Rûy-i Zemîn" sıfatıyla devletin iç siyasetine ve kanunlarına şeriatı tam anlamıyla hâkim kılmak zorunluluğu hissediyordu.<sup>31</sup>

Bundan sonraki önemli gelişme IV. Murat (1622-1640) döneminde oluyor. İslam perspektifinden ilk düzenli diplomatik münasebet Şah Cihan (1627-1658) tarafından başlatılmıştır. Selefinin planladığı sunnî ittifakını gerçekleştirmek gayesiyle Şah Cihan, IV. Murat'a bir mektup yazmıştır. Şah Cihan hitabında, Müslüman sultanlarının hanı, hilafet makamı için Allah tarafından seçilmiş ve Müslüman krallıklar arasında birliği tesis edici olarak nitelendirmiş hatta Şah Cihan'ın veziri de "Hulafa-i Raşidin'in" halefi olarak nitelendirmiştir.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 184.

<sup>28</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 146; Mehmet Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s. 155.

<sup>29</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, s. 146.

<sup>30</sup> Metin Kunt-Suraiya Faroohi-Hüseyin Yurdaydın-Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi-Osmanlı Devleti 1300-1600*, Cem/ Tarih Yayınları, İstanbul 1995, s. 120-125.

<sup>31</sup> Yücel Özkaya, *Milli Mücadele Tarihi*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2002, Cilt I, s. 146.

<sup>32</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, s. 12.

Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinden itibaren giderek Sünniliğe daha çok yöneldiği gibi, hilafeti kabul ettikten sonra, devletin dini karakteri giderek daha da arttı. Şeyhülislamlıkla birlikte, Bizans'ta olduğu gibi, devlet giderek tam merkeziyetçi ve teokratik bir yapıda karar kıldı.<sup>33</sup>

XV. yüzyılın sonlarına doğru devlet, merkeziyetçi yönetim anlayışına uygun olarak şeyhleri, velileri ve tekkeleri kendine daha bağımlı hale getirerek kontrol altında tutmaya yönelik tedbirler aldı. Bu amaçla, bütün vakıfların denetimi ve bu kurumlardaki görevlerin şeyhlere devlet tarafından tevcihi yoluna gidildi.<sup>34</sup>

Ünver Günay'a göre, Türklerin özellikle Müslüman olduktan sonra, yerine göre taassup örnekleri sundukları ve esasen onların İslami dönemdeki yönetimlerinde din ve devleti birleştirerek bir tür "devlet dini" modeline kaymış oldukları söylenebilir. Bununla birlikte, Abbasiler döneminin ortalarından itibaren halifelerin siyasi nüfuz ve otoritelerine belli ölçüde ortak olmaya başlayarak, müteakiben mahalli idareler oluşturan, daha sonra da sultanlıklar tesis eden ve sonuçta halifelerin siyasi otoritelerinin önce parçalanmasını, sonra da onların bunu nerede ise tamamen kaybederek, hilafetin sembolik bir hüviyete bürünmesi neticesini ortaya çıkaranlar da büyük ölçüde Türkler olmuşlardır.<sup>35</sup>

Bu noktadan hareketle, Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıldan sonra merkezi yönetim olarak çok sıkı bir denetim politikası geliştirip, halk üzerinde baskı oluşturmaya başlamıştı. Devlet yayınladığı belgelerle "zındık", "mülhid", "ehl-i rafz" veya "rafizi" terimiyle nitelendirdiği sünni olmayan kesime karşı Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu resmen ve sık sık telaffuz etmeye başladı. Heteredoksiye karşı XVI. yüzyıla kadar görülmemeyen bu radikal tavır alışın sebebi, teolojik bir çatışmadan ziyade, siyasi, yani Safevi propagandasına karşı kendini ve topraklarını savunma amacına yönelikti.<sup>36</sup>

XVIII. yüzyılda değişik türde bir halifelik makamı, Osmanlı diplomasi araçları arasında küçük de olsa yer almaya başladı. O dönemin müzakerelerinde Rusya Osmanlı padişahını Kırım tatarlarının halifesi olarak tanıdı.<sup>37</sup>

Askeri ve politik denge XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğunun aleyhine gelişmeye başlayınca, Osmanlı padişahları önce Tanzimat -1839 yılında başlayan

<sup>33</sup> Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, s. 424-425.

<sup>34</sup> Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin...*, s. 427.

<sup>35</sup> Ünver Günay, Harun Güngör, Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara 1997, s.113.

<sup>36</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 42.

<sup>37</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, (çev. Ayşe Bektay), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.134.

1876 yılına kadar süren yenileşme dönemi- ve sonra da I. Meşrutiyet -1876 yılında ilan edilen anayasal yönetim dönemi- ile birlikte bir takım modernleşme hareketlerine giriştiler.<sup>38</sup>

İslam dünyasında neredeyse sadece Osmanlı İmparatorluğu, başında sultan- halife unvanı altında bağımsız bir Müslüman hükümdar bulunan egemen bir devletti. Sultan-halifenin emrinde sofistike bir siyasal örgüt ve elinde yasal olarak İslam'ın koruyucusu olduğunu iddia edebilmesini sağlayan geniş yetkiler vardı. Osmanlı padişahına dini koruma ve savunma ehliyetini veren hilafet, aynı zamanda gerçekleştirilebilecek reformların zeminlerini oluşturdu.<sup>39</sup>

Başka bir deyimle hilafet, dini olmaktan çok siyasi amaca yönelikti. Bize göre bu uygulamalar siyasal İslamcılık ideolojisinin ilk nüveleri olarak görülebilir. Siyasal İslamcılığa dair en önemli gelişmeler XIX. yüzyılın başlarında görülmeye başlandı.

Osmanlı Devleti'nin 1839 Tanzimat Dönemi'ne gelindiğinde, geleneksel hilafet anlayışında bir değişiklik meydana gelmiştir. Daha önceki anlayışa göre halife dinin hadimi ve devletin siyasi reisi iken, Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü İttihad-ı Anasır ve eşitlik hedefleri devletin gayri Müslim tebaasına ilişkin olarak hilafetten çok saltanat itibarıyla düşünülmüştür.<sup>40</sup> Osmanlı Devleti'nde halifelik makamı Tanzimat'a kadar hilafeti temsil ederken, Tanzimat'la birlikte gayri Müslimlere verilen eşit haklarla saltanata dönüştü. Bu anlamda saltanat hilafetin laik versiyonu olarak ortaya çıkmıştı. Bu değişimle hilafetin dinîliği ortadan kaldırılıyor, halifelik makamı dünyevileştiriliyordu. Halifelik isim olarak bulunsa da dini içeriği saltana dönüştürülerek dünyevileştirilmiştir.

Bu açıdan değerlendirilince Osmanlı Devleti'nin İslam anlayışı yeni bir karakter kazanıyordu. Başka bir deyişle dünyevileşen halifelik makamı ile yeni bir anlam kazanarak İslam siyasal bir zeminde yeniden oluşmaya başladı. Osmanlı İslam'ı, böylece dünyevileşen bir İslam anlayışı olarak, devlet politikası haline dönüşmüştür.

XIX. yüzyılda Hindistan, Orta Asya ve Kuzey Afrika'da çok büyük bir Müslüman nüfus, İngiliz, Rus ve Fransız egemenliği altına girmişti. Osmanlı Devleti onlara ve kendi tebaasına halifelik makamını kullanarak ortak bir direniş ve sadakat merkezi olarak

<sup>38</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, İstanbul 2010, s. 36.

<sup>39</sup> Kemal Harpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s.10.

<sup>40</sup> İslam Ansiklopedisi, *Halifelik Mad.*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, s. 547.

seslenmeye başladı. Böylece halifelik hem İngiltere'nin hem de Rusya'nın saldırısı altındaki Orta Asya ve Hindistan Müslüman cemaatleri arasında çok yandaş bulmuştu.<sup>41</sup>

İslamcılığın teşekkül devrinde, XIX. yüzyılda hemen her alanda Batılı devletlerin ağır baskısı altına giren İslam dünyasında, Avrupa'nın sömürgeleştirme hareketine karşı koyabilmek ve İslam toplumunun Batı karşısında gerilediğini hissettiği alanlarda gelişmesini sağlayabilmek için İslam dayanışması fikri ortaya atıldı. İslam'ın özünde olan birlik ve kardeşlik ruhunun Osmanlı'nın temsil ettiği hilafet kurumu etrafında modern anlamda siyasi ve ideolojik olarak formüle edilmesi Tanzimat döneminin aydınları olan Yeni Osmanlılar tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>42</sup>

1839'dan 1876'ya kadar süren Tanzimat devrinde Avrupa'daki birçok örgütlenme biçimi benimsendi. Bu örgütlenmeye örnek olarak 1865 yılında İstanbul'da kurulan Yeni Osmanlılar verilebilir.<sup>43</sup>

Osmanlıcılık akımının ve meşrutiyet yanlılarının desteğini sağlayarak tahta gelmek için Yeni Osmanlılarla ilişki kuran II. Abdülhamid 1876 yılında tahta oturduktan sonra Meclisi dağıtmış; Yeni Osmanlıları ülke dışına sürmüş, kapalı bir düzen kurarak koyu bir "İslamcı" olmuştur. II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin siyaseti bu akım doğrultusunda biçimlenmiştir. II. Abdülhamid bir Türk-Arap imparatorluğunu bile düşünmüş, Araplara büyük ilgi ve yakınlık göstererek onların desteğini sağlamaya çalışmıştır.<sup>44</sup>

Bir araştırmaya göre Yeni Osmanlıların kendi aralarında müzakere ederek, Osmanlı Devleti'ne karşı muhalefet aracı olarak İslamiyet'ten yararlandıkları iddia edilmektedir. Osmanlı Devleti'nde, dinin toplumun bütün dokularına işlediği bir gerçektir. Bu yüzden Yeni Osmanlılar, kurabilecekleri tek iletişim yolunun, dinin imgelerine, üslubuna, temel kabullerine dayalı bir iletişim yolunu tercih ettiler. Yeni Osmanlılar bu iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslam'a dayandırmaya özen göstermişlerdir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 135.

<sup>42</sup> İslam Ansiklopedisi, *Halifelik Mad.*, s. 547.

<sup>43</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, TDV. Yayınları, Ankara 1994, s. 101.

<sup>44</sup> Suna Kili, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008, s.58.

<sup>45</sup> Mümtazer Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 84,212; A.Bknz. : Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003; İlber Ortaylı, *Tarihin Işığında*, Profil Yayınları, İstanbul 2009.

İslamcılık, 1865 yılında kurulan *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* tarafından ilk defa gündeme getirilen bir ideolojidir. Yeni Osmanlılar reformların laik niteliğini eleştiriyor, bu yüzden imparatorluğun şeriate gerektiği gibi riayet edilmeksizin, dayanılan ruhi temellere aykırı olarak idare edilmeye başlandığını iddia ediyorlardı. Bu grubun başında Namık Kemal bulunuyordu. Yeni Osmanlılar II. Abdülhamid üzerinde oldukça etkiliydiler. Onun döneminde İslamcılık faydacı bir politika unsuru olarak değerlendirildi.<sup>46</sup>

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin büyük sıkıntılar içinde bulunduğu bir zamanda tahta geçti. Devlet bir taraftan Tanzimat tecrübesiyle ortaya çıkan yeni problemlere uğraşırken diğer taraftan da Rusya ile girişilecek büyük bir savaşın eşliğindeydi. Avrupa ülkelerinin gittikçe artan müdahaleleri sonucunda gayri Müslim tebaa arasında ayrılıkçı temayüller hız kazanmıştı. Dış siyasette ise devlet giderek bir yalnızlığın içine itilmekteydi. II. Abdülhamid'in önündeki iki acil mesele, devletin birliğini korumak ve gittikçe artan dış baskılardan kurtulmaktı. Öte yandan Osmanlıları baskı altında tutan Avrupalı devletlerin bir kısım sömürgelerinin Müslümanlardan meydana gelmesi, II. Abdülhamid'i siyasi varlık mücadelesinde içerideki ve dışarıdaki Müslüman unsurlara yaslanmak gerektiği sonucuna götürdü. Bu anlamda hedefteki dünya Müslümanları olunca onlara yönelik siyasi tavırda hilafetin ön plana çıkarılması tabii idi. Esasen hilafet geleneği de buna müsaitti. Ayrıca Osmanlıların İttihad-i İslam fikri Müslümanları bu hedefe yönlendirmişti.<sup>47</sup>

Sultan Abdülhamid İslam dünyasının manevi birliğini sağlamak gayesi güden bir siyaset takip etti. Müslümanların zihni seviyelerini yükseltmek maksadıyla mektepler hatta bir darülfünun açtı. Buna karşılık, Osmanlı basın ve yayın faaliyetlerini baskı altında tuttu. Neticede onun saltanatı zamanında fikir gelişmesi hissedilir biçimde durakladı. Bu devirde İslam düşüncesi sahasında yayınlanmış kayda değer pek az eser zikrolunur. Bunlardan biri Namık Kemal'in 1883'te yazdığı "Renan Müdafaaanamesi"dir. Bu kitap daha sonra oğlu tarafından İstanbul'da 1910'da basılmıştır. Eser, tanınmış Fransız düşünür Ernest Renan'ın İslam aleyhine yaptığı ithamlara karşı bir cevaptır. Yine bu dönemde yazar Ahmet Mithat

<sup>46</sup> Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 98.

<sup>47</sup> İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 1993, s. 37-38; A.Bknz.: Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. Ayşe Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2002; Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.

(1844-1912) da Hristiyan misyonerlerin din propagandalarını tesirsiz kılmak için bir dizi kitap yayınlamıştır.<sup>48</sup>

II. Abdülhamid'in İslamcılığa ilgisi 1860'lardan itibaren imparatorluğun merkezinde beliren yeni eğilimler açısından değer kazanır. O tarihten sonra Tanzimatçıların batılı davranışları artan bir tempoyla Osmanlı aydınlarınca eleştirilmeye başlanmıştır. 1870'den sonra Türkiye için Batılılık yerine İslami bir model geçirmek isteyen düşünürler kümeleşti. *Basiret* Gazetesi sahibi Ali Efendi'yi, gazetesinde İslamcılığı destekler görüyoruz. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan itibaren Osmanlı İmparatorluğundaki Müslümanlar daha belirgin bir çoğunluk olarak ortaya çıktı.<sup>49</sup>

II. Abdülhamid otuz üç yıllık saltanatı boyunca İslam dünyasını Osmanlı hilafeti etrafında birleştirmeyi başardı. İslamcılık Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde halkı birada tutan potansiyel bir güç haline geldi.<sup>50</sup> Bu durumu da güçlendirecek makam "hilafet" makamıdır.<sup>51</sup> Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfus itibarıyla ekseriyeti İslam'dır. Osmanlı Padişahı Arabistan, Suriye, Mısır gibi bütün Ortadoğu, Hindistan, hatta Uzakdoğu'yu kaplamış olan İslam âleminin halifesidir. İslamcılık, bu büyük kitleye hitap fırsatını bulduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içindeki bütün Müslümanlar için de dayanaktır. Hükümdar halifedir, kabinede ise bir şeyhülislam vardır. İslamcılık devletin dayandığı, onun etik temellerini vücuda getiren kaidelere dayanmaktadır. İslamcı görüşler devletin iç ve dış siyasetinde müessirdirler. İslamcılığa mensup olanlar arasında sadrazamlar, şeyhülislam, nazırlar bulunmaktadır. Hükümet siyasetini yöneltmek, iktidar üzerinde etkili olmak bakımından bu akım Osmanlı siyasi hayatı için de önemli bir kuvvettir.<sup>52</sup>

II. Abdülhamid'in halk üzerindeki iradesini güçlendirmek için modern teknikten daha fazlasına ihtiyaç vardı. Bunu, genelde muhafazakâr Müslüman düşüncesini canlandırarak ve özelde dünya çapında bir Müslüman siyasi dayanışması hissiyatını "Pan-İslamizm" olarak adlandırılan bir hissiyatı teşvik ederek gerçekleştirdi. Ancak bunu yaparken şeriatı yeniden canlandırmayı hedeflemedi. Bunun yerine eski şer'î düşünceyle bağdaşmayacak yeni bir doktrin geliştirdi. Kendisinin her yerdeki bütün Müslümanlar

<sup>48</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s.104; Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, (çev. Şiar Yalçın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 324-326.

<sup>49</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 16.

<sup>50</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, Açılım Yayınları, İstanbul 2009, s. 390; A.Bknz.: Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. Ayşe Berktaş), İletişim Yayınları İstanbul, 2002.

<sup>51</sup> Sadık Albayrak, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, s. 50.

<sup>52</sup> Tarık Z. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 2.



üzerinde manevi otorite sahibi bir halife olduğunda ısrar etti. Böylece bu politika ile daha önceki sahip olduğu otoriteden daha kudretli bir otoriteye sahip olacaktı.<sup>53</sup> Bu anlamda II. Abdülhamid politikalarına, din merkezli etrafında yeni bir referans oluşturdu. Avrupalı güçlerin imparatorluk içindeki yayılmaları, bu güçlerin Hıristiyan oluşları, Müslüman halka tehlike ve tehdit oluşturduğu için lanetlendi. Buradan yola çıkarak, yeni bir Haçlı Seferi'ne karşı durmak adına, Müslümanlarla birlik çağrısı yapıldı. Böylece Pan-İslamizm doğdu.<sup>54</sup>

“Hilafet” kurumu özellikle II. Abdülhamid döneminde diplomasinin ana konularından biri haline gelecektir. Bu gelişmeyle birlikte XIX. yüzyılda yaygın olan Avrupa merkezli görüşler, hilafet kurumuna efsanevi bir anlam yüklemiştir. Ancak Pan-İslamizm politikası ile “hilafet” kurumu yeni bir itibar kazanmıştır.<sup>55</sup>

Hilafet makamı, 31 Mart Vakası'ndan sonra çıkarılan kanunla halifenin hak ve yetkileri sınırlandırılarak güç ve itibar kaybı yaşadı. Ancak daha sonraları bu güç kaybı halkta tedirginliğe neden olacaktır. Bu tedirginliğe bir son vermek için İttihad ve Terakkî yönetimi hilafet makamına yeniden atıfta bulunmaya başladı.<sup>56</sup>

Ancak İslamcılar, 31 Mart Vakası'ndan sonra İttihatçıların uygulamalarından rahatsız oldukları gibi devletin Müslüman unsurları arasında çıkan milliyetçi gelişmeleri de İttihad-ı İslam fikrine bir darbe olarak gördüler. Bu durum 1910 yılında çıkan Arnavut İsyanı'na kadar en son safhaya ulaştı. Özellikle Mehmet Akif ve Said Nursi'nin sert eleştirilerine maruz kalan milliyetçilik beraberinde bir sürü tartışmaya da zemin hazırladı.<sup>57</sup>

1911-1912 Trablusgarp, 1912-1913 yılları arasındaki Balkan Savaşları sırasında İslam âleminde ve özellikle Hindistan'dan gelen maddi ve manevi destek Jön Türkler'i hilafetin sahip olduğu potansiyel hakkında yeterince bilgilendirmişti. Bu tecrübenin

<sup>53</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, (çev. Ercüment Akat, Mete Akçok, Birol Çetinkaya), İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 270.

<sup>54</sup> Georges Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu*, (çev. Şule Sönmez), İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 84.

<sup>55</sup> Mümtazer Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 205.

<sup>56</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 390; A.Bknz.: Ayfer Özçelik, *Kimliğini Arayan Meşrutiyet*, İlgı Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>57</sup> Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 334; İslam Ansiklopedisi, *İslamcılık md.*, TDV. Yayınları, İstanbul, 2001, Cilt 23, s. 64; A.Bknz.: Kemal Karpat'a göre, Sultan Abdülhamid'in tahtına mal olan 31 Mart Ayaklanması “devlet” kelimesinin anlamında meydana gelen değişikliklerden ve Sultan Abdülhamid'in saltanatı sırasında hükümet ile birey arasındaki ilişkilerden kaynaklanmıştır. Ona göre, Formel İslamcılık Sultan Abdülhamid'in icadıydı. Ancak sultan teokrasiye inanmış bir insan değildi. Özellikle de dini liderlerin hükümet işlerine karışmasına karşıydı. Oysa Şerif Mardin ise Sultan Abdülhamid'in Said Nursi ile işbirliği yaptığından bahsetmektedir; A.Bknz.: Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

ardından halifenin ilan edeceği Cihad-ı Ekber'den de faydalanarak Birinci Dünya Savaşı'na girildi.<sup>58</sup>

1913'ten sonra İslamcılığın seyrinde bir geri çekilmişlik hali görüldü. Bunun nedeni, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesi ve İttihad ve Terakki yönetiminin fiilen tek parti durumuna gelmesi, İslamcılarının işlerini zorlaştırmıştı.<sup>59</sup> Ancak bu zor süreçte dahi İslamcılar düşüncelerini ifade etmek için "Sebilürreşad"ı yayınlamışlar, yine o dönemde iyice yoğunlaşan Batıcılık-Garpçılık cereyanına karşı şiddetli bir muhalefet sürdürmüşlerdir.<sup>60</sup> Mehmet Akif Ersoy, Ahmet Hamdi Akseki, Eşref Edip Fergan gibi kişiler bu dergide yazmıştır.<sup>61</sup>

1 Kasım 1922'de Saltanatın kaldırılması, 29 Ekim 1923'te Türkiye'de Cumhuriyet'in ilanı, 3 Mart 1924 Halifeliğin kaldırılmasıyla Türk ulusu yeni bir tarihi sürece girdi. Bu üç durum Türk siyaseti açısından önemli bir süreçtir. O dönemde Türk halkı, Cumhuriyetin getirdiği yeniliklere uyum sağlama sürecinde oldukça sancılı bir dönem geçirmekteydi. Çünkü Cumhuriyet'in ilanı ile ortaya çıkan yeni oluşumlar devrim ve inkılâp niteliğindeydi.<sup>62</sup> Özellikle Halifeliğin kaldırılması büyük tartışmalara neden olmuştur. Hilafetin kaldırılmasıyla yaşanan tartışmaların nedeni, bu kurumun İslam tarihinde bir siyasi kurum olarak algılanmış olmasındandır. Klasik İslam ulemasına göre hilafet, yalnız siyasi nitelikte bir kurum değil, aynı zamanda İslam toplumunda Şer'îatin uygulanmasını, üzerine alan en yüksek kurum olarak algılanmaktadır. Bu anlamda Şer'îat, yalnız inanç ve ibadet kurallarını düzenlenmez, aynı zamanda Müslümanın toplum içinde sosyal ilişkilerini, yaşam tarzını düzenleyen kuralları içerir.<sup>63</sup>

Halifeliğin kaldırılması ile Türkiye'nin dini kimlikten bütünüyle soyutlandığına dair görüşler dile getirilmiştir. Daha da önemlisi böylece Türkiye İslam dünyasıyla merkezi irtibat noktası olan makamın ortadan kaldırılmasını gerçekleştirmiş oluyordu.<sup>64</sup>

Cumhuriyet dönemi modernleşme tutumları resmi yollarla yürütülüyordu. Dinin de her şey gibi modernleşmesi gerektiği algısı hâkimdi. Devlet Laik bir kurum olmalı ve din

<sup>58</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı...*, s. 810, 203.

<sup>59</sup> Fahrettin Gün, *Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre, Din-Siyaset ve Laiklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s. 13; İslam Ansiklopedisi, *İslamcılık md.*, TDV. Yayınları, İstanbul 2001, Cilt 23, s. 64.

<sup>60</sup> Fahrettin Gün, *Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre, Din-Siyaset ve Laiklik*, s. 13.

<sup>61</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 332, 642; A.Bknz.: Esther Debus, *Sebilürreşad*, (çev. Atilla Dirim), Libra Yayınları, İstanbul 2009.

<sup>62</sup> Halil İnancık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007, s. 29, 67.

<sup>63</sup> Halil İnancık, *Atatürk...*, s. 73.

<sup>64</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 55.

de bireysel vicdanla ilgili kişisel bir mesele halini almalıydı. Ancak, devlet bir dereceye kadar müdahalesini sürdürdü. Şöyle ki, camilere, eskiden olduğu gibi, imam ve müezzin tayin etmeye devam etti.<sup>65</sup>

Bu sancılı süreçteki tepkiler kimi zaman eyleme dökülüp ayaklanma olarak kimi zaman da düşünsel düzeyde kalsa da varlığını gösteriyordu. Direnişlerin özellikle din merkezli olması rastlantı değildi. Çünkü Niyazi Berkes'e göre, çağdaşlaşma akımına karşı çıkan her tepki daima dini bir nitelikte görülür. Bu yüzden geleneksel benliğini tehlikede gören her toplum ya da toplum içindeki tutucu güçler dine sınıksız tutunmuşlardır.<sup>66</sup> Türkiye'de bu değişimin ve çağdaşlaşmanın sıkıntılı olması elbette birebir rejimin değişmesiyle ilintiliydi. Çünkü devlet yıllardır saltanat ve hilafet rejimiyle yönetilirken Milli Mücadele'nin hemen ardından, Türkiye'de Cumhuriyet rejimiyle birlikte yönetim de din merkezlikten uzaklaşmaya başlamıştı.

Bu değişim sürecinde Türkiye'nin sıkıntılı süreçlerinde din ve dini yaşantılar üzerinde yapılan değişimler önemlidir. Halkın yönetimin aksine dini realitelere bu kadar sıkı sıkıya sarılmasının elbette nedenleri vardı. Örneğin, Parson'a göre din, sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi spesifik bütünleştirici fonksiyonu sayesinde insanın hayal kırıklığının, yaşadığı çatışma ve engellemelerin üstesinden gelmesine yardımcı oluyordu. Bu bağlamda din, değer koyucu (normatif) bir inanç sistemi olarak entegrasyon faktörüydü. Yine bu anlamda G. Lonski de dinlerin insanın varoluşunun temel problemlerini çözme vasıtaları olduğunu belirtir.<sup>67</sup>

Bir araştırmacıya göre din, fert ve toplum için işlevsel bir güvenlik kapakçığı, toplumsal düzen, dayanışma ve değişmeyi sağlama ve gerçekleştirdiği hallerde gerilimi hafifletme aracıdır. Dolayısıyla din, bireylere sağladığı psikolojik desteğin yanısıra, aynı zamanda toplum düzenine, birliğine, sürekliliğine ve değişime yardımcı olduğu için değer ifade etmek, insani bir anlamlandırmayla ilgili bir eylem ve ruhun kurtuluşu için bir girişimdir. Sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi bütünleştirici işlevi sayesinde insanın hayal kırıklığı, yaşadığı çatışma ve engellemelerin üstesinden gelmesine yardımcı olur. Bir başka deyişle insani varoluşun temel sorunlarını çözmeye vasıtaadır.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, s. 284.

<sup>66</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 28-29

<sup>67</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s. 35.

<sup>68</sup> Abdurrahman Kurt, *Din...*, s. 35.

Bu verilerden hareketle o dönemdeki değişimin sancılı olmasının nedenleri arasında değişimler ve yenilenmenin karşısında bireylerinin var olma sürecinde kaygı düzeyinin artmış olduğu görülmektedir. Savaş sonrası sosyo-ekonomik kısıtlılıklar da bu duruma eklenince inanç bağlamında Türk toplumundaki bireylerin içsel dünyası ve sonrasında bu duygulanımlarını dışsal dünyaya aktarmasında dini gereksinimlerine daha sıkı sarılmış olduğu söylenebilir.

Saltanat ve hilafetin kaldırılması ve bu doğrultuda yapılan diğer inkılâplar önemlidir. Devrimler bir yandan halkın alışık olduğu düzeni yıkarken diğer yandan dinî kısıtlamaları beraberinde getiriyordu. Dini kısıtlamaları devletin yapması dönemin İslamcı aydınlarını doğal olarak tedirgin ediyordu.

Bununla birlikte din eksenli düşünenler, resmi dini eğitimi yeniden başlatma izni alıp, kendilerine yeniden söz hakkı tanınır tanınmaz, onları müsamaha gösterileceğini umabilecekleri dini formların, tıpkı Osmanlı Devleti'nin rejiminde olduğu gibi müsamaha gösterileceğini düşünerek ortaya çıkacaklardır.<sup>69</sup>

Felsefi anlamda değerlendirildiğinde, özellikle devrim niteliğindeki değişimler toplum için zor bir süreçtir. Değişimlerin kaynağı, koydukları yasalar ya da yürüttükleri politikalar aracılığıyla hükümetler olabileceği gibi, örgütlü toplumsal hareketler de olabilmektedir. Değişim siyasal üstünlüklerle de gerçekleşebiliyordu.<sup>70</sup> Değişimin siyasal üstünlükle gerçekleştiği önemli bir örnek de Cumhuriyet Dönemi'ndeki değişimlerdir.

Cumhuriyet Dönemindeki değişimler, devlet eliyle gerçekleştirilmesi esasına dayalıydı. Türkiye tarihinde değişimin tek elden bir otoriteyle sağlanması girişimi kalıcı bir değişikliği getireceği beklentisini yaratmış olsa da halk bu değişime hazır olmadığı için bu sürecin tahmin edildiğinden çok daha uzun sürdüğü tarihsel bir gerçeklikti. Bir araştırmacı bu süreci şöyle değerlendirmektedir: Modern Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra ortaya çıkan öneriler içinde yer alan Batılılaşmacı perspektiflerin bir sonucuydu. Bu yüzden İslamcı söylem uzun vadede etkili olamamıştır. Devletin modern talepleri dinle ilişkilerini yeniden tanımlamaya yoluna yönelmiştir. Bu tanımlama biçimi de, laikleşen pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de İslam'ın daha örfî ve daha ferdi olarak yaşanan din olması yönünde güçlü bir temayül oluşturulmuştur. Kamu hayatında

<sup>69</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, s. 287.

<sup>70</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman Akinhay- Derya Kömürçü), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 136.

veya kâinatın yapısı ve işleyişi hakkında giderek daha az önem arz ettiği iddiasıyla din, sadece ahlaki ve psikolojik ihtiyaçları gidermeye yarayacaktır.<sup>71</sup> Bu eğilim ve yönelim tam olarak da *bireysel dindarlık* kavramına işaret etmektedir.<sup>72</sup> Değişimlerin İslamcılık üzerindeki etkisi gittikçe muhafazakârlaşan siyaset biçimlerine dönüşmekte ve böylece Cumhuriyet döneminde yapılan din merkezli değişimlerin kalıcı bir sonuç doğurmasına imkân tanımamıştır.

Devlet, en temel ve en büyük toplumsal kurumlardan biridir ve diğer toplumsal kurumlar gibi belli işlevleri yerine getirmektedir. Ancak toplumun yapı ve dinamiğinin bu işlevlerin kapsam ve içeriğini belirlediği kaçınılmaz bir olgudur. Başka bir deyişle, toplumsal değişimin dinamikleri, diğer toplumsal kurumlarda olduğu gibi devletin işlevlerini de kapsam ve içerik olarak değiştirmektedir. Buna karşılık devlet kurumu ve işlevleri de, tıpkı diğer toplumsal kurumlar için söz konusu olduğu gibi toplumun dinamizmine yani değişimine etki etmektedir. Bu karşılıklı etkileşim devlet kurumu ve işlevleri konusunda bilgi edinmede öncelikle göz önünde bulundurulacak bir husustur.<sup>73</sup>

XX. yüzyılın son çeyreğinde tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de etkileşim hızlanmış, bu değişimin etkileri günlük yaşamdan siyasi kurum ve davranışlara kadar her alana uzanmış ve devletin bu değişimden etkilenmemesi mümkün olmamıştır. Değişim ve devletin işlevleri arasındaki etkileşimi tartışmak ve irdelemek zorunludur. Sorunun esas yanı, değişimin gerçekliğini, yani uygulama düzeyini ortaya koymak ve ondan sonra da eldeki bilgiyi irdeleyip yorumlamaktır. Böylece devlet ve işlevleri ile ilgili bilgiler, gerçekte olan ve olması gereken açısından bir sentez içinde toplanabilecektir.<sup>74</sup> Değişimin gidişatı ulus devlete doğru olurken, İslamcı ideoloji değişimin getirmiş olduğu modern şartlardan yararlanarak geriye doğru işleterek yönetilebileceğini düşünmüştür. Geriye doğru işletilen değişim ile geleceğe dönük projeler yaratmak gibi ikilem içinde kalmıştır. Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla yeni devlet düzenine geçilmiş olundu. Bu yeni düzen, devletin zirvesinden halk tabanına kadar indirilen değişimlerdi, ancak değişimin halka indirilmesiyle yeni bir süreç başladı. Devlet hızla laikleşirken, halk da bunun sonuçlarından doğrudan etkilenmiştir.

<sup>71</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 30-31.

<sup>72</sup> A.Bknz.: Şahin FİLİZ- Emel Sünter YALÇIN, *Sömürgeci Dincilik*, Fel-Us Yayınları, Konya 2008.

<sup>73</sup> Gencay Şaylan, *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 24-26.

<sup>74</sup> Gencay Şaylan, *Değişim...*, s. 24-26.

Modern Türk Devleti'nin dinde reform girişimleri, geleneksel İslam'ın çağdaşlaştırılması ve her şeyden önce dinin anlaşılması felsefesine dayandırılıyordu. Bu anlamda devletin kontrolünde bir din anlayışı, ancak devletin merkezinde olmayan bir din algısının oluşturulma çabası vardır. Bu çaba başka bir deyişle bireysel dindarlık eğilimleriydi. Bu da laikleşme politikalarının bir önceki adımıydı. Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye'nin "çağdaş, uygarlık seviyesinde ileri bir ülke" olarak yaşamasını istiyordu. Bu yüzden onun merkezinde sadece din yoktu. Sanayileşmiş bir ekonomi yaratmak için bilime ve modern eğitime önem veren laik ve akılcı bir toplum girişimleri vardı.<sup>75</sup>

Bununla birlikte yine bir araştırmacıya göre, Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşlarının başlangıçta, görünüşte bir "Türk İslam"ı yaratma imkânı aradıkları açıktır. Bu konuda çeşitli girişimler ve denemeler yapılmış, ancak ısrarcı davranılmamıştır. Netice de bunun yerine İslam'ın tabi kılınması ve devlet denetimi altında tutulması tercih edilmiştir. Dini istemlere ilişkin her türlü siyasal etkinliğe devlet denetimi uygulanmış ve dinin, siyasal arenanın dışında tutulması sağlanmıştır. Bu anlamda Ziya Gökalp'in önermelerinin çoğuna uyulmuş ve bireyin İslam'ı özel hayatında yani mahreminde var etmek çabalarından kararlı davranılmıştır.<sup>76</sup> Bu anlamda bazı girişimlerde bulunuldu. Örneğin, 1919 yılında kapatılmış olan İlahiyat Fakültesi, modern-İslami aydın din görevlisi yetiştirmek amacıyla Daru'l- Funûn bünyesinde yeniden açıldı.<sup>77</sup>

1924 yılında halifeliğin kaldırılması sonucunda İslamcılık hareketi büyük ölçüde gerilemeye başladı.<sup>78</sup> Hilafetin kaldırılması, medreselerin kapatılması, 3 Mart 1924'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın normal bir devlet dairesi haline getirilmesi,<sup>79</sup> bundan sonra ard arda gelen Cumhuriyet inkılâpları ve laiklik ilkesinin kabulü, doğrudan veya dolaylı olarak din ve İslamcılıkla ilgili olduğundan bu gelişmeleri İslamcılar dikkatle izlemişlerdir. İlerleyen zamanlarda, İslamcılıkla ilgili gelişmelere baktığımızda II. Meşrutiyet (1908) dönemi İslamcılarının görüşleriyle ile Cumhuriyet'in ilanından sonraki (29 Ekim 1923)

<sup>75</sup> Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Sarmal Yayınları, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul 1993, s.80.

<sup>76</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 34-35;

<sup>77</sup> Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Sarmal Yayınları, (çev. Özden Arıkan), İstanbul 1993, s.119.

<sup>78</sup> A.Bknz. :Mehmet Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.

<sup>79</sup> 3 Mart 1924 tarihinde *Şeriye ve Evkaf Vekâletinin* yerine kurulan, dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli kurumdur. Mustafa Kemal Atatürk'ün emriyle 429 sayılı kanunla Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığına bağlı bir teşkilat olarak kurulmuştur. Anayasanın 136. maddesinde; "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir." hükmü yer almaktadır.

İslamcılarının görüşleri arasında bir bütünlük görülmemektedir.<sup>80</sup> Bunun da nedeni, dönemin politik etkileridir. Geleneksel İslamcılar, Osmanlı Devleti’ni ayakta tutabilmek için çareler aramaktaydı. Bu, bir tür arayış dönemi olarak nitelendirilebilir. Batı karşısında var olma girişimleri, tüm dünya Müslümanlarını hilafet otoritesi altında birleştirmeyi amaç ediniyordu. Cumhuriyet dönemindeki siyasal İslamcılık söylemi, çok fazla ön planda değildir. Bu açıdan bakılınca, Modern Türkiye’nin inşasında İslamcılık söylemleri *belirleyici bir düşünce* değildir. Tekke ve zaviyelerin kapatılması bu duruma temel teşkil etmiştir. Ayrıca Cumhuriyet kadrosu, Menemen Olayı’nda yaşanan tecrübeleri göz önüne alarak, siyasal İslamcılarını geri planda tutmayı sağlamıştır. Böylece modern Türkiye yeni bir tecrübeyle var oluyordu. Bu da devletin inşasında, dini lider, bürokratların tekelinden din alınarak, dinde reformasyon çalışmalarıyla bir devlet dini söylemine oluşuyordu. Devlet dini, toplumun her türlü dini gereksinimlerini karşılamak için gerekli kurum ve kuruluşları tesis ediyordu. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması buna önemli bir örnektir.

Milli Mücadele yıllarında, büyük oranda Kuvay-ı Milliye ve Ankara cephesinde İslamcılarının etkili olduklarını görmekteyiz. Bu kaygılardan ötürü İslamcılarının etkisini azaltmak için İslamcılarının önemli isimlerinden Said Halim Paşa’nın Malta’dan dönüşünde Türkiye’ye giriş yapmasına izin verilmemişti. Bununla birlikte dinde yapılan reformasyon çalışmaları ve inkılapların hızla uygulanmaya başlanması, dönemin İslamcılarını huzursuz etmiştir. Bu nedenle, Mehmet Akif Ersoy Mısır’da yaşamayı tercih etmiştir. Mustafa Sabri Efendi’nin hilafetin şer’i mahiyeti hakkında yaptığı konuşmanın, hilafet ilgasında büyük tesiri olmuştu. Ancak o da, daha sonraları Mehmet Akif Ersoy gibi, Mısır’da yaşamayı sürdürmüştür. Geri kalan bir kısım İslamcı kadro ise, Cumhuriyet kadrosunda yer almışlardır. Cumhuriyet kadrosunda yer alan İslamcılardan da Şemsettin Günaltay’ı örnek verebiliriz.<sup>81</sup>

Şemsettin Günaltay diğer İslamcılardan dini konularda farklı düşünüyordu. Günaltay 1915 yılında “Zulmetten Nura” adlı eserinde din ve ibadet görüşlerini yayınladı. O, dini toplumun dayattığı ama toplum düzenini sağlamak için pragmatik olarak kullanılabilen bir şey olduğunu; asıl ibadetin akli kullanmak ve ahlaklı bir şekilde hayat mücadelesini kazanmak olduğunu ifade ediyordu. Bu nedenle mal ve servet kazanımını ise en üst ibadet

<sup>80</sup> Durmuş Yalçın, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010, Cilt II, s. 38-42.

<sup>81</sup> Abdullah Alperen, *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de İslam ve Modernleşme; Çağımızın İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye’deki Etkileri*, Karahan Yayınları, Adana 2003, s.328.

olarak görüyordu.<sup>82</sup>

İslamcılardan Ahmet Hamdi Akseki, Seyyid Bey ve Şemseddin Günaltay Cumhuriyetin ilanından sonra memuriyet ve siyaset hayatlarına devam ederlerken, Babanzade Ahmet Naim, Ferit Kam ve İzmirli İsmail Hakkı ise, 1933'te yapılan üniversite reformuna kadar Darülfünunda görev yapmışlardır. Mehmet Akif ve Sabri Efendi yurt dışına gitmiş, Said Nursi göz hapsine mahkûm edilmişti. İskilipli Mehmet Atıf Efendi ile Elmalılı Muhammed Hamdi İstiklal Mahkemeleri'nden yargılanmışlar, İskilipli Mehmet Atıf Efendi idam edilmiş, Elmalılı Muhammed Hamdi beraat etmişti. Asıl bundan sonraki gelişme de 1925-1926 tarihleri arasında İslam dini üzerine yapılan araştırmalarda devletin İslamcılara bu çalışmalarını yaptırmaması da kayda değer başka bir olaydı. Örneğin, Kur'an Kerim mealinin Mehmet Akif'e, Kur'an tefsirinin Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, Babanzade Ahmet Naim'e de et- Tecridü's-Sarih'in tercüme ve şerhinin hazırlanması kayda değerdi.<sup>83</sup>

Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı sonrasında varlığını yitirmiş, Anadolu topraklarında yeni bir devlet kurulmuştu. Bu devlet Türkiye Cumhuriyeti'ydi. Bu yeni devlet Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülünde yer alan İslamcılık dışındaki diğer iki ideolojiyi benimsedi. Pozitivist bir Batılılaşma süreci devreye girmişti. Bu sistemin yerleşmesi için Cumhuriyet iktidarları 1950'lilere kadar tavizsiz bir biçimde çalıştılar.<sup>84</sup> 1950'li yıllar ise çok partili siyasi hayata geçiş sürecine rastlamaktadır. Halkın demokratikleşme sürecini hızlandırmak için çok partili hayata geçiş zorunluydu.

23 Nisan 1920'de açılan Büyük Millet Meclisi'nin çalışmalarına başlamasından sonra siyasi parti kurulması söz konusu olmamıştı. Büyük Millet Meclisi üyeleri farklı görüşlere sahip olsalar da bu farklılıkları bir süre için bir tarafa bırakmışlardı. Milli Mücadele'nin kazanılması ve Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra, Cumhuriyet rejiminin işlemesine en uygun ortamın demokrasi ortamı olacağı kararına varılmıştı.

Yeni Türk Devleti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, zaman zaman demokrasiye elverişli ortamın oluşup oluşmadığını anlamaya çalışmış ve çok partili hayata geçiş denemeleri yapmıştır. Demokratik sistemlerde hükümet meclisteki muhalefet tarafından denetlendiği için, Mustafa Kemal çok partili hayata bu yüzden geçmek istiyordu.

<sup>82</sup> A. Çağlar Deniz, *Türk Modernleşmesinde Düşünsel Dönüşümler*; M. Şemseddin Günaltay'ın Türkiye'si, Anahtar Yayınları, İstanbul 2013, s. 129.

<sup>83</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 882.

<sup>84</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 103-104.



9 Ağustos 1930'da Paris elçiliğinden dönmüş olan Fethi Bey, Mustafa Kemal'e hükümetin mali ve iktisadi politikalarındaki başarısızlığından, mecliste serbest eleştirilerin yokluğundan ve bunun sonucu olarak kabinenin sorumsuzluğundan yakınan bir mektup yazdı. İhtiyaç duyulan şeyin bir muhalefet olduğunu söylüyor ve buna dayanarak, yeni bir parti teklifi hakkındaki görüşlerini rica ediyordu. Mustafa Kemal bu konudaki memnuniyetini dile getirip partinin kurulmasına onay verdi. 12 Ağustos 1930'da parti tüzüğünü hazırlatıp, tescil ettirdi. Kurulan bu partinin adı, Serbest Cumhuriyet Fırkası'ydı. Ancak Partinin ömrü çok fazla uzun sürmedi. 17 Kasım 1930 tarihinde parti feshedildi. O dönemde aynı zamanda ortaya çıkan diğer iki küçük parti de hükümet emri ile doğrudan doğruya feshedildi.<sup>85</sup>

Yapılan çok partili rejim denemelerinin istenilen sonucu vermemesi ortamın henüz uygun olmadığını göstermiştir. Çünkü Mustafa Kemal'in düşüncelerine karşı olarak kurulan her muhalefet partisinin eskiye dönme çabaları içerisinde olduğu izlenimine varılmıştır. Bunun da İslam'ın devlet siyasetinde yer alması anlamına geldiği anlaşılmaktaydı. Bu durumun, Milli egemenliğin tehlikeye girmesine sebep olacağı düşünüldüğünden parti kurma çalışmalarına uygun ortam oluşana kadar ara verilmiştir.<sup>86</sup>

Ülkenin daha iyi yönetilmesi için siyasi partilerin yarış içerisinde olması gerektiğine inanan Mustafa Kemal, çok partili döneme geçiş konusundaki uygulamaları başlattı. Onun bu konudaki ilk adımı Halk Fırkası'nı kurmak oldu. Parti, 9 Eylül 1923'te kuruldu ve genel başkanlığına Mustafa Kemal Atatürk seçildi. Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin tüm şubeleri Halk Fırkası'na bağlandı. 10 Kasım 1924'te partinin başına "Cumhuriyet" kelimesi eklenerek, "Cumhuriyet Halk Fırkası" adını aldı. 1931 yılında parti kurultayında Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Laiklik, Devletçilik, Halkçılık ve İnkılâpçılık ilkeleri ana ilkeler olarak kabul edildi. Bu ilkeler, 1937'de yapılan değişiklikle Anayasa'ya konularak Türk Devleti'nin temel ilkeleri olarak benimsendi.<sup>87</sup> Mustafa Kemal Atatürk, bu partiyi herhangi bir topluluğun ya da düşüncenin değil, bütün halkın partisi olması idealiyle kurmuştur. Bu partinin Türk siyasi ve devlet hayatındaki en önemli yeri, inkılâplara öncülük etmesidir.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Ankara 2000, s. 278-280; Sinan Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s. 204-205.

<sup>86</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye...*, s. 278-280; Durmuş Yalçın, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, s. 418.

<sup>87</sup> Durmuş Yalçın, *Türkiye...*, s. 419.

<sup>88</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 243.

İnkılâpların uygulanma şeklini benimsemeyen Rauf Bey, Refet Bey, Adnan Bey, Ali Fuat Paşa ve Kazım Karabekir Paşa gibi Kurtuluş Savaşı'nın lider kadrosu, Halk Fırkası ile anlaşmazlığa düştüler. Böylece yeni bir parti kurma çalışmalarına başladılar.<sup>89</sup>

Halk Fırkası'ndan ayrılan milletvekilleri ile ordudaki görevlerinden ayrılan komutanlar 17 Kasım 1924'te "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" adıyla yeni bir parti kurdular. Partinin genel başkanlığına Kazım Karabekir Paşa, başkan vekilliklerine Dr. Adnan (Adivar) Bey ile Rauf (Orbay) Bey, genel sekreterliğine Ali Fuat (Cebesoy) Paşa seçildiler. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, liberal ve demokrat bir parti idi. Din ile ilgili olarak, "dini düşünce ve inançlara saygılı" olduklarını özellikle parti tüzüklerinde belirttiler. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurucularının, yapılacak inkılâplara bağlı kalacaklarını belirtmiş olmalarına rağmen, Cumhuriyet karşıtlarının partiye girmeleri engellenemedi.<sup>90</sup>

Cumhuriyete ve inkılâplara karşı olanlar, kısa sürede bu parti içinde toplandılar. Parti, Meclis'teki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na mensup milletvekillerinin yaptıkları konuşmalar ve basından aldığı destek ile yeniliklere karşı olan muhaliflerin toplandığı bir yer oldu. Ülke bütünlüğünün tehlikeye düşmesine neden oldu. Ardından Şeyh Sait Ayaklanması çıktı.<sup>91</sup>

13 Şubat 1925'te Şeyh Sait Ayaklanması çıktı. Kısa sürede genişleyen ayaklanmanın bastırılmasında başarılı olamayan Fethi Bey hükümeti istifa etmek zorunda kaldı. Bunun üzerine 1925 yılında İsmet İnönü başbakanlığa getirildi. Ordu birliklerinin bir kısmı Diyarbakır merkez olmak üzere Doğu Anadolu bölgesine kaydırıldı. Bölgede sıkıyönetim ilan edildi. Yeni kurulan hükümet, isyan karşısında şu tedbirleri aldı: Takrir-i Sükûn Kanunu (4 Mart 1925) çıkarılması ile aynı kanunla biri Ankara'da, diğeri isyan bölgesinde olmak üzere iki İstiklal Mahkemesi'nin kurulması kararlaştırıldı (17 Mart 1925). Alınan önlemler sonucu ayaklanma 15 Nisan'da tamamen bastırıldı. Bu kanun iki yıl yürürlükte kaldı.<sup>92</sup> Çok partili siyasi hayata geçiş denemeleri böylelikle başlamadan bitmiş oldu.

<sup>89</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş...*, s. 798.

<sup>90</sup> Sinan Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, s. 211; Durmuş Yalçın, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, s. 45.

<sup>91</sup> Erik, Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 245-246; Durmuş Yalçın, *Türkiye...*, s. 52.

<sup>92</sup> Durmuş Yalçın, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, s. 52: Şeyh Said ayaklanması bastırıldıktan sonra, Doğu İstiklal Mahkemeleri kuruldu. Şeyh Said dâhil 49 kişi idam edilmiştir. Doğu İstiklal Mahkemelerinin kararına göre, Şeyh Said ve taraftarlarının din ve şeriat araç yapılarak, bağımsız bir Kürt devleti kurmak amacıyla bir ayaklanma başlatmışlardı.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yaşanan bu sıkıntılardan sonra çok partili siyasi hayatın gerekliliğine olan inanç, zaman ilerledikçe kamuoyunda bir beklenti oluşturdu.<sup>93</sup>

Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden sonra 1938 yılında Cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü Laiklik siyasetini sürdürdü. Ancak 1947 yılında CHP yönetimi dini tören ve ibadetleri serbest bırakan bazı kararlar aldı. Ertesi yıl da Hacc'a gitmek isteyenlere döviz verdi. 1949 yılı başında, on ay süreli İmam-Hatip kursları yeniden faaliyete geçti. Aynı yılsonunda Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi öğretime başladı. Türbeler ziyarete açıldı.<sup>94</sup>

Buraya kadar İslamcılığın 1950 yılına kadar olan tarihi ve fikri sürecine kısaca baktık. Bu süreçte dikkatimizi çeken noktaları yeniden hatırlamak gerekirse;

Osmanlı Devleti'nde, İslam'ın siyasallaşmasının güçlenerek devam ettiğini görüyoruz. Çünkü Yavuz Sultan Selim Mısır ve Hicaz yollarını fethedince, hilafet makamı İslam'ın neredeyse kalıcı siyasal bir araca dönüşmesinin yolu açıldı. Çünkü halife, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak algılandığından bu gücün halkın üzerinde kimi zaman baskı unsuru olarak kullanılmasına kimi zaman da birleştirici unsuru olarak kullanılmasına katkıda bulundu. Yavuz Sultan Selim'in İslam'ı Safevilere karşı siyasi bir manevra vasıtası olarak devreye soktuğunu yeniden hatırlamakta yarar vardır. O dönemdeki heteredoks İslam inançlarının "zındıklıkla" itham edilmesi, siyasal anlamda yorumlanması ile devletin doğması ve bu resmi tavırla da devletin dini tekeline alması sonucu ile karşı karşıya kalmaktayız.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, İslamcılarının geri çekildiğini görüyoruz. Yeni Türk Devleti'nin Laik düzeni uygulamaya koymasıyla İslamcılardan kimileri İstiklal Mahkemelerinde yargılandılar, kimileri yurt dışında yaşamak zorunda kaldı. O dönemde din, devletin yönetim biçiminden halifeliğin kaldırılmasıyla siyasetten arındırılma yoluna konulmuştur. Ancak devrimlerin ötesinde başka bir gerçek vardı ki halkın dini inançlarına olan hassasiyetiydi. Laiklik ilkesiyle, din, bireysel dindarlık sınırları içinde tanımlanırken, dinin devlet işlerinden soyutlanması gerektiğini savunuyordu. Yeni Türk Devleti, halkın dini gereksinimlerine cevap vermek için, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurdu. Tek partili hayattan çok partili sürece geçilerek demokratikleşme sürecinin hızlandırılması hedeflendi.

<sup>93</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 178.

<sup>94</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'de İslamiyet'in Dünü ve Bugünü-İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, İstanbul 1997, s. 12.

1950’li yıllara doğru geldiğimizde ise İslamcılık, dinamizmini yitirmiş görünmekteydi. İslamcılık bir anlamda bu yıllarda artık popüleritenin esaretine girmeye çoktan başlamıştı.

1950’li yıllar boyunca ise, yoğun bir şekilde tartışılan din- devlet ilişkileri, laiklik ve ibadet özgürlüğü gibi konuların gündemdeki yerini alması 1945’nin sonlarında başlamıştır. Bu tartışmalarla birlikte, din eğitiminin okullara konulması, dini konulara hoşgörü ile yaklaşılması, dine ilginin artması yeni tartışmalara neden olmuştu. Bu bağlamda, laiklikten taviz verildiği, dini konulardaki ihtiyaçları karşılayacak düzeyde bilgili ve yetenekli kişilerin olmadığı, dini alandaki boşluğun dini eğitim konusunda bilgileri olmayanlar tarafından doldurulduğunu öne süren savlara rastlanmaktadır. Bu tartışmalar sonucunda, Türkiye’de 1948-1960 tarihleri arasında, çağdaş eğitim almış din adamları yetiştirmek üzere dini eğitim veren çeşitli okullar açılmıştır.<sup>95</sup> Bazı araştırmacılar bu seçimleri, Modern Türkiye tarihinde 1950’de yapılan ilk serbest seçimlerde CHP’nin, DP tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldığı şeklinde yorumladı.<sup>96</sup>

Cumhuriyet dönemindeki İslamcılar ard arda gelen değişim ve yeniliklerden sonra geri çekilmiş gibi görünseler de 1950’lerden sonra yeni bir varoluş mücadelesine girişeceklerdir. Bu süreç onları daha çok kendilerini yenilemesine ve varoluş mücadelesinde bir kimlik arayışına yönlendirecektir. Özellikle kırsaldan kentte göçün etkisiyle ve okuma yazma oranlarının artması Siyasal İslamcıların kendilerini yenileme sürecini başlatacaktır.

## 2. 1950 Sonrası Siyasal İslamcılık

1950 sonrası Türkiye siyasi tarihi için önemli bir dönüm noktasıdır. Çok partili siyasi hayata geçilmesi yeni özgürlükleri de beraberinde getirmiştir. Bu özgürlük alanı da en fazla dini haklar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun da ana nedeni siyasette daha önceden dini haklar konusunda yapılan sınırlandırmalardır. Çok partili siyasi hayat ile Siyasal İslamcılar kendi söylemlerini rahatça dile getirebilecek yeni bir siyasi ortam yakalamışlardır. Bu da, tarihçilerin ifade ettiği gibi modern Türkiye’nin yeni vizyonunu değiştirmiştir.<sup>97</sup>

Çok partili siyasi hayata geçişle birlikte halkın taleplerinin devreye girmesi ve 1950 seçimlerinde Demokrat Parti’nin kazanmasıyla yeni bir dönemin başladığında şüphe

<sup>95</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayınları, İstanbul 1998, s.29.

<sup>96</sup> Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 55.

<sup>97</sup> A.Bknz.: Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009.

yoktur. Aslında DP kadroları Cumhuriyet Halk Partisi'nden gelmekle beraber iç ve dış atmosfer değişmiş, alt düzeyde de olsa demokratik hareketler toplumun en üst değer ve meşruiyet kaynağı olarak dini, İslam'ı öne çıkarmaya başlamış, 1947-1950 arasında son CHP iktidarının başlattığı dini hayatla alakalı yeni düzenlemeler -*din dersleri, İmam-hatip kursları, Ankara İlahiyat Fakültesi, Hacca izin verilmesi, dini yayınların artması*- hem sayı hem de çeşitlilik artmış ve genişlemiştir. Bunlar arasında giderek daha fazla İslamcılık hareketlerini etkileyecek olan gelişme İmam-hatip okullarının eğitim sistemi içine dahil edilerek açılması ve İslam ülkeleri ile diplomatik münasebetlerin yeniden kurulmaya başlanmasıdır. Bunlara nisbi serbestiyet ortamında dini muhtevalı gazete ve dergilere, kitapların artması ile cami yaptırma ve eğitim-yardımlaşma amaçlı derneklerin kurulması faaliyetlerini eklemek de gerekecektir.<sup>98</sup> 1950 yılında yapılan genel seçiminde siyasal İslamcılık için bir dönüm noktasıdır. Çünkü Demokrat Parti, din ve dini savunan akımlara konusunda daha özgür ortam sağlamıştır.<sup>99</sup> Burada söylenmesi gereken bir diğer husus da Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye yönelik rejim ithali çalışmalarını akamete uğratmak için Türkiye'de muhafazakârlık, milliyetçilik ve siyasal İslamcılığın yükseltilmesi girişimleri söz konusudur.

Adnan Menderes döneminde, tarımda makineleşme ve bunun doğal sonucu olarak köyden kente göç hareketinin etkisi siyasal İslamcılığın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte Türkiye'nin NATO'ya üye olması, Çift Kutuplu Dünya'nın ortaya çıkmasıyla birlikte Kominizme karşı dinin bir kalkan olarak kullanıldığı da bilinmektedir.<sup>100</sup>

Bu yaşananlar sonucunda İsmet İnönü döneminde çok partili sisteme geçiş kararı verilmiş, ancak CHP karşısında kurulacak partinin var olan siyasi kadrolar içinden gelen kişiler tarafından kurulması için çaba gösterilmiştir.<sup>101</sup>

Dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü 19 Mayıs 1945 tarihli konuşmasında Türkiye'nin artık demokrasiye geçmesi gerektiğini söylemişti. Bu konuşma çok partili hayata geçileceğinin göstergesiydi.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not*, s. 15-43, (Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri içinde, İstanbul 2013); A.Bknz.: Carter V. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, İstanbul 2006, s. 214-218.

<sup>99</sup> Gencay Şaylan, *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, V Yayınları, Ankara 1992, s. 94.

<sup>100</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, Birey Yayınları, İstanbul 1995, s. 24; A.Bknz.: İhsan Keser, *Türkiye'de Siyaset ve Devletçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.

<sup>101</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 188.

Yeni dönemde kurulan ilk muhalif parti Liberal Muhafazakâr partiydi. 1945'te kurulan parti Milli Kalkınma Partisi idi ve parti kendini İslamcı, Milliyetçi, Liberal, Muhafazakâr olarak biçiminde tanımlamıştır.<sup>103</sup> Ancak o dönemin en güçlü cemaati olan Nurcular bu partiyi desteklememişlerdir. İslamcı neşriyat da partiyi alenen desteklemiş değillerdir.<sup>104</sup>

Demokrat Parti, 7 Ocak 1946'da kurulan ve dört yıl sonra yapılan seçimlerde (14 Mayıs 1950'de) 27 yıllık tek parti dönemini sona erdiren, Türkiye Cumhuriyeti'nde ilk defa gerçekleştirilen serbest seçimle iktidarı kazanan partidir. DP sırasıyla 1950, 1954 ve 1957 seçimlerini kazanmış ve on yıl boyunca (1950-1960) iktidar olmuştur. DP, 27 Mayıs 1960 Askeri Darbesi ile iktidardan düşürülmüş ve 29 Eylül 1960'ta kapatılmıştır.<sup>105</sup>

TBMM içindeki muhalefet 1945 bütçe görüşmelerinde su yüzüne çıkmıştır. Atatürk'ün son başbakanı Celâl Bayar'ın da aralarında bulunduğu Adnan Menderes, Feridun Fikri Düşünsel, Yusuf Hikmet Bayur, Emin Sazak bütçeye red oyu verdiler. Celâl Bayar, Adnan Menderes, Fuad Köprülü ve Refik Koraltan, CHP Grubu'na Dörtlü Takrir olarak tarihe geçen bir önerge verdiler. Önerge, ülke ve parti yönetiminde “özgürlükçü bir anlayış içeren düzenlemeler yapılmasını” öngörüyordu. Ancak bu takrir reddedildi (12 Haziran 1945). Bunun üzerine, Menderes ve Köprülü o günkü *Vatan Gazetesi*'nde CHP iktidarına karşı o güne değin örneğine rastlanmayan eleştiri yazıları yazmaya başladılar. Bu hareketleri nedeniyle Menderes, Koraltan ve Köprülü partiden ihraç edildiler (Eylül 1945). Aynı gruptan olan Celâl Bayar ise önce milletvekilliğinden sonra CHP'den istifa etti. Celâl Bayar, 1 Aralık 1945'te parti kuracaklarını açıkladı. İnönü tarafından Çankaya Köşkü'ne çağrılan Celâl Bayar, Cumhurbaşkanı ile görüştüğünden sonra 7 Ocak 1946 günü Demokrat Parti (DP)'yi kurdu.<sup>106</sup>

Cumhurbaşkanı İsmet İnönü 12 Temmuz 1947'de 12 Temmuz Beyannamesi'ni yayınladı. Beynamede İnönü, siyasal partilerin Türk demokrasisinin vazgeçilmez unsurları olduğunu vurguladı.<sup>107</sup> 14 Mayıs 1950 günü yapılan seçimler Türkiye'de 27 yıllık tek parti iktidarını sona erdirdi. DP Aydın milletvekili Adnan Menderes hükümeti

<sup>102</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayınları, İstanbul 1998, s. 24; A.Bknz.: Sevgi Kocaçimen, *Demokrat Parti Döneminde TBMM'nde Laiklik Tartışmaları*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2008.

<sup>103</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 191.

<sup>104</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 195.

<sup>105</sup> Durmuş Yalçın, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, s. 534.

<sup>106</sup> Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 485-506.

<sup>107</sup> Durmuş Yalçın, *Türkiye...*, s. 42-45.

kurmakla görevlendirildi. 9 Haziran 1950'de DP Genel İdare Kurulu Adnan Menderes'i genel başkanlığa seçti.

1950 DP'nin seçim zaferinden sonra DP'liler, din eğitimine karşı daha liberal bir tavır benimsemişlerdir. Ancak dini, Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi yetişmiş ulema ve tarikat şeyhlerine bırakmamaya kararlıydılar. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarında edinilen deneyimler göstermiştir ki, geleneksel din öğretiminin medreselerden yetişmiş kişiler ya da tarikat şeyhleri tarafından devletin denetiminden uzak olarak yapılması laik devlete muhalif dini grupların doğmasına yol açabilirdi. Buna karşılık din derslerinin devlet okullarında programlı bir şekilde okutulması, muhafazakâr Müslümanların gözünde Demokratların sempati toplaması ve devletin meşruluk kazanması açısından iyi bir fırsat oluşturdu. Böylece İslam, bu dönemde Cumhuriyet'in laik ideolojisine uygun tarzda öğrenime sunulmaktadır.<sup>108</sup>

7 Ocak 1946'da kurulan ve dört yıl sonra yapılan seçimlerde (14 Mayıs 1950), 27 yıllık tek parti dönemini sona erdiren Demokrat Parti, Türkiye Cumhuriyeti'nde ilk defa serbest seçimle iktidarı kazanan partidir. DP sırasıyla 1950, 1954 ve 1957 seçimlerini kazanmış ve on yıl boyunca (1950-1960) iktidar olmuştur. DP, 27 Mayıs 1960 Askeri Darbesini ile iktidardan düşürülmüş ve 29 Eylül 1960'ta kapatılmıştır.

DP'nin yasal anlamda ilk icraatı Arapça ezan yasağını kaldırmak olmuştur (16 Haziran 1950). Radyoda dini yayınlar yapılması ve özellikle mevlit programının yayınlanması yasağı kaldırıldı.<sup>109</sup>

DP iktidara geldikten sonra din politikalarında değişiklik oldu. DP dönemi İslamcılar için önemli bir dönemdir. Bu dönemde İslamcı dernek, vakıf sayısında hatırı sayılır bir artış olmuştur. Bu dernek ve vakıflar Kur'an kursları açarak mevcut Kur'an kursu sayılarını da arttırmışlardır. DP döneminde en önemli dini uygulamalardan biri de İmam Hatip Okullarının sayısının artırılması olmuştur.<sup>110</sup>

1945-1950 tarihleri arasındaki bir başka gelişme, İslami içerikli gazete, kitap ve özellikle dergi sayısındaki hızlı artıştır. İslamcılar bu yayınların bir kısmında faaliyetlerini,

<sup>108</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayınları, İstanbul 1998, s. 72; Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s. 480.

<sup>109</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti...*, s. 73.

<sup>110</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 202.

Mustafa Kemal Atatürk'ün ilkeleri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen devrimlerin eleştirilmesine yöneltmişlerdir.<sup>111</sup>

1945-1950 tarihleri arasında kurulan 24 partinin çoğunluğu İslami eğilimlidir. Bu partiler, din, gelenek ve laiklik konusuna programlarında yer vermişlerdir. Geçiş döneminde kurulan yirmi dört partiden çoğunun İslami eğilimli olması da bunu çok partili sistemde, gündemi dinsel ağırlık bir anlayış belirleyecek ve 1950-1960 dönemine damgasını vurması anlamına gelmiştir.<sup>112</sup>

1950-1960 döneminde ezanın Arapça okunması, DP'nin parti programındaki ilk ve orta öğretimde din eğitiminin yaygınlaştırılması, yeni İmam-Hatip okullarının açılması, siyasal yaşamdaki çoğulculuk eğiliminin hız kazanması, tarikatların yayılan nüfuzu DP politikaları sayesinde gerçekleşmiştir. 1949-1951 yılları arasında Atatürk heykellerine saldırımları nedeniyle gündeme gelen Ticanilerin liderlerinin tutuklanmasına karşı tepki göstermişlerdir. Bu DP döneminin en önemli olaylarından birisi olmuştur.<sup>113</sup>

1950 seçimlerinden sonra DP'nin politikası, CHP politikasının neredeyse tam zıddıydı. 1950 öncesi yaşanan olaylar içinde, hilafetin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat kanununun kabul edilmesiyle, medreselerin kapatılması, Şer'îye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılması, Harf İnkılâbı, Anayasa'dan "İslam dini" ibaresinin kaldırılması, ezanın ve duaların Türkçeleştirilmesi ve Türkçe okunması gibi değişikliklerin olduğunu bilmekteyiz.<sup>114</sup> Bu anlamda Türkiye'de din-devlet ilişkileri bakımından köklü değişim Cumhuriyet'in kurulmasıyla yaşanmıştır. Bu değişimin düşünsel köklerinin hiç kuşkusuz Cumhuriyet öncesine dayandığı bilinmektedir. Ancak bu durum konumuz dışında kaldığından dikkatle üzerinde durulması gereken konu, din-devlet ilişkilerindeki değişimlerin uygulanma evresinin Cumhuriyet sonrasında gerçekleşmiş olması ve DP'nin iktidar olma sürecine kadar da devam etmesidir. Bu durum Rustow'un da işaret ettiği gibi, pek az ülke tüm siyasal, sosyal ve kültürel hayatında bu dönem Türkiye'si kadar kapsamlı ve hızlı değişiklikler geçirmiştir.<sup>115</sup>

Bu hızlı değişim, siyasal İslamcıları geri planda tutsa da, bazı araştırmacılar, onun yerine "halk İslam"ının geliştiğini savunmaktadırlar. Çünkü toplumun büyük bir

<sup>111</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti...*, s. 28.

<sup>112</sup> Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti...*, s. 28.

<sup>113</sup> Esmâ Torun, *II. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Kültürel Dağılımlar (1945-1960)*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafâ-i Hukuk Yayınları, Antalya 2006, s. 353-372.

<sup>114</sup> Emin Köktaş, *Din ve Siyaset; Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi yayınları, Ankara 1997, s.181.

<sup>115</sup> Emin Köktaş, *Din ve Siyaset...*, s.180.



çoğunluğunu oluşturan ve çok kere vulgarize bir din algısı içinde kendini var etmiş olan “halk İslam”ı da genellikle Osmanlı dinselliğinin sınırlarında var olmaya alıştı. Yine çoğunluğunu geleneksel ulemanın oluşturduğu ve sınırlarını açıkça belirlediği teknik bir dinsellikten söz etmek gerekir. Öte yandan bu kategorileri geleneksel dindarlık biçimleriyle olduğu kadar kendine özgü bir muhafazakârlığın destek bulduğu taşra dünyasıyla da ilişkilendirmeyi her zaman başarmış olan “tarikatların” hiç zayıflamayan dağılımını da dikkate almak zorunludur.<sup>116</sup> “Halk İslam”ı ve özellikle tarikatların gelişimi ve etkinliği çalışmamızın ileriki safhalarında ele alınacaktır.

DP döneminde çok partili hayata geçişle başlayan dini yaptırımlarda özgürleşme süreci giderek hız kazanmıştır. Laik devrimin bazı uygulamalarına son verilmiştir.<sup>117</sup>

DP iktidarı dönemi İslamcılar için hayati bir önem taşımıştır. Çünkü İslamcılar bu dönemde sadece din ve vicdan özgürlüğü açısından değil, aynı zamanda kendilerini siyasal anlamda ifade etmek için çok sayıda parti kurmuştur.<sup>118</sup> Bu partilerin kurulması ile İslamcılığın yeniden güç kazanması ve bu gücün siyaset eliyle İslamcı icraatlar gerçekleştirmesi dikkate değerdir.

Genel olarak 1945-1960 dönemi, İslami muhalefetin 22 yıllık aradan sonra tekrar gün yüzüne çıkmaya, bazen doğrudan bazen de milliyetçi bir dil ile kendisini ifade etmeye başladığı bir dönemdir. Ülkede demokratik/çok partili hayata geçişle birlikte başlayan kısmi serbestlik, İslamcı siyasetin sınırlı da olsa nefes almasına imkân sağlamıştır. Özellikle Demokrat Parti’nin “Yeter Söz Milletindir!” sloganı ile başlattığı muhalefet, İslami kesimden ciddi bir karşılık ve destek bulunmuş ve bu partinin İslami kesimin desteğini sürdürebilmek için kullandığı muhafazakâr söylem İslami hareketin moral/motivasyon bulmasını sağlamıştır.<sup>119</sup>

1920-1946 yılları arasında adeta siyasal İslamcı görüşler “dondurulmuş” bir haldedir. Bu “dondurulmuşluk” ifadesi 1946’ya kadar hem entelektüel tartışma ortamı ve imkânları, hem de siyasal örgütlenme yapısı bakımından geçerlidir. Fakat 1949’dan sonra entelektüel

<sup>116</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 57; A.Bknz.: Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye, Türkler ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>117</sup> Cengiz Aktar, *Türkiye’nin Batılılaştırılması*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s.102.

<sup>118</sup> Bu partiler isimleri ve sırasıyla şöyledir: 24 Nisan 1944 tarihinde kurulan Sosyalist İslamcı “Çiftçi ve Köylü Partisi”, 26 Temmuz 1946 Mistik ve Laik İslamcı “Aritma Koruma Partisi”, 8 Temmuz 1947’de Milliyetçi İslamcı “Türk Muhafazakâr Partisi”, 20 Temmuz 1948 yılında kurulan Millet Partisi, 1951 yılında İslam Demokrat Partisi kurulmuştur.

<sup>119</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 177. 8 Temmuz 1947’de Milliyetçi İslamcı “Türk Muhafazakâr Partisi”, 1951 yılında İslam Demokrat Partisi kurulmuştur.

tartışmalar konusunda aşama aşama ilerlemeler kaydedilirken, 1970'e kadar İslamcı düşüncüyü yasal siyasal örgütlenme düzeyinde temsil edecek ciddi bir yapıya rastlamak mümkün değildir. 1946-1970 arasında tabela partileri niteliğindeki İslam Koruma Partisi (1946), Türk Muhafazakâr Partisi (1947), İslam Demokrat Partisi (1951) Millet Partisi (1948, 1962) gibi siyasal örgütlenmeler bulunsa da, bunların hiçbiri 1970'teki Milli Nizam Partisi düzeyinde İslamcılığı temsil yeteneğine ve toplumsal tabana sahip olamamışlardır.<sup>120</sup>

Cumhuriyet döneminde İslami neşriyat ve fikir çalışmaları denetime tabi tutulmuş ve zaman zaman da yayın engeli konulmuştur. DP iktidarı sayesinde İslami neşriyatta bir patlama yaşanmış, özellikle dergi yayıncılığında önemli gelişmeler görülmüştür. Cemaat anlamında Nurcular ve Süleymancılar gündemde önemli bir yer işgal ederken, fikri alanda özellikle Necip Fazıl Kısakürek ve onun çıkardığı Büyük Doğu Dergisi çok popüler olmuştur.<sup>121</sup>

1950'li yıllarda DP'nin bu kadar güçlenmesinde ve halk tarafından iktidara getirilmesindeki en önemli etkenin, Cumhuriyet döneminde Laiklik adına gerçekleştirilen bir takım uygulamalar olduğu söylenebilir. Bunlar halkın talebi değil, yönetimden gelen devlet merkezli uygulamalardır.

DP'nin doğuşuna yol açan en önemli iç neden, dönemin CHP'yi yöneten kişi ya da grupların İslam'a ve İslami değerlere karşı olumsuz tutumlarıdır. Bu muhalefetin kaynaklık ettiği düşünce din merkezli uygulamalardır. DP İslam'a ve dini oluşumlara karşı toleranslıydı. Said Nursî DP'nin bu ılımlı tavrından dolayı siyasi gelişmelerle daha fazla ilgilenmiştir. Hükümete tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyelerinde, genellikle mevcut tehlikelere işaret etmiş, bu tehlikelerin üstesinden gelebilmek için İslamî ahlakî prensipler ile mutabık politikaların benimsenmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>122</sup> 1957 yılında Said Nursî oyunu açıktan DP'ye verdiğini ilan etmiştir.<sup>123</sup>

DP'nin din konusundaki olumlu tavırlarından ümitlenen Said Nursi 1957 seçimlerinden önce Menderes'e yolladığı mektupta, Risale-i Nur'un okullarda okutulmasını istemiştir. 1957 seçimlerinde, Nurcular DP'yi desteklemişlerdir.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> Mücahit Küçükyılmaz, *Türkiye'de Siyasal Katılım*, Birey Yayınları, İstanbul 2009, s. 70-71.

<sup>121</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 177.

<sup>122</sup> H. Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, s. 25.

<sup>123</sup> Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursî*, (çev. Celil Taşkın), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011, s. 439.

<sup>124</sup> H. Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat...*, s. 371-372.

Adnan Menderes hükümeti, ilerleyen zamanlarda Siyasal İslamcılarının faaliyetlerinin yaygınlaşmasıyla bazı önlemler alarak İslami kesimleri denetim altında tutmaya çalışmıştır. Ancak bu girişimlerde başarılı olamamıştır. Çünkü 1954'ten sonra yaşanan ekonomik sorunlar nedeniyle, hükümetin dinî çevrelere daha da yakınlaştığı açıkça görülmüştür.<sup>125</sup>

Demokrat Parti'nin politikaları ve uygulamalarının ülkeyi gitgide bir baskı rejimine ve kardeş kavgasına götürdüğü gerekçelerini ileri sürerek Türk Silahlı Kuvvetleri içerisinde bir grup subay, 27 Mayıs 1960 sabahı darbe yaparak ülke yönetimine el koydu.

Bir araştırmacıya göre, DP hareketine bakıldığında, Cumhuriyet dönemine karşı oluşan ve özellikle dinsel terimlerle ifade bulan tepkileri, temsil ve ifade etme iddiasıyla gündeme getirmiş, dini siyasallaştırmış, diğer yandan ise bu tepkileri kontrol altına almıştır. Diğer bir deyişle Cumhuriyet dönemine tepkileri siyasal sistemin işleyişi çerçevesinde, popülerleştirmek suretiyle, sistemin diline uyarlamış, sınırlarını belirlemiştir. Bu açıdan, DP hareketinin ve sağ muhafazakâr söylemin, Cumhuriyet'e karşı tepkilerini içine çekerek, demokratikleştirdiği söylenebilir. DP'nin en belirgin söylemi Cumhuriyet devrimine karşı tepkinin halk dilinden dillendirilmesi ve bu taleplere cevap vermesi bakımından, tek parti dönem ve uygulamalarını hedef almak suretiyle yeni siyasi bir dil geliştirmiştir.<sup>126</sup> Bu gelişmelerin serbestliği doğal olarak, siyasal İslamcılar için yeni bir dönemin başlanmasına neden olmuştur.

1960 darbesi, o dönemin iktidarına yapılmış görünse de aynı zamanda İslamcılara karşı yapılmış bir darbe olarak yorumlanabilir. Darbe sonrası, İslamcı hareket gerilemiş gibi görünse de darbeden sonra gizli yapılanmalar şeklinde hayatîyetlerini sürdürmüşlerdir.

1950'lerde DP'nin iktidara gelmesi ve kırdan kente göç İslami değerleri kente taşımıştır. Fakat bu değerler kentlileşememiş, aksine arabesk bir İslam'ın kentlerde gelişmesine sebep olmuştur. Bu değişimler sonucunda Türkiye'de İslami hareket ve düşüncenin öncülüğünü üstlenen “yarı köylü-yarı şehirli” İslami entelektüeller ortaya çıkmıştır. Bunlar yaşadıkları sosyo-politik ve kültürel sorunlarla boğuşurken yeni referanslarla bu sorunlara çözüm yolları aramışlardır.<sup>127</sup> Bu anlamda İslamcılık, kenardaki Müslümanlara siyasal dışavurumda yeni bir kılavuz sağlamaktadır. Oldukça paradoksal bir

<sup>125</sup> H. Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat...*, s.370.

<sup>126</sup> İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2007, s. 255-256.

<sup>127</sup> Himmet Hülür-Ahmet Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya 2003, s. 129.

şekilde, bu kenar grupların şehir hayatına, liberal bir eğitime ve siyasal arenada kendilerini ifade etmenin modern yollarına ulaşımı ne kadar artarsa, yaşam alanlarını yeniden düzenlemede İslami kaynaklara yönelmeleri de o ölçüde artıyor görünmektedir. İslamcı hareketler 1950 sonrası ortaya çıkmışlar ve yine aynı dönemde kenar gruplar şehir merkezlerine doğru kaymışlar ve laik eğitime ve dikey sosyal hareketliliğe ulaşma konusunda fırsatlar kazanmışlardır. Şu da unutulmamalıdır ki, kentlilerin kırsaldan gelenleri küçümsemeleri sosyal gruplarının içine almamaları ve bunun sonucu olarak ötekileştirmeleri onları bireyselleşme ve kentlileşme yerine grup halinde hareket etme tarzı geliştirmeye itmiştir.

İşte bu noktada dindar kesimde kimlik arayışları, entelektüel karmaşa ve çelişkiler yaşamaya başlamıştır. Batı'nın maddi medeniyetinin arkasındaki bilimsel ve felsefi birikimi algılayabilecek entelektüel derinlik bulunmadığından maddi bir modernizm formunda şekillenen köylü-şehirli karışımı çelişkili bir İslami kimlik ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, siyasal İslamcılar eğitim-öğretim seviyelerinin artması, özellikle akademik eğitim ve platformda daha fazla söz sahibi olmalarına imkan sağlamıştır. Siyasal İslamcılar bundan sonra İslamcı aydın kesim olarak nitelendirilen kişiler olarak sıklıkla ortaya çıktığı görülmektedir. Mesela Turgut Özal bu kesime örnek verilecek isimlerdendir.

1952'de DP'nin din konusunda aldığı önlemler sırasında yargılanan Said-i Nursi ceza almıştır ancak bunun yanında hükümet 1956'da Said-i Nursi'nin yazdığı ve Nurcuların temel kaynak olarak aldıkları Risale-i Nur'un Latin harfleriyle yayınlanmasına izin vermiş; böylece DP hükümeti Nurculuk hareketinin yaygınlaşmasına olanak sağlamış oldu.<sup>128</sup>

1960 darbesi sonrasında en çok dikkat çeken grup Said-i Nursi'nin görüşlerini benimseyen Nurcular olmuştur. Said Nursi darbeden önce vefat etmişti. Yerine Zübeyir Gündüzalp geçmiştir. Ancak Risale-i Nur Hareketi'nin lider eksenli olmayışı bu hareketin genişlemesi için önemli bir avantajdı. Bu hareket Risale-i Nur külliyatını okuma ve yayma olarak şekillenmiştir.<sup>129</sup>

<sup>128</sup> Esma Torun, *II. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Kültürel Dağılımlar (1945-1960)*, s. 171.

<sup>129</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 244-247; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Bilgi Yayınları, Ankara 1972, s. 139; Ayrıca Nurcu grupların birkaç kolu vardır. Bunlar Yazıcılar Grubu, Fethullah Gülen Grubu, Zehra Grubu vb. isimlerle anılırlar.

1950'li yıllarda öne çıkan bir başka İslamcı hareket de Süleymancılıktır. DP döneminde etkin olan dini yapılardan birisi de Süleymancılıktır.<sup>130</sup> Bu dönemde Süleyman Hilmi Tunahan ve talebeleri ülkenin her yerinde Kur'an kursları açmaya başlamıştır ve siyasi arenada DP'yi desteklemişlerdir.<sup>131</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebeleri tarafından açılıp organize edilen Süleymancı kursları da medrese eğitimi, tarikat irtibatı, eski yazının kullanılması ve kısmen hafızlık konularında Doğu medreselerine benzer bir fonksiyon icra etmiş, medrese dersleri okutan, hafızlık yaptıran, gayri resmi olarak cami hizmetlerinde bulunan birçok kişi yetiştirmiştir.<sup>132</sup> Ancak 1965 yılında yürürlüğe giren 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Yönetmeliği Hakkında Kanun ile getirilen hüküm gereği, Süleymancılardan Kur'an kursu açma yetkileri sınırlandırılmıştı. Bu yüzden bir dönem Diyanet İşleri Başkanlığı ile Süleymancılar arasında Kur'an Kurslarıyla ilgili sorunlar yaşanmıştır.<sup>133</sup>

12 Mart 1971 Askeri Muhtırası, Süleymancı camiada yeni bir soruna neden oldu. Kur'an kurslarının inşası ve yönetimi tamamen Diyanet İşleri Başkanlığına devredildi. Süleymancılar bu yeni duruma uymak için derneklerinin ismini "Kur'an Kursları ve Diğer Okulların Öğrencilerine Yardım Dernekleri Federasyonları" olarak değiştirmişlerdir.<sup>134</sup>

1960-1980 yılları arasında İslami hareket açısından bir diğer önemli gelişme 1969 yılında Milli Nizam Partisi'nin kurulmasıdır. Bu parti Anayasa Mahkemesi tarafından 20 Mayıs 1971 tarihinde, partinin "Laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı olduğu" gerekçesiyle kapatılmasına karar verildi. Kapatılmasının ardından Milli Selamet Partisi adıyla yoluna devam eden koalisyon hükümetlerinde ortak olan bu parti, 1980 sonrasında Refah partisi adı ile siyasi mücadelesine devam etmiştir. 1960 sonrası dönemde İslamî hareket içerisinde geleneksel-Nurcular, Süleymancılar, tarikatlar gibi- oluşumların yanı sıra gençlik örgütlenmeleri de görülmeye başlamıştır. Özellikle Akıncı Gençlik, Milli Mücadeleciler ve önceleri milliyetçilerin kontrolünde iken İslami hareketin kontrolüne geçen Milli Türk Talebe Birliği öne çıkan örgütlenmeler arasındaydı.<sup>135</sup>

<sup>130</sup> Esmâ Torun, *II. Dünya Savaşı...*, s. 372. A.Bknz. : Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

<sup>131</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 247-275.

<sup>132</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s.114.

<sup>133</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 276-277.

<sup>134</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 277.

<sup>135</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 319-320.

1960 Askeri Darbesinin ardından kurulan partilerden birisi 11 Şubat 1961 yılında kurulan Adalet Partisi'dir. AP kuruluş döneminde eski Demokrat partililerin desteğini almıştır. Bu parti Demokrat Partinin devamı niteliğindedir. Batılılaşma projesini benimseyen, liberal demokrasiyi önemseyen bir kesimin yanı sıra, toplumsal hayata ilişkin referanslarını İslamiyet'ten alan bazı kimseler bu parti içinde yer almışlardır. Bu çok parçalı yapının ortaya çıkmasında, bazı grupların henüz kendi siyasi örgütünü kuramamış olmaları, CHP'nin tek alternatifi olarak AP'yi görmeleri önemli rol oynamıştır.<sup>136</sup> İslami gruplar DP'yle olan ilgi ve ilişkilerini AP ile sürdürmüşlerdir. Başta Nurcular, Süleymancılar, İskender Paşa Cemaati olarak bilinen Gümüşhanevi Dergâhı, Işıkçılar gibi dini cemaatler AP'yi desteklemişlerdir.<sup>137</sup>

26 Ocak 1970 tarihinde Necmettin Erbakan'ın liderliğinde Milli Nizam Partisi kuruldu. MNP, ülkemizde dini muhalefetin ilk defa siyasi örgütlenişi olarak değerlendirilmektedir.<sup>138</sup> MNP İslamcı çevrelerde büyük ilgi gördü.<sup>139</sup> Bu anlamda MNP Siyasal İslamcılar için yeni bir başlangıcın ifadesidir.

MNP, Nakşibendî tarikatının kollarından İskenderpaşa Cemaati tarafından ciddi anlamda desteklenmiştir. Çünkü bu partinin kuruluşunda etkili olan isimlerden biri de Zahit Kotku idi. Zahit Kotku İskenderpaşa Cemaatindendi.<sup>140</sup> Kotku hareketi, Erbakan'ın İslamcı siyasi partisinin ilk biçimi olan MSP'ye dönüştürülmesi için bir teşkilatlanma modeliyle gerekli ağırları kurdular.<sup>141</sup>

12 Eylül 1971 tarihinde Genelkurmay Başkanlığı hükümete muhtıra verdi. Muhtıradan sonra MNP laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle kapatıldı. Ancak MNP, başka bir isimle siyasi hayatına devam etti. Bu partinin adı Milli Selamet Partisidir. Bu partinin kurmayları İslamcı bundan sonra Milli Nizam Partisi'nden Saadet Partisi dönemine kadar "Milli Görüş" tanımlamasıyla anıldılar. Parti isimleri kapatmalar sonucunda değişiyor olsada, fikir ve ideoloji olarak İslamcı kadro aynı hızla parti çalışmalarına girişiyordu.

MSP seçmene "dini bir dünya görüşü ile birlikte, Türkiye'nin daha hızlı sanayileşmesi yolunda hamle ve hakça bir ekonomik bölüşüm ve sosyal ahlak" vaad

<sup>136</sup> Ramazan Akkır, *Özal ve Muhafazakârlık*, Politika Gençlik Merkezi Yayınları, İstanbul 2013, s. 88-89.

<sup>137</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 320.

<sup>138</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 328-329.

<sup>139</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'de İslamiyet'in Dünü ve Bugünü- İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, İstanbul 1997, s. 13.

<sup>140</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 335.

<sup>141</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2005, s. 279.

ediyordu.<sup>142</sup> Burada dinsel söylem dışında sanayileşme, ekonomik gelişme söylemlerinin vurgulanması, İslamcı siyasal anlayışın kısmî dünyevileşme ve İslam dünyasının kalkınmasına yöneldiği kanısını doğurmuştur.

MSP olgusu kendisinin modernleşme sürecine özgü farklı yapısal dinamiklerin doğurduğu bir sonuç olduğunu göstermektedir. Bu anlamda özü itibariyle anti-batıcı olan MSP'nin; Batı'yı kabul etmemenin tepkisiyle ortaya çıkan, geleneksel "yerlici" ideolojinin bir anlamda uzantısı olduğu söylenebilir. Geleneksel kimlik algısını koruma temayülü, Müslümanların veya İslamcılarının partisi olma iddiaları sayesinde ilgi görmelerine neden olmuştur.<sup>143</sup>

MSP'yi destekleyenler arasında yine İskender Paşa Cemaati, Nurcuların Yazıcılar grubu, Elazığ'da etkili bir dini lider olan Palulu Hacı Haydar Baba bulunmaktadır. Yine Erenköy cemaati olarak da bilinen Nakşibendî Tarikat liderlerinden Ramazan Sami Efendi, Nurcuların Yeni Asya grubu ile Süleymancılar destek vermişlerdir. O dönemde MSP'ye destek veren isimlerden biri de Konyalı vaiz Tahir Büyükkörükçü'dür.<sup>144</sup> Tahir Büyükkörükçü'nün de MSP'ye destek vermesi Konya'nın siyasi seçimlerde MSP'ye destek vermesine neden olmuştur.

MNP veya MSP İslami kesimin doğrudan doğruya desteğini almış nadir partilerdir. Bu iki parti herhangi bir İslami grubun yapılanması değil, birçok İslami oluşumun ortak çabalarının ürünü olarak bir platform içeriğine sahip olması yönüyle, İslami oluşumlar arasında diyalogun gelişmesini sağlamıştır.<sup>145</sup> MSP, 1970'li yılların sonuna doğru İslami kesimin kendisine biat etmesini istemiştir. Necmettin Erbakan İslam'ın cihad emri olduğunu ve tüm Müslümanların cihad emrine biat etmesi gerektiğini dile getirmiştir.<sup>146</sup>

O yıllarda dini oluşumların devleti rejim yönünden tehlikeli bir döneme sürüklediğine dair Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreterliğinin hazırlamış olduğu bir kitapta konu şu şekilde anlatılmaktadır:” 1973 yılları Türkiye’de hüküm süren sağ-sol tartışmalarının dışında, Laiklik ilkesine karşı oluşturulmak istenen teokratik düzen özentilerini de açıkça su üstüne çıkarmıştır. Türk demokrasi tarihinde siyasal partilerin seçim şanslarını artırmak için dini politika aracı olarak kullanma istedikleri çok

<sup>142</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye’de...*, s. 13.

<sup>143</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası; MSP Örnek Olayı*, Alan Yayınları, İstanbul 1985, s. 217.

<sup>144</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 371-371.

<sup>145</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye’de...*, s. 463.

<sup>146</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye’de...*, s. 464.

görülmüştür... Ancak 1973 seçimleri ve onu takip eden günlerde dini politikaya alet etme faaliyetleri, Anayasamızın bu konudaki bağlayıcı hükmüne rağmen, geçmiş yıllarda olduğundan daha yoğun ve açık bir şekilde sürdürülmeye başlanmış ve devlet düzenimize yerleştirilmek istenmiştir.”<sup>147</sup>

12 Eylül 1980’de yine askeri bir darbe yapıldı. Ordu, bu hareketi Cumhuriyet’i koruma ve kollama hareketi olarak tanımladı.<sup>148</sup> Darbecilerin, “Sosyal adalete, ferdi hak ve hürriyete ve insan haklarına dayalı Laik Cumhuriyet rejimini işlerli kılmaktır”,<sup>149</sup> açıklamasındaki laiklik vurgusu diğer siyasi oluşumların dışında siyasal İslamcılara yönelik özel bir mesajdı.

1980 sonrası seçimleri merkezi sağın güçlendiğini ortaya koymaktaydı. İktidardaki parti de, ana muhalefet partisi de merkez sağın partileriydi. Bu güçlenmenin nedenleri arasında sosyal demokrat kanadın eski gücünü kaybetmesi olduğu gibi, Anavatan Partisi’nin yeni değerlere sahip çıkması da yatmaktaydı. Piyasa değerleri ile İslamcı muhafazakârlık arasında oluşturmaya çalıştığı sentez, partinin kimliğini tanımlamaktaydı. Kendini modern muhafazakâr gören ANAP’lılar kendilerini İslamcı mühendisler olarak tanımlıyorlardı. 1983 seçimlerinde Turgut Özal ve ANAP’ın, RP (Refah Partisi) çizgisinin tarihi boyunca elde edemediği ölçüde tarikat ve cemaatlerin oyunu alması da önemlidir. Turgut Özal’ın muhafazakâr kişiliği, Necmettin Erbakan’ın bağlı olduğu Nakşi Dergâhı’na müntesip olması, RP’nin seçime katılamaması gibi etkenlerde rol oynamıştır.<sup>150</sup>

1983 sonrası ANAP, inanç hassasiyetleri olan kesimlerin desteğini almayı başardı ve MSP saflarında hizmet etmiş pek çok İslamcıyı saflarına kattı; fakat bu hareket tek başına İslamcı bir hareket değildi. Bir anlamda ortak noktaları, ANAP’ın içindeki muhafazakârlık, siyasal İslamcılarının aşmaya çalıştıkları geleneksellikten çok farklı değildi. Bu açıdan siyasal İslamcılığın ANAP’la birlikte bire bir örtüşen bir var olmadan ziyade, sadece gelişmesine özgür bir ortam sağlayarak katkıda bulunduğu söylenebilir. Çünkü temelde Turgut Özal’ın yaklaşımı İslamcılarının ortaya koyduğu İslam devleti ve siyasal İslamcılığın hâkimiyeti anlayışlarından farklı bir boyut taşımaktaydı. Özal, büyük Türkiye idealinde bölgesel ve sosyal şartlar çerçevesinde önemli bir dinamik olduğu düşüncesiyle İslam’a

<sup>147</sup> Milli Güvenlik Konseyi Sekterliği, *12 Eylül Öncesi ve Sonrası*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Yayınları, Ankara 1981, s.10-11.

<sup>148</sup> Milli Güvenlik Konseyi Sekterliği, *12 Eylül Öncesi...*, s. 258.

<sup>149</sup> Milli Güvenlik Konseyi Sekterliği, *12 Eylül Öncesi...*, s. 259.

<sup>150</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 286



önem atfetmekteydi. Özal'ın İslam'ı, bölgesel bir güç aracı olarak görmesi, onun bu anlamda pragmatik bir yaklaşıma sahip olduğunu gösteriyordu.<sup>151</sup>

Bir araştırmacıya göre, Turgut Özal, dini, ulusal kimliğin esaslı unsurlarından biri olarak görmektedir. Bu unsuru açık ve çekinmeden vurgulayan ilk lider Özal'dır. Bu durum Özal'a göre; handikap değil, istikrarlı ve müreffeh bir ülke olma yolunda Türkiye için bir şanstı.<sup>152</sup>

ANAP'ın en dikkat çeken özelliği siyasi kadrosunun çoğunluğunun önemli ölçüde, devlet ve özel sektör deneyimi sırasında Özal'la birlikte çalışmış, Milli Selamet Partisi (MSP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), Adalet Partisi (AP) ve hatta Cumhuriyet Halk Partisi'nden (CHP) gelen, 1980 öncesi dönemde fazla ön planda olmayan siyasetçilerden oluşuyor olmasıydı. Dört siyasi eğilimi (AP, MSP, MHP, CHP) birleştirme iddiasındaydı. Bu iddia ve çaba ANAP'ın iktidar olmasında en önemli etkendi.

Bu dönemde İslamcı hareketi temsil eden yeni bir partiye ihtiyaç vardı. Bu amaçla 19 Temmuz 1983 yılında Refah Partisi kuruldu. RP, Milli Görüş hareketinin 12 Eylül Darbesi'nden sonra kurduğu diğer bir siyasi partidir. 1987'de genel başkanlığa Necmettin Erbakan getirilmiş. 1991 seçimlerinde meclise girmişti. 1995 seçimlerinden de birinci parti olarak çıkmıştı.

RP programı, MNP ve MSP gibi diğer Milli Görüş partilerinden farklı olarak; ilk kez Atatürk ve Cumhuriyet'e bağlılık cümlesiyle başlıyordu. Bunun yanı sıra, MNP ve MSP kadar olmasa da “din eğitimine” ve “milli manevi değerlere” de göndermelerde bulunuyordu. Bu programda en çok dikkat çeken unsur “Atatürk ve Cumhuriyet'e” olan bağlılıklarını dile getirmeleriydi.<sup>153</sup> Bu bağlılığın 1981 Anayasası'nın “siyasi partilerle ilgili hükümler” başlığı altında belirtilen zorunluluktan kaynaklandığı kanaati doğmaktadır.

RP, 1997'de Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükümetini kurdu. Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemlerin odağı olmak gerekçesiyle, 16 Ocak 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı.

Türkiye tarihinde “28 Şubat Süreci” olarak adlandırılan bu dönemde ön plana çıkan isim Necmettin Erbakan'dır. Necmettin Erbakan'ın laik düzeni dini değerleri ön plana çıkaran stratejiyle zaafa uğratacağından, ardından İslami temellere riayet eden bir hükümet

<sup>151</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 286.

<sup>152</sup> Ramazan Akkır, *Özal ve Muhafazakârlık*, s. 119.

<sup>153</sup> İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2007, s. 287.

kuracağından endişe ediliyordu.<sup>154</sup> Erbakan'ın söylemlerinin genelde din merkezli olması ve bu konudaki ideallerini açıkça dile getirmesi de bu endişeyi güçlendiriyordu. Bu söylemler anti-devletçi algılanıyor ve dine dayalı yeni bir düzen kurma endişeleri bu süreçte askeri kanadın müdahil olmasını sağladı. En nihayetinde, bu süreç 28 Şubat örtülü-askeri darbe ile yönetildi. O dönem RP iktidardaydı. Erbakan'ın başbakanlığını sonlandıran bu müdahale ortamı, Türk siyasal yaşamının da önemli kırılma noktasıydı. Bununla birlikte 28 Şubat süreci, siyasal İslamcılar için de yine 1950'den sonra ikinci bir dönüm noktasıydı.<sup>155</sup>

28 Şubat süreci, 28 Şubat 1997'de yapılan Milli Güvenlik Kurulu toplantısı sonucu açıklanan kararlarla başlayan ve irticaya karşı olduğu iddia edilen, ordu ve bürokrasi merkezli bir süreç olarak tanımlanır. Siyasi tarihe geçen kararlar ve kimilerince bir dönüm noktası olan bu kararların uygulanması sırasında Türkiye'de siyasi, idari, hukuki ve toplumsal alanlarda köklü değişimler ve dayatmalar yaşanmıştır. Bu süreçte yaşananlar, farklı kesimler tarafından post-modern darbe olarak adlandırılmıştır.<sup>156</sup>

28 Şubat Kararlarında Laiklik ilkesinin daha işlevsel olması için yasaların uygulanması istenmiştir. Bu kararlara göre, tarikatlara bağlı okullar denetlenmeli, Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmeli, 8 yıllık kesintisiz eğitime geçilmelidir. Kuran kursları denetlenmeli, Tevhid-i Tedrisat Kanunu uygulanmalı, tarikatlar kapatılmalıdır. İrtica nedeniyle ordudan atılanları savunan ve orduyu din düşmanıymış gibi gösteren medya kontrol altına alınmalıdır. Kıyafet kanununa riayet edilmelidir. Kurban derileri derneklere verilmemelidir. Atatürk aleyhindeki eylemler cezalandırılmalıdır.<sup>157</sup> Refah Partisi ya da genel adıyla Milli Görüş Hareketi de Nurcular gibi, Süleymancılar gibi kendi başına özerk bir yapılanmadır. Milli Görüş'ün bu yapılanması tarikatlar için sorun oluşturmazken, tarikat yapılanması biçiminde olmayan Nurcu ve Süleymancılar için sorun teşkil etmiştir. Bunun en büyük nedeni cemaatlerin sadece İslam'ı tebliğ etmekle yetinmemeleri; siyasette bizzat rol almayı tercih etmeleriydi.<sup>158</sup>

<sup>154</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 163.

<sup>155</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem...*, s. 163.

<sup>156</sup> A.Bknz.: Hakan Akpınar, *28 Şubat Postmodern Darbenin Öyküsü*, Birharf Yayınları, İstanbul 2000.

<sup>157</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 498-499; A.Bknz.: Nevzat Bölügiray, *28 Şubat Süreci*, Tekin Yayınları, İstanbul 2000.

<sup>158</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 503-504.

Tarikatların RP kendi özerk yapıları için tehdit oluşturmamaktaydı. Bunun en önemli nedeni de RP'nin tasavvuf alanına girmemesiydi. Kişinin tarikat şeyhine bağlı olmasının yanında, siyasal anlamda da Milli Görüşe bağlı olması bir çatışma yaratmamaktaydı.<sup>159</sup>

RP'nin Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri gerekçisiyle 16 Ocak 1998 tarihinde kapatılmasından sonra 14 Mayıs 1998' de Fazilet Partisi kurulmuştur. FP İslamcı siyaset için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Çünkü FP'nin Milli Görüş hareketi, modernleşmenin getirdiği etkilerle büyük bir yara almıştı. FP'nin içinde bölünmeler başladı. Bu bölünmeden sonra parti içinde gelenekçi ve yenilikçiler olmak üzere iki grup olmuştu.<sup>160</sup> Ancak parti içindeki yenileşme hareketleri bir sonuç vermedi. Dönemin Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından 7 Mayıs 1999 tarihinde FP'nin RP'nin bir devamı olduğu gerekçe gösterilerek 22 Haziran 2001'de kapatılmıştır.

17 Mayıs 2000 tarihli FP kongresi, ilk defa parti liderliği için açık bir yarışmanın cereyan etmiş olması itibariyle, Türkiye'deki İslamcı partilerin tarihinde bir ilk olmuştur. Abdullah Gül'ün adaylığını açıklaması üzerine Necmettin Erbakan ve taraftarları sert bir tepki göstermiştir. Çünkü Abdullah Gül parti içi demokrasi ve yarışma ihtiyacını vurgulamıştı. Ancak bu yeni fikirleri savunmasına rağmen, Abdullah Gül seçimleri kaybetmişti. Abdullah Gül seçimleri kaybetmiş olsa da, adaylığını koyması, FP içindeki önlemez yükselişin habercisiydi. Bunun için de en uygun fırsat FP'nin 22 Haziran 2001'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasıyla ortaya çıktı. Gelenekçiler yine kendi çizgilerinde yeni bir parti kurarken yenilikçiler ayrı bir parti için çalışmalarına başladılar.<sup>161</sup>

FP'nin kapatılmasının ardından 20 Temmuz 2001 tarihinde Saadet Partisi kuruldu. Ancak FP'nin içindeki yenilikçi kadro SP'de görev almadılar. Bu yenilikçi kadro 14 Ağustos 2001'de Adalet ve Kalkınma Partisini kurdu.

AK Parti, "Muhafazakâr Demokrat" adlandırmasıyla, hem İslamcı, hem İslamcı-dindar mirasına çok aykırı düşmeyen, hem de İslamcı olmanın ötesine geçerek kitleleşebileceği bir konum edinmeye çalışmıştır. Çünkü değişen koşullar, yeni anlayışları zorunlu kılmaktadır. Recep Tayyip Erdoğan'ın söyleminde ifade ettiği gibi, artık çok katı ve kesin hatlarla ideolojilerin birbirinden ayrılmasına ve kutuplaşmasına

<sup>159</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 504.

<sup>160</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de...*, s. 514.

<sup>161</sup> Ergun Özbudun, William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2010, s. 55; A.Bknz. : Rıdvan Kaya, *Değişim Sürecinde Ak Parti ve Müslümanlar*, Ekin Yayınları, İstanbul 2007.

değil, farklı ideolojiler arasında geçişkenliklerle birlikte yeni siyasal kulvarların oluşumuna tanık olduğumuz bugün de AK Parti yeni bir anlayışı temsil etme iddiasındadır.<sup>162</sup>

Bir araştırmacıya göre, AK Parti, Avrupalı Sosyal Demokratlar gibi “var olabilmek için değişmek zorunda” kalan siyasi bir oluşumdur. Bu çabayla İslamcı referanslar geri plana itilmiş, daha evrensel, daha meşru ve eski konumu bir ölçüde içerebilecek olan “muhafazakâr-demokrat” adlandırmasını kendilerine uygun bulmuşlardır.<sup>163</sup>

AK Parti 2002 seçimlerinde iktidar oldu. 2002 yılından bugüne değin Türkiye’yi tek başına iktidar olarak yönetmektedir. AK Parti siyaset tarzını, Muhafazakâr Demokrat olarak belirlemiştir.

XX. yüzyıl başlarında İslam dünyasının durağan siyasal sistemleri büyük toplumsal ve kültürel değişimlerin meydan okumalarıyla karşı karşıya kaldılar. Devletlerin maruz kaldığı yapısal dönüşüm hem İslam kurallarını, hem de siyaset yapma biçimini doğrudan ilgilendiriyordu. Zira o güne kadar İslam ile siyaseti birbirinden ayrı düşünmek pek akla gelmiş değildi. Din ile devleti birbirinden ayırmayı telkin eden Batı kaynaklı seküler ideolojik akımların karşısında, bu ikisinin birlikte siyasal ya da ideolojik İslam anlayışına ikame edilmesi çabaları bu dönemin önemli gündemlerinden biridir. Fakat İslamcılar kendi içlerinde de farklılık gösteriyordu. Bir kısmı tam modernleşme karşıtı olduğu gibi önemli bir kısmı da şartlı bir modernleşmeden yanadır. Her halükarda İslamcılar açısından böylesine paradoksal bir durum söz konusuydu. İslamcılık, modernleşmeci olsun veya olmasın modern döneme özgü ve onun içinden düşünüp konuşan bir hareket olarak temayüz etti.<sup>164</sup>

Türkiye’de İslamcılığın serüvenini belli başlı özellikleriyle ifade etmek gerekirse şöyle diyebiliriz: İslamcılar ilk olarak çok partili dönemden sonra AP döneminde yavaş yavaş varlıklarını hissettirmişlerdir. Bu, Türkiye’de İslam dininin varlığının bir süre sonra siyasi bir tarz kazanarak gün yüzüne çıkması bakımından önemlidir. Cumhuriyetin ilanı İslamcılığın sonu gibi görünse de çok partili siyasi hayatta ideolojinin yeniden ortaya çıktığı görülmüştür. İslamcıların bu süreçten sonraki temel propagandaları, cihat ve tebliğ üzerinde yoğunlaşmıştır. Laiklik rejimin dini inanışları ortadan kaldırdığı, bu yüzden de

<sup>162</sup> İsmail Safi, *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, s.315.

<sup>163</sup> İsmail Safi, *Türkiye’de Muhafazakâr ...*, s. 315; İsmail Safi, DP, AP, ANAP ve DYP son olarak da AK Parti’yi cumhuriyetçi-muhafazakar olarak tanımlamaktadır; *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, s. 131.

<sup>164</sup> Mücahit Küçükylmaz, *Türkiye’de Siyasal Katılım*, s. 13-14.

dinin yeraltına çekildiği iddiaları dönemin politikasını şekillendiren temel savlardan birisiydi.

28 Şubat sürecine gelindiğinde ise İslamcılar yeni bir dönüm noktasına girmişlerdir. İslamcılar bundan sonra Türkiye'nin mevcut düzeninde var olabilmek için yeni kapılar açmanın yollarını aramışlardır. Düzenin düşmanı olmadıklarını, en az laikler kadar devletçi olduklarını, bir yandan da halkın kendisi olduklarını, başka bir deyişle demokratik sistemi benimsediklerini ifade etme sürecine girdiler. Aslında bu durum, siyasal İslamcılarının bir tür laikleştiklerinin göstergesiydi. Bu İslamcı ideoloji için farklı bir söylemdi. Bu noktadan bakıldığında İslamcılığın ilk ortaya çıktığı XIX. yüzyıldan beri ismen aynı kaldığı, ama zaman zaman söylem olarak olduğundan çok farklılaştığı açıkça görülmektedir.

1990'lı yılların İslamcılarını dünya Müslümanlığı için endişelerini kısmen de olsa dile getirmişlerdi. Bunun en güzel örneğini İsrail'in Filistin savaşlarında görüyoruz. O dönemde İslamcılar Filistin için yardım kampanyaları düzenlerken büyük bir coşku içindeydiler. Oysa 2000'li yılların İslamcılarının o dönemin selefleriyle aynı hassasiyeti taşımadıkları görülmektedir. Çünkü bugün modernizmin getirdiği var olabilme bilinci İslamcılarını bireyselliğe itmiştir. 2000'li yılların İslamcılarını parti olarak da kendi aralarında yenilikçi ve gelenekçi olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Yenilikçi kanadı Adalet ve Kalkınma Partisi temsil ederken, gelenekçi kesimi sayıları çok az da olsa SP temsil etmektedir. Yenilikçi kanadı en çok eleştiren yine gelenekçiler olmuştur.

İslamcılık çok partili siyasi hayata geçişten sonra söylem olarak tamamen yön değiştirmiştir. Bu değişimin en büyük nedeni halkın İslami propagandalar konusunda çok hassas olmasıydı. Halk İslam söz konusu olduğunda İslam'ın hangi çeşidi olursa olsun ister itikadi ister siyasî olsun, her anlamda duyarlıdır. Halkın inançlarını pratiğe uyarlamada zaman zaman İslamcılık söylemi altında siyasetten faydalandığını görmekteyiz.

Ülkemizdeki İslami hareket genel anlamda Nurculuk, Süleymancılık, Nakşibendilik çerçevesinde taban bulmuş; Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi şahsiyetlerden de etkilenmiştir. Ancak bu hareketlerin genel olarak Milli Görüş altında toplandıklarını görmekteyiz. İnanç olarak da halkımız Osmanlı Devleti'nde kurumsallaşan ve siyasal iktidarı temsil eden Ehl-i Sünnet anlayışını benimsemiştir.<sup>165</sup>

<sup>165</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 654.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SİYASAL İSLAMCILIĞIN GENEL KARAKTERİSTİKLERİ

#### 1. SİYASAL İSLAMCILIĞI DOĞURAN NEDENLER

##### 1.1. Siyasal Nedenler

##### 1.1.1. Devlet ve İktidar Algısı

İslam tarihine baktığımızda, İslamiyet'in siyasal temsiliyetini kurumsal anlamda "halifelik" temsil etmiştir. Başka bir deyişle devlet iktidar algısı en açık biçimde halifelik kurumuyla özdeşleşmiştir. Halifelik ünvanı, açıkça ilahi bir monarşi hakkı, doğrudan Tanrı'dan gelen bir otorite iddiası taşır. Bugüne kadar sünni ulemanın tümünün kabul ettiği en alışagelmış izah, halifenin peygamberin vekili veya halefi olduğu şeklindedir. Halife, imanın kurucusu ve İslami siyasa ve cemaatin yaratıcısı olan Hz. Peygamberin maddi manevi mirasının bir koruyucusudur.<sup>166</sup> Hilafet bir bakıma geleneğin kurumlaştırdığı bir makam haline dönüşmüştür. Hatta öyle ki bu gelenek siyasetin merkezinde araçsallaşmasının sonucu, tek bir halifelik makamından söz etmek mümkün değildir. Bernard Lewis'e göre, İslam dünyasında birkaç halife daha vardı. X. yüzyılda ortaya çıkan Fatimiler, 929'da kurulan Endülüslülerin de ayrı ayrı halifeleri vardı. Gün geçtikçe halifeler gücünü yitirmeye başlamışlar ve bu durum da halife ünvanının gözden düşmesine neden olmuştur.<sup>167</sup>

Ancak Hz. Peygamber döneminde bir "halifelik" makamı yoktur. Halifelik Hz. Peygamberin vefatından sonra devlet başkanlığı anlamında kullanılmış bir ifadedir ve Dört Halife dönemi ile kurumsallaşmıştır.<sup>168</sup> Bir araştırmacı, Hz. Peygamber dönemi için siyasal İslam'ın, halifelik kurumu o dönemde olmadığından mümkün görünmediğini ve gelenek içinde bunun mümkün olmadığını iddia etmektedir.<sup>169</sup> Halifelik makamının, daha sonra da İslam dünyasının idaresinin Emevi yönetimine geçmesiyle, kurumsal anlamda temsil hakkı da Emevilere geçmiştir. Emeviler, iktidarı saltanat haline getirmişlerdir. Saltanatı devam

<sup>166</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Rey Yayınları, Kayseri 1992, s. 73; Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasal Düşüncesinde Muhalefet*, İz Yayınları, İstanbul 1990, s. 148-150.

<sup>167</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın...*, s. 74.

<sup>168</sup> Fazlurrahman, *İslam Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 12.

<sup>169</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam*, Ekev Yayınları, Erzurum 2002, s. 3.

ettirmek için de İslam'ı araç olarak kullanmışlardır.<sup>170</sup> Yine bir başka araştırmacı, Emevi yönetiminin halifelik makamının dini yanına pek önem vermeyerek daha çok siyasi tarafı ile ilgilenmiş olduğunu iddia etmektedir.<sup>171</sup> İslam, ilk İslam devletlerinde bir inanç sistemi olmasının yanında ayrıca önemli siyasal bir güçtü. Türk tarihi açısından bakıldığında da, Büyük Selçukluların hâkimiyetiyle birlikte hilafeti, Abbasi halifeliğinin rakibi olan Şii-Fatimilere karşı siyasal bir güç olarak kullandığı görülmektedir.<sup>172</sup>

Osmanlı yazılı kaynakları, Osmanlılar'ın daha I. Murad döneminden itibaren çeşitli vesilelerle halife ve hilafet tabirlerini kullandıklarını göstermektedir. Yine Osmanlılar'da I. Süleyman'ın (1535) Irak seferinden sonra Kırım Hanı Mengli Giray'a yazdığı fetihnamede halifelik makamını kullandığını tarihçiler bildirmektedir. Ancak halifeliğin Osmanlılara geçmesindeki en belirgin husus, 1517'de Mısır'ı fethi sırasında Yavuz Sultan Selim'in Mekke şerifinden mukaddes emanetleri aldığı, bu arada Abbasi hilafetinin son temsilcisinin halifelik emanetlerini ona verdiği rivayetleridir.<sup>173</sup>

Dolayısıyla Osmanlı döneminde Yavuz Sultan Selim'in Hicaz ve Mısır'ı Osmanlı topraklarına katmasından sonra Hilafet, Araplardan Türklere geçti. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin yükselişiyle, İslam iktidarının Araplardan Türklere geçmesi anlamına geliyordu. Osmanlı Sultanları ile Peygamber arasında bir şecere bağı olmamasına rağmen, Yavuz Sultan Selim'in (1517) Mısır'ın fethinden sonra halife ünvanı almasıyla, diğer Osmanlı Sultanları arasında bu gelenek devam etmiştir. Ancak onların bu ünvanı kullanmaları, Osmanlı hâkimiyet sahası dışında çok da kabul görmedi.<sup>174</sup>

Hilafet makamı bu süreçten sonra İslam'ın siyasallaşması için bir adım teşkil etmiştir. Bu makamı devletin kendi içinde farklı görevlerde destekleyen bir başka makam da Şeyhülislam'lık'tır. Bu durum Şeyhülislam'lık makamının, Osmanlı siyasi-idari sisteminde gücünü artırmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nde padişahlık makamından Şeyhülislam'ın fetvası ile hal olunan birkaç padişah vardı. Hal olunma esasen, fiilen gerçekleşen bir olayın resmen tanınması ve meşrulaştırılması şeklinde işlev

<sup>170</sup> İsmail Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s. 124-125.

<sup>171</sup> Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul 1989, s. 60.

<sup>172</sup> Davut Dursun, *Yönetim-Din...*, s.79.

<sup>173</sup> Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992, s. 194; Oğuz Adanır, *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış*; Baudrillard, Berkes, Mauss ve Ülgener Üzerinden Kuramsal Bir Deneme, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010, s. 141-152.

<sup>174</sup> Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, İlke Yayınları, İstanbul 1992, s. 28.

görülyordu.<sup>175</sup> Bu açıdan değerdendirilince de Şeyhülislam'ın devlet yönetiminde İslam adına karar verme ve meşrulaştırma biçimi dinin, bir tür araçsallaştırması olarak yorumlanabilir.

II. Abdülhamid döneminde Batı'nın yenilikleri karşısında eski gücünü yitiren Osmanlı Devleti İslam'ı kendi otoritesini sağlamak ve tebaasını bir arada tutmak için siyasal bir güç olarak etkin bir şekilde faydalandığı bilinmektedir. II. Abdülhamid'e göre halife, dine müteallik her hususta ve İslam âleminin her meselesinde ilk mercidir. Bu anlayışla başka birinin iyi niyetle de olsa İslam âleminin problemleri ile ilgilenip etrafında çözümler önermesine soğuk bakılmıştır. Mesala kutsal mekanlarda, kutsal binaların herhangi bir ihtiyaçları için bir Müslüman prensin yardımıda bulunarak ön plana çıkması kabul edilmemiştir.<sup>176</sup>

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde ise, devlet ve iktidar algısı, bir araştırmaya göre, hilafetin ilgası üzerine odaklanmıştır. Hilafetin kaldırılması, yalnız meşrutî rejimle birlikte hak ve sorumluluk itibariyle kısmen zayıflayan, bundan sonra da hilafetle saltanatın birbirinden ayrılması, hilafetin tamamen manevi ve Ankara'yı mahkûm bir kurum haline değil, aynı zamanda devletin “dini” kimlikten bütünüyle tediricini ve belki daha da önemlisi yeni Türkiye'nin İslam dünyasıyla “merkezi irtibat noktası” olan makamının ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşmiş oluyordu. Türkiye Cumhuriyet'i idaresi bu tarihten itibaren, istese de istemese de aynı dairenin içinde yer aldığı ve jeopolitik, stratejik açıdan vazgeçemeyeceği İslam dünyasıyla irtibatlarını kurup geliştirecek mekanizmalar ve kurumlar inşa etme peşinde olmamış, olamamıştır. Türkiye için kayıp bir İslam coğrafyası vardır ve Türkiye'nin neresinde durduğu, bir şekilde kestirilebilen yeni bir dünya coğrafyası edinilememiştir.<sup>177</sup>

### 1.1.2. Toplumsal Vahdet Fikri

İslam dünyası XIX. yüzyılda farklı bir politika izlemedi. İslam'ın “birleştirici” gücünden faydalanarak toplumsal birlik ve beraberliği sağlamaya çalışmıştır. Bu düşünce, vahdet kavramıyla bağdaştırılabilir. Bu açıdan değerdendirilince, İslam dünyası neredeyse yalnız Osmanlı Devleti, başında sultan-halife ünvanı altında bağımsız bir Müslüman hükümdar bulunan egemen bir devletti. Sultan-halifenin emrinde sofistike bir siyasal örgüt ve elinde yasal olarak İslam'ın savunucusu olduğunu iddia edebilmesini sağlayan geniş

<sup>175</sup> Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 245.

<sup>176</sup> Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, s. 200.

<sup>177</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s.55.



yetkiler vardı. Osmanlı padişahına dini koruma ve savunma ehliyetini veren hilafet, aynı zamanda gerçekleştirilecek reformların zeminini sağladı. Halife, İslam ümmetinin reisi olarak, manevi otoritesini kullanarak uyanışçı popüler hareketleri bastırmasını veya onlarla uzlaşmasını ve görüşlerini mevcut sistemle bütünleştirmesini bilmiştir.<sup>178</sup>

Halifeye, devletin en üst yönetici ve başkanına İslami kanunların uygulayıcısı ve kendisini seçen ümmetin vekili olarak bakılır.<sup>179</sup> Bu anlamda Halife İslam ümmetinin birleştirici gücün ön otorite temsilcisidir. Bu güç de vahdet fikri etrafında şekillenmektedir. Vahdet fikri, kendi inanç ve değer anlayışları etrafında bir birlik oluşturma girişimidir. Ancak siyasal İslamcılığı şekillendiren vahdet fikri farklı inanış ve düşüncelere açık değildir. Bu anlamda sınırlı bir fikir gibi görünmektedir.

### 1.1.3. İslam Medeniyetinin Batı Karşısında Geri Kalması

İslamcılar, fikirlerini ortaya koymadan evvel bir gözlem üzerinde ısrarla ve üzüntü ile dururlar. İslam dünyası gerileme halindedir. Bu gerilemiş, zamanın son İslam devleti Osmanlı İmparatorluğu'nda da görülür. İslamcılar, Osmanlı İmparatorluğunda gördükleri gerileme durumlarının hepsini, Müslümanlığa aykırı gidişin ve İslamcı zihniyeti anlayamamanın eseri saymışlardır. Bu durumu düzeltecek çare de kendiliğinden doğacaktır. O halde çare, Osmanlı İmparatorluğu'nun eski azamet ve yüceliğine dönmesi için gerçek anlamda İslamiyet'e tam anlamıyla sarılmasıdır.<sup>180</sup>

Bu açıdan bakınca, kriz durumlarına tepki olarak gelişen diriliş dalgalarının tekerrür edici özelliği, İslam'ın dâhili bozulma ve dış tehdit karşısında kendisini yenileyebilmesini ve diriltebilmesini sağlayan yapıcı bir sosyo-siyasi mekanizma teşkil ediyor olmasıdır. Avrupa iktidarının ve kültürel tesirinin yayılması, İslamcı tepkinin sonraki evrelerini şekillendirecek yeni şartlar ortaya çıkardı.<sup>181</sup> Bundan böyle İslamcı diriliş Avrupa emperyalizmi ile karşı karşıya gelmiştir. Bu karşılaşmadan da etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bu etkilenme de ilk olarak din, siyasal karşı kültürün öğelerinden biri olmuştur. bu karşı kültürün çekiciliğine kapılanların, değişime uyum sağlayamamış, toplumda marjinal

<sup>178</sup> Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 9-10.

<sup>179</sup> Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, s. 53.

<sup>180</sup> Tarık Z. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, İstanbul 2003, s. 8-13.

<sup>181</sup> Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, s. 31.

statüye sürüklendikleri gözlenmiştir.<sup>182</sup> Bu anlamda bir araştırmacı İslamcı canlanışı Batı ile olan ilişkisinden doğduğunu söylemektedir.<sup>183</sup>

Bir başka araştırmacı da, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşması, Batılı olmayan bir toplumun laik olmaksızın Batılılaşmasının mümkün olmadığını gösteren, ancak süreç içinde laikleşmeyi mutlaka gerekli hale getiren bir iklim yaratma açısından da diğer Hristiyan olmayan toplumlara örnek olma açısından bir fırsat oluşturmuştur. Diğer yandan araştırmacı, Cumhuriyet'in bazı köklerinin Osmanlı'nın Batılılaşma hareketi içinde olduğunu da unutmamak gerektiğini; fakat burada paradoksal bir durumun altını çizmek gerektiğini söylemektedir. Bu da, Osmanlı Devleti kavrayabildiği bir Batı'yı değil, anlayamaz hale geldiği için, Batı'yı taklit etme konusunda hızlıca kararlar almasıydı.<sup>184</sup> Bu açıdan bakılınca siyasal İslamcılığın kendi iç dinamiklerinden değil de, dış dinamiklerin karşısında bir var olma biçimi olarak geliştiği söylenebilir.

#### 1.1.4. Laik Rejim-İslam Karşıtlığı Düşüncesi

İslamcılığın Cumhuriyet dönemi politikalarında geri planda tutulduğu tartışılmaktadır. Modern Türkiye'de laik rejiminde belirginleştiği iddia edilen bu durumun öncesindeki tarihi doneleri de değerlendirmekte de fayda vardır.

İslamcılığın bir ideoloji, bir din olmadığını savunan Türköne, İslamcılık hakkında şunları dile getirmektedir: "İslamcılık, ideolojiler çağında var olanlarla alternatif bir toplum ve siyaset projesi olarak İslam dünyasında ideolojik yelpazede başat bir konum edindi. Vahyi esas alan ve modern dünyanın bütün sorularına ve sorunlarına müteal hakikate bağlı kalarak cevaplar çözümler getiren bu ideoloji, İslam toplumlarında hep ana siyasi gövdeyi oluşturdu. Ana gövdeyi oluşturmasına rağmen, 150 yıllık tarihi boyunca bu ideoloji hep muhalif ve iktidarın uzağında tutuldu. İslamcılık, II. Abdülhamid dönemi de dâhil, hiçbir zaman devlet katında resmi bir koruma ve himaye görmedi."<sup>185</sup>

Bu savdan hareketle bazı araştırmacıların İslamcılık üzerine yazılarında İslamcılığın din mi yoksa ideoloji mi olduğu konusunda çelişki içinde olduğu görülmektedir.<sup>186</sup> Yine onlara göre İslamcılık din mi ideoloji olduğuna dair kavram ve kafa karışıklığı, hem

<sup>182</sup> Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, s. 58.

<sup>183</sup> Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de...*, s. 31.

<sup>184</sup> Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 65.

<sup>185</sup> Mümtaz'er Türköne, *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012, s. 47.

<sup>186</sup> Mümtaz'er Türköne, *Doğum ile Ölüm...*, s. 47.

Osmanlı Devleti hem de Cumhuriyet döneminde iktidarla İslamcılarını karşı karşıya getirmiştir. Kavram karışıklığı ve kararlı bir bakış açısının olmamasının daha çok İslamcılık üzerine yorum yapanlarda görüldüğü söylenebilir. Çünkü Cumhuriyet'in ilanından önce II. Abdülhamid döneminde Tanzimat dönemi, I-II. Meşrutiyet'ten başlayarak Cumhuriyet dönemini de içine alacak şekilde İslamcılığın bir din değil bir ideoloji olduğu tespiti iktidarın İslamcılıkla ilgili daha kesin bir tanım geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda yine araştırmacılara göre İslamcılığın Cumhuriyet öncesi ve sonrası iktidarların İslamcılığı resmi himaye görmemesi iddiası İslamcılarının dinle ilgili taleplerine yönelik olmaktan çok ideolojik taleplerine yönelik olduğu görülmektedir. Zira iktidar ve laiklikle çatışan İslam dini değil, İslamcılık ideolojisi olmuştur. Nedeni gayet açıktır: Siyasi bir tavır olarak tanımlanacak olan başta İslamcılık ideolojisi olmak üzere dini tonlar taşıyan her türlü rakip siyasi tavır ve tutumlara olumlu yaklaşması laikliğin kendisiyle çelişki yaratırdı.

Nitekim bu çelişki, laiklik ve İslamcılık ideolojisi arasında yaşanmıştır. İkisi arasındaki çatışma İslam dini ile rejimin çatışmasından çok, mevcut rejimle alternatif rejim olma iddiasındaki ideolojiler arasında cereyan etmiştir. Ancak muhafazakâr ve dindar kesimin iktidardan bekledikleri en haklı ve masum taleplerini İslamcılığa iktidarların kuşkulu yaklaşımları nedeniyle beklenen düzeyde karşılanmadığı bir gerçektir. İslamcı ideoloji, alternatif proje idealler ile laiklikle karşı karşıya gelmiş muhafazakâr kitlelerin bu çatışmaların içinde çelişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla laikle İslamcılık ideoloji ile muhafazakâr kitleleri de mesafeli bir duruşla değerlendirmiştir.

Siyasal İslamcı çevrelerden, laiklik ilkesinin 6 Şubat 1937'de Anayasa'ya girmesinden çok önce, 29 Ekim 1923'de Cumhuriyet'in kurulması başlı başına İslam'a karşı bir tavır olarak görülmüştür. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na laiklik ilkesinin 1937'de girmesiyle birlikte dinin, devlet işlerinden ayrılması, bununla birlikte halkın bu süreci sindirememesi İslamcılığı doğuran temel nedenler arasında sayılmıştır.

Genel anlamda bakıldığında bir araştırmacı bu durumu şöyle yorumlamaktadır: Laik bir devletin teklifçileri ile İslami bir hükümetin tesisini savunanlar arasındaki çatışma bütün Müslüman toplumlardaki merkezi diyalektiktir. Bu taban tabana zıt iki konum,

Batılılaşmış milliyetçi laiklerle, İslami bir ümmet ideası olanları tartışır hale getirmiştir.<sup>187</sup>

Bugünün Türkiye'sindeki İslam manzarası farklı bir noktaya gelmiştir. Hatta bu farklı algılamının Türk toplumunu açıktan açığa ve giderek keskinleşen bir çizgiyle Laikler-Müslümanlar veya Atatürkçüler-Şeriatçılar diye bölmekte<sup>188</sup> olduğunu iddia edenler de vardır. Aslında bu ayrışmanın İslam üzerinden değil, İslamcılık üzerinden olduğu da görülmektedir. Çünkü, Siyasal İslamcılık söylemlerinin İslam gibi algılanması söz konusudur.

Ocak'a göre bunun nedenleri arasında en önemlisi 1925 yılında tekke ve zaviyelerin, kapatılmasıdır. Çünkü tekke ve zaviyelerin kapatılması, popüler İslam'ın temelini oluşturan tasavvuf kurumunu ortadan kaldırmaya yönelikti. Bu durum İslam algılamaları için aynı derecede radikal başka bir devrimdi. Böylece IX. yüzyıldan beri bütün İslam dünyasının -*özellikle de Türklerin*- beslendiği tarikatlar resmiyette ortadan kaldırılmıştı. Böylece İslam, yeraltına itilerek son tahlilde onun kamusal alanın tümüyle dışına çıkarılması söz konusu olmuştu. İslam'ın bütün resmi kurumlardan çıkarılması yalnızca halk seviyesinde inanç ve ibadet konularına inhisar ettirmek suretiyle özel alana sıkıştırılması büyük bir tartışma yaratmıştır.<sup>189</sup>

Başka bir araştırmacıya göre, 1923 sonrasına bakıldığında, imparatorluğu kurtarma psikolojisiyle geliştirilen entelektüel argümanların yerini, daha çok yeni Cumhuriyet rejimini sürdürecektir zihinsel faaliyetler almıştır. Düşünsel planda daha güdümlü ve devletçi argümanların öne çıktığı Cumhuriyet dönemi tartışmalarında İslamcılar, imparatorluk döneminin devlet kurtarmaya odaklı fikirlerinden bir kısmını dile getirilmeye gerek kalmayacak şekilde gözden düşmüş ya da tasfiye edilmişlerdi. Örneğin, "İslam, terakkiye mani midir? İslam ve demokrasi bir arada olur mu?", ve benzeri sorular, yönünü Batı'ya çevirme konusunda son kararı kesin biçimde veren ve laik bir yönetim yapısının gerekleri olarak nitelenen inkılapları hızla gerçekleştiren Türkiye Cumhuriyeti'nde bir anlamda yersiz ve zamansız hale gelmişti. Bunun yerine, yönetici elit ve onlara destek veren, özellikle Ankara merkezli yeni basın tarafından toplumsal tabana yayılmaya başlayan Cumhuriyet, bütün akıl yürütmeleri geçersiz kılan sihirli bir formül gibi sunulmaktaydı. İslamcılığa, gelince; I. Meclis'te İkinci grup çatısı altında İslamcı tonu ağır basan

<sup>187</sup> Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, s. 32.

<sup>188</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 131.

<sup>189</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Türkler ve İslam*, s. 109.

görüşlerini dillendirme imkânı bulan vekiller, önce saltanatın kaldırılması, bir yıl sonra da Cumhuriyet'in ilanı ve ondan dört ay sonra hilafetin kaldırılmasıyla yönetim merkezinin kenarına savrulmuşlardı. Laik elitlerin dini ve onun toplumsal gücünü, çağdaş uygarlık hedefine ulaşmak konusunda aşılması gereken bir engel olarak görmeleri nedeniyle İslam hem sembol hem de işlevleri bakımından yeni Türkiye'nin sosyal ve siyasal görüntüsünün dışına itilmiştir.<sup>190</sup>

İslamcıların dışlanmasını İslam'ın dışlanması şeklinde yorumlayan bu savlara karşı, Erdoğan Aydın da karşıt görüşle yaklaşmıştır. Aydın'a göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sonrasında devletle tarikatlar arasında ilişki de ciddi bir değişim yaşamıştır. Öncelikle Osmanlı'nın şer'i ve tarikatlarla içli dışlı yapısının aksine, Cumhuriyet, laik bir devlet olarak şekillenmiştir. Gerek bu neden gerekse tarikatların Osmanlıcı, Hilafetçi ve modernleşme karşıtı kimliği nedeniyle Cumhuriyet, bu tarikatlar ve onların ideolojik arka planı olan şeriatla sürekli gerilimler yaşayarak kurulmuştur. Ancak Cumhuriyet, pozitivist bir ilerlemecilikle sadece Sünni tarikatçılıkla değil, kendisini içsel bir gönüllülükle destekleyen Alevi tarikatların da tasfiyesi yoluna gitmiştir. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması yasası, bu bağlamda esas olarak Alevi kurumların tasfiyesi olarak şekillenmiştir. Devletin dünyevi çizgideki Sünni kimliği benimsediği görülmüştür. Ancak Sünni temelli tarikatlar baskı altında olsa da kontrolü alarak varlıklarını sürdürmüştür.<sup>191</sup>

Türkiye'nin başka bir gerçeği de, yakın tarihte İslamî hareketler, ihtilaller döneminde de varlığını devam ettirmiştir. Ancak mevcut yönetimin her türlü İslami inanış ve yaklaşımı irtica olarak algıladığı görülür. İslam'ın irtica bağlamında mevcut düzene karşı bir terör faaliyeti olarak yorumlanması, İslamcıları protest bir siyasi söylem geliştirmeye zorlamıştır. İslamcılar mevcut düzen için bir tehlike olmadıklarını, modern olduklarını zaman zaman dile getirmişlerdir. Bunun da ötesinde modern Türkiye'nin kültürel ve ekonomik yaşam biçimini benimsemeye kadar varacak bir değişime doğru evrilme sürecine girmişlerdir.

1980'lere uygun olarak İslam'da zamanın kavramsallaştırılmasına ilişkin bir değişim yaşanmaktadır. Hatta siyasallaşmasının ardında, İslam'ın bugünkü zamana taşınması mevcuttur. İslami düşünce, bugünkü Batı modernliğinin sunduğu biçimler, dayattığı yaşam

<sup>190</sup> Mücahit Küçükıılmaz, *Türkiye'de Siyasal Katılım*, s. 70-71.

<sup>191</sup> Erdoğan Aydın, *İslamcılık ve Din Politikaları*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006, s. 76-77.

tarzları ve insan anlayışı karşısında konum aldıkça siyasallaşmaktadır. Başka bir deyişle İslami hareketler modernliğin batılı kökenleri karşısında olduğu kadar, modernliğin yerel, Türkiye tezahürleri karşısında da yeni siyasal manevraları üretmektedir. Ne var ki bugünün modernliğiyle arası kötü olan İslamcı hareketler açısından zamanın dinamikleri yeni bir İslami aydın profili çizmiştir.<sup>192</sup>

1980'den sonra, Türk siyasetinin İslami içeriği genişlemiştir. 1983'ten itibaren, çok partili yönetimin kurumları, siyaseti, Türk siyasi kültürünün laik ve dinci yönlerinin müştereken ifade edilebileceği biçimde yapılandırmayı sürdürmüştür.<sup>193</sup>

Türkiye 1990'lı yıllarda yaşamı, gerçekliği olduğu gibi en çıplak haliyle yakalamaya girişmiştir. Sessizliğini gizemi bozdukça özgürleşeceğine inanmaktadır. Bir yandan konuşulmaz olanlar seslendirildikçe, görünmez görüntülendikçe, tabular yıkılmakta, yasaklar kalkmakta ve birbirini dışlayan birbirine yabancı kesimler bir araya gelmektedir. Ancak bu birliktelik henüz ayrı ayrı çıkan seslere, notalara yeni bir harmoni kazandıramamıştır. Herkes, her kesim kendi kendine konuşmakta ama Türkiye bir arada konuşamamaktadır. Çünkü ötekileştirme keskin bir biçimde belirmeye başlamıştır.<sup>194</sup>

Bununla birlikte, ülkedeki rekabete dayalı siyasetin varlığı, merkezi hükümetin geçişsiz-laik yaklaşımını gevşetmesini sağlamıştır. Belli başlı siyasi partiler dinin kamu içindeki rolü karşısında daha hoşgörülü bir tutum benimsedikleri gibi, oluşturmaya çalıştıkları seçim ittifaklarına da belli dinsel grupları da katmaya özen göstermişlerdir. Kısaca, dinin siyasal ideolojideki belirleyici rolü önemli ölçüde zayıflamış durumuna gelmiştir.<sup>195</sup>

## 1.2. Ekonomik Nedenler

XIX ve XX. yüzyıl medeniyetinin, teknik seviye üstünlüğü ile üretim sanayisinin arttığı bilinmektedir.<sup>196</sup> Liberal-fertçi temayüller taşıyan ilk safha İslamiyet'in yayılma asırlarına ve özellikle Şark ticaretinin bütün ihtişamı ile geliştiği yüzyıllara kuvvetle damgasını vurmuştur. Fakat bu safhanın çok fazla uzun sürmediğini ve türlü sebeplerle yerini ortaçağa bıraktığı bir gerçektir. Daha önemlisi ikinci safha, skolastik düşünce tarzı ve katılaşmış sosyal formları ile yoluna devam ederken, onu Batı'da olduğu gibi dar ve sert

<sup>192</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s. 12.

<sup>193</sup> Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 23.

<sup>194</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s.9.

<sup>195</sup> Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, s. 59.

<sup>196</sup> Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara 1984, s. 35.

kalıplarından çıkarak tekrar fertçi-liberal bir görüşe ve o sayede ticaret kapitalizmine götürüp bağlayacak olan ileri adımlar yine birçok sebeplerle daha başlangıçta duraklayıp kalmıştır. Bunun sonucunda İslam dünyası, tekrar toprağa, esnaflığa, esnafça görüş ve düşünüşe dönmüştür. Sabri Ülgener, bu dönüşü, İslam dünyasının çıkmazı olarak nitelendirmiştir.<sup>197</sup> Bu duruma ilaveten, Batı ve Avrupa deniz ticaretinin, olanca hızıyla teşkilatlanmaya koyulduğu sıralarda, şark ticareti gittikçe dağınık, teşkilatsız bir karakter olarak karşımıza çıkmıştır.<sup>198</sup> Bu durum İslam dünyasının kapital ortaklığında ve teşkilatındaki gerileyişinin göstergesiydi. Dış ve uzak ticaretin XVI. ve XVII. yüzyıllardan beri hissedilir ölçüde daralmaya yüz tuttuğunun görülmesi iç pazarların ve asıl esnaflığın da durumunu etkilemektedir.<sup>199</sup>

İslamcılığın, öte yandan maddi ihtiyaçlardan doğduğu da söylenmektedir. Buna göre hem Arap egemenlerinin Orta Asya'ya yayılmalarının temelinde hem de Selçukluların İslam'ı kabul etmelerinin temelinde din yoktur ve amaç değildir. Tersine, her iki taraf açısından da amaç maddiyat, yani para ve iktidardır,<sup>200</sup> iddiasını öne sürenler de bulunmaktadır. Modern dünyada da İslamcıların modernizmin parametrelerinden olan kapitalizmin etkisinde kaldıkları görülmektedir. Bu durumun İslamcılar için kaçınılmaz bir sonuç olduğu kanaati doğmuştur.

Dünya ölçeğindeki piyasa güçlerinin, XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti ekonomisini devlet politikalarından daha güçlü bir biçimde etkilemiş olması mümkündür.<sup>201</sup> Osmanlı Devleti'nin bu anlamda ekonomik gücünü yitirmesi, devleti İslamcılık gibi bir ideolojiye bağlamıştır.

Ayrıca İslamcılığın sömürgeciliğe karşı bir direnme gücü, yeniden devletin gücünü toplamak şeklinde ortaya çıktığını da söyleyenler mevcuttur. İslamcılık XIX. yüzyılda Batılı devletlerin ağır baskısı altına giren İslam dünyasında Avrupa'nın sömürgeleştirme politikalarına karşı koyabilmek için önemli bir güç olmuştur. Böylece İslam toplumunun Batı karşısında gerilediğini hissettiği alanlarda gelişmesini sağlayabilmek için dünya İslam dayanışması fikri geliştirildi.<sup>202</sup>

<sup>197</sup> Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1991, s. 28.

<sup>198</sup> Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s. 143; A.Bknz.: Sabri F. Ülgener, Makaleler, Derin Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>199</sup> Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmeni...*, s. 148.

<sup>200</sup> Rıza Algül, *Dinler ve Devrimler*, s.114.

<sup>201</sup> Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, s. 80.

<sup>202</sup> İslam Ansiklopedisi, *İslamcılık mad*, TDV. Yayınları İstanbul1992, Cilt 5, s. 60.

Modern dünyanın, fakir ve zengin arasındaki kutuplaşması da İslamcı kesimi sorgular hale getirmiştir. Ekonomik, siyasi ve dini elitler arasında var olduğu kabul edilen ilişki, toplumu İslami ilkeler doğrultusunda yeniden yapılandırmak için devrimci bir hareketin gerekliliğinin haklılığını ortaya koymaya yarıyor. İslamcılar bu açıdan ekonomik güç dağılımının sosyal adalete uygun olması gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>203</sup>

İslamcılığı etkileyen en önemli nedenlerden biri de Batı'daki teknik gelişmelerdir. Batı karşısında teknik anlamdaki geri kalmışlık, İslamcılığın kendi doğasını etkilemiştir. Bu açıdan geri kalmışlık ve karşıt kültüre tabi olmuşluk düşüncesi İslamcılığın doğasını protest bir dile dönüştürmüştür. XIX. yüzyıldaki Batı'daki teknik gelişme, İslam dünyasını ekonomik anlamda sıkıntıya düşürmüştür. İslam düşünce geleneği, XIII. yüzyıldan sonra bilimsel bir gerileme sürecine girmiştir. Mevcut görüşler o zaman da felsefe ile dinin ayrıştırılması, bilimin de reddedilmesine zemin hazırlamıştı. Dolayısıyla asırlar sonra Batının tekniğine de temkinli yaklaşma kaçınılmaz oldu. Çünkü İslam dünyası aklın bilgisine karşı mesafeli hale gelmiştir. İslam devletleri bir araya gelip birleşebilirse her anlamda olduğu gibi teknik anlamda da Batı dünyasına karşı bir güç oluşturabilirdi.

Türkiye örneği perspektifinden bakılırsa, 1970'li yılların sonlarına yaklaşırken, Türkiye ekonomisinde ve politik alanda sıkıntılı bir süreç yaşanmıştı. Ekonomik alanda sermaye birikimini hızlandırıcı müdahaleler yapılırken, dünya pazarı ile bütünleşmeyi hedefleyen ekonomik politikalar öncelikli duruma geldi. Politik alanda geçici de olsa, yapay şekillenmelere, örgütlenmelere dayalı bir temsil sistemi oluşturuldu. Bu durumun akabinde 1980'li sınıfsal dengeler değişti. Köyden kente hızlı göç sınıfsal dengeleri değiştirdi. Bu değişimler yaşanırken siyasal İslamcılık yeni bir evrim geçiriyordu.<sup>204</sup>

Bu evrim, hızlı sosyo-ekonomik değişimlerin sayesinde olmuştur.<sup>205</sup> Çünkü piyasa ekonomisinin ve medya dünyasının serbestçe gelişmesi girişimcilik dürtüsüne hız vermiş, rekabeti artırmış, başarıya özendirmiş, bireysel tatmin arayışlarını bilemiş, insanları reklamlar aracılığı ile tüketim dünyasının konfor ötesi ayrıntılı estetetiğine sokmuş, kalitenin ve başarının kıstasını, gelişmiş dünya ülkelerini baz alarak saptamaya başlamıştır.<sup>206</sup> Bu anlamdaki sosyo-ekonomik gelişmelerin beraberinde getirdiği değişimler siyasal İslamcıları da oldukça etkilemiştir. Kenar kültüründen şehir hayatına adapte olmaya

<sup>203</sup> Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, s. 33.

<sup>204</sup> Sedar Şen, *Refah Partisi'nin Teori ve Pratiği; Refah Partisi: Adil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995, s. 152-153.

<sup>205</sup> Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, s.57.

<sup>206</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s. 51.



çalışan İslamcı kesim, var olma nedenlerinden ekonominin gücünü fark etmiş ve bu konudaki eğilimlerini güçlendirmesine neden olmuştur. Ekonomiyle elde edilen güç, kitle iletişim araçlarından tutun da sanayileşmenin her alanında etkin olabilmesi, söylemlerini rahatça ifadelendirebilmeleri için zemin hazırlamıştır. Çünkü ülke ekonomisinde rekabetçi piyasayı canlandırmasıyla, İslamcıların söylemlerine özgür bir biçimde ifade etme olanağı sağlamıştır. Bundan sonra, siyasal İslamcılar, laik-seküler anlayışın etrafında şekillenen holding-piyasa gücünü yavaş yavaş azaltarak ekonomiyi kendi eksenlerine kaydırmışlardır. Bu şekilde ekonominin gücüyle orantılı olan iktidar da etkin olma isteği siyasal İslamcılar da oldukça belirginleşmiştir.

### 1.3. Fikri ve Entelektüel Nedenler

İslamcılığı doğuran nedenlerden biri Osmanlı eğitim sisteminin bozulmasıdır. II. Mahmut döneminde eğitimle ilgili bir dizi tedbirler alınmıştır. Ancak bu tedbirler yeterli değildi. Çünkü bu tedbirler genelde ordunun eğitimi ile ilgili tedbirlerdir.

II. Mahmut döneminde, klasik eğitim kurumlarının yanında, Mustafa Reşit Paşa ile birlikte Osmanlı Devleti'nde bir eğitim yenilemesi hareketine gidilmiştir. Ortaokul, lise arası bir eğitim kurumu önce İstanbul'da açılmış, sonra da ülke geneline yayılmaya çalışılmıştır. Rüştüye adı verilen bu okullar, çağdaş bir eğitim programı sunuyor; matematik, coğrafya gibi yeni konuları gündeme getiriyordu. Bunun yanında, "kültür yayma" girişimleri başlatılmıştı.<sup>207</sup> Böylece Osmanlı Devleti'nde ikili bir eğitim sistemi meydana gelmişti. İleride bu durum, Halifeliğin kaldırıldığı 3 Mart 1924 günü kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu -*eğitim ve öğretimin birleştirilmesi kanunu*- ile eğitimde birlik yoluna gidilerek çözülmeye çalışılmıştır.

Sultan Ahmet ve Süleymaniye Camilerinde Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulum-u Edebiye adında iki orta dereceli okul açılmıştır. Ders programları büyük ölçüde gelenekseldi. Fakat Fransızca ve modern konuların öğretimini de öngörüyordu. Amaçları devlet memuru ve tercüman yetiştirmekti. Askeri okullarda olduğu gibi, bunların öğrencileri de devlet veya vakıf fonlarından destekleniyordu. Bunların mezunları arasında gelecek kuşağın birçok ileri gelen simaları vardı.<sup>208</sup>

<sup>207</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 271-272.

<sup>208</sup> A.Bknz.: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000; Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

İslamcılığı doğuran nedenlerden diğeri de Avrupa’da Rönesans’ın doğmasıdır. Bilim ve teknik açısından İslam dünyasının VIII. yüzyılın ortalarından XIII. yüzyılın başlarına kadar en parlak dönemini yaşadığı görülmektedir. Yaklaşık beş yüz yıl İslam dünyasının bütün dünyada kültür ve medeniyet meşalesini elinde bulundurduğu bilinmektedir.<sup>209</sup> Ancak İslam dünyası XIII. yüzyıldan sonra gerilemeye başlamıştır. Asırlar sonra bu gerileyişe son vermek için Osmanlı İmparatorluğu’ndaki ıslahat çalışmalarına başlandı. Islahatı gerçekleştirmek içinde Batı’ya eğitilmek üzere öğrenci gönderildi. Bu öğrenciler Avrupa’nın bilimsel, kültürel ve teknolojik gücünden olduğu gibi Batı’daki Rönesans’taki fikirlerden de etkilendiler. Etkilendikleri fikirler de Osmanlı Devleti’nin XVIII. yüzyıldaki askeri, bilimsel ve teknik ıslahatlarını hızlandırmak için zemin hazırladı.

İslamcılığı doğuran nedenlerden biri de Yeni Osmanlıların fikirleridir. Tanzimat döneminin nisbi hürriyet havası içinde, fikri hayatta gözle görülür derece de müspet bir gelişme olmuştur. Basılan kitap sayısında artış olmuş ve basın da hızla büyümüştü. Genel durum içinde bir kısmı daha sonra “Yeni Osmanlılar” olarak adlandırılan aydınlar çok geçmeden hükümetin politikalarını ve reformların uygulamasını tenkit etmeye başladılar. Yeni Osmanlılar’ın Batı kaynaklı liberal fikirlerden etkilendikleri bilinen bir gerçektir. Aynı zamanda reform taraftarı olan bu aydınlar reformların bizzat Osmanlılar tarafından ve Osmanlılar için İslami bir yolla tespit edilmesini ve uygulamasını istiyorlardı.<sup>210</sup>

Yeni Osmanlılar -*özellikle de Namık Kemal*- o dönemde vatan, siyasi kimlik ve Osmanlı- İslam kültür çerçevesinde yeni bir kavram olarak “sadakat” kavramını geliştirmiştir.<sup>211</sup> “Sadakat” kavramı devlete bağlılığı ifade ediyordu. Böylece İslamcılığı doğuran nedenleri sıraladıktan sonra şimdi de İslamcılığın kurucu unsurlarını görmemiz gerekmektedir. Burada ele alacağımız konular içerisinde kişiler, tarikat ve siyasi partilerle ilgili konulardır.

İslamcılığı doğuran nedenlerden bir başkası da Panislamizm veya İttihad-ı İslam düşüncesi olmuştur. Pan-İslamizm bütün dünya Müslümanlarının bir arada hareket etmesi fikrine verilen isimdir. Pan-İslamizm aynı zamanda II. Abdülhamid’in siyaseti olarak bilinir.

<sup>209</sup> İbrahim Sarıçam- Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyet Tarihi*, TDV. Yayınları, Ankara 2006, s. 240.

<sup>210</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm*, İsam Yayınları, Ankara 1997, s. 45; A.Bknz.:Paul Fesch, *Abdülhamid’in Son Günlerinde İstanbul*, (çev. Erol Üyepazarcı), S. Pera Yayınlar, İstanbul 1999.

<sup>211</sup> Gencay Şaylan, *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, s.37.

Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı aydınları devletin bekası için Pan-İslamist fikirlerini inşa etmeye başladılar. Pan-İslamist arayışların çıkış noktası, artan Avrupa baskısına nasıl direnebileceği ve gelişen ayrılıkçı hareketlere karşı ülkenin bütünlüğünün nasıl korunabileceği yönündeki problemlere çare aramaktı. Pan-İslamcıların endişeleri Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı değildi. Tüm dünyadaki Müslümanların sorumluluğunu hissetmekteydiler. Bu fikrin yayılmasında özellikle Osmanlı basınında “İttihad-i İslam” olarak tanımlanan bir fikir etrafında dönen tartışmaların etkisi göz ardı edilemez.<sup>212</sup> İttihad-i İslam fikri Osmanlı tebasını bir arada tutmak için ortaya çıkmış bir kavramdır.

## 2. SİYASAL İSLAMACILIĞIN FİKİR ÖNCÜLERİ

### 2.1. Kişiler

Siyasal İslamcılığı savunanları Cumhuriyet Dönemi’ni milat olarak, Cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönem olarak incelemek mümkündür. Cumhuriyet öncesi İslamcılar, yönetimde daha aktif oldukları bilinmektedir. Bu anlamda İslamcı düşünürleri inceleyebiliriz.

#### 2.1.1. Cumhuriyet Öncesi İslamcılar

Cumhuriyet’in ilanından önce yaşamış kişilerdir. Namık Kemal, Said Halim Paşa, İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler bu dönem İslamcılardandır. Bu dönem İslamcıları, çalışmamızın başında belirttiğimiz gibi “geleneksel İslamcılığı” savunanları klasik İslamcı düşünürler olarak da adlandırabiliriz.

##### 2.1.1.1. Namık Kemal

Yeni Osmanlıların başlıca temsilcisi Namık Kemal (1840–1888)’dir. Namık Kemal gazeteci, şair ve romancıydı. Siyasal İslamcılığın önde gelen fikir adamlarındandır.

1854 yılına kadar Kars’ta kaldığı bilinmektedir. 1858’de İstanbul’a dönmüş ve Tercüme Odası kalemine girmiştir. Tasvir-i Efkâr’da yazmaya başlamış ve 1865’te Paris’e gidince de gazete çıkarmaya devam etmiştir. 1867’de Erzurum vali yardımcılığına atanmış, ancak bu göreve gitmemiştir. Avrupa’ya giderek fikri ve edebi faaliyetini orada sürdürmüştür. XVIII. yüzyıl “aydınlanma felsefesi”nin kuvvetli tesiri altındaydı. Namık

<sup>212</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm*, s. 45; A. Bknz.: Mim Kemal Öke, *II. Abdülhamit Dönemi*, Üçdal Yayınları, İstanbul 1983; Mümtazer Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011, s. 211-250.

Kemal fikirlerini İslami esaslar üzerine oturtmuştur. Ona göre, insanın hürriyet ve adalet gibi tabii hakları şeriat gereğiydi. Milli hâkimiyet meşrutiyetini İslam'ın biat müessesesinden alıyordu. Devlet ve hükümet kavramları arasında bir ayırım yapmayan, ikisini birbirini yerine kullanan Namık Kemal'e göre, "bireyler özgür ve eşit doğarlar, fakat böyle doğan özgür bir bireyin, özgürlüğünü korumak gerekir. Bu işlev üstün bir güç tarafından yerine getirilir ki o da devlet ya da hükümettir. Ancak bu üstün gücün egemenliği yalnızca bireysel özgürlüklerin ve egemenliklerin bir toplamıdır, yoksa devletin kendiliğinden güç kullanarak elde ettiği bir üstünlük değildir, çünkü egemenlik gerçekte kamunundur."<sup>213</sup>

Namık Kemal her şeyden önce Osmanlı birliğini kuvvetlendirmek istiyordu. Bu maksatla Osmanlı vatanı temelinde bir Müslüman milliyetçiliği yaratmanın kâfi geleceğini düşünüyordu. Meşrutiyet idaresi altında yaşayacak Müslümanların kaynaşmalarını Osmanlılık kavramının sağlayacağını ümit ediyordu.<sup>214</sup> Osmanlılık kavramının güçlerini de sağlayan en önemli etken elbette İslamcılık olacaktır. Ona göre, insan mensup olduğu dinin öngördüğü insanlık anlayışına uygun olarak yapıcı, irade sahibi bir varlıktır. Meşveret ve temsil yoluyla hükümet ilkeleri için bizzat Kur'an-ı Kerim'den örnekler vermektedir. Namık Kemal'in önemle üzerinde durduğu konulardan biri İslam hukukundan yararlanmaktır. Hatta Kanun-i Esasi'nin bile her maddesinin fetvaya bağlanmasını isteyecek kadar bu konudaki eski ile yeninin aynı şeyler olduğuna inanmaktadır. Namık Kemal Avrupa'da Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin bir üyesi olarak çaba gösterirken bu görüşleri savunmaktadır.<sup>215</sup>

### 2.1.1.2. Tunuslu Hayreddin Paşa

İslami ve Batılı kavramların daha sağlam bir terkiğini Tunuslu Hayrettin Paşa (1822-1890) ortaya koymuştur. Hayrettin Paşa Karkaslıydı. Tunus beyinin hizmetinde bulunarak vezirliğe kadar yükselmişti. İstanbul'a gelen Paşa 1878 yılının Aralık ayında sadrazamlığa tayin oldu. Serbest düşünceli olan Hayreddin Paşa, özellikle adliye teşkilatında önemli değişiklikler yapmış, sergilediği bazı yenilikçi tavırları ile ulemanın tenkitleri ile görevden alınmıştır.<sup>216</sup> Tecrübeli bir devlet adamı olan Hayreddin Paşa'nın İslam ve Batı ilimlerine iyi derecede vakıftı. "Akvâmü'l- Mesâlik fi Mârifeti Ahvâli'l-Memâlik" başlıklı Arapça

<sup>213</sup> Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Güner Yayınları, İstanbul 2009, s. 726.

<sup>214</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s. 102.

<sup>215</sup> Musa Çadırcı, *Namık Kemal'in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri*, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, Ankara 1991, s. 39-52.

<sup>216</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İz Yayınları, İstanbul 2010, s. 106.

eseri Tunus'ta 1867'de basılmıştı. Eserin giriş kısmı ertesı yıl Paris'te Fransızca olarak yayınlandı; Türkçe tercümesi de İstanbul'da 1879'da basıldı.

Hayrettin Paşa kitabında, Avrupa medeniyetinin gelişmesini adalet ve hürriyetin cemiyette hâkimiyetiyle izah ediyordu. Batı dünyası akla dayanan kanunlara tabiydi. İslam âlemi ise şeriat ile idare olunuyordu. Şeriat “ Ehlü'l-hal ve'l Akd”ın, yani devlet adamlarıyla ulemanın liyakatine tevdi edilmişti ve meşvereti şart koşuyordu. Halife vazifesini ifada kusur gösterirse önce onu ikaz edecekler, ikazları neticesiz kaldığı takdirde cezası verilecekti. Gerekirse halifenin yetkileri alınacaktı.<sup>217</sup>

Hayrettin Paşa Avrupalıların örf ve adetlerinin taklit edilmesine karşıydı. Bununla beraber “Cenabu'l-Vacibu'l-Vücut'un izin verdiği ecnebilere kendimizi benzetmekten şeriatımız bizi men etmemiştir” düşüncesiyle medeniyetin ilerlemesine yarayacak yeniliklerin alınmasını uygun görüyordu. Ayrıca iktisadi gelişmenin zaruretine inanıyor; sanayi kalkınmasının ehemmiyetini belirttiği gibi İslam ticaret şirketlerinin kurulmasını tavsiye diyordu. Paşa liberal görüşlüydü. Bu sebeple iktisadi hayata devletin müdahale etmesini istemiyordu. Osmanlı liberallerinin faaliyeti neticesinde 1876 yılında Kanun-i Esas'ı ilan olundu. Fakat Türkiye'de Meşrutiyet rejimi kısa sürdü. II. Abdülhamid, Meşrutiyetin imparatorluğu parçalamaya götüreceğine inanıyordu. Bu gerekçeyle Osmanlı Mebusan Meclisi 1878'de kapatıldı. Böylece II. Abdülhamid'in otuz yıl sürecek iktidar dönemi başladı.<sup>218</sup>

### 2.1.1.3. Said Halim Paşa

Meşrutiyet rejimi 1908'e Osmanlı fikir hayatında yeni bir çığır açtı. Müteakip on yılda her çeşit fikir yayılabildi. Batıcı, Türkçü, İslamcı ideolojiler serbestçe ifade olundu ve tartışıldı. Osmanlı'nın son dönem sadrazamlarından olan Said Halim Paşa İslamcıların en dikkate değer fikir adamlarından birisiydi (1865-1921). Said Halim Paşa İsviçre'de siyasi ilimler öğrenimi görmüş, 1888'de İstanbul'a tayin olmuştu. Paşa Yeni Osmanlıların halefleri olan Genç Türklere katılmış, yurt dışında bir müddet yaşadktan sonra II. Abdülhamid'in yeniden Meşrutiyeti ilan etmesi üzerine İstanbul'a dönmüştü. 1910'da Ayan Meclisi azası, 1912'de İttihad ve Terakki Cemiyeti umumi kâtibi, ertesı yıl hariciye nazırı ve ardından sadrazam olmuştu.

<sup>217</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s. 102-103

<sup>218</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması...*, s. 103.

Said Halim Paşa yazılarını risaleler halinde yayınlamış ve bunlar “Buhranlarımız” adı altında İstanbul’da 1922’de toplu olarak basılmıştır. En önemli eseri Paris’te çıkan *Orient et Occident Dergisi*’nde “Notes pour servir a la Reforme de la Societe musulmane” -*İslam Toplumunun Reformunda Kullanmak İçin Notlar*- 1922’de yayınlanmış bir incelemedir. Bu yazının Türkçe tercümesi Mehmet Akif Ersoy tarafından yapılmış “İslâm’da Teşkilat-ı Siyâsiye” adıyla Ankara’da Sebil’ür-Reşad dergisinde 1922’de ve basılmıştır.<sup>219</sup> Said Halim Paşa Tunuslu Hayrettin Paşa’nın fikirlerini geliştirmiş ve daha da sistemleştirmiştir.

Said Halim Paşa’ya göre, Batı’nın ilim ve fen alanındaki gelişmeleri takip edilip yapılmayınca, gerilemenin sebebi olarak İslam gösterilmiştir. Hâlbuki İslam dünyasının özellikle Osmanlı Devleti’nin ihtişamlı zamanlarında Batı’ya her türlü yardım yaptığı bilinmektedir. Bu da İslam’ın gelişmeye mani olmadığına bir göstergesidir. Kaldı ki, Müslüman olan Türkler, İslam medeniyeti sayesinde geniş sınırlara ulaşmış imparatorluklar kurmuşlar ve “bozkırlarda şehirler” meydana getirmiştir. Ancak, dinin ilerlemeye mani olduğu görüşü hâkim olunca, yapılan ıslahatlarda din karşıtı bir tavır takınılmış ve dini esaslar dışlanmaya çalışılmıştır. Hâlbuki din yegâne kurtuluş çaresidir. Müslüman milletler, bir yandan İslam öncesi hayatlarına döndükleri için geri kalmışlardır. Dolayısıyla, Müslüman milletler için, çıkış yolu İslamcılık siyasetidir. Bunun için din yeni ihtiyaçlara cevap vermek üzere yeniden tefsir edilmeli ve Hristiyan dünyasıyla İslam dünyası arasındaki nefretten dolayı takip edilemeyen, Batı’daki gelişmeler yakından takip edilmelidir. İslam dünyasının kurtuluşu için çare, toplumun bütün sosyal ve siyasi hayatını, yeniden İslamiyet’in değişmesi ve ebedi hakikatleri üzerine kurmaktır.<sup>220</sup>

Said Halim Paşa, İslamiyet’in insanlara bir din olduğu kadar bir dünya görüşü de sunduğunun kabul eder. Dolayısıyla, Müslüman milletler arasında yoğunluk kazanan yenileşme ve modernleşme çabalarının Batılıların taklit edilmesi ve Batılıların siyasi, sosyal kurumlarının alınması gibi yüzeysel bir Reform çabası olmaktan ziyade; her milletin başta İslam’ın eşsiz prensipleri olmak üzere kendi milli ve manevi değerlerine bağlı kalarak daha kapsamlı ve kalıcı bir değişimin gerçekleşmesini uygun görmektedir. Batılılardan alınabilecekler ise, teknik ve sanayi ürünleri ile bilimsel yöntemlerden

<sup>219</sup> Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, s. 105-107.

<sup>220</sup> M. Cengiz Yıldız, *Said Halim Paşa’da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik*, TYB Akademi, Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara 2011, Yıl: 1, Sayı: 3, s. 45-65; A.Bknz.:Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

ibarettir. Zira Said Halim Paşa, ısrarla İslam toplumlarındaki ahlaki ve içtimai yapının Batılılardan üstünlüğüne inanmaktadır.<sup>221</sup>

#### 2.1.1.4. İsmail Hakkı İzmirli

İsmail Hakkı İzmirli 1868'de İzmir'de doğdu. İlk ve orta tahsilini İzmir'de yaptı. Kur'an- ı Kerim hıfzını tamamladı. Medrese derslerine devam etti, Farsça öğrendi. Bu arada Şazeli tarikatından icazet aldı. Rüşdiye'yi bitirdikten sonra bir süre İzmir'de Farsça muallimliği yaptı. On yıl boyunca da Ahmed Asım Bey adlı zattan tasavvuf eğitimi aldı.

Daha sonra İstanbul'a geldi ve yeni açılan Darû'l-Muallimîn-i Âliye'ye girdi (1892). 1908'de çıkmaya başlayan Sırat-ı Müstakîm ekibine katıldı. Bundan sonra da Sebilürreşad adıyla yayımını sürdüren bu mecmuada yazıları çıktı. Özellikle tartışma ve cevap türü yazılarını burada neşretti.<sup>222</sup>

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, İslam'da halifelik hem dini hem de dünyevî bir yönetim biçimidir. Halife ümmet tarafından seçilip, başa getirilmek zorundadır. Halife İslam şeriatı dâhilinde hüküm vermek zorundadır ve yetkileri bununla sınırlıdır. Halife yeri geldiğinde devletin komutasından sorumludur.<sup>223</sup> Bu anlamda değerlendirilecek olursa hilafet makamı devletin devamı için gereken esaslı bir güçtür.

#### 2.1.2. Cumhuriyet Sonrası İslamcılar

##### 2.1.2.1.Mehmet Akif Ersoy

Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) Fatih Medresesi müderrislerinden İpekli Tahir Efendi'nin oğludur. Babasından Arapça, Farsça ve dini bilimler öğrendi.<sup>224</sup>

1908'den sonra Osmanlı aydınları, iç politika düşüncesinde iki kutba ayrılmıştı. Bunlardan bir kısmı Pan-İslamizm idealini, diğer kısım ise Pan-Türkizmi savunuyordu. O dönemdeki Pan-İslamcılar arasında Mehmet Akif Ersoy da vardı. Ona göre, İslam'ı

<sup>221</sup> Abdullah Alperen, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Karahan Yayınları, Adana 2003, s. 276.

<sup>222</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, Cilt: 2, s. 139.

<sup>223</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de...*, s. 142.

<sup>224</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 332-333.

benimsemiş milletler arasında kavmiyet farkı gözetilmeksizin, bütün Müslümanların “İslam Birliği” ideolojisi altında birleşmeleri gerekiyordu.<sup>225</sup>

İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra arkadaşı Eşref Edip’le birlikte “Sırât-ı Müstakîm” ve daha sonra “Sebilü’r-Reşâd” dergilerini çıkardı (1912). Muhammed Abduh’un etkisiyle İslam Birliği görüşünü benimsedi. Yazılarıyla, şiirleriyle ve İstanbul’un çeşitli camilerinde verdiği vaazlarla bu görüşü yaymaya çalıştı. Birinci Dünya Savaşı başlarında girdiği Teşkilat-ı Mahsusa tarafından önce Berlin’e, daha sonra Heyet-i Nasiha Arap Yarımadası’na gönderildi. Anadolu’da Milli Mücadele başlayınca, Türkiye’nin bağımsızlığını kazanıp güçleneceği ve İslam birliği düşüncesinin gerçekleşeceğini düşündü ve bu inançla Milli Mücadele’ye katılmak için 1920’de Anadolu’ya geçti.<sup>226</sup>

Birinci mecliste Burdur milletvekili seçildi. Milli Mücadele’nin kazanılmasından sonra İstanbul’a döndü. Cumhuriyet’in ilanından sonra yapılan inkılapları, İslam’a aykırı gördüğünden Türkiye’den ayrılarak Mısır’a gitti. Orada, rahatsızlanarak tekrar İstanbul’a döndü ve İstanbul’da vefat etti.

### 2.1.2.2. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

1878 yılında Antalya’da doğdu. 1905 yılında “Bayezid dersiâmı” icâzeti aldı. 1908 yılında II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan II. Meşrutiyet ilan edildi. Meşrutiyet’in ilanı ile oluşturulan “Mebusan Meclisi”nde Antalya mebusu olarak yer aldı.

1909 yılında Mülkiye Mektebi’nde Ahkâm-ı Evkâf ve Arâzî dersleri okutmuş ve yine aynı yıllarda Mekteb-i Kuzâta "fıkıh" dersleri vermiştir. Daha sonra Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye -*Şeyhülislâmlığa bağlı Yüksek Müşavere Heyeti*- üyeliğine ve bir müddet sonra başkanlığına tayin edilmiştir. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Evkaf Nazırlığı’nda bulunmuş ve Âyan Meclisi üyesi olmuştur.

1926’da Mustafa Kemal Atatürk’ün Diyanet İşleri Başkanlığı’na verdiği talimatı üzerine Diyanet İşleri Riyaseti Kur’an’ı çağın icaplarına göre yeniden tefsir edebilecek bir âlim aradı. Sonunda bu vazife Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’a verildi. O sırada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Mütahhasısîn Medresesi’nde mantık müderrisi idi.

<sup>225</sup> Vehbi Vakkasoğlu, *Mehmed Akif*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1976, s.90; A.Bknz.: Ahmet Kabaklı, *Türkiye’yi Yoğuranlar*, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>226</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 332-333.



Muhammed Hamdi Yazır, Cumhuriyetin ilânı sırasında yirmi yıllık çalışması neticesinde *Hak Dini Kur'an Dili* adındaki Türkçe tefsirini tamamlamıştır. Devlet eliyle yazdırılan bu tefsirle Mustafa Kemal Atatürk bizzat ilgilendi. Tefsire başlamadan önce Mısırlı Prens Abbas Halim Paşa'nın teşviki ile Büyük İslâm Hukuku Kâmusu ile meşgul idi. Bunu yarım bırakmış ve tefsiri yazmaya başlamıştır. Muhammed Hamdi Yazır, 27 Mayıs 1942'de İstanbul Erenköy'de vefat etmiştir.<sup>227</sup>

### 2.1.2.3. Said Nursî:

Said Nursî, 1878 yılında Bitlis'te doğdu. Risale-i Nur Külliyyatı'nın yazarı ve Nur Cemaati'nin ilk lideri ya da “üstad”ı olarak bilinir. 1925'te Şeyh Said isyanı sebebiyle İstanbul'a getirilerek yargılanmıştır.

1908'de Volkan Gazetesi'nde yazıları neşreden Said Nursî 1909'da İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı.<sup>228</sup>

Said Nursî, 31 Mart İsyanı sonrasında tutuklandı, yargılandı ve suçsuz bulunarak serbest bırakıldı. Mustafa Kemal Atatürk'ün ricası üzerine Ankara'ya giderek kendisiyle görüştü ve bir süre Ankara'da ikamet etti. Daha sonra Van'a yerleşti. Sonrasında Barla'ya sürgün edildi. Burdur, Isparta, Kastamonu ve Emirdağ'da yazdığı bazı kitaplar sebebiyle yine sürgün edildi. Kitaplarından dolayı yargılandığı dönemlerde aylarca Eskişehir, Denizli, Afyonkarahisar hapishanelerinde tutuklu kaldı ancak bir süre sonra suçlamalardan beraat etti.<sup>229</sup>

1960'da Şanlıurfa'da vefat eden Said Nursî'nin takipçilerine “Nurcular”, mensubu oldukları gruplara “Nurcu cemaatler” adı verilmiştir. Nurcular, Said Nursî'nin “Risale-i Nur” adlı eserlerini ve bunlarda anlatılan dini fikirleri duyurmayı görev bildiler.<sup>230</sup>

Said Nursî Sultan Abdülhamid'in İslam birliğini savunanlardan oluşan “müşavere” heyetine de katılmıştır.<sup>231</sup>

Said Nursî, İslam hâkimiyetinin, ancak İslam dünyasını meydana getiren cemaatler ve milletler gibi farklı unsurların hepsinin birleşmesi ve ortak hareket etmesinden doğan maddi ve teknik ilerlemeyle gerçekleştirileceği görüşündedir. Nursî'nin İslam dünyasına

<sup>227</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı...*, s. 882.

<sup>228</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, s. 719.

<sup>229</sup> Abdullah Özkan, *Kurtuluş Savaşı...*, s. 719.

<sup>230</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 172-191.

<sup>231</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Din...*, s. 172-191.

yazdığı reçetenin adı, meşverettir. Onu, “Müslümanların hayat-ı içtimaiye-i İslamiye’deki saadetlerinin anahtarı” olarak tarif eder ve ilmi gelişmenin esası olduğunu önemle vurgular. Asya’nın geri kalmışlığının diğer sebebi olarak, şûrânın terk edilmesini gösterir. Çünkü meşveret ve şûra, “Asya kıtasının ve istikbalinin keşşafı ve miftahı”dır ve “nasıl fertler birbiriyle meşveret eder; taifeler, kıtalar dahi o şûrayı yapmaları lazımdır.” Said Nursî, meşveretten doğan samimiyet ve yardımlaşmanın, meşvereti hayatın ve terakkinin vesilesi haline getirdiğini söyler.<sup>232</sup>

Ona göre “halkın yönetilmesinde ve hukukun uygulanmasında dinin kaideleri uygulanmalı ki, milletin ruhu ona hizmet edebilsin ve millet gücünü hamiyet-i dinden alsın. Allah’ın ekseriyetle peygamberleri şarka göndermesi, işaret ediyor ki, dinin ruhunu şark uyandırır, terakkiye sevk eder. Asr- ı Saadet ve tâbiin bunun bir kanıtıdır.”<sup>233</sup>

#### 2.1.2.4. Nurettin Topçu:

Nurettin Topçu 1909 yılında İstanbul’da doğdu. Mehmet Akif Ersoy hayranlığıyla bilinen Topçu, Avrupa’ya tahsil için gitmiş ve yazı denemelerini orada yapmıştır. Yazıları “Sosyoloji Cemiyeti”nde yayınlanır. Psikoloji, felsefe tahsil eder. Ahlâk derslerini alır, sanat tarihi lisansı eğitimi aldı.

Strasbourg’da doktora öğrenimini tamamladı. Topçu, Sorbonne Üniversitesi’ne giderek, doktorasını bitirmiştir. Bu üniversitede felsefe doktorası yapan ilk Türk öğrencidir. Bu tez Paris’te kitap halinde yayınladı (Paris 1934). 1990 yılında tıpkı baskısı Kültür Bakanlığı’nca Ankara’da yapılır. 1934’de yurda döndü. Galatasaray Lisesi’nde felsefe öğretmeni olarak görev aldı (1935). Daha sonra fikirlerinden dolayı Denizli’ye sürgün edilir. Denizli’de bulunduğu yıllarda Said-i Nursi ile tanıştı. Daha sonra Nakşî şeyhî Abdülaziz Bekkine Efendi’ye intisab etti.

Topçu, Celâl Ökten’den İslâmî ilimler sahasında ders almıştır. Daha sonra İmam-Hatip okullarının kuruluşu sırasında Celâl Ökten ile mesai arkadaşlığı yaptı. 27 Mayıs 1960’a kadar uzun yıllar Robert Koleji’nde Tarih dersleri okuttu. 27 Mayıs’tan sonra devrim aleyhtarlığı gerekçesiyle kolejdaki görevine son verildi. Fikri faaliyetlerini Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği ve Türkiye Milliyetçiler

<sup>232</sup> Mary Weld, *Bedüzzaman Said Nursi*, s. 159; Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, NewYork, s. 7.

<sup>233</sup> İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, Cilt 2, s. 498.

Derneği'nde sürdürdü. 1975'te vefat etti. "Hareket Dergisi" ile bir dünya görüşü mücadelesini yürüttü.<sup>234</sup>

1939-1942 yılları arasında Hareket Dergisi'ndeki yazılarıyla, ruhçu ve mistik düşünüşün felsefî temellerini araştırdı. Teknik ve makina medeniyetine duyulan şuursuz ihtirasın asrın insanını boğduğunu, bu yüzden kendi benliğinden uzaklaşan insanın kurtuluşunun ancak öz benliğine kavuşmasıyla mümkün olabileceğini vurguladı. İnsan ruhunu demir pençeleriyle felce uğratan materyalizm, pozitivizm, sosyolojizm ve pragmatizm akımlarına karşı çıkarken, akılcılığın bile ancak kalbîlikle değer kazanacağını belirtti. Ahlâk ve irade felsefesini ortaya koymaya yöneldi. Hüseyin Avni Ulaş'ın tesiriyle benimsediği Anadoluculuğun ruhî ve içtimaî programını yeniden çizdi. 1947-1949 yılları arasındaki Hareket sayılarında bu çerçevedeki düşüncelerin İslami temellerini açıklığa kavuşturdu. Türk milliyetçiliğinin, İslâm dâvasından ayrılamayacağını, milletle dinin iç içe gerçekler olduğunu ortaya koydu.<sup>235</sup>

1952-1953 Hareket Dergisi'nde Batılılaşma, değişen toplum yapısını, inancı ve tarihi savunurken, kapitalist ve komünist iki kamp arasında cemaatçi bir nizamın zaruretini öngören "Yeni Nizam"ın ana hatlarını çizdi. 1966-1975 Hareket Dergisi'nde ise, daha önceki dönemlerde ileri sürdüğü düşünceleri, bütün fikir hamulesiyle yeniden ve güçlü bir şekilde ortaya koydu. İslam'ın, Allah'ın insanlar için seçtiği nizamın, cemaatçi yönünü cesaretle belirtti.<sup>236</sup>

Nurettin Topçu, İslam Rönesansı'nın yine Kur'an-ı Kerim'i yeniden anlamakla mümkün olacağını söylemiştir. Bu kaynağın İslam dünyasında mevcut olduğunu belirtmiştir. Kendi öz birikimimize başvurmamız gerektiğini söylemiştir. Hatta bunu örneklendirirken de yenileşme hareketinin nasıl Batı Sokrates'in metinlerine yeniden dönerek yapmış ise, İslam dünyası da yenileşme hareketini asıl metinlere yani Kur'an-ı Kerim'e dönerek yapmalıdır.<sup>237</sup>

### 2.1.2.5. Necmettin Erbakan

1926 yılında Sinop'ta doğdu. 1948 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi Makine Fakültesi'nden mezun oldu. Teknik üniversitedeki sınıf arkadaşları arasında Süleyman

<sup>234</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık...*, Cilt 3, s. 113-237.

<sup>235</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt 3, s. 113-237.

<sup>236</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık...*, s. 117.

<sup>237</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık...*, s. 205.

Demirel ve Turgut Özal da vardı. Üniversite tarafından 1951'de gönderildiği Almanya Aachen'da (Aachen Teknik Üniversitesi) doktorasını yaptı. 1954'de İTÜ'de doçent oldu.

1969'da Adalet Partisi'nden (AP) milletvekili aday adaylığı Süleyman Demirel tarafından veto edildiği için Konya'dan bağımsız aday oldu ve iki milletvekili seçtiren oy alarak milletvekili seçildi.

1970'te onyedili arkadaşlarıyla Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurdu. Ancak parti 12 Mart 1971 Askeri Darbesi'nden kısa süre sonra, "laikliğe aykırı çalışmalar yürüttüğü" iddiasıyla açılan dava sonunda 1971'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı.

MNP'nin kapatılmasından sonra İsviçre'ye gitti ve bir süre orada kaldı. 1973 genel seçimlerinden önce, Türkiye'ye döndü. 1972'de MNP kadrolarıyla Milli Selamet Partisi'ni (MSP) kurdu. Seçimlerden hemen sonra Bülent Ecevit'in liderliğindeki Cumhuriyet Halk Partisi ile MSP arasında kurulan koalisyon hükümetinde devlet bakanı ve başbakan yardımcısı oldu.

12 Eylül 1980 askeri darbesinde bir süre İzmir Uzunada'da gözaltında tutuldu. 1980'de 21 MSP yöneticisiyle birlikte MSP'yi "illegal bir cemiyete" dönüştürmek ve laikliğe aykırı davranmak suçlamasıyla tutuklandı. 1981'de serbest bırakıldı. 1983'te hakkında verilen hüküm Askeri Yargıtay tarafından bozulduktan sonra beraat etti.

1982 Anayasası gereğince on yıl siyaset yapma yasağı aldı. 1987 halk oylamasıyla tekrar siyasete döndü. 1987'de Refah Partisi genel başkanı seçildi. 1991'de Konya'dan milletvekili seçildi. 1996'da başbakan olarak göreve başladı. 28 Haziran 1996 ile 30 Haziran 1997 tarihleri arasında Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığı yaptı.

Milli Görüş Hareketi'nin 2001 yılında bölünmesinden sonra Erbakan'ın desteklediği Milli Görüşçü kanat Recai Kutan başkanlığında Saadet Partisi'ni (SP) kurdu. Erbakan, 2004'te Saadet Partisi Genel Başkanlığı'ndan ve parti üyeliğinden ayrıldı. 2010'da tekrar Saadet Partisi'nin genel başkanlığına seçildi.<sup>238</sup> 2011'de Ankara'da vefat etti.

#### **2.1.2.6. Fethullah Gülen**

<sup>238</sup> A.Bknz: Necmettin Erbakan, *Davam*, MGV Yayınları, İstanbul 2013.

1941 yılında, Erzurum'da doğdu. Babasının 1949 yılında imam-hatip olarak tayini nedeniyle ailesiyle birlikte Alavar Köyü'ne taşındı. Bu yüzden ilkokulu yarıda bırakmak zorunda kaldı, ama daha sonra eğitimini dışarıdan tamamladı.<sup>239</sup>

Fethullah Gülen 1959 yılında Erzurum'dan Edirne'ye giderek burada imamlık yapmıştır. Çeşitli şehirlerde İmam-Hatip olarak çalıştı. 1977 yılında görevli olarak gittiği Almanya'nın çeşitli şehirlerindeki Türk camilerinde konuşmalar yaparak ve konferanslar vermiştir.

İlk sayısı Şubat 1979'da çıkan "Sızıntı Dergisi"nde yazdı. 1988 yılında da Yeni Ümit Dergisi'nde yazıları yayınlanmaya başladı. Bugünkü Nurculuk hareketinin, lideri olarak görülür. Halen Amerika Birleşik Devletleri'nin Pensilvanya eyaletinde yaşamaktadır.<sup>240</sup>

<sup>239</sup> Hakan Yavuz- Johuzn Esposito, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s.60.

<sup>240</sup> A.Bknz. : Faruk Mercan, *Fethullah Gülen*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2008; Latif Erdoğan, Fethullah Gülen, *Küçük Dünyam*, Ufuk Kitap Yayınları, İstanbul 2006; Ayrıca günümüz İslamcılarında bazıları da şunlardır: **Ali Bulaç**: 1951 yılında Mardin'de doğdu. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (1975) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü (1980) tamamladı. "Hareket" dergisinde bir süre çalışmasının ardından 1976'da "Düşünce" dergisi ve Düşünce Yayınları'nı, 1984'te de İnsan Yayınları'nı kurdu. Kitap Dergisi'ni çıkardığı 1985-1992 yılları süresince üç aylık Bilgi ve Hikmet dergisini de çıkardı ve yönetti. "Zaman Gazetesi"nin kurulma aşamasında İstanbul bürosunu teşkilatlandıran isimlerdendir. Zaman Gazetesi dışında çeşitli dergilerde, Milli Gazete, Yeni Şafak dâhil birçok gazetede çok sayıda yazı ve araştırmaları yayımlanmıştır. Halen Zaman Gazetesi, Today's Zaman ve Özgün Duruş'ta köşe yazıları yazmakta ve Mehtap TV ve Hilal TV kanalında haftalık tartışma programları yapmaktadır. Çağdaş İslâm dünyası, düşünce sorunları, toplumsal değişme ve yenileşme gibi konulardaki araştırma ve incelemeleriyle tanınmıştır. Yazdığı kitaplarda özellikle modern dünyada Müslüman olmanın getirdiği ve gerektirdiği tavırlar üzerinde durmaktadır. Müslümanların Müslüman olmayanlarla birlikte aynı toplumda dışlanmadan ve dışlanmadan, çatışmasız bir şekilde yaşayabilmeleri açısından "Medine vesikası" örneğine vurgu yapmakta ve bu konudaki fikirlerine temel referans noktası olarak almaktadır. Müslümanları sağ-sol gibi kavramlarla açıklamaya karşı durmakta ve İslam'ın mukaddesliğini vurgulamaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır: İslam Dünyasında Toplumsal Değişme, Bir Aydın Sapması, İnsanın Özgürlük Arayışı, Din ve Modernizm, İslam ve Fanatizm, Modern Ulus Devlet, İrtica ve Sivilleşme, Tarih, Toplum ve Gelenek, Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi, İslamcılık, Bilgi Neyi Bilmektir?, İslam ve Fundamentalizm, Ortadoğu'dan İslâm Dünyasına, İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları, İslâm ve Demokrasi, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Din, Devlet ve Demokrasi, Modernizm, İrtica ve Sivilleşme.; **Fatma Karabıyık Barbarosoğlu**: 1962 yılında Afyonkarahisar'da doğdu. Yüksek tahsilini İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yaptı (1984). "Türk-İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Eğitimin Değerlendirilmesi" teziyle yüksek lisansını, İ.Ü. İktisat Fakültesi Sosyal Yapı-Sosyal Değişme Kürsüsünde "Modernleşme Sürecinde Moda-Zihniyet İlişkisi" teziyle doktorasını verdi. Yeni Şafak gazetesinde halen köşe yazıları yazmaktadır. **Cihan Aktaş**: 1960 Erzincan'da doğdu. Beşikdüzü Öğretmen Lisesini, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Yüksek Okulunu (1982) bitirdi. Bir süre mimar olarak çalıştı. Azerbaycan'da bulundu. Deneme, araştırma ve hikâyeleri Yeni Devir, Millî Gazete, Maveria, Nehir, Dergâh, Yeni Şafak gibi dergi ve gazetelerde çıktı. Eserleri: Tesettür ve Toplum, Nehir Yayınları, İstanbul 1991, Eserleri: Üç İhtilâl Çocuğu, Son Büyülü Günler, Acı Çekmiş Yüzünde, Azizenin Son Günü, Suya Düşen Dantel, Ağzı Var Dili Yok Şehrazat, Sömürü Odağında Kadın, Hz. Fatıma, Hz. Zeynep, Veda Hutbesi, Kadının Serüveni, Pakistan Dosyası, Sistem İçinde Kadın, Tanzimat'tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar, Tesettür ve Toplum, Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği, Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Mahremiyetin Tükenişi, Devrim ve Kadın, Şarkın Şiiri, İran Sineması, Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi, Dünün Devrimcileri, Bugünün Reformistleri, Şark'ın Şiiri: İran Sineması; **Sibel Eraslan**: 1967 İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. İnsan hakları, kadınların eğitimi, istihdamı ve

Fethullah Gülen, İslamcılık fikrini kavramlaştırırken toplum ideası üzerine, düşünceler geliştirmiştir. Bunun için de gerekli en esas şart “cemaat ve dayanışma”dır. Ona göre, İslam dininin önem verdiği kavramlardan biri “dayanışma”dır. Bu kavramın önemi, sosyal hayatın zorlukları içerisinde insanların birbirlerine hemen hemen her konuda destekte bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Gülen, dayanışmayı ve cemaatleşmeyi, “gruplaşma hissi, insanın fitratında vardır”, diye açıklar. Fakat Gülen’e göre, asıl sorun bu duyguyu, faydalı kılmaktır. Çünkü “kana ve ırka dayalı gruplaşmalar” olabilir ve bunların sebebi “dış kaynaklar” olup, en tehlikeli gruplaşmalar da bunlardır. Bunun yanında, aynı dini dayanışma refleksi ve cemaat ruhu Gülen düşüncesinde de mevcuttur. Görüldüğü gibi, Gülen için gruplaşma, cemaatleşmedir. Cemaatin niteliği ve önemi, etnik, kültürel, siyasal, ekonomik etkenlerden çok İslami nitelik taşıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Gülen’in tasavvurunda gelecekte tasarladığı toplum, dini nitelikleri baskın cemaatlerin kolektif bir şuurla toplumdaki sosyal kontrolü sağladıkları ahlaki bakımdan evrensel mesajlar veren İslami bir toplumdur.<sup>241</sup>

Fethullah Gülen, siyasetten uzak değildir. Ona göre siyasileri suistimali olmasa bile, dinlerin ortak özü demek olan evrensel ve insani idealler, ahlaki norm ve sorumluklar, farklı dine mensup insanların bir araya gelip ortak çözümler arayıp bulması gerektiğini söyler.<sup>242</sup> Gülen bu anlamda diğer siyasal İslamcılardan farklıdır. Çünkü diğer din mensuplarıyla olan ilişkiler onun tabiriyle “diyalog” olarak nitelendirilir. Bu anlamda da diğer din mensuplarıyla iletişimi vardır. Bunu da yine modern dünyanın bir getirisi olarak yorumlar.

Fethullah Gülen “toplumsal vahdet” fikriyle diğer İslamcılardan farklı düşünür. Çünkü Gülen, diğer inanış ve kabullere sahip, hatta farklı dinlere mensup bireylerle iletişim halinde olmanın gerekliliğini savunur. Bu görüşünü de dinlerarası diyalog olarak temellendirir.

## 2.2. Partiler

---

haklarıyla ilgili insiyatifler de görev aldı. Teklif ve İmza dergilerinde yazdı. Bir dönem Vakit gazetesinde de köşe yazıları yazan yazar, 18 Şubat 2011 tarihinden itibaren Star Gazetesi’nde yazmaya başlamıştır.

Öyküleri, Dergâh, Mostar ve Hece dergilerinde yer aldı. Eserleri: Fil Yazıları, Can Parçası Hz. Fatıma, Kadın Sultanlar, Balık ve Tango, Parçası Benden Siret-i Meryem-Cennet Kadınlarının Sultanı, Çöl/Deniz: Hz. Hatice, Şile: Bir Deniz Kızı, Bize Ne Oldu, Nil’in Melikesi Hazreti Asiy.

<sup>241</sup> Yavuz Çobanoğlu, “*Altın Nesil’in Peşindeki Fethullah Gülen’de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite, İletişim Yayınları*, İstanbul 2012, s. 171-172.

<sup>242</sup> Ali Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örneği*, Ufuk Kitap Yayınları, İstanbul 2008, s. 232.

Türkiye’de çok partili yaşama geçildikten sonra İslamcı hareket ve ideolojinin sağ partilere yöneldiği görülür. Bunun nedeni de, çok partili hayata geçmeden önce CHP’nin tek parti yönetiminde demokrasi, insan hakları ve dini özgürlükler alanında uyguladığı sıkı politikalar dini hassasiyetleri olan kitleleri CHP dışındaki partilere yönettiği görülmektedir.

### **2.2.1. Milli Nizami Partisi (MNP):**

1945–1950 yılları arasında İslamcı-gelenekçi düşüncenin en önemli temsilcisi, Millet Partisidir. MNP, 26 Ocak 1970’de kuruldu ve İslamcıların desteklediği ciddi bir muhalefet partisi oldu. MNP kuruluncaya kadar geçen sürede İslamcılar AP’yi İslami duyarlılığa sahip bir parti olarak görüyorlardı. Ancak MNP kurulunca gerçek anlamda İslami partinin MNP olduğu kanaatine vardılar.

MNP kuruluncaya kadar İslamcı çevrelerin giriştiği bir diğer parti denemesi, İslam Demokrat Partisi’dir. Ancak parti hiçbir başarı ve etkinlik sağlayamamıştır. İslamcılar, AP’nin gerçekte DP’nin devamı olmadığını anlayarak AP’den ayrılıp bağımsız bir siyasal harekete yönelmişlerdi.

Bundan sonra İslamcılar siyasi anlamdaki boşluğu gidermek için, İskender Paşa Cemaati lideri Mehmet Zahid Kotku Milli Nizam Partisi’ni kurdurttu. Necmettin Erbakan’ı parti başkanı olarak seçti. İslamcıların etrafında kenetlendikleri ve siyasal İslam’ın örgütlü olarak politik yaşama katıldığı bir parti oldu. Küçük esnafın çıkarlarını temsil eden MNP, İslami bir parti olarak nitelendirilmesine rağmen, kuruluşundan kapatılmasına kadar çekingen bir İslami söylem kullanmıştır.

Partinin programında laikliği din aleyhtarlığı şekline dönüştüren her türlü anlayışa karşıyız” şeklindeki ibare partinin siyasetteki rolü açısından oldukça önemliydi. MNP, Türkiye’de bağımsız bir İslami hareketin oluşması yolunda ilk ciddi adımdı. Yürürlükteki yasalar nedeniyle İslami kimliğini açıkça sergilemekten kaçınan MNP, İslami sistemin taraftarı olduğunu ve bu sistemi hangi yöntemle kuracağını içeren mesajları üstü kapalı ve çok da net olmayan ifadelerle belirtmekteydi.<sup>243</sup>

MNP, Anayasa Mahkemesi’nin 20 Mayıs 1970 tarihli kararıyla kapatıldı. Mahkemenin kapatma gerekçesi, MNP’nin kurulu düzeni kısmen veya tamamen dini esaslara dayandırılması amacıyla faaliyette bulunmayı yasaklayan TCK’nın 163.

<sup>243</sup> Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1999, s. 23; Ergun Özbudun-William Hale, *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, (çev. Ergun Özbudun-Kadriye Göksel), Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2010, s. 31.

maddesinin kaldırılmasını istemesi, din derslerinin orta öğretimde mecburi hale getirilmesini savunması, hilafetin geri gelmesinde büyük faydalar görmesi, son 50 yıllık laik devri dalalet devri olarak tanımlanması belirtilmiştir. MNP, 1970'lerin başında İslamcı düşüncenin genel sağcı ideolojisinden ayrışmasını sağlamıştır.<sup>244</sup>

### 2.2.2. Milli Selamet Partisi (MSP):

Anayasa Mahkemesi kararıyla MNP'nin kapatılması sonrasında Milli Selamet Partisi (MSP) kuruldu. Avrupa Birliği'ne katılmaya karşı çıkıp İslam dünyasına açılımı savunan MSP, izlediği politikayı “Milli Görüş” olarak isimlendirerek, amaçlarının maddi ve özellikle manevi kalkınmayı sağlamak olduğunu belirtmiştir. Osmanlı'nın çöküşünü Batılılaşma uğruna İslam'ı reddetmesine bağlayan MSP büyük Türkiye'nin İslam uygarlığına dönmekle oluşacağını savunmaktaydı.<sup>245</sup>

MSP ile 1973 yılında Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk kez “Siyasal İslam” hükümet ortağı olarak da olsa iktidara gelmiştir. 1977 seçimlerinde, Nurcuların AP'yi desteklemesi ve bir kısım İslamcı oyların MHP'ye gitmesi sonucu MSP'nin oy oranı yüzde on birden yüzde sekize düşmüştür.<sup>246</sup> Bu dönemde İmam-Hatip okulları ve Kuran kurslarının sayıları arttırılırken İslam dünyası ile ilişkiler de geliştirilmiştir. İktidar döneminde kadrolaşmayı sürdürmesi yanında MSP, her köye bir cami projesi, diyanet yetkilerinin genişletilip kadrolarının on kat arttırılması, hac kotalarının kaldırılması, zorunlu ahlak dersi konulup din görevlileri tarafından okutulması, tatil günü olarak cumanın seçilmesi çalışmaları, Osmanlı hanedanlığı üyelerine Türk vatandaşlığına geçiş yasalarının çıkarılması çalışmalarına imzasını atmıştır.<sup>247</sup>

İran devriminden etkilenen ve muhalefet döneminde oldukça radikalleşen MSP, Ekim 1978'de yapılan büyük kongresinde laikliği eleştiren söylemleriyle dikkat çekmiştir. MSP alenen şeriate dayalı devlet kurma isteklerini dile getirmiş, “dinsiz devletin” yıkılacağı söylemleriyle mitingler düzenlemişlerdir. Bunun üzerine 12 Eylül'de yönetime el koyan ordu diğer partilerle beraber MSP'yi de kapatmıştır.

<sup>244</sup> A.Bknz.: Serkan Yorgancılar, *Milli Görüş 1969-1980*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.

<sup>245</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, s. 352-353; Ergun Özbudun-William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, s. 31

<sup>246</sup> A.Bknz.: Sina Akşin, *Türkiye Tarihi-Çağdaş Türkiye*, Can Yayınları, İstanbul 2000.

<sup>247</sup> A.Bknz.: Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1999.



### 2.2.3. Refah Partisi (RP):

19 Temmuz 1983 yılında kurulmuştur. 1987’de yapılan referandumla siyaset yasağı kaldırılan Necmettin Erbakan genel başkanlığa seçilmiş ve üst yönetime de MSP’liler getirilmiştir.<sup>248</sup>

12 Eylül’den sonra da RP, İslamcılığı ana politikası yapmış ve böylece siyasal İslam’ı Türk siyasetinde temel belirleyici özellik haline getirmiştir.

Bir araştırmacıya göre RP, İslami-geleneksel kültüre dayalı tek bir dinamiğe sahip olmak bir yana, bugünkü haliyle birbirleriyle çelişen çok sayıda dinamiğe sahip bir partidir. Yine aynı araştırmacıya göre RP örneğinin Türkiye’ye özgü bir örnek olduğu iddia edilmektedir. Diğer Milli Görüş partilerinden farklı olarak daha ılımlı bir politikayı tercih ettikleri görülmüştür.<sup>249</sup> Partinin savunduğu görüşler temel olarak Adil Düzen kavramı üzerinde odaklanmıştır. Adil Düzen, ekonominin hakka dayanan yönlendirici ve teşvik edici bir unsur olan kâra müsaade ettiği halde bir haksızlık ve sömürü vasıtası olan faize yer vermemekte, ayrıca serbest piyasa rekabetini ve mülkiyet hakkını esas alarak bunların faydalarına yer vermekte; buna mukabil tekelleşmeye ve “ihtikar”a imkan vermemek suretiyle bunların zararlarından ekonomiyi ve insanları korumak olarak tanımlanmıştır.<sup>250</sup> Necmettin Erbakan, 1995 seçimleri sonrasında kurulan hükümetlerde 28 Haziran 1996 ile 30 Haziran 1997 tarihleri arasında başbakan olarak görev yapmıştır. 1997’de Sincan Belediyesinin düzenlediği Kudüs Gecesi nedeniyle tarihe “28 Şubat süreci” olarak geçen gerçekleşmiştir. 28 Şubat 1997’de toplanan MGK’na asker, irtica ile mücadele ve sekiz yıllık kesintisiz eğitim gibi taleplerle gelmişti.<sup>251</sup>

Bu gelişmeler ışığında Refah Partisi 16 Ocak 1998’te kapatıldı. Kapatılma kararının ardından Erbakan’la özdeşleşmiş grup yeniden onun etrafında toplanmaya başladı. Aynı misyonla ve biraz farklı bir çehreyle kurulan Fazilet Partisi’nin başına Recai Kutan getirilerek, kamuoyuna karşı Milli Görüş’ün devam ettiğini hissettirecek bir başkanla çıkılmak istenmiştir.

<sup>248</sup> Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Yayınevi, İstanbul 2001, s. 254.

<sup>249</sup> Serdar Şen, *Refah Partisi’nin Teori ve Pratiği; Refah Partisi: Adil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, ss.26-27

<sup>250</sup> Serdar Şen, *Refah Partisi’nin Teori...*, s.26-27.

<sup>251</sup> Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, s. 21; Kadir Canatan, *Din ve Laklik*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.73-84.

1999 seçimlerine 28 Şubat, Siyasal İslam, irtica, parti kapatılması gibi tartışmalarla girildi. FP bu tartışmalar arasında meclise girdi. Erbakan'ın devrini tamamladığını düşünen ve fikirlerinin dikkate alınmadığından yakınan yenilikçi kanat yavaş yavaş partiden yollarını ayırmaya başladı. Bu kopuş süreci 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kuruluşuna ve tek başına iktidar olmasına kadar devam etmiştir.<sup>252</sup>

#### **2.2.4. Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti)**

14 Ağustos 2001 yılında kurulan parti 2002 yılında yapılan seçimlerde yaklaşık %36 oy oranıyla birinci parti olarak çıktı. Partiye mensup olanlar “Milli Görüş” fikrini benimseyenler olmasına rağmen, yeni bir oluşum olduklarını ifade etmişlerdir. Bu yeni oluşum da muhafazakâr demokrat olarak tanımlanmıştır. Parti 28 Şubat sürecinden sonra yapılanmaya başlamıştır.<sup>253</sup> AKP'nin İslamcı bir parti olup olmadığı tartışılmaktadır. Kimilerine göre İslamcı hareketin yeni versiyonu olarak kimilerine göre liberal siyasal İslamcı olarak tanımlanmıştır.<sup>254</sup>

AK Parti, Milli Görüş partileriyle herhangi bir şekilde sürekliliği reddetmekte, kendisini muhafazakâr demokrat bir parti olarak tanımlamakta, hatta “Müslüman demokrat” etiketini kullanmayı ret etmemektedir.<sup>255</sup>

### **2.3. Dini Gruplar**

İslamcılığın bir başka yansıması tarikat ve cemaatlerdir. Bu tarikat ve cemaat genel anlamda İslamcılığı savunan tarikatlardır. Başka bir deyişle siyasetle ilgili olan ve aktif siyasete katılanlardır.

#### **2.3.1. Nakşibendî Tarikatı**

Nakşibendî tarikatının kurucusu Türkistanlı Bahaeddin Nakşibend'dir (1318-1389) Nakşibendî tarikatı İslam'ın Sufi geleneğine bağlıdır. XIX. yüzyılda Nakşibendîlik, İslam'ın korunması ve geliştirilmesi yolunda geleneksel Osmanlı toplumunun çoğunun sosyo-ekonomik geçerliliğini zayıflatan yabancı sermaye girişine karşı kitlesel hareket için etkili bir güç olmuştur. Dinsel dayanışmaya dayalı bir protest hareketi olarak tarikat,

<sup>252</sup> [http://www.basarmevzuat/dergi/2004.\(12.06.2011\).](http://www.basarmevzuat/dergi/2004.(12.06.2011).)

<sup>253</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*, Çıra Yayınları, İstanbul 2011, s.530.

<sup>254</sup> Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami...*, s. 535.

<sup>255</sup> Ergun Özbudun-William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, s. 57; A.Bknz.: Rıdvan Kaya, *Değişim Sürecinde Ak Parti ve Müslümanlar*, Ekin Yayınları, İstanbul 2007.

kentlileşmiş, küçük iş grupları ve çiftçilerin çıkarlarını temsil için bir vasıta haline gelmiştir.

Modern Türkiye’de Nakşibendî tarikatı, yeni kentli İslami entelektüel söylem için entelektüel ve tarihsel bir zemin haline gelmiştir.<sup>256</sup>

### **2.3.2. İskender Paşa Dergâhı Cemaati:**

Nakşibendî tarikatının bir kolu olan bu cemaat, ünlü Nakşi şeyhlerinden Mehmet Zahid Kotku tarafından kurulmuştur.

Kotku’nun siyasal politikası üç aşamalı bir boyutta görülmektedir. Birinci aşamada, resmi ideolojinin araladığı tüm kapıları zorlayarak, müridleri, Kuran kursu açma, cami yaptırma ve olanlara sahip çıkma, öğrenim çağındaki gençleri yurt ve pansiyon temini gibi konularda seferber etmiştir. İkinci aşamada, ekonomik, kültürel, siyasi sorunlarla yakından ilgilenmiş ve müridlerini bu yönde teşvik etmiştir. Kotku’nun ölümünden sonra yerine geçen Prof. Dr. Mahmut Esad Coşan’ın şeyhliği devralmasıyla Nakşibendî tarikatının en güçlü kolunda yeni bir dönem açılmıştır.

İslam’ın siyasi ve ideolojik yorumuyla her Müslüman’ın siyasetle uğraşması tavsiye edilirken Nakşîlerin siyasete ilgisi ve girişimi biraz daha artış, siyasetle ilgilenmenin siyasi partilerde örgütlenerek siyaset yapmaktan geçtiği düşünülmüştür.

Refah Partisini alenen destekleyen Coşan, İslam Dergisi’nde siyasi anlamda yanlış seçim yapanların kıyamete kadar vebal altında kalacağını söylerken, atılan isabetli oydan sonsuz sevaplar kazanılacağını vurgulamıştır.

1980 İhtilali sonrası parti ile dergâh arasındaki bağın iyice zayıflamasıyla bu destek Anavatan Partisi’ne kaydırılmıştır. Anavatan’ın içinde “muhafazakâr” olarak adlandırılan gurubun partiye girmesi de bu vesileyle olmuştur.<sup>257</sup>

### **2.3.3. Erenköy Cemaati:**

Kurucusu Mahmut Sami Ramazanoğlu’dur (1892-1984). Bu cemaat, Nakşibendîliğin Gümüşhanevî dergâhından yetişme olan Mahmut Sami Ramazanoğlu’nun önderliğinde faaliyete geçmiş, sesini Altınoluk Dergisi’yle duyurmayı hedeflemiştir. İslami bir düzene

<sup>256</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 188.

<sup>257</sup> A.Bknz.: Hakan Yavuz, *Ak Parti; Toplumsal Değişimlerin Yeni Aktörleri*, İstanbul 2010.

geçebilmek için radikal devrimlere gerek duymuyor ve insanı kendi içinde değiştirerek bunun kendiliğinden doğal bir süreçte olacağını düşünüyorlardı. Bu yöntem ile temelde insana önem verme ve bireysellik üzerine kurulmuş bir din anlayışı tasarlanmıştı.

Erenköy Cemaati 12 Eylül öncesi Milli Selamet Partisi'nden yana olan desteğini çekmiş, askeri ihtilalden sonra sivil hayata geçilirken ANAP'ı desteklemeye başlamıştır. Müteakiben İstanbul kanadı ANAP'a desteğini sürdürürken, Anadolu kanadı Refah Partisi'ne meyletmeye başlamıştır. Cemaat, 1990'lardan sonra siyasetten uzaklaşmışlardır. Bununla birlikte kendi yayınevleri, hayır kuruluşları ve eğitim ağları olan sivil toplum yönelimli bir İslami hareket haline gelmişlerdir.<sup>258</sup>

### 2.3.4. İsmail Ağa Cemaati

Mahmut Ustaosmanoğlu'nun şeyhliğini yaptığı Nakşibendiliğin İsmail Ağa Cemaati'nin diğerlerine nazaran daha katı ve radikal olduğu iddia edilmektedir. Kadınların giyim tarzında çarşaf giyme zorunluluğu, erkeklerde sakal bırakmanın mecbur edildiği tarikatta, gündelik işler en ufak ayrıntısına kadar şeyhleri tarafından karara bağlanıp müritlerine bildirmektedir. Kendi küçük cemaatlerini, içinde yaşadıkları topluma karşı bir güç olarak tanımlamaları, doğal olarak içinde yaşadıkları toplumu da kendilerine karşı bir güç olarak tanımlamalarına neden oluyor. Bu tür uygulamalara devam edildikçe cemaat kendi içinde daha sıkı kenetleniyor ve kendini toplumdaki daha da yalıtıyor.<sup>259</sup>

Müritlerini siyasi anlamda MNP-MSP-RP-FP çizgisine oy atmaya sevk etmişlerdir. Müritleri, siyaset yapmanın tasavvuftan uzaklaştıracağı endişesiyle siyasete karşı mesafelidirler. İsmail Ağa Cemaati bu anlamda siyasetle fazla ilgilenmemiştir. Ancak kişisel uygulamalardaki radikal yaklaşımları, cemaatin içindeki bireyin özgür olmadığını vurgulamaktadır.

### 2.3.5. Menzil Dergâhı

Türkiye'nin en büyük Nakşibendî tarikatlarından biridir. Muhammet Raşit Erol (1930-1972)'un önderliğini yaptığı hareketin Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil Köyü'nde ortaya çıktığı ve varlığını hala sürdürdüğü bilinmektedir.

<sup>258</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 196.

<sup>259</sup> Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar*, s. 75.

Muhammed Raşit Erol 12 Eylül sonrası Çanakkale'ye sürgün edilmiştir. Erol kendi siyasi görüşünü açıklamamıştır. Erol'un vefatından sonra yerine Muhammed Abdülbaki geçmiştir.

Dergâh, 12 Eylül öncesinde gelişen İslamcılık hareketinin odak noktası olmuştur. Bazı Ülkücüler tarafından benimsenen bir tarikat olduğu bilinmektedir.<sup>260</sup>

### 2.3.6. Kadiriler

Tarikatın kurucusu Şeyh Abdülkadir Geylani'dir. XIII. yüzyılda Moğollar, XVI. yüzyılda Safeviler tarafından yıkılan tarikat merkezleri, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra tekrar kurulmuş ve canlanmıştır. Öğretileri ahlak üzerine kurulmuştur.<sup>261</sup> Günümüzde "İcmal ve Öğüt Dergileri" etrafında toplanan Kadirilerin liderliğini, sanayici-işadamı Haydar Baş yapmaktadır. İslamcı kesim içinde Milliyetçi-Muhafazakâr bir çizgide hareket etmektedirler.

### 2.3.7. Nur Cemaati

Modern Türkiye'de en etkili gruplardan biri Nur Cemaatidir. Said Nursi'nin eseri olan Risale-i Nur Külliyyatı bu hareketin temelini oluşturmaktadır.

Nursi'nin 1960'dan sonra vefat etmesi üzerine, hareketin başına herhangi bir kimse geçmemiştir. Harekete mensup olanlar onun yazdığı kitapları okuyarak bir cemaat olmuşlardır. Doğal olarak da cemaat basın ve yayın alanındaki faaliyetleriyle ekonomik ve siyasal olarak güçlenmiştir.<sup>262</sup>

Said Nursi'in yazdığı Risalelerin yayılmasıyla oluşan Nurculuk hareketi, iki hedef üzerinde yoğunlaşarak çalışmalar geliştirmiştir. Birincisi, en geniş anlamda Müslüman cemaatin imanını kurtarmak, güçlendirmek, onu rakiplerinin silahlarıyla kuşatmaktır. İkincisi, bu geniş Müslüman cemaati içinde öncü rolü üstlenecek daha rafine bir imana, daha güçlü cemaat ve kardeşlik duygusuna sahip ikinci bir cemaat -*Nur Talebeleri*-meydana getirmektir.<sup>263</sup>

<sup>260</sup> Abdullah Manaz, *Siyasal İslamcılık Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2008, s. 178-179.

<sup>261</sup> Abdullah Manaz *Siyasal İslamcılık...*, s. 185.

<sup>262</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 204.

<sup>263</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 153-161.

Nur Cemaati başlangıcı itibariyle DP'yi desteklemiştir. 1950'de DP'nin iktidara gelmesiyle Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a şahsı ve Nur talebeleri adına kutlama mesajı gönderen Said Nursi, bütün hükümet kararlarını desteklemiştir.<sup>264</sup>

Cemaat mensupları tarikatçı olmadıklarını söyledikleri halde kendilerini Nur talebeleri adıyla daima ayrı bir zümre telakki etmektedirler. Tasavvufun usul ve ananelerini benimsedikleri de görülmektedir. Nur Risaleleri İslam'ın esaslarını tam dini bir görüşle değil, tasavvufî, keşfî, ilhamî, hatta daha çok bilinmeyen, anlaşılmayan Hurifiliğe kaçan Batini ifadelerle anlatmakta, böylece Nurcular kendilerini Müslüman topluluğundan ayırmaktadırlar.<sup>265</sup>

Nur Cemaati'nde dikkati çeken bir başka husus da, sözlü kültürün hâkim olduğu Osmanlı geleneği yerine, Said Nursi eserlerini yazılı kültürün esas olduğu bir yapılanmaya geçilmiş olmasıdır. Risale-i Nur çok hızlı bir şekilde Latince harfleriyle basılıyor ve geniş halk kitlelerine ulaştırmaya çalışılıyordu. Böylece cemaat, diğer dini gruplardan farklı olarak, yeni bir okuma kültürü geliştiriyordu. Halkın bu eserlere ve Nur cemaatine yönelik sempatisi mevcut yönetimlerce desteklenmiş olsa da dahi, genel olarak cemaat ciddi anlamda devlet tarafından tepkiye maruz kalmıştır. Bu nedenle Said Nursi, ömrünün büyük bir kısmını sürgün ve hapisanede geçirmiştir. Çünkü onun fikirleri ideolojik bir tehlike olarak algılanmıştır.<sup>266</sup>

### 2.3.8. Fethullah Gülen Cemaati

Gülen Hareketi, XX. yüzyılın en dikkate değer dinî hareketlerden biridir. Gülen Hareketi İslam inancının geleneksel toplum değerleri için merkezi önemini vurgulasa bile modernist bir dünya anlayışı önermektedir.<sup>267</sup> Gülen Hareketi, Yeni-Nurcular olarak da bilinmektedir.<sup>268</sup>

1970'li yıllarda Fethullah Gülen, Said Nursi'ye tabi Nur cemaatinden ayrılmıştı. Fethullah Gülen çevresinde toplanan grubun oluşturduğu cemaat, radikalden çok sağa yakın görüşü benimsemesiyle dikkati çekmiş, fikirlerini Zaman Gazetesi aracılığı ile

<sup>264</sup>Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar*, s. 91; Necdet Subaşı, *Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği- İslam ve Modernite*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007, s.79.

<sup>265</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 159.

<sup>266</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 198.

<sup>267</sup> Graham E. Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti*, (çev. Mustafa Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 115-116.

<sup>268</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 243.

duyurmayı başarmıştır. Bu hareket ilk aşamada bir partiyi desteklemekten çok kendi varlığını pekiştirip güçlendirme gayreti içinde olmuş, bu doğrultuda vakıflar kurmuş, özel dersler vermiş, dersaneler açmıştır.

Grubun ana hedeflerinden biri, dinî bilincin, sosyal pratikler ve kurumlarla meşgul olma yoluyla oluşturulacağı ve sürdürüleceği fikridir. Yeni Nur Hareketi, dünyada dinsel bilinçlenmeyi gerçekleştirme hareketi olarak bilinmektedir.<sup>269</sup>

Fethullah Gülen bir yandan dinî geleneklere uygun dinî açıklamalar yaparken diğer taraftan her fırsatta devletin karşısında değil, yanında oldukları imajını çizmeye çalışmıştır. Fethullah Gülen cemaatinde devlet, bir varoluş nedeni olarak ele alınmıştır. Bu varoluş nedeninin çerçevelediği devlet fikri, devlet ve bekası için en temel ihtiyaçtır. Dahası devlet, anarşiye karşı nizam, asayiş ve otorite kaynağı ve saygı duyulması gereken bir güç olarak ifade edilmiştir. Bugünkü tanımlanan adıyla cemaat, İslam dininin, sulh, barış ve istikrardan yana olduğunu, bunun sağlanması için de en azından devlet örgütünün ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Cemaatin fikrine göre, sık sık milletin yüce devlete olan ihtiyacından bahsederek, bu ihtiyacı karşılamak için devletin üstlendiği misyon ve bu misyonun vazifelerinin önemini vurgular.<sup>270</sup> Ancak Cemaatin bu vurgusu sadece kendi müritleri açısından geçerli bir sadakati içerir. Kendinden olmayanı ötekileşmektedir. Devlet kurumu sadece kendi cemaati için araçsallaşmıştır. Bu araçsallaştırmayı da siyasi iktidarın gücüyle belirlemektedir.

Mevcut durumdaki toplumsal ayırımlarına yapay olarak bakan ve hoş karşılamayan Gülen, “yeni bir diriliş” ile bu ayırımların tamamen ortadan kalkacağını, yine bu diriliş ile topyekûn birleşeceğini de öngörmektedir. Bunun için de nizam ve otorite gereklidir.<sup>271</sup> Bu açıdan bakılınca Fethullah Gülen Cemaati, şeriatın geleneğindeki bazı ilkeleri, cemaatin yeniden dirilişi ve canlanması için geri planda tutmuştur. 28 Şubat süreci bu durumun en iyi örneklerindedir.

Cemaatin yeniden diriliş fikri bazı araştırmacılar için sivil ıslahat olarak değerlendirilmiştir. Türkiye şartlarında bu misyonu en etkili biçimde üstlendiklerini, geleneğin çizgisi üzerinde bir gelişim gösterdiklerini değerlendirmişlerdir.<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 243.

<sup>270</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen...*, s. 253-254.

<sup>271</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen...*, s. 253-254.

<sup>272</sup> Ali Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örneği*, Ufuk Kitap Yayınları, İstanbul 2008, s.197-198.

1996 yılı itibariyle Cemaat'in dünyada pek çok okulu açılmış ve Cemaat yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir.<sup>273</sup> Daha önceleri siyasette aktif bir şekilde yer almasalar da son dönemde, özellikle de AK Parti döneminde siyasette aktif oldukları görülmüştür.<sup>274</sup> Bugün de eğitim öğretim faaliyetlerini devam ettirerek teşkilatlanmış bir cemaattir.<sup>275</sup> Ancak 2013'ten sonra AK Parti ile yolları ayrılmıştır.

### 2.3.9. Süleymancılık

İslamiyet'i modernleşmekten çok, "korumayı", önemseyen Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) bu hareketin kurucusudur. Süleymancılık elitist olmayan bir harekettir. Müslümanları İslam'ın metinsel kaynaklarına dönüşe çağıran Süleymancılar muhafazakâr dinsel hareketlerin doğuşuna kaynaklık etmiştir.<sup>276</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan, tek parti döneminde zayıflayan Kur'an Kerim çalışmalarını yeniden canlandırmak amacıyla, Kur'an temelli bir çalışma başlatmıştır. Süleymancılığın Türkiye'de bağımsız bir İslami siyasi alternatif doğması yolunda faaliyette bulunmadığı ifade edilir. Hatta MSP'yi eleştiren cemaat, farklı partiler içinde kadrolaşarak farklı siyasi yollar seçmiştir. Tasavvuf kökenini hiçbir zaman yadsımamakla birlikte genelde çalışmalarını, çocuk ve gençlere Kur'an-ı Kerim öğretme temeline dayandırmıştır.<sup>277</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan, Türkiye'de sayıca fazla olan müridiyle hali hazırdaki en büyük ikinci İslami hareketin manevi lideri ve kurucusudur. Hareketin ana hedefi, Müslümanları, İslam'ın "sünni-hanefî-Osmanlı" versiyonuna uygun olarak kontrol edip, disiplin altına almak için din adamları yetiştirmeyi hedeflemiştir.<sup>278</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan'ın yazılı bir eseri yoktur. Onun fikirleri ile ilgili bilgileri öğrencilerine aktardığı bilgilerden öğrenilmiştir. Tunahan liderliğindeki Süleymancılar doğrudan doğruya siyasetle ilgili değildir. Kendilerine has cemaat yapılarıyla siyasal

<sup>273</sup> Ali Bayramoğlu, *Türkiye'de İslami Hareket*, Patika Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 247.

<sup>274</sup> Abdullah Manaz, *Siyasal İslamcılık Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, s. 215; Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, s. 235-254

<sup>275</sup> Mustafa Peköz, *Türkiye'de Politik İslam'ın Gelişimi*, Gün Yayınları, İstanbul 2001, s. 44.

<sup>276</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 196-197.

<sup>277</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 199-200.

<sup>278</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen...*, s. 197.



İslamcılarının ilgi odağı haline gelmişlerdir. Süleyman Hilmi Tunahan'ın tek parti dönemindeki faaliyetleri ile ilgili olarak, siyasetten uzak durduğu belirtilmektedir.<sup>279</sup>

S. Hilmi Tunahan Sûnni-Hanefî İslami geleneği korumak suretiyle zaman zaman mücadele etmiştir. Süleymancılarının muhafazakârlığı, diğer İslamcı hareketlerden farklı olarak geleneksel bir anlayışa dayanmaktadır. Süleymancı hareket, radikal bir gelenekçiliğin sonucu olarak, ayrı bir kimlik ve cemaat duygusu oluşturmuştur. Resmi olmayan eğitim ağlarını kurmuşlardır. Onların eğitim faaliyeti Kur'an-ı Kerim merkezli bir eğitim faaliyeti idi. Kendi eğitim organlarını kurmalarının nedeni de, devletin gözetimindeki eğitime ve dinsel faaliyetlere eleştirel bakmasıydı. Cemaat kendi işlettiği özerk din eğitimini tercih etmiş, devlet tarafından sağlanan din eğitimini devlet merkezli olmakla eleştirmiştir. Bu bakış açısından dolayı, imam-hatip okullarına eleştirel bakmakta ve kendi müritlerini onların uzağında tutmaktadır.<sup>280</sup>

1946 yılında Kuran kurslarının yasallaşmasıyla altın çağını yaşayan cemaat 1958 yılında ilk İmam-Hatip mezunlarının yetişmesi ve 1965'de Diyanet Teşkilatı Kanunu'nun yürürlüğe girmesi ile yalnızca İmam-Hatip Okulu mezunlarının Diyanet kadrolarına yerleşebilmesi nedeniyle zor duruma düşmüşlerdi. 12 Mart yönetimi esnasında Kur'an kurslarının devletleştirilmesi ve Diyanete bağlanmasıyla, cemaat dernek ve federasyonlar vasıtası ile tutunmaya çalışmışlardır.

Süleymancılara göre, "Atatürk'ün İslam dininden uzaktır, Cumhuriyetin ilk yıllarında cenazeleri kaldıracak imam kalmamıştır, camilerin kışla yapılmıştır, Türkiye'nin İslam ülkesi değildir" söylemlerini sık sık ifade etmişlerdir.<sup>281</sup> Ancak kendi başına parti kurma fikrine de sıcak bakmamaktadır. ANAP ve DYP desteğinden vazgeçmiş görünen cemaat, İslami partileri kendisine daha yakın bulmuşlardır.<sup>282</sup> Süleymancılar, İslam Kültür Merkezi adı altında Avrupa'da da örgütlenmeye devam etmişlerdir.<sup>283</sup> Daha çok din eğitimi ve öğretimi esasına odaklanmışlardır.

<sup>279</sup> Osman Tiftikçi, *İslamcılığın Doğuşu; Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Gelişimi*, Akademi Kuram Yayınları, İstanbul 2011, s. 328.

<sup>280</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 201.

<sup>281</sup> Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar*, s. 145.

<sup>282</sup> Necdet Subaşı, *Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği-İslam ve Modernite*, s.79.

<sup>283</sup> Mustafa Peköz, *Türkiye'de Politik İslam'ın Gelişimi*, s. 28.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SİYASAL İSLAMCILARIN BAŞLICA TEZ VE İDDİALARI

Çalışmamızın bu bölümünde İslam ile siyasal İslamcılık arasındaki fark konulmaya çalışılacaktır. Bunun içinde siyasal İslamcılık temellendirilecektir.

İslam dini, tıpkı diğer ilahi dinler gibi bir ahlak medeniyeti kurmak üzere gönderilmiştir. Bilim ve teknik yaratmak, kurulu düzen ve devleti yıkarak dine dayalı bir devlet kurmak ve insanlardan herhangi birine Tanrı'nın ilahi yetkisini devretmek üzere gönderilmemiştir. İslam dininin temel hedefi, insanı, Hz. Peygamber'in yüce ahlakının dayandığı Kur'an ahlakına göre eğitmektir.<sup>284</sup>

İslam bütüncül anlamda bakıldığında belli bir inanç sisteminin yanında, felsefi, ahlaki, kültürel bir geleneğe sahip, siyasetten estetiğe, etikten ekonomiye pek çok olguyu bir medeniyet olarak kendi varlığında taşıyan ve yaşatan bir dindir. Bu anlamda fonksiyonel olarak belli bir dinamizme sahiptir. İslam'ın bu türden bir zenginliğini IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar sürdürdüğünü bilinmektedir. İslam geleneğinde bu yüzyıllar arasında siyasetin İslam'ın doğal bir parçası olduğu görülmektedir. Bu yüzyıllarda dikkat çeken en önemli durum İslam'ın siyasetin tekelinde değil, felsefeden ekonomiye kadar pek çok alanda zengin bir medeniyet seviyesinde var olmasıdır. İslam, İslam Rönesans'ı olarak bilinen bu yüzyıllar arasında siyasetin temsil ettiği bir araç değildir. Siyaset İslam'ın sadece bir parçasıdır.

Siyasal İslamcılık ise, yaygın bir tanıma göre, farklı anlayışlar arasında İslam'ın siyasal içerikle yapılmış bir yorumu ve gerektiğinde bu yoruma uygun pratikler geliştirme tarzıdır. Burada İslam, din olmanın ötesinde bir ideoloji haline gelmiş ve siyasal içerik kazanmıştır. Bu anlamda siyasal İslam, dini, kendine ait toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli bir hukuka sahip özel bir sistem olarak telakki edilen anlayışın adıdır. Bu anlayışta din politize olmuş bir yapıya sahip olup

<sup>284</sup> Şahin FİLİZ-Emel Sünter YALÇIN, *Sömürgeci Dincilik*, s. 11-12.

insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. Bundan dolayı bireyin bütün davranışları dini olup, kesinlikle dünyevi diye ikinci bir şıkka ayrılmaz. Bu durum toplum hayatı için de geçerli olduğu gibi devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir.<sup>285</sup>

Oysa İslam, diğer dinlerde olduğu gibi kutsal metinlere dayalı bir hakikat anlayışından bahsetmektedir. İnsanlığı her daim hakikat arayışına yönlendirmektedir. Bu anlamda bakıldığında din ve felsefe aynı şekilde hareket etmektedir. Çünkü felsefe, insanı bir hakikat arayışına sevk eder. Felsefe ve din her ikisi de evren hakkında elde edilen veya verilen, “bilgece” bilgiye uygun olarak insandan bir yaşama tarzı, bir pratik de beklemektedir.<sup>286</sup> Ancak dinin pratiklerini yerine getirmek bir zorunluluk iken felsefede böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.

O halde siyasal İslamcılığın kurucu unsurları olarak nitelendirdiğimiz kişiler, partiler ve toplumsal bağlamda da nasıl şekillendirmişlerdir?

### 1. “İslam Dini”nden Siyasal İslamcılığa:

İslam dininden siyasal İslamcılığa ilk dönüşüm, XIX. yüzyılda ortaya çıkan, İttihad-ı İslam fikri etrafında şekillenen düşünsel ve siyasi adımlarla başlamıştır. İttihad-ı İslam - *İslam Birliği*- fikri Müslümanların hem düşünce hem de siyaset ve devlet olarak bu birliği bozucu, engelleyici, geciktirici bütün faktörleri ortadan kaldırmaya yönelik bir fikirdi. İttihad-ı İslam, Osmanlıların bir devlet siyaseti olarak ortaya çıkışında Müslümanları “bir siyasi çatı altında tutmayı sürdürmek” şeklinde tezahür etmişse de daha sonraları artık dağılmaya yüz tutan, hatta bir ölçüde dağılan İslam birliğini yeniden tesis etmek şeklinde anlaşılmıştır.<sup>287</sup> Böylece Müslümanların birleşmesi, din kardeşlerinin daima birlik halinde bulunmaları, geniş bir ümmet devletine vücut verecektir. Siyasal İslamcı görüşler genel anlamda İttihad-ı İslam konusunda hem fikirlerdir. İttihad, evvela manevi olacaktır. Din bağı olan Müslümanları bir araya toplayacak, birleştirecektir.<sup>288</sup>

Bu anlamda, İttihad-ı İslam düşüncesi, İslam’ı, Müslümanları bağımsız bir siyasal birim olarak örgütlemeyi öngören bir siyasal hareket olarak bir ideoloji şeklinde tanımlanır hale gelmiştir. O zaman da bir din olarak İslam, tüm dünyaya açılacak yerde yani evrensel söylemini yitirip, gayrimüslimlere kapanıp, sınırları inanç düzleminde bir halk ve bölgeye

<sup>285</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam-Dini ve Fikri Temelleri*, Ekev Yayınları, Erzurum 2002, s.2-3.

<sup>286</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 32.

<sup>287</sup> İsmail Kara, *Türkiye’de İslam Düşüncesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1987, Cilt I, s. 42.

<sup>288</sup> Tarık Z. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 80.

indirgenecek ve alacağı biçim ne olursa olsun, tüm diğer etnik ve ulusal aidiyetleri karşısına alan bir siyasal harekete dönüşecektir.<sup>289</sup>

İttihad-ı İslam fikrini ilk ortaya atan Cemalettin Afganî oluğu bilinir. Hindistan, İran, Mısır, Osmanlı ülkesi gibi o dönemde Müslümanların yoğun olarak buldukları bütün bölgelerde belli bir müddet kalarak, bu bölgeleri yakından tanıyan Afganî, İttihad-ı İslam'ın önüne milliyetçiliği koymuştur. Ona göre, bütün İslam ülkeleri tek tek milli kurtuluş hareketlerini gerçekleştirdikten sonra İttihad-ı İslam vücut bulma şansına sahip olacaktır, bunun tersi doğru ve gerçekçi değildir.<sup>290</sup> Bu anlamda Türkiye ölçeğindeki Siyasal İslamcılardan farklı düşünür. Öte yandan, bazı araştırmacılar İttihad-ı İslam fikrinin, Cemalettin Afganî'den çok önce Yeni Osmanlılar'ın bir fikir hareketi olduğunu savunmaktadır.<sup>291</sup>

Yeni Osmanlılar'ın İttihad-ı İslam anlayışı daha çok meselenin kültür ve medeniyet boyutları üzerine kurulu, aktif siyasi bir tedbir şeklinde olup, çözüm odaklıdır. Onlara göre, İttihad-ı İslam'ın iki yönü vardır: Osmanlı Devleti içinde ittihad ve İslam âlemi içinde ittihad fikri. Bu anlamda ittihad birlik ve beraberlik esasından hareketle, Müslüman unsurlar arasında bir dayanışma şeklindedir.<sup>292</sup> Bu perspektiften bakıldığında geleneksel siyasal İslamcı olarak nitelendirdiğimiz Namık Kemal, Mehmet Akif Ersoy gibi düşünürler, Afganî'den farklı düşünmektedirler. Geleneksel siyasal İslamcılar önce Osmanlı Devleti içinde bir birlik ve beraberlikten bahsederlerken, akabinde var olan bütün İslam ülkelerinin bir çatı altında birleşmesi idealini savunmaktadırlar.

Namık Kemal "İttihad-ı İslam" başlıklı makalesinde milletlerin medeniyet yolunda ilerleyebilmesi için Müslümanlar için ittihadın çok gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bunun için de Osmanlılara büyük mesuliyetler düşmektedir. Zira Osmanlılar, hem Avrupa'ya en yakın hem de Batı'nın bilgisini alan ilk İslam ülkesiydi. Ancak Namık Kemal'e göre, İslamî ittihadın politik tartışmalar veya mezhep mücadelelerinde değil, vaiz önlerinde, kitap sahifelerinde aranmalıdır.<sup>293</sup>

<sup>289</sup> Muhammad Said Al-Ashmawy, *İslam'a Karşı İslamcılık*, Milliyet Yayınları, (çev. Sibel Özbudun), İstanbul 1993, s. 92.

<sup>290</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslam Düşüncesi*, s. 42.

<sup>291</sup> Abdullah Alperen, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, s. 100-153; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 35.

<sup>292</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, s. 55-56.

<sup>293</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm...*, s. 55-56.

İttihad-ı İslam anlayışı Batı karşısında var olmaya çalışırken ülkelerinin bir coğrafi alandan ibaret olmaması için gayret gösteren zamanın aydınları, anayasacılık arayışları içinde din ile devlet ilişkilerini irdeliyor, çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Namık Kemal bunların önde gelenlerindendir. Namık Kemal, bir şeriat anlayışına denk düşecek bir meşrutiyet devleti düşlüyordu. Amacı, Batı sistemleriyle İslam'ın uyuşabileceğini göstermek için şeriat ile demokrasiyi telif etmek, şeriatın bir demokrasi teorisi çıkarmaktı. Batı'daki özgürlük ve meşveret rejimlerinin Türkiye'de de kurulmasını istiyordu. Ama bunu yaparken İslam'dan da ödün vermek istemiyordu. Kanun-ı Esasi çalışmaları boyunca maksadı, Batı'nın demokratik sistemleriyle İslam kurumları arasında aykırılık olmadığını ispatlamak, bu iki farklı yönetim biçimlerini barışık kılmaktı.<sup>294</sup>

Tunuslu Hayrettin Paşa da, “maslahat” fikrinden hareketle, dini toplumun faydası için araçsallaştırmıştır. Bu anlamda düşünce ve idealle, İslam dünyasının geleceği üzerine eserler yazmış ve İslam birliğine vurgu yapmıştır.<sup>295</sup>

Said Halim Paşa da İttihad-ı İslam fikrinin savunucuları arasındaydı. Ona göre, bir fert ister Türk, Arap, İranlı ister Hintli olsun, kendi milli dayanışmasına verdiği önem kadar, İslam milletleri arasındaki dayanışmaya da önem verirse, ancak o zaman iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı ya da iyi bir Hintli olacaktır. Yine ona göre, kendisi de bilecektir ki, milli ve Müslümanlar arası yardımlaşmalar da birbirinin tamamlayıcısıdır.<sup>296</sup> Said Halim Paşa'nın fikirlerinde İslamlaşmak fikri açıkça vurgulanmıştır. Ona göre, İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesidir.<sup>297</sup>

Bu anlamda 1873 yılına gelinceye kadar bu şekilde gelişmekte olan İttihad-ı İslam düşünce ve heyecanlar kısa sürede içerideki ve dışarıdaki hadiselerde kendisini hissettirmeye başladı. Osmanlı Devleti'nde halk daha muhafazakâr ve dini meselelerde daha hassas davranmaya başladı. Bu da doğal olarak da, modernleşmeye veya Avrupalılara karşı daha az müsamahakâr ve daha fazla tenkitçi yaklaşmayı doğurdu.<sup>298</sup>

Siyasal İslamcılara göre, bütün İslam toplumlarının tek bir bayrak altında toplanması gerekmektedir. Bu mümkün olmazsa, İslam toplumları aynı halifeye bağlı, birbirileriyle

<sup>294</sup> Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2000, s. 96.

<sup>295</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Sorunu*, s. 108.

<sup>296</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 213-214.

<sup>297</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız...*, s. 184.

<sup>298</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, s. 55-56.

dayanışan, birbirlerinden kopmayan toplumlar olarak kalmalıdır. Bu düşünceleri savunanlardan biri de Mehmet Akif Ersoy'dur.<sup>299</sup>

Mehmet Akif Ersoy da İttihad-ı İslam birliğini savunmaktadır. O bu fikirlerini şu şekilde izah etmektedir: “Zaferlerini başka milletlere doğru uzatarak kendi bünyesini besleyecek, kendi varlığını teyid edecek maddeleri ondan almayan millet günün birinde başka milletler tarafından kemirilecek, yutulacak, dünya üzerinden mevcudiyeti silinecektir... Ümmet için evvala kendi varlığını muhafaza edecek maddeleri almak yanındakilere el uzatmak, ancak o ümmetin bütününün muhtaç olduğu şeyi elde etmek hususunda birleşmeleri ile mümkündür.<sup>300</sup> Bu yüzden Mehmet Akif'e göre, birlik ve beraberliğin İslam şeriatındaki yeri o kadar yüksektir ki, ümmetin bir emir üzerinde birleşmesi ilahi bir emir olarak görülür.”<sup>301</sup>

Bir araştırmacı, Mehmet Akif Ersoy'un İttihad-ı İslam fikrini savunurken onun Müslümanlığının Arap kültürüne dayalı bir Müslümanlık olduğunu da ifade etmektedir.<sup>302</sup>

Said Nursi'ye göre saltanat ve halifelik birbirinden ayrılmaz müesseselerdir. Sadaret ilkini, Şeyhülislamlık ikincisini temsil eder. Modern ve kompleks toplumda, İslam dünyasının sayısız sıkıntılarla karşılaştığı dönemde, Şeyhülislamlık vazifesini bir kişinin etkin bir şekilde yerine getirmesi mümkün değildir. Bu vazifenin gerektirdiği yetki ve güç, yukarıda âlimler heyeti gibi bir heyetin desteği sayesinde elde edilebilir. Hem Osmanlı sınırları dâhilinde hem de İslam dünyasının diğer bölgelerinden yeni âlimlerin katılımıyla kurulacak olan “Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye”nin ileri versiyonu, bu heyetin temelini oluşturabilir.<sup>303</sup> Ona göre, toplumun ortak dili olan İslam'ı gözden geçirerek kolektif hafızayı iyileştirmek gerekmektedir. Böylece bu inanç hareketi toplumsal yaşamı, ilmin ve hürriyetin gücünü vurgulayarak güçlendirecektir. İstikrarlı Müslüman bireyler ile toplumların inşası başlayacaktır.<sup>304</sup>

Said Nursi'ye göre, istikbal yalnız ve yalnız İslamiyet'in olacak ve hâkim, hakaik-i Kur'aniye ve imanîye olacaktır. Avrupa ve Amerika bir gün birer İslami devlet

<sup>299</sup> Zeki Sarıhan, *Mehmet Akif*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996, s. 37.

<sup>300</sup> İsmail Hakkı Şengüller, *Mehmed Akif Külliyyatı*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1991, s. 234-235.

<sup>301</sup> Mehmed Akif Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?*, İhya Yayınları, İstanbul 1983, s. 309, 313.

<sup>302</sup> Mithat Cemal, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1990, s. 217.

<sup>303</sup> Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi-Entelektuel Biyografisi*, s. 219.

<sup>304</sup> Hakan Yavuz, John L. Esposito, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, Gelenek Yayınları, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2004, s. 43.

olacaklardır. Nasıl ki Osmanlılar Avrupa'da bunu başarmışlarsa bir gün bu durum da gerçekleşecektir.<sup>305</sup>

Nurettin Topçu, siyasal İslam fikrini temellendirirken millet fikrini açıklar. Ona göre millet, vücuduna, kendine özel hayatı verir, onun sonsuz bir güce sahip hareketlerini yaratır. Bizlerin de millet olarak bu gücü, İslam dininden, onun âleme yayılma idealinden aldığımızı ifade ettiğini söyler.<sup>306</sup> Topçu'ya göre, hakikaten kuvvetli olabilmemiz için vilayet ve mahalliyetçilik davaları mutlak surette ortadan kalkmalı, ahlak ülkümüzü de yaşatan bir Anadolu tipi meydana gelmelidir. Bu ayrımları ancak ahlaki kuvvet birleştirebilir. İslam dini vakti zamanında Anadolu'da tarikatlarla küçük sanatlara kadar nufûz ederek böyle ahlakiliği meydana getirmiştir.<sup>307</sup>

Necmettin Erbakan'a göre, Müslüman ülkeler arasında bir birlik olmak zorundadır. Ona göre, emperyalizm bütün insanlığı sömürmek isterken, Müslüman ülkelerin yönetimlerinin meydana getirdikleri İslam konferansı, çeşitli sebeplerden dolayı emperyalizme karşı mücadeleyi verememektedir. Yönetimlerin teşkil ettikleri kuruluşların yıllardan beri emperyalizmin etkileri karşısında Müslüman halkların menfaatlerini koruyamamaları yüzünden, anti-emperyalist cereyanlar kuvvetlenmiş, bunlar zamanla milyonlarca insanı temsil eden güçlü organizasyonlar haline gelmiştir.<sup>308</sup>

Erbakan, bu türden sorunların, Müslüman ülkeler arasında ihtilafları görüşme yoluyla çözmeli, gerekirse bir hakeme başvurmak gerektiğini, hiçbir zaman şiddete başvurmamak gerektiğini söyler. Ona göre, mevcut şartlar altında milyonlarca Müslüman kanı akacağına, Müslüman ülkeler tahrip olup zayıf düşeceklerine, dış güçlerin aleti olup birbirleriyle savaşıp barış yapmalarında fayda olduğunu ifade etmektedir.<sup>309</sup>

Erbakan bütün mücadelesi ve çalışmasının sadece Türkiye için değil, İslam dünyası ve bütün insanlığı Siyonizm zulümden kurtarmak için olduğuna da dikkat çekmektedir. Bu anlamda Müslümana düşen görev, Batı nasıl, iki bin yıldan beri büyük bir gayret etmekle birlikte, cihad şuuruyla, bütün insanlığın saadeti için canla başla çalışmaktır.<sup>310</sup>

<sup>305</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Tarihçe-i Hayat*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2014, s. 88-89.

<sup>306</sup> Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 121.

<sup>307</sup> Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 130-131.

<sup>308</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, MGV Yayınları, Ankara 2014, s. 136.

<sup>309</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 136-137.

<sup>310</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 154.

Erbakan, fikirleriyle geleneksel anlamda tam bir İslam birliğinden söz etmekle birlikte ancak, Müslüman ülkelerle sıkı bir işbirliği içinde olunması gerektiğini söylemektedir.

Fethullah Gülen, bir İslami birlik ve beraberlikten açıkça söz etmektedir. Ancak Türkiye ölçeğindeki milli birlik ve beraberlikten söz etmektedir. Ona göre, bahtiyar zulme uğramış büyük millet olan bizleri inancımız, düşünce ufkumuz ve milli üslubumuzu, başka milletlerde olmayacak ölçüde, milli ruh potasında şekillene şekillene öyle incelmış, öyle zarifleşmiş ve öyle evrensel değerlerle bezenmiştir ki, fazla değil, birkaç celse bizimle oturup kalkanlar bu farklılığı hemen anlayabilirler.<sup>311</sup> Gülen diğer siyasal İslamcılardan farklı olarak Türkiye’de bir birlik ve beraberlikten bahsetmektedir. Gülen, genel anlamda politik iktidarlara iletişim halinde olmuş, Nur hareketine Türkiye ve dünya ölçeğinde meşrulaştırma zeminini kolaylaştırmak için çatışmacı bir dil kullanmaktan kaçınmıştır.<sup>312</sup>

Fethullah Gülen, XIX. yüzyıldan bu yana durumumuzu şu şekilde değerlendirmektedir: “Son çeyreğinde başlayıp günümüze kadar süregelen buhranlar zinciri, bilhassa son halkasıyla, her şeyi hatta mukaddes değerleri yutmaya hazırlanan korkunç bir girdap haline aldı; iyiyi kötüyü, müfsidi ıslahçıyla beraber yutacak korkunç bir girdap!.. Girdap, her şeyden evvel kendine dayelik yapan suyu yutup onunla beslendiği gibi, bir asırdan beri devam edegelen buhran da evvela onu bağrında besleyen maddeciliği yutacaktır. Evet, dünden bugüne bütün buhranlar, materyalizmin kucağında ve onun fideğinde boy atıp geliştirdi...”<sup>313</sup> Gülen’in ifadesiyle, Türkiye bu mahkûmiyetin içindedir. Bu yüzden bir an önce yenilenmek için adımlar atılmalıdır. Bunu da sahip olduğu mazisindeki birikimiyle yapmalıdır.<sup>314</sup>

Siyasal İslamcılığa partiler bazında da bakmakta yarar vardır. 1946-50 siyasi liberalleşme döneminde İslam ögesinin tekrar gündeme geldiği daha önce ifade edilmişti. DP, din konularındaki resmi sınırlarını aşmamaya dikkat etti. Bununla birlikte “İslam’ın savunulması” DP için açığa vurulmamış, fakat güçlü bir propaganda unsuru oldu. İslami söylemler DP’yi siyasette daha aktif hale getirdi. Adnan Menderes döneminde, ezanın tekrar Arapça okutulması, devlet radyolarında din programlarının yayınlanması, İmam-hatip kurslarının muntazam bir şekilde İmam-hatip okullarına dönüştürülmesi gibi

<sup>311</sup> Fethullah Gülen, *Işığın Görüldüğü Ufuk*, Nil Yayınları, İstanbul 2010, s. 24.

<sup>312</sup> Yavuz Çobanoğlu, *Altın Nesil’in Peşinde; Fethullah Gülen’de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite, İletişim* Yayınları, İstanbul 2012, s. 286.

<sup>313</sup> M. Fethullah Gülen, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, Nil Yayınları, İstanbul 2013, s. 17.

<sup>314</sup> M. Fethullah Gülen, *Buhranlar...*, s. 22.



uygulamalar İslami hareketleri canlandırdı. Bunlar arasında Anadolu'nun birçok bölgesinde gönüllü camil ve Kur'an kursları, tarikat ve cemaatlerin tekrar ortaya çıkması dikkat çekiciydi. Hatta Batılı gözlemciler bu gelişmeleri "İslami uyanış" olarak nitelendiriyorlardı.<sup>315</sup> Bütün bu gelişmelerin yaşanması İslam'ın siyasallaşma tekelinde önemli yapı taşlarını oluşturmuştur.

1960'lara gelindiğinde de durum farklı değildi. 1961 Anayasası'nın sağladığı özgürlük ortamı içinde İslamcı akımların ve İslamcı düzenlemelere ağırlık veren siyasi hareketlerin ortaya çıkmaya başladığını biliyoruz. Bundan sonra İslamcı hareket artık yeraltını terketmiş ve açık bir biçimde toplumun karşısına çıkmışlardır. Bir taraftan din ve vicdan özgürlüğünün kullanılması biçiminde İslamcı ideolojiye yaygınlık kazandırılmaya çalışılırken diğer taraftan da İslamcı siyasi hareketler, partiler ortaya çıkıyorlardı. Milli Nizam Partisi ve daha sonra 1970'li yıllarda önemli bir Milli Selamet Partisi, politik yaklaşımlarında İslam ideolojisinin ağır bastığı siyasi kurumlar olarak var olmuşlardır.<sup>316</sup> 1970'lerde yine aynı siyasal yapılanma devam etmiştir. Siyasette aktif bir şekilde İslamcı politik akım kabul edilmiştir. Devlet ile İslamcı politik akım arasında geleneksel uyumsuzluk bir şekilde çözülmeye çalışılmıştır.<sup>317</sup>

1980'li yıllarda siyasal İslamcılık akımında yine bir yükselme oldu. Özellikle bu yıllarda İslam entelijansiyasının yükseldiği görülmektedir. Önceleri İslamcı düşünürler daha ziyade dini konularla ilgili iken, o dönemde gündemi takip etmek, Batı'daki gelişmelerle ilgilenmek ve siyaset gibi benzer konulara çok daha fazla yoğunlaştılar. İslami yayın organları kurulup, yayınlar yapıldı. Bu durum da siyasal İslamcılığın gelişmesine katkıda bulundu.<sup>318</sup> 1982 Anayasası ile Din derslerinin zorunlu hale gelmesi ve devletin bu konuda halkın temel dini gereksinimlerine cevap vermeye çalışması Siyasal İslamcılar için yine önemli bir adım gibi görüldü. 1990'lı yıllarda yine siyasal İslamcılıkta bir yükseliş dönemi yaşandı. RP'nin oy oranındaki başarısı, siyasal İslam'ın yükselişte olduğunu açıkça göstermiştir.<sup>319</sup>

Ancak, 1991 yılında dikkat çeken bir olay da seçimlerde Milli Görüş hareketinin liberalleşmeye doğru koymalarıydı. Bununla birlikte RP politik çizgisinde Müslüman ülke

<sup>315</sup> Yılmaz Polat, *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990, s. 33-34.

<sup>316</sup> Gencay Şaylan, *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara 1992, s. 99.

<sup>317</sup> Gencay Şaylan, *Türkiye'de İslamcı...*, s. 102.

<sup>318</sup> Yılmaz Polat, *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, s. 44-45.

<sup>319</sup> Gencay Şaylan, *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, s. 106.

rejimleriyle dostane ilişkileri sürdürerek bu ülkelerin uluslararası planda İslami hareketleri denetimleri altına almak için dağıttıkları mali olanaklardan geniş bir şekilde yararlandı. Bu yaklaşımıyla pragmatist politik strateji geliştirildi.<sup>320</sup>

Öte yandan, Siyasal İslamcılığın gelişmesine katkıda bulunan İslamcı hareketler toplum, otorite, meşrutiyet ve kimlik üzerine birbirine rekabet halindeki görüşleri de yansıtmışlardır. 1980 ve 1990'larda Türkiye'de siyaset dilinin İslamileşmesinin, milletin ve iyi yaşamının ne anlama geldiğinin tanımlanması mücadelesine dair uzantıları da oldu. İslami düşünceler, milletin ve siyasi hayatın anlamı ile ilgili tartışmalarına nüfûz ettiler. Bu anlamda simge, mitleri ve kimlikleri ile daha ön plana çıktılar.<sup>321</sup>

2000'li yıllara gelip, geriye doğru bakıldığında, bugün siyasal İslamcılık oldukça tartışmalıdır. Çünkü 1950'lerden sonra siyasal İslam şu veya bu şekilde varlığını koruyarak geliştirdi. Siyasal İslam söylemi, zaman zaman bazı partilerin hareket noktası olsa da söyleme, kimi zaman sadece bir araçsal olarak başvuruldu. DP, AP ve ANAP söylemlerinde İslamcı söylemi kullandı, ama bu partiler siyasal İslamcı parti olarak tanımlanmadılar. Milli Görüş ekseninde ortaya çıkan partiler ise siyasal İslamcı parti olarak anıldılar. Bugün ise, AK Parti örneği siyasal İslamcılık konusunda tartışmalı bir alan açılmasına neden oldu. Bazı araştırmacılar, AK Partiyi, siyasal İslamcı bir parti olarak nitelendirirken, kimi araştırmacılar da muhafazakâr-demokrat olarak değerlendirmektedir.<sup>322</sup>

Tarikatlar bağlamında İslam'ın siyasileşmesine bakıldığında, tarikatların ilk hareket noktasının bir araştırmacıya göre, İttihad-ı İslam fikri etrafında şekillenmemiştir. Çünkü araştırmacıya göre, temelde tarikat birlikleri mistik hayatın korunması içindir. Temeli İslam ortodoksluğu, bağlayıcı yanı ise bazı dini tören ve seremonilerdedir. Bu genelde büyük saygı gören dini bir lider etrafında şekillenmektedir. Tarikatlar mahalli önemi olan politik aktörlerdir. Ancak genel anlamda tarikatlar siyasi bir kurum değildir.<sup>323</sup> Tarikatlar temel prensipte İslami eğitim ve yaşam biçimi üzerinde odaklanmaktadır.

<sup>320</sup> Ruşen Çakır, *Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın*, (Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Dergisi içinde), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 767.

<sup>321</sup> Hakan Yavuz, *Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Kitapevi Yayınları, (çev. Leman Adalı), İstanbul 2011, s. 11.

<sup>322</sup> Hakan Yavuz, *Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, s. 23; Ergun Özbudun- William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul, 2010, s. 67.

<sup>323</sup> Mümtaz'er Türköne-Ümit Özdağ, *19. Asırda Batı'nın Gözüyle Siyasi İslam ve Pan-İslamizm*, Rehber Yayınları, Ankara, 1993, s. 37; Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Newyork 2003, s. 21.

Gerçekte, salt dinsel açıdan ve doktrin bakımından sünnilik ve onun heterodoks biçimi olan tarikatlar arasında hiçbir karşıtlık yoktur. Bu yapılanmaların Osmanlı toplumunda çok sayıda ortak fonksiyonları ifade ettikleri belirtilmiştir. Şerif Mardin'in açıklamasına göre, tarikatlar bir eğitim merkezi olarak resmi ulemanın yaymakta olduğu dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmıştır. Toplumsal seyyalite set çekildiği zaman da bunu sağlayıcı bir rol oynamışlardır. Bunun içindir ki, gerçekte bir parçası oldukları Anadolu kültürünün oluşmasında ve idamesinde bir önem taşımaktadırlar.<sup>324</sup>

Tarikatların bu fonksiyonel yapısı göz önünde bulundurulsa da, siyasi anlamdaki "ittihad" fikri etrafında kurumsallaşmadıkları, ancak ittihad fikrine katıldıkları görülmektedir. Bu açıdan tarikat üyeleri siyasi söylemden ziyade dini yanı vurgulamakta, İslam inancından olmayana zıtlığı vurgulamakta, müminlerin birleşmesini öğütlemektedir. Bu yaklaşım doğal olarak tarikatları İslam idealinden beslemektedir. Hatta bazılarında dini ve siyasi bütünlük de görülmektedir.<sup>325</sup> Öyle ki günümüz ölçeğinde değerlendirdiğimizde herhangi bir tarikat ismi altında siyasi bir oluşum olmadığını görülmektedir. Ancak farklı tarikat ve cemaat yapılarına mensup kişilerin aynı siyasal İslam fikrini savunan partilerde görev aldıkları rahatlıkla söylenebilir. Siyasal İslamcı partilerin aksine tarikatlar ve cemaatler, İslamcı kesimin yarı destekleyicisi konumundadırlar.<sup>326</sup> Siyasal İslam söylemi sadece tarikat ve cemaatlerden ibaret değildir. Ancak onların, Türkiye'deki siyasal İslamcı hareketinin içinde büyük bir ağırlığı vardır.<sup>327</sup>

Buraya kadar İslam'ın nasıl siyasal bir söyleme dönüştüğünü incelemeye çalışılmıştır. Siyasal İslamcılığın her dönemde farklı oluşum ve yapılanmaya gidişi kaçınılmaz bir sonuçtur. İslam'ın siyasallaşması ve siyasi bir söyleme dönüşmesinin problemleri de beraberinde getirdiği görülmektedir. O halde İslam'ın, siyasetin bir aracı haline gelmesi nasıl başlı başına bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır?

Siyasetin insanları ahlakla eğitmek ve dinen geliştirmek gibi bir hedefi yoktur. Çünkü siyaset ahlaka muhtaçtır ve ancak onunla içerik kazanır. Siyaset, halk en iyi biçimde nasıl yönetilebilir onun metodunu öğretir ve geliştirir. Bir başka ifadeyle halkın yönetilme ve yönetimden doğan sorunlar karşısında bir strateji geliştirme biçimidir. Siyaset

<sup>324</sup> Nur Vergin, *Din Toplum ve Siyasal Sistem*, s. 22-23.

<sup>325</sup> Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *19. Asırda...*, s. 37.

<sup>326</sup> Yılmaz Polat, *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990, s.72.

<sup>327</sup> Gencay Şaylan, *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, s. 141-142.

idare etmek, yönetmek, bir toplumu en iyi biçimde iyiye, doğruya sevk etmek sanatıdır. Siyasette sezgi vardır. Siyasetin tamamen yönetme tarzına uygun olarak davranması gerekir. Bununla birlikte siyasetin etik değerleri yoktur.<sup>328</sup> Bu yüzden bir partide yer alan üyeler tam zıt görüşlere sahip başka bir partide görev alabilmektedir. Örneğin milliyetçi bir partide görev alan kişi daha sonra sol bir partide görev alırken, dini söylemleri olan bir partide görev alanın da sosyal demokrat bir partide görev alması Türk siyaset tarihinde sık görülen bir durumdur. O halde bir partiyi seçmek ya da kabul etmek, dini inançları temsil hakkı doğurmaz. Bununla birlikte herhangi bir parti, herhangi bir görüşe sahip olduğunu savunabilir. Ama hiçbir parti felsefi ve dini hakikati temsil etme konumunda değildir. Bu açıdan bakılınca dinin belli bir siyasi parti eşliğinde araçsallaştırılması dinin realiteleri ile çelişmektedir.

Ernest Gellener'e göre, İslam bir toplumsal düzen ve yaşantı biçimidir. Toplumun uygun yaşam biçimini belirleyen unsurlar, ezeli ve ebedi, ilahi buyruklara ve insanların iradesinden bağımsız bir dizi kurala ve ilkeye dayanır. Dolayısı ile bu kural ve ilkeye göre toplumun, bir parçanın Tanrı'ya diğerinden daha yakın olacağı bir biçimde içsel olarak ikiye ayrılması için bir ihtiyaç ya da haklı bir sebep yoktur. Dinsel bilgi sahibi bir Müslüman ilkesel olarak kendi kendine yeterlidir ya da hiçbir şekilde başkalarına veya din âlimlerine bağlı değildir.<sup>329</sup>

İslam ve siyasallaşma arasındaki bağlantı bu noktalardan beslendiği gibi, bazı araştırmacılara göre de, Müslüman devletlerin tarihinde İslam, daha Emeviler'den başlamak üzere, bilhassa Ortadoğu'da gerek Abbasiler ve Selçuklular zamanında gerekse Osmanlılar döneminde, doğrularının çerçevesi çoğunlukla siyasi otoriteler tarafından çizilen bir din olmaktan öteye geçememiştir. Bütün siyasi otoriteler, kendi iktidarlarını sınırsız bir şekilde sürdürmek için, onun samimiyetle benimsediği dini değerleri kendi menfaatlerine uygun olarak yorumlamaktan ve kendi yorumlarının en doğru olanı temsil ettiğini ileri sürmekten geri duramamışlardır. Cemiyeti yönetme yetkisinin kime veya kimlere ait olduğu konusunda kitabi İslam, hükümdarlara herhangi bir şekilde mutlak, devredilmez ve vazgeçilmez hak tanımadığı halde, onlar hükümdarlıklarının kendilerine Allah tarafından verildiğini, bu sebeple, insanların kendilerine tabi olmaları, emirlerine itaat etmeleri gerektiğini söylemişlerdir. Bu söylemi de her devrin kendine has en geçerli

<sup>328</sup> Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2007, s. 104- 105.

<sup>329</sup> Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, Kabcacı Yayınları, (çev. Müfit Günay), İstanbul 2012, s.11.

ve en güçlü propagandasıyla Müslüman cemiyetlere kabul ettirmek için her imkânı ve her fırsatı kullanmışlardır.<sup>330</sup>

İslam siyasetin aracı olduğunda Türkiye’deki siyaset geleneği de değişmiştir. Siyaset yavaş yavaş bir hakikat temsilciliğine bürünmüştür. Çünkü Türkiye’deki siyaset geleneğinde hakikatin yalnızca siyaset yapanlarca bilindiği, halkın sadece yüzeysel mesajlarla avunduğu bir söylem biçimi olduğuna ilişkin algı sürekli yaygınlaşmaktadır. Türkiye’de bugün din adamları da hakikati yalnızca kendilerinin bildiğini iddia etmekte, düşündüklerini halkla paylaşırken kısıtlı ve kişisel bir yorum biçimini tercih etmektedirler. Bu açıdan bakılınca siyaset ve dinin kişisel algılamalarla çıkarlar doğrultusunda nasıl iç içe girdiğini görülmektedir.

İslamcılık 1950 Türkiye’inde siyasetteki manevralara mahkûm olmuştur. O dönemlerde İslam dininin kutsal metinlerini anlama çabası yerine ezberci bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Bu durumun ileride 2000’li yılların Türkiye’inde “şekilci dindarlığa” dönüştüğünü görmekteyiz. Şekilci dindarlık tanımlanacak olursa, semboller üzerinde kavramlaştırılmış bir din anlayışıdır. Bu din anlayışına göre, şekil ve semboller dini bir algı oluşturur. Başka bir deyişle şekil ve semboller yerine getirildiğinde dini yaşam sürdürülmüş olunur. Ancak şekil ve sembol algısı, dinin maneviyat kısmını yok etmektedir. Böylece, sığ bir din algısı ile karşı karşıya kalmaktayız. Bu durumda ruhaniyattaki boşluğu giderecek hatta tamamen yerini dolduracak yeni bir araçsala ihtiyaç duyulmaktadır. O da bireyin manevi boşluğunu giderecek olan ve kitlesel gücüyle bireye yeniden var olma gücü katabilecek olan siyaset olacaktır. Bu noktadan sonra da, şekilci dindarlık, siyasallaşma içinde büyük bir aşamayı ifade ederken süreç içinde siyasalın bizatihi kendisi haline gelecektir. Bunun birinci nedeni de dinin siyasetle araçsallaştırılmasıdır. İkinci aşamada da, İslamcılarının dinin temel metinlerini anlamak için yeterince çalışmalar yapmamasıdır.<sup>331</sup>

Dinin siyasetin tekelinde kendi realite ve amaçlarından uzaklaşması, bireydeki anlam ve maneviyatı yitirmesine neden olmuştur. Bu anlamda çalışmamızda yeni kavramlaştırdığımız “içsel dindarlık” kavramının amaç ve yöntemlerinden uzaklaştığını söyleyebiliriz. İçsel dindarlık, maneviyat esasına dayalı bir dindarlıktır. Bu görüşe göre dindarlık, bireysel farklılıklar gözetilerek, bireyin iç dünyasıyla ilgilenen Tanrı ile birey arasında mahrem bir ilişkiyi kurma biçimidir. Ahlaki ilkelerin dış bir otoriten değil, bir iç

<sup>330</sup> Fahri Unan, *İslamiyet ve Gerginlik-İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997, s.125.

<sup>331</sup> A.Bknz.: Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, Çıra Yayınları, İstanbul 2011, s.54.

otoriten -ki bu kişinin kendi sezgi ve ihlası ile gerçekleştirdiği bir denetimdir- hissedilerek kendiliğinden yaşama biçimi esasına dayanır. Bu anlamda din bireyseldir ve önce bireyde vardır. Genel önermelerden çok özel önermelerle şekillenen bir tür felsefi irfanla kişinin kendini anlamlandırma ve eğitime çabasıdır.<sup>332</sup>

Ernest Gellner, İslam dininin asli günahı ortadan kaldırarak bireysel sorumluluk düşüncesini ön plana çıkardığını ve ahlaki ön plana almasından dolayı insanın dünyadaki sorumluluğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, İslam'ın inanç kuralları yalnızca ya da özellikle bir takım âlim-yetkin altsınıf dindarlara yönelik değil, herkes içindir. Dinsel bilgi sahibi bir Müslüman ilkesel olarak kendi kendine yeterlidir ya da hiçbir şekilde başkalarına veya din âlimlerine bağlı değildir (Eğer yeterince bilgi sahibi değilse bu tür insanlara kesin olmayan bir biçimde bağlı olacaktır ve bu çok önemlidir). Bu nedenle, âlimlere ihtiyaç duymasına karşın, İslam'da resmi bir ruhban sınıfı yoktur.<sup>333</sup> Buradan hareketle içsel dindarlık tanımının öncelikle bireysel sorumluluk esasına dayandığını söyleyebiliriz. Bireyin dini bilgi elde etmede herkes gibi eşit olduğu ancak bazen bilgiye ulaşmada âlimin rehberliğine ihtiyaç duyabileceği ifadelendirilebilir. Ancak dini bilginin kaynağı âlimin bilgisi değil, bireyin kendi iç deneyim, arayış ve tecrübeleri neticesinde içselleştirdiği bilgidir. Bu açıdan içsel dindarlığın, tarikat-cemaat ve herhangi bir siyasi söylemin tekeline olmadığını söylenebilir. Hatta herhangi bir ruhbanlığı içinde barındırmaz.

İslam dinine göre insanlar arası ayırım söz konusu değildir. Herhangi bir ruhban kesimi de yoktur.<sup>334</sup> Çünkü İslami anlayışta, “öğrenme” dini bir etkinliktir. Toplumdaki herkesin kabiliyetleri doğrultusunda öğrenme etkinliğine katılması beklenirdi. Dinin araştırılması ve öğrenilmesi şu veya bu şekilde herkese açıktı.<sup>335</sup> Bir insanın konumu ya da makamı gereği üstün olması onun da başka bir insana üstünlüğünü gerektirmez. Belli bir gruba düşmanlık ya da kavga gütmaz. Ancak siyasi anlamda din araçsallaştırıldığında, siyaset dost/düşman karşıtlığında yeniden var olacaktır. Schmitt, bu zıt ikilemin tehlikeli ve ürkütücü olduğunu iddia etmektedir.<sup>336</sup> Çünkü bu zıt ikilem toplumda ötekileştirmeye dönüşmektedir. Bir anlamda yeni bir kavramla ifade edersek “ayırıcılık İslam algısı”

<sup>332</sup> A.Bknz.: Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi*, Karahan Yayınları, Adana 2011; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Yayınları, Adana 2007; Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009; Ünver Günay-Celalleddin Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Karahan Yayınları, Adana, 2006.

<sup>333</sup> Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, Kabalcı Yayınları, (çev. Müfit Günay), İstanbul 2012, s. 11.

<sup>334</sup> Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, s. 11.

<sup>335</sup> Sachiko Murata- William C. Chittick, *İslam'ın- Vizyonu- İnanç ve Uygulama*, (çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 44.

<sup>336</sup> Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 105.

oluşmaktadır. Bu ayrımcı İslam algısı, kendinden olanı sahiplenirken, kendinden olmayanı dışlamaktadır. Ayrımcı İslam algısı, kendi dini realitelerini, İslam'ın öz realitelerinin aksine, ruhbanıyet kazanmış yeni bir biçimde, liderleri rehberliğinde bir din anlayışı ortaya koymuş ve bu öğretiler etrafında bir araya gelme durumu vardır. Hatta bir araya gelme durumu biraz daha öteye giderek kurumlaşmıştır.

Çalışmamızın “şekilci dindarlık” kavramını, bir başka araştırmacı *gösterişçi dindarlık* olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bir dini tutum olarak gösterişçi dindarlık, insan davranışı açısından tipik bir durumu ifade etmektedir. Gösterişçi dindarlık tipi (veya dindarlık tipi olarak gösterişçilik), dış güdümlü veya dışa dönük dindarlık modeli içinde ele alınabilir. Dış güdümlü dindarlık modelinde, iç güdümlü dindarlık modelinin tersine din dindarın, davranışlarının birinci derecede belirleyici unsuru olmayıp başka araçlar için bir araç konumundadır. Dışa bağımlı bir eğilim içinde olanlar, dini kişisel gayeleri için araç olarak ele alıp işlevsel hale getirirler. Dolayısıyla dış güdümlü dindarlık tutumuna yol açan durum, dinin dış güdümlüler için işlevselliğidir. Bu açıdan bu tip dindarlığa fonksiyonel dindarlık veya psikolojik ihtiyaçlar dindarlığı da denebilir. Bu tip dindarlığı tercih edenler, dinden bir şekilde yararlanmanın peşindedirler. Dışavurumsal bir hayat tarzı inşa eden ve ihlasla sergilenen dindarlığın zıddı olan gösterişçi dindarlık, teşhirci dindarlığı, dindarlıkta gösterişi ve samimi olmayan ibadetleri ifade eder. Gösterişçi dindarlık da, kulun Allah'a itaat etmesi gerekirken, kula itaat etmesi vardır. Bu anlamda ibadet Allah'a bir kulluğu değil, insanlara kul olmayı gerektirir. Gösterişçi dindarlık, bir tür telbîstir. Telbîs ise, batılın kendi suretinde gösterilmesidir. Batıl, iç dünyasının veya gerçek dünyasının tersine hak elbisesi giyerek, toplum sahnesine çıkar elde etmek amacıyla samimi dindar insanların hoşlarına gidecek davranışlar sergiler, onlardanmış gibi davranır. Hatta kişi bunun için diğer samimi insanlara iyi görünmek amacıyla gösterişte ibadet eder. Bu anlamda gösterişçi dindarlık, tanımı, amacı ve pratiği gereği gerçek sahici dindarlığı tersine çevirir.<sup>337</sup>

Günümüzde siyaset ve din iç içe girmiştir. Siyasetçiler halk için siyaset yaptıklarını söylerken, halk sadece hakikati siyasilerin bildikleri yüzeysel siyasi mesajla yetinmişlerdir. Yani halk siyasetin manevralarıyla, dinin de kişiye ait yorumlarıyla yetinmek zorunda kalmaktadır. Siyaset Türkiye'de kültürel ve ekonomik sorunların anlaşılmasını geciktiriyorsa, İslamcılık da İslam'ın anlaşılmasını geciktirmiştir. İslamcı siyasiler,

<sup>337</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, Ark Yayınları, İstanbul 2002, s. 44-45.

hakikati değil siyaset yapma tarzını “din” diye dikte etmişlerdir. Bu bakımdan her bir siyasi ya da din bilgini, güçlerinin ölçüsünde kişiye ya da kişilere bağlı bir din ve siyaset dayatmasının gelenek haline gelmesinde etkili aktörler olmuşlardır. Kişilerle sınırlı siyaset ile kişilerle sınırlı din anlayışları siyasal İslam’ı mütemadiyen beslemektedir.

Bu sınırlılık bireyde “dinsel bürokrasi” kavramı olarak nitelendirebileceğimiz durumu da beraberinde getirmiştir. Dinsel bürokrasi, Tanrı ile birey arasına giren tarikat cemaat, örgüt, siyasal İslam söylemi, dinsel bürokrasi öğelerini oluşturur. Bu anlamda dinsel bürokrasi, bir kişi ya da grubun doğasında bireysel ve öznel olan dinsel duyusu kendi dışındakilere ölçülebilir ve tanımlanabilir nesnel bir sistem olarak karşımıza çıkar. Bu bir tür zorunlu uyumsama süreciyle gerçekleşir. Bu zorunlu uyumsama, dini bireysellikten kopardığı gibi, doğasındaki öznel çeşitliliği sözde nesnel ve alternatifsizliği başka bir din yaratılması olarak karşımıza çıkar. Buna göre her öznel din algılayışı bireyden topluma ve siyasete taşarak kendi hegomonik dinsel anlayışını ortaya koyar ve aynı dinden, nesnellik iddiasında bulunan birçok din doğarak kendi aralarında çatışırlar. Tarikat ve cemaatler kendilerine ait din söylemleri ve siyasal İslam söylemleri, kendinden olmayanı ötekileştirirken, diğerinin yaşam alanını kısıtlar ve hatta ona yaşam alanı tanımayabilir. Bu noktadan sonra sınırlarını çok da kestiremediğimiz ötekileştirmenin daha da ileri giderek İslami terörizme kadar uzanabileceği ihtimali oldukça yüksektir.

Özetle, İslam dininin, XIX. yüzyıldan bu yana İslamcılığa yani siyasi bir söyleme dönüştüğünü görülmektedir. Siyasal İslamcılık Cumhuriyet döneminde bir duraksama dönemi geçirmiş, ancak 1950’lerden sonra yeniden canlanmaya başlamıştır.

Siyasal İslamcılık 1970’lerin sonunda İran İslam devrimi ile şekillenen sistemi benimsemeyen bir anlayış olarak şekillenmiştir. 1980’lerde ise yerel cemaat yaşamının şekillenmesine şahit olunmuştur. 1990’lı yıllarda seçimlerde güçlenen siyasal İslamcılık, İslami söylemleri siyaset dilinden şekillendirdiğini böylece, siyasal İslamcı topografyanın yeniden şekillendiğini görülmektedir.<sup>338</sup> Bunun nedeni olarak da, İslam dininin özünden uzak şekilsel bir din yorumuna teslim olması olduğu söylenebilir. Kişilerin din algısı ve yorumu, ekonomik, siyasi ve toplumsal örgütlenmelerle ideolojiye evrilmiştir. Bu evrilme, bir kimlik arayışı, var olma süreci ve söz sahibi olmak adına iktidarlaşma idealini içselleştirme şeklinde tezahür etmektedir. Böylece, siyasal İslamcılığın kökünde bir varolma sancısının mücadelesi olduğunu da söylenebilir.

<sup>338</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenleri*, s. 72.



## 2. Dinde Yenileşme, Batılılaşma ve Modernleşme

“Yenileşme”, “Batılılaşma” ve “modernizm” kavramları ayrı ayrı kullanılmakla beraber birbirleriyle doğrudan ilişkili olan kavramlardır. Yenileşme ve Batılılaşma kavramları modernizme göre daha dar kavramlardır. Bir kere, kapitalizmin gelişmesine eşlik eden bir süreç olarak modernleşmenin her ülkeyi şu ya da bu ölçüde “Batılı ülkelere benzetmesi” kaçınılmaz olsa bile, tam olarak Batılılaşma anlamına gelmez. Batılılaşma ağırlıklı olarak sistemle ilgilidir. Bu nedenle kapsamı daha dardır. Türkiye’de modernleşme Batılılaşmayla eş değer görülmüştür. XIX. yüzyılda başlayan modernleşme sürecinin, kendi yerel dinamiklerine karşın, Batı’nın belirgin etkileriyle, dahası “Batılı ülkeler gibi olma” dürtüleriyle yaşandığı açıktır.<sup>339</sup> Bununla birlikte, Batılılaşma hareketi/Batıcılık, Osmanlı Devleti’nden başlayıp Türkiye Cumhuriyeti’nde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa’nın toplumsal ve fikrî bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşımı temsil eder. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen de çok köktenci-geleneksel kültür öğelerimizi eleştiren boyutlar olarak şekillenmiştir. Ancak kavram her hususta Batı’yı örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.<sup>340</sup>

Modernizm genelde, XIX. yüzyıl sonu ile İkinci Dünya Savaşı’nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çapta değişikliği tanımlamak için kullanılan bir terim olarak sayılmaktadır. Modernizmin açıkça belirlenmiş bir bitiş tarihi yoktur. Modernizm genel olarak, geleneksel olanı yeni olana tabi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi ve düşünce tarzıdır. Modernizm bir inanç sistemi veya öğretim bütününe değişen koşullara uyarlama eğilimi ya da hareketidir. Özel olarak da XIX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve kilisenin teolojik öğretisiyle toplum teorisini kentleşme ve endüstrileşmenin, geleneksel otoritenin çöküşü ve liberal/ demokratik düşüncelerin yükselişinin ve nihayet modern bilimin etkisiyle dünya görüşünde vuku bulan değişmelerin sonucu olan yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan tavır ve harekettir.<sup>341</sup>

<sup>339</sup> Metin Çulhaoğlu, *Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu, Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, Cilt 3, s. 171.

<sup>340</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 11.

<sup>341</sup> Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 603.

Türk batılılaşması, Osmanlı olarak kalmayı, Türk olarak kalmayı, Müslüman olarak kalmayı talep etmiştir.<sup>342</sup> İslamcı olarak anılmasa da Ziya Gökalp de “Üç Akım” adlı yazılarında bu fikrin somut bir örneği vardır.

Ziya Gökalp yazısında hars ve medeniyet ayırımına değinerek medeniyeti, her türlü duygu ve idealden soyutlanmıştır. Böylece, yeni medeniyetin kabulünün Osmanlı-Türk toplum yapısında bozucu hiçbir etkisinin olmayacağı garanti olarak görülmektedir. Buna karşın, kabul edilmesi gereken medeniyetin adı “Üç Akım”ın son paragrafında olduğu kadar açık bir biçimde belirtilmektedir. Bu yaklaşım dönemin modernist İslamcılarının “Batıdan sadece bilim ve tekniği alalım kültürel olan hiçbir şey almayalım”, şeklindeki yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.<sup>343</sup>

Bir görüşe göre çağdaşlaşma olgusunun incelenmesinde bize daha yararlı olacak kavram, din kavramından çok “gelenek” kavramıdır. Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok gelenekselliklidir.<sup>344</sup> Gelenekçi bir düşünde yenileşme, çağdaşlaşma, kavramları olmaz. O düşünceye göre, hiçbir değişme iyiye götürmez; ancak bozulmaya götürürdü. İslah ancak eski düzene dönmekle mümkündür.<sup>345</sup>

Modernleşme döneminde siyasal İslamcılarının kaleminden çıkan her risale ve yazıda tekrarlanan üç-dört ayetten biri de “Gücünüz yettiği kadar düşmanlarınız için “kuvvet” hazırlayın”<sup>346</sup> ayetidir. Buradaki “kuvvet” kelimesinin ön plana çıkmasının nedeni İslam dünyasının aldığı askeri yenilgiler ve sömürgeleştirme faaliyetleri ile yakından ilgilidir. Burada İslam dünyasının “kuvvet” kavramı etrafında yeni bir güç ve iktidar arayışına şahit olmaktadır.<sup>347</sup> Bu kuvvetin Batı’da olması beraberinde birçok tartışmayı da getirmiştir. İslam dünyasının Batı karşısında kuvvetini kazanmasının bir takım yeniliklerle olacağına olan inanç Batılılaşma sürecini de beraberinde getirdi.<sup>348</sup>

<sup>342</sup> Ahmet Çiğdem, *Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon, Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, Cilt 3, s. 69.

<sup>343</sup> Cevat Özyurt, *Milletleşme Sürecinde Ziya Gökalp’in Medeniyet Arayışı*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Ankara, 2004, Cilt 4, s. 187.

<sup>344</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY Yayınları, İstanbul 2002, s. 30.

<sup>345</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*,..., s. 39.

<sup>346</sup> Enfal Suresi, 8/60.

<sup>347</sup> İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 26.

<sup>348</sup> Hakan Yavuz, *İslamic Political Identity in Turkey*, s. 50.

Namık Kemal, Batıcılık fikri ile İslam'ın uzlaşabileceğini kabul etmiştir. Namık Kemal, gerçekte çağdaş kavramları İslam ve Osmanlı kavramlarına çevirme çabası içindeydi. Fikirlerini bu yönde şekillendirmiştir.<sup>349</sup>

Namık Kemal'den farklı olarak, gelenekçiliği benimsemeyenlerden biri de Said Halim Paşa'dır. Ona göre, "Osmanlı cemiyetini Batılılaştırmak heves ve arzusu ile cemiyetçilerimizden bir kısım nihilist olmuşlardır. Herhangi bir şey meydana getirmekten aciz, hatta her çeşit koruma hissinden mahrum ve her şeyi yıkıma hazır, yıkıcı, tahripçi kimseler haline gelmişlerdir. Çünkü 'ıslah' hissi, 'koruma, muhafaza etme' duygusu ile beraber bulunur. Her değişikliğin iyilik işareti olduğu inancını taşımak, pek acaip bir vehim ve gafletin eseridir."<sup>350</sup>

Mehmet Akif, Batılılaşma hareketleri içinde Batı'nın sadece bilim ve tekniğini değil, kültürünün de memlekete aktırılabilceğini söylemektedir. Bu yüzden İslam âlemi "taklit" konusunda alınacak ve alınmayacak şeyleri çok iyi belirlemesi gerekir. Müslüman kişinin Kur'an ve İslam ruhundan çok uzak olduğunu özellikle belirtiyor. Bu anlamda Müslüman'ın sahip olduğu mirasın da farkında olması zorunludur.<sup>351</sup> Öte yandan Mehmet Akif, Batı'nın rasyonalizme verdiği önemi de eleştirmektedir. Çünkü insanoğlu ne kadar ilerleme kaydederse etsin, ne derece ileri giderse gitsin, yine de dinsiz yaşamak insan için mümkün değildir.<sup>352</sup>

Bazı araştırmacılara göre, Türklerin modernleşmeyi Avrupa ile rekabete girme süreci olarak değil, yalnızca ona katılma olarak düşünmeleri ile mümkündür. Modernleşmeye bütünüyle katılmanın lüzumu bir kere kabul edildiğinde, bu kabulün öngörüldüğü form gerçekte şu olacaktır: "Türkler Avrupalı olmalıdırlar. Ancak aynı durum bu sürecin işleyişinde ciddi engeller doğurdu. Bu yalnızca, Batılı usulleri benimsemenin, bir kimsenin kendisini teb'asının düzeyine indirmesini gerektiriyor gibi görünmesi değildi. Bu teb'aların Batılılaşmaya en fazla yardımcı olacak olan meslek ve ilişki tekelleri, Müslüman Türklerin onlardan ayrılığını pekiştirdi. Türk politikasının bir noktada cidden Müslüman ve geriye dönük ve diğer bir noktada da bütün bağımsız Müslüman halklar arasında en radikal şekilde Batılaşmaya yönelik olması, bu nedenledir."<sup>353</sup>

<sup>349</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul Tsz., s. 288-289.

<sup>350</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 53.

<sup>351</sup> Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, s. 314-316.

<sup>352</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, İhya Yayınları, İstanbul 1983, s. 134.

<sup>353</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, (çev. Ercüment Akat-Mete Akkoç-Birol Çetinkaya), İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 267; A.Bknz.: Caroline Cox and John

Nurettin Topçu bu durumu şöyle eleştirmektedir: “Hristiyanlıkla sömürgecilikten ayrıldığı anda, iflasa mahkûm olan Avrupa’nın yaşatıcı kuvvetleri, bizim milletimizi yaşatmış olan değerler değildir. Bizi onlar yaratmamıştır. Bin yıllık tarihi olan Anadolu milleti, İslam dini ile talihsiz bir toprak iktisadının, her ikisi de Asyalı olan kuvvetlerin çocuğudur. Soyumuz Asya’nın olduğu gibi, ahlakımız, iktisadımız ve Asya’nın namuskâr eserleridir. Bizdeki inkılap, uyanış ve kendi ruhumuza dönüş hareketi, hasta Avrupa’ninkinden ayrı, kendi ruhumuza bağlı yeni bir ahlak, namuskâr bir iktisat ve onlarla birlikte ruhu tanıtacak bütün ilimlerin canlandırılması ve mekteplerimizde bunların okutulmasıyla başlayacaktır... Bizde Avrupa fikriyle son ve kati vedalaşma zamanı artık gelmiştir.”<sup>354</sup>

Bununla birlikte, Batılılaşma beraberinde en çok İslam üzerindeki tartışmaları getirdi. Batılılaşma hareketlerinin İslami söylemleri geri plan ittiği siyasal İslamcılar arasında zaman zaman dile getirilmiştir.

Buna örnek olarak Said Nursi verilebilir. O, Batılılaşma hareketini eleştirmiştir ve bu durumu şöyle tanımlamıştır: “Umum âlemi yutacak, besleyecek, ziyalandırarak bir istidatta olan İslam hakikatini nasıl dar buldunuz ki fukaraya ve mutaassıp bir kısım hocalara tahsis edip, İslamiyet’in yarı ehlini dışarıya atmak istiyorsunuz.”<sup>355</sup> Âlem-i Küfür, bütün vesaitiyle, medeniyetiyle, felsefesiyle, fûnûnuyla, misyonerleriyle Âlem-i İslam’a hücum ettiği halde Âlem-i İslam’a galebe edemedi.”<sup>356</sup>

Nur Vergin, Batılılaşma hareketi karşısında İslami söylemlerin geride kaldığı iddialarını başka bir açıdan değerlendirir. Ona göre, Batı yöntemlerinin ve rasyonalist pozivitizmin Türk toplumuna zerk edilmesiyle İslam, bu ülkede hiçbir zaman ciddi bir gerilemeye maruz kalmamıştır. Laik eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte değişim olmuştur. Bu değişim, İslami değerlerin rafa kaldırılması şeklinde cereyan etmemiş, halk tabakalarından gelen gençlerin eğitim imkânlarına ve medyalarına ulaşmalarını sağlayan fırsat eşitliğinin artması yaşanmıştır. Cumhuriyet’in amaçları doğrultusunda meydana gelen iktisadi gelişme bir paradoksu da meydana getirmiş ve uzun süre sessizliğe gömülen İslami düşüncüyü artık örgütlenme ve yönetme geleneği de elde eden yeni kadroların

---

Marks, *The “West”, Islam and Islamism; Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?*, Civitos Press, London 2003.

<sup>354</sup> Nurettin Topçu, *Yarıncı Türkiye*, s. 167.

<sup>355</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı’ndan Tarihçe-i Hayat*, s. 80.

<sup>356</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur...*, s. 137.

oluşmasına yol açmıştır.<sup>357</sup> Böylece siyasal İslamcılık gelişmesinde ve ilerlemesinde modernleşme/Batılılaşma hareketinde kendini yeniden anlamlandırma biçimini elde etmiş gözükmektedir.

Nur Vergin'in bu söyleminin Cumhuriyet dönemi siyasal İslamcılık anlayışında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bunun örneğini de Fethullah Gülen'in fikirlerinde görmek mümkündür. Gülen'e göre, ilmin ve tekniğin getirdiği şeylere düşmanlık yerine, onu insanlığın saadetini hedef alacak şekilde kurmak gerektir. İşte insanoğlunun bugün en büyük meselesi budur. Yoksa ne feza asrının önüne geçmek, ne de atom hidrojen bombası düşüncesini beşerin kafasından silmek mümkün değildir. Öyle ise, önümüzde tek bir yol kalıyor; o da ehliyesiz birinin elinde öldürücü bir silah haline gelen ilim ve onun ürünlerine sahip çıkıp insanlığın dünya ve ukba mutluluğunu hedef alan bir dünya kurmaktır. Aksine makinaya küfür savurmanın, fabrikaya lanet yağdırmanın kazandıracağı bir şey yoktur. Makine işleyecek, fabrika da tütüp duracaktır. Tabii, kafa kalp izdivacına yükselmiş hakikat erleri, korku ve küskünlükten vazgeçip eşya ve hadiselerin içine girecekleri ana kadar, ilim de, ilmin semereleri de insanlık için zararlı olmaya devam edecektir.<sup>358</sup> Fethullah Gülen bu bakımdan diğer siyasal İslamcıları da eleştirmekten geri kalmamıştır. İslam dünyasının Batı'nın imkânlarından faydalanması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>359</sup>

Bir araştırmacı, Fethullah Gülen'in küreselleşmeye katkıda bulunmak için, dünyanın her yerinden insanlarla temasa geçmek gerektiğini, bir Müslümanın pozitif bilimlerle birlikte dini bilimlerden haberdar olması, hatta birkaç yabancı dil bilmesi ve böylece farklı inanç ve milletlerden insanlarla diyalog halinde olması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>360</sup>

Bununla birlikte modernlik, Max Weber'e göre rasyonelleşmeyi ifade eder. Modernlik, aşamalı olarak önceki çağların özelliği olan irrasyonel ve mistik örgütlenme biçimlerine galip gelen toplumsal yaşamın gittikçe rasyonelleşmesi ve idari yapının bürokratikleşmesini sergilemektedir.<sup>361</sup>

<sup>357</sup> Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, s.42.

<sup>358</sup> M. Fethullah Gülen, *Çağ ve Nesil*, Nil Yayınları, İzmir 2013, s. 128.

<sup>359</sup> M. Fethullah Gülen, *Prizma*, Nil Yayınları, İzmir 2013, s. 67.

<sup>360</sup> Helen Rose Ebaugh, *Gülen Hareketi*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2010, s. 61.

<sup>361</sup> Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkması*, Çev. Demirhan, Erol Çatalbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 21.

Modernleşme, kapitalizmin gelişmesiyle ilgilidir ve bu gelişmenin ürünü olarak ortaya çıkan bir süreçtir. Kapitalizm öncesi geleneksel yapıların çözülmesi, merkezi bir pazarın oluşması, teknolojinin sıçramalı gelişimi, meta üretiminin yaygınlaşması ve ücretli emeğin başat kategori haline gelmesi, kapitalizm gelişmesine eşlik eden süreçlerdir. Sürecin modernleşme göstergeleri arasında kentleşme, okullaşma, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, modern siyasal partilerin ortaya çıkması ve devlet mekanizmasının teknik anlamda rasyonelleştirmesi gibi faktörlerde mevcuttur.<sup>362</sup>

Weber İslam'ın çöktüğü ve nihayetinde Avrupa'ya ekonomik bağımlı olmaya zorlandığını söylemektedir. Çünkü Weber'in "sultanlık" adını verdiği yetkinin, doğasında zayıflığı barındırdığı ve bununla ilgili çözümler üretme çabası üzerine temellendirme yapmaktadır. Sultanlık, İslami inançlar hala etkili bir role sahiptir. Fakat daha başka inançlardan ziyade, bu inançların varlığı patrimonyalizmin toplumsal ve ekonomik yapısıyla açıklanır. Müslüman reformistler kendi ekonomik çöküşlerini anlamaya başlayınca, çoğunlukla aetik motivasyon kuramlarına başvururlar. Fakat bu olgu, zühd'ün asezizmin kapitalist gelişmenin gerekli bir yönü olduğuna dair bir kanıt olarak alınamaz. Çünkü modern İslam'daki faal çalışma ideolojisi olduğu gibi ithal şekline dönüşmüştür.<sup>363</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Weber eleştirisini İslam'daki tarikat ve cemaat yapılanmalarının İslam ekonomisinin canlılık kazanmasına engel olduğuna yöneltmiştir. Çünkü tasavvuftaki zühd hayatı, bireyi maddi âlemden soyutlamaktadır. Dolayısıyla Weber, maddi âlemde var olabilme gücünden soyutlanmanın ekonomik gücün/canlılığın yitirmesine neden olduğunu savunmuştur.

Oysa Türkiye'de tarikat yapılanmasının bir yönü tasavvuf düşüncesinin yaşama geçirilmesi iken diğer yönü de tarikat işlevini yerine getirebilmek için ekonomik olanaklar sağlamaya çalışılmasıdır. Nitekim bazı tarikat ve cemaatlerin şirketler kurarak, ticaret yaşamına girerek ve benzeri yolları kullanarak büyük mali kaynakları kontrol edebildiği söylenebilmektedir. Tarikatların ekonomik ve buna bağlı olarak siyasal etkinlik sağlamaya yönelik girişimleri vakıf kurma ya da vakıflaşma hareketi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>364</sup> Bu anlamda doğal olarak tarikat ve cemaat yapılanması modernizmin bir sonucu olan

<sup>362</sup> Metin Çulhaoğlu, *Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu, Modernleşme ve Batıcılık*, s. 171; Caroline Cox and John Marks, *The "West", Islam and Islamism; Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?*, Civitos Press, London 2003.

<sup>363</sup> Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, İnsan Yayınları, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul 1991, s. 101.

<sup>364</sup> Gencay Taylan, *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, s. 147.

kapitalizmden etkilenmişlerdir. Bir araştırmaya göre de, modern bilim ve teknoloji ile bir dönem modernistlerin yaptıkları uzlaştırma ve bağdaştırma çabalarına benzer şekilde, dini metinlerde yeniden keşfe çalışılıyor ve böylece bir tür adaptasyon kapısı açılmaktaydı. Bütün bunlar ise, tarikat mensuplarının gözlerini bundan böyle dünyevi âleme çevirmelerine yönelik süreci başlatmaktaydı. Bu arada değişimin bizzat kendisi tarikat çevrelerince kabul ve tasdik edilmekteydi.<sup>365</sup>

Bu görüşün aksine yaygın kanaatle tarikat yapılanması modern dünyanın getirisine/değişimine biraz daha kapalıdır. Tarikatlar, kendi içlerindeki ritüel ve seromanileri dikkate alarak yaşam biçimlerini belirmeye dikkat ederler. Süleymancılar buna örnek verilebilir.<sup>366</sup> Ancak yukarıdaki görüşün uzantısı olarak, Fethullah Gülen cemaati bu görüşe örnek değildir. Çünkü Fethullah Gülen Cemaati, oldukça modern bir harekettir. Modern dünyanın getirdikleriyle ilgilidirler ve yaşam biçimlerini modernize etmekten çekinmezler.<sup>367</sup> Bu durumun devamlı olmadığı konjektürel olarak kendini gösterdiği tartışılmaktadır. Diğer siyasal İslamcı gruplar bu cemaatin modernleşmesini ana ilkelerden taviz vermekten öteye gitmeyen bir anlayış olarak değerlendirmektedirler. Buradan da anlaşılacağı üzere siyasal İslamcılar arasında gelenekselcilik ile modernizm kavramları eskiden beri tartışıla gelmiş daha da tartışılmaya devam edecek gibi görünmektedir.

Modern bir ideoloji olan İslamcılık, modernizmin ürünü olan kapitalizm gibi ortaya çıkmamışsa da modernizmin etki alanı içinde gelişmiştir. Bu da İslamcılığın dolaylı da olsa kapitalizmin etkisi altında olduğunu göstermektedir. Hatta günümüzde İslamcılık ve Kapitalizmin rahatça örtüşmesi İslamcılığın modernizmle aynı kökene yakın durduğunu göstermektedir. “Yeşil Sermaye” kavramının kapitalizmin İslamcılık algısında bir kavramlaştırma olduğu bilinmektedir. Buna örnek olarak da Necmettin Erbakan’ın “Adil Düzen” politikasını örnek verebiliriz. Bir araştırmacıya göre, Adil Düzen kapitalimizden beslenmektedir. Araştırmacı, Refah Partisi’nin, İslamiyet’i kapitalizmin yeniden üretimini sağlayan bir araç haline getirdiğini ifade etmektedir. Çünkü Adil Düzen, yaşamın her alanın İslami anlamda örgütlenmesine denk düşüyor.<sup>368</sup> Ancak bu değerlendirmeler siyasal

<sup>365</sup> Ünver Günay, Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999, s. 276.

<sup>366</sup> Gencay Taylan, *Türkiye’de...*, s. 162.

<sup>367</sup> Helen Rose Ebaugh, *Gülen Hareketi*, s. 59.

<sup>368</sup> Serdar Şen, *Refah Partisi’nin Teori ve Pratiği; RP: Adil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995, s. 27.

İslamcılarının temsilcilerinin söylemlerine tezat teşkil etmektedirler. Şöyle ki, Erbakan'ın anti-Batıcı olduğu açık olarak bilinmektedir. Erbakan, Batı'nın bilgisini edinmeyi taklitçilik olarak nitelendirmektedir. Batı'nın ilerlemesini sağladığı bu bilgiyi Müslümanlardan aldığını iddia etmektedir.<sup>369</sup>

Öte yandan modernleşme/demokratikleşme İslam'ın ve İslami kimliğin bastırılmasını gerektirmektedir. Fakat bu bastırılma paradoksal bir biçimde demokratik değildir ve otoriteryanizmi beslemektedir. Bu nedenle İslamcılığın karşısında sadece laikliğin ve modernliğin savunusunu yapmak, demokratik gelişme açısından, sanıldığından daha az verimlidir.<sup>370</sup>

Modernleşme hareketi yükseldikçe, modernlik kendisine uyum sağlamayan, modernliği kullanmaktan çok, ona katlanan kültür ve toplumların üzerine kurulmuştur. Bir özgürleşme olarak yaşanan şey, yabancılaşmaya dönüşmüştür.<sup>371</sup> İslamcılık da aynı şekilde hakikat arayışına, hem de kendi öz kültürüne yabancılaştı. Kendi geleceğini eleştiren hatta bunun da ötesinde reddeden bir misyon edinmiştir.

Bu, dünyanın birçok yerinde, önce en dışlayıcı bir milliyetçiliğin, sonra toplumların kendi söylemleri ve siyasal denetim aygıtlarının içine kapanması, en sonunda da, bir ulus, bir kültür, bir dinle özdeşleşen rejimlerin galip gelmesine kadar böyle sürdü. XX. yüzyılda egemen olan, tersine, giderek daha çok dıştan gelen, ya ulusal ya da yabancı bir iktidar tarafından dayatılan, iradeci ve gün geçtikçe akılcılıktan daha uzak olan bir modernleşme silsilesiydi.<sup>372</sup> Bununla birlikte, modernleşme, temeldeki kapitalist gelişmenin toplumsal, siyasal, ideolojik, kültürel, kurumsal ve etik alanlarda yol açtığı değişimin bütünü olarak tanımlanabilir.<sup>373</sup>

Modern olarak adlandırılması gerekenin, geçmişi ve inançları silip atan bir topluma değil, eskiyi yıkmaksızın moderne dönüştüren, hatta dinin giderek bir topluluk bağı olmaktan çıkmasını ve toplumsal iktidarlara parçalayan ve öznelleştirme hareketini

<sup>369</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 59.

<sup>370</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara 2005, s. 29.

<sup>371</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992, s. 350; Jocoques Woardenburg, *İslam: Historical, Social and Political Perspectives*, Walter de Gruyter, Cambridge 2002, s. 199.

<sup>372</sup> Alain Touraine, *Modernliğin...*, s. 350.

<sup>373</sup> Metin Çulhaoğlu, *Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu, Modernleşme ve Batıcılık*, s. 171.



zenginleştiren bir “vicdana çağrı” haline gelmesini sağlayabilen bir toplumu<sup>374</sup> tanımlamasının yerinde olacağını ileri sürenler de vardır.

Moderniteyi analitik bir araç olarak kullanarak İslamcılığın anti-modern olmaktan çok yarı-modern olduğu da iddia edilmektedir. Buna göre, İslamcılık yarı- moderndir, çünkü bir yandan ulus-devlet ve teknoloji gibi modernitenin örgütsel ve araçsal boyutlarını kabul ederken, diğer yandan da bireycilik, kozmopolitlik ve cinsel eşitlik gibi aydınlanma ideallerini reddetmektedir. İslamcılık gerçekten de bu aydınlanmanın ideallerine karşı çıkıyor olabilir, ancak yarı-moderndir. Ancak İslamcılığın modern ya da yarı-modern olması İslamcılığı yeterince aydınlatmamaktadır. Öte yandan modernite kapitalizmle ilgiliyse, İslamcılık modern sayılabilecek kadar kapitalisttir. Eğer modernite dinin çeşitli kullanımlarıyla ilgiliyse, İslamcılık bu çeşitliliğe katkıda bulunmaktadır.<sup>375</sup>

Modernite kendi içinde pek çok kavramı tartışır. Kapitalizmden liberalizme, demokrasiden laikliğe kadar pek çok konuyu sentezler ve analiz eder. Ancak tek bir kavramla modernizm açıklanamaz. İslamcılar modernizmin pek çok parametresini kullanır. Kısmî olarak kullanmakla kalmaz. Bu başka bir deyişle İslamcılar modernleşme yolunda, sadece batı medeniyetini/teknikini kabul ettiklerini söylerken diğer parametrelerden etkilenmediklerini öne sürmeleri ilginç bir çelişkiyi ortaya koyar.

Modernizm bilimsel araştırmayı bütün geleneksel dünya anlayışlarının üzerine çıkarmış ve böylece modernlik ile geçmiş arasında bir “hakikat boşluğu” inşa etmiştir.<sup>376</sup> İslamcılık, geçmişi şekil olarak benimserken şimdiki/moderni tercih etmekte ve şimdi/modern arasında manevi bir boşluk yaratmaktadır.

Modernizm veya Batılaşma kavramları doğu toplumları için yenileşme ve değişim olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda dinin hakikati ve anlamı dogmatik ve değişmezdir. Siyasal İslamcılık bu dogmatik yapı ve hakikat arayışına dayalı bir din anlayışından çok, siyasal bir İslam’a dönüşmüş bir din algısı yaratmıştır. Bu değişim de modernizmin doğal bir sonucudur. Şu halde İslamcılık dinin dogmatik yapısını paranteze alıp siyasetle uzlaşabilecek bir din felsefesi kurmaya çalışmıştır. Bu yolla dinin dogmalarını aşmakta ve değişken siyasete uyumlu bir din algısı yaratmaktadır.

<sup>374</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 35

<sup>375</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 21.

<sup>376</sup> Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.46; Peter R. Demant, *İslam us İslamism*, Praeger Publishers, London 2006, s. 203.

Toplumun zorunlulukları ve gereksinimleri karşısında sürekli değişen siyaset aracılığıyla İslamcılık, İslam'ın gündelik sorunları çözebilecek esnekliği getirebileceğini düşünmektedir. Ancak İslamcılık İslam'ın yerine böylece kendi dinsel/siyasal dogmasını kurduğunu görmezden gelerek kendi içinde çelişmektedir.

### 3. Cemiyet- Cemaat İlişkisi

Sosyolojik olarak cemiyet kavramını ortaya atan ilk kişi Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'dir. Ona göre cemaat ile toplum arasında ayrı bir kurum olarak cemiyet vardır. Bu ayırım, küçük çaplı ve büyük çaplı toplumların özelliklerini yansıttığı iddia edilen farklı ilişki tiplerini vurgulamaktadır.<sup>377</sup>

Cemaat belirli sınırlar içinde veya belirli bir takım yer veya mekânlarda hüküm süren ve çoğunlukla üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları bir kimlik duygusuna dayanan toplumsal ilişkiler bütünü ve topluluk modelidir. Popüler ve akademik kullanımıyla, sosyolojide betimsel anlamı olan cemaat terimi, gerek dini ve gerekse seküler etik ve politika felsefesinde de önemli bir yer tutar.<sup>378</sup>

Cemaat tabiri bir yerleşen öncülere, bir köye, bir şehre bir kabileye veya bir millete tatbik ettiğimiz bir tabirdir. Küçük veya büyük herhangi bir grubun azaları her nerede, şu veya bu münferit menfaati değil, fakat müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa, bu gruba cemaat denilmektedir. Bir cemaatin alameti, ferdin hayatının tamamen bunun içerisinde yaşanabilmesidir.<sup>379</sup>

Bir kimse hayatını tamamıyla bir ticari işletmede veya bir kilisede yaşayamaz. Bir şehirde ise hayatının tamamıyla (her veçesi ile) yaşayabilir. Şu halde cemaatin esas kriteri onun içerisinde bir kimsenin bütün sosyal münasebetlerinin bulunabilmesidir.<sup>380</sup>

Cemaatin esaslarını sıralayacak olursak, bir cemaat sosyal bağlılık gösterir. Mekân ve cemaat duygusu cemaat olmanın bir gereğidir. Bu anlamda cemaat için mekân şu şekilde algılanır: Bir cemaat daima bir arazi sahasını kaplar, mesela bir bedevi cemaatinin, bir çingene kfilesinin bile, değişmekle beraber, yine de bir yeri, yurdu vardır. Bu cemaatin azaları dünya yüzündeki muayyen bir yeri birlikte işgal ederler. Çoğu cemaatler yerleşirler ve kuvvetli dayanışma bağı olan kendi mekânlarının şartlarından hâsıl olurlar. O da cemaat

<sup>377</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 763.

<sup>378</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 335.

<sup>379</sup> R.M.Maclver-Charles H. Page, *Cemiyet I*, (çev. Amiran Kurtkan), MEB Yayınları, İstanbul 1994, s. 22.

<sup>380</sup> R.M.Maclver-Charles H. Page, *Cemiyet I*, s. 22.

duygusudur. Zamanında iptidai cemiyetlerde asla mevcut olmamış bir şeye, yani kendilerine zaruri olarak bir cemaat karakteri verecek olan hususi mahalli sahalarda sosyal bağlılıktan mahrum bir surette oturan insanlara rastlanmaktadır.<sup>381</sup>

Sosyal varlıklar, yani insanlar, davranışlarını on binlerce şekilde sevk ve kontrol ettikleri bir organizasyonu yaratmak ve yeniden yaratmakla tabiatlarını ifade etmektedirler. Cemiyet'ten ibaret olan bu organizasyon, insanların faaliyetlerini kontrol ederek, onlar için takip ve muhafaza edecekleri yeni ölçüler oluşturmaktadırlar. Beşer tarihinde göstermiş olduğu kusurlar ve zulümler ne olursa olsun cemiyet, hayatın her icraatında bir şarttır. Cemiyet, bir muamele ve usuller sistemi, otorite ve karşılıklı yardımlar, birçok gruplaşma ve bölümler, insan davranışının kontrol ve hürriyetleri sistemidir. Cemiyet, sosyal münasebetler ağıdır ve daima değişme halindedir.<sup>382</sup> Cemiyet hem benzerliği hem de farkı ihtiva eder. Bir nev'i ailenin ilk cemiyet olduğu söylenebilir.<sup>383</sup>

Bu açıdan bakıldığında cemaatin dışında kalan “cemiyet” kavramı hukuki bir oluşum olarak tanımlanmaktadır. Cemiyetin belirli kuralları vardır. Sözkonusu kurallar kaynağını hukuktan alır ve bu kurallar da nesneldir. Cemiyete mensup olanlar “seküler” çıkarlar etrafında bir araya gelirler. Cemiyette alınan kararlar müzakereye dayalıdır. Cemiyet aynı zamanda bürokratik ilişkiler bütünüdür.

Cemaatte ise daha çok ahlaki/ dini değerler hâkimdir. Manevi değerleri olan bir birliklilik esastır. Cemaatin ritüelleri vardır ve nu ritüeller örtük değerlerdir. Ancak her iki kavram da siyasallaşmadan uzak kendi içinde değerleri olan sosyal yapılanmalardır.

Yetmişli yıllardan itibaren İslamcılar, dünyayı, insanlığı, Müslümanları kurtarma özlemini yansıtan yeni, farklı, adil bir dünya özlemini dillendirmek için, “cihad” fikrini savunarak, toplumun birlik ve beraberliğine vurgu yaparak barışçıl bir çizgide durmaya çalışıyorlardı. Cihad fikri onları, “cemaatleşme”ye verdikleri önemin gayesini destekliyordu. Bu fikrin pekişmesi için de sosyal ve kültürel faaliyetleri değerlendiriyorlardı.<sup>384</sup> “Cemaat” fikri bu anlamda siyasal İslamcılık için bir ilk adımdı. Siyasal İslamcı hareketin devamlılığını sağlayacak yeni bir güç mekanizmasıydı. Cemaat fikri, var olma ve kimlik arayışlarına çoğulculukla cevap vermenin yeni adıydı.

<sup>381</sup> R.M.Maclver-Charles H. Page, , *Cemiyet I*, s. 24.

<sup>382</sup> R.M.Maclver-Charles H. Page, *Cemiyet I*, s. 18.

<sup>383</sup> R.M.Maclver-Charles H. Page, *Cemiyet I*, s. 20.

<sup>384</sup> Cihan Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 62.

Modernliğin yalnızlığından sıyrılarak, İslam'ın dayanışma esasına dayandırılarak yeniden bir var olma bilinci olarak bu fikir şekillenmiştir.

İslamcılığa bakıldığında yapılanmanın ilk evresinde cemaat ilişkisi görülmektedir. Orhan Türkdoğan cemaatleşmeyi, kendine özgü bir dünya görüşünü, cumhuriyetin ulus-devlet sistemine farklı bir bakış açısını izleyen, Batı norm ve değerleri ile yüklü eğilimlere açık bir oluşum olarak yorumlamıştır. Bu nedenle, Türk toplumu önemli kimlik başkalaşmasının içindedir.<sup>385</sup>

Cemaatleşme sürecinin ardından da cemiyetleşme şeklinde bir yapılanma vardır. Çünkü İslamcılık, bütün sosyal ve siyasal hayata uygulanması istenen inanç, fikir ve davranış kurallarını içine alan iki yönlü bir ideolojik formül haline getirilmiştir. Bir yönü ferdi/bireysel plandadır. Bu yönü ile İslam dünyasında yaşayan fertlerin, bilhassa Müslümanların tek tek hayatlarını düzenlemek ister ve özel hayata müdahil olmaktadır. Onlara bir yaşam biçimi belirlemektedir. Öteki yönü ile de, kolektif plandadır. İslam dünyasında, henüz milletleşmiş halk kitlelerine, bağımsızlığa kavuşmamış milletlere, devletlere, kurtuluş ve kalkınma yolu çizerek birbirleriyle münasebetlerini sağlayan kaideler koymaktadır. Kısaca İslam dünyasında yaşayan insanların ve toplumların hayat prensi haline gelmektedir.<sup>386</sup>

İkinci Meşrutiyet'in İslamcı mütefekkirlerinde temel olarak şu özellikler bulunmaktadır: Cemaat veya İttihad (birlik). Cemaat veya ittihattan maksat, bütün Müslümanların ayrılık davası gütmeksizin birbirine kenetlenmeli ve sadece din bağlarından örülü geniş bir İslam Birliği vücuda getirmelidir.<sup>387</sup> Cemaat yani bir arada olma, birlik hissiyatı siyasal İslamcılığın bir başka özelliğidir. Ancak siyasal İslamcılıkta da pek çok cemaat örneği vardır. Bu cemaatlerin yapılanmaları birbirlerinden farklıdır.

Türkiye'deki dini yaşayış ve oluşumlar konusunda, Türk toplumunun kendi iç ve dış şartları ve dinamiklerini belli bir ölçüde gözetmeyi de ihmal etmemeye özen göstermektedir. Mardin'e göre Tönnies'in deyişi ile cemaat ilişkilerden cemiyet ilişkilerine geçiş modern dünyanın başka yerleri gibi Türkiye için de en önemli uyum problemini oluşturmaktadır.<sup>388</sup>

<sup>385</sup> Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri*, Kumsaati Yayınları, İstanbul 2012, s.32.

<sup>386</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s.19.

<sup>387</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık...*, s. 33.

<sup>388</sup> Ünver Günay, Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999, s. 51.

Bu anlamda da günümüzde siyasal İslamcılığın paradigmaları tarikat ve cemaatler tarafından belirlenmektedir. Cemaat ve tarikatlaşma modernitenin bir sonucudur. Çünkü modernizm geçmiş değerleri ve kültürel birikimleri, daha önce de tanımladığı gibi, yok etmektedir. Türk toplum yapısında bugün post- modernizme, teknoloji ve sanayileşme çağına karşı yükselen protestolar herkesçe bilinmektedir. Ancak, yeni gelenekçilik olarak belirlenen “cemaatleşme” süreci *-bu akımlardan farklı olarak-* hem inanç ve değerler sistemine dönmeyi, hem de modern dünyada yerini almayı planlamaktadır. Bunun adı cemaatleşerek kimliği korumak, cemaatleşerek ticarileşmektir.<sup>389</sup>

Bugün İslamcılığın cemaat ilişkisinden cemiyet ilişkisine geçtiğini biliyoruz. Bu tezi destekleyen sosyolojik olarak bir başka kavramla karşı kalınmaktadır. Bu kavram “Gizli cemiyet” kavramıdır. Gizli cemiyet olarak nitelendirilen kurum, nispeten tekamül etmemiş spesifik dini teşkilat şeklidir. Gizli cemiyetin üyeleri zorunlu olarak ne akrabadırlar ne de aynı yaşandırlar. Fakat kendilerine, bu toplumun koruyucuları nazarı ile bakılan özel ulûhiyetlerin kültürünü geliştirmeye ve kültçe uygun bulunan mensekleri yerine getirmeye götüren ortaklaşa dini tecrübeleri paylaşmaktadırlar. Böylece oluşan dernek nisbeten devamlıdır. O ekseriyetle güçlüdür ve çeşitlenmiştir. Gizli cemiyetlerin menşei sihri ya da dini özelliğindedir.<sup>390</sup>

Bir cemiyetin tutum ve davranışları onun kendisi ve temas ettiği yabancılar hakkındaki idraklerinin, bilgi ve inançlarının, heyecanlarının, kısacası “tutumlarının” mahsulüdür.<sup>391</sup> Siyasal İslamcılığı şekillendiren dinamiklerden biri de “gizli cemiyet” kavramı olduğunu söylenebilir.

Bununla birlikte daha özelden bir tasnife gidilirse, cemaat yapılanması “tarikat” bağlamında özdeşleşmektedir. Tarikatlar, daha küçük ölçekli sosyal gruplar şeklinde tezahür etmektedir. Kuralları kendi içinden türeyen ve daha çok geleneği sahiplenen bir tavır sergilemektedir. Süleymancılar ve Kadiriler buna örnek verebilir. Cemiyet yapılanması da Türkiye ölçeğinde özel adıyla “cemaat” olarak nitelendirilen gruplara tekabül etmektedir. Cemaatler, daha sistemli, modernizeye daha çok açık, yeniliği takip eden, kurumsallaşmış, iktisadi yönü ağır basan gruplar olarak karşımıza çıkar. Nurcular ve Fethullah Gülen cemaatini bu yapılanmaya örnek verebiliriz.

<sup>389</sup> Orhan Türkdoğan, *Türk Toplum Yapısı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2004, s.691.

<sup>390</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (çev. Ünver Günay), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1990, s. 136.

<sup>391</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s.130.

İslamcılık, cemaat-cemiyet ilişkisi ikileminde sosyal hareketler olarak tezahür etmektedir. İslami sosyal hareketler kamu ve özel alan arasındaki belirsiz sınır sebebiyle, beşeri hayatın kişisel boyutları üzerinde yoğunlaşır. Günlük hayat alanlarını aralamak, gözetlemek ve kontrol etmek için İslam'ı kullanmaya çabalarlar; Müslümanlar ne yer, ne içerler, ne giyerler, nelerden hoşlanırlar ve nasıl davranırlar? İslam, hem kişisel hedef ve çıkarları izlemek için ustalıkla idare edilebilecek ve şekillendirilebilecek bir “kaynak”, hem de kimlik ve çıkarları oluşturan disipline edici bir komplekstir. İslam'a kaynak, kişilik ve sosyal sermaye oluşturucu bir blok olarak odaklanmak suretiyle, maddi kaygıların, piyasa İslam'ı ve sosyal devlet İslam'ı gibi farklı İslami hareketleri inşa etme biçimini nasıl etkilediği incelenmesi gereken bir durumdur. İslami olarak görülenle İslami olarak görülmeyen arasındaki sınır, İslam tarafından değil, siyasal İslamcılar tarafından belirlenmektedir. Yani Müslümanlar İslami geleneğin pasif kabul edicileri olmadıkları gibi, davranışları da İslami emirler tarafından tayin edilmemektedir.<sup>392</sup> İslami kaygı ve hassasiyet, cemaat ve cemaatin önderleri tarafından tayin edilir.<sup>393</sup>

Siyasal İslamcılık, güçlü cemaat liderliği öncülüğünde iktisadi alana yönelmek suretiyle holdingleşme süreci içine girmişlerdir. Bu anlamda adeta bir İslami burjuvazi sınıfı ile karşı karşıya bulunmaktadır. Birbirine kapalı bu cemaatleşme modeli kısa süre içinde finans kuruluşları, medya ve basın alanındaki örgütlemeleri, ithalat ve ihracata dönük eylem biçimleri yanında, inşaat sektörü, tıbbi örgütlenme yüksek düzeyde eğitim sektörlerindeki girişimleriyle adeta devlet içinde devletçik durumuna gelmişlerdir.<sup>394</sup> Başka bir deyişle bu durum, kabul görmediği sistemin ya da kabul etmediği sistemin içinde bir yeniden var olma inşası olarak ifade edilebilir. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nde tarikat ve onun türevleri olarak yeni cemaat ve hareket olguları ve süreçleri, gerçekte geleneksellikten modernliğe yahut cemaat tipinden modern sanayi toplumu tipine evrilmeye çalışmıştır. Ancak geçiş halinin hızlı değişim ortamı yaşayan toplumumuzda, bu intikalin uyum/uyumsuzluğunun yarattığı toplumsal bunalım, anomi ve arayışların Müslüman Türk toplumuna özel bir tezahür halini almıştır.<sup>395</sup>

Siyasal İslamcılığın modernizmle geçirdiği evrimin doğal bir sonucu olarak tarikat ve cemaat yapılanmasında da çok fazla çeşitlilik olmuştur. Zaman zaman oluşan rekabet

<sup>392</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 45.

<sup>393</sup> İslam metinlerinde *İslami* ve *gayri İslami* betimlemeler geçmez.

<sup>394</sup> Orhan Türkdoğan, *Batı ve Türk Toplumlarında Yeni Dini Hareketler-İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1997, s. 50-51.

<sup>395</sup> Ünver Günay, Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, s. 291.

ortamı önceleri iktisadi alanda kendini göstermiştir. Bu rekabet ortamı bir bakıma ekonomiye canlılık getirmiştir. Ancak bu rekabet ortamı ekonomiyle sınırlı kalmayarak kendi güç ve iktidar alanını genişletmeye doğru da evrilmiştir. Tarikat ve cemaat yapılanması veya kavramsal olarak ifade edilirse cemaat ve cemiyet yapılanması zamanla, her biri kendi din algısını ve siyasetini oluşturmaya meyilli hale geldiler. İlk zamanlar halkın dine ait gereksinimlere cevap verme ihtiyacından doğan bu yapılanmalar zamanla modernleşmenin zorunlu bir sonucu olarak evrim geçirmişlerdir. Dolayısıyla bu evrim her birini birbirinden bağımsız ve ayrı bir konuma yerleştirmiştir. Her biri ayrı din algısıyla birlikte ancak siyasal zeminde ortak bir nokta bulmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla siyasetteki birlikle bir vahdet fikri geliştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu durumun da çok fazla amacına ulaşamadığı görülmektedir. Çünkü demokratikleşmenin doğal bir sonucu olan fikrî özgürlüklerle, her bir tarikat ve cemaat kendi siyasi tercihini farklı partilere oy vererek ifade edebilmektedir. Bu noktadan bakılınca siyasal İslamcılığın ideali olan “vahdet” fikrî sarsılmakta tam bir birlik sağlanamamaktadır. Bu durum da “ötekileştirme”yi beraberinde getirmektedir.

#### 4. Ulustan Ümmete

Ulus kavramı, bir ırkın sahip olduğu maddi, manevi, tarihi, kültürel değerlerin toplamından oluşur. Ulus bir ırkı bir araya getirecek her türlü güçler üzerine kurulur. Bir tür güçler toplamıdır. Aynı zamanda bir ırkı ayakta tutabilecek dinamik bir gücü temsil eder.

Millet/ulus her şeyden önce sınırları tarihte hazırlanmış ve mücadelelerle çizilmiş olan bir vatana dayanır. Bu vatanın üzerinde aynı dille, aynı duyguyla bir kültür birliği kuran tarihten kalan devletle tek vücut haline gelmiş şuurlu bir halk kitlesi oluşturmak millet fikrinin gayesidir. Millet kelimesi eskiden, İslam dinine girenlerin teşkil ettiği büyük cemaati ifade ederdi. “Millet-i İslamiyye” bütün Müslümanları topladığı için, bugünkü millet kavramından tamamıyla farklı idi. Nitekim ümmet kelimesi de aynı kökten gelen insanlar demektir. “Ümmet-i Muhammed” kavramı, Peygamberin nesli anlamına geldiği halde sonradan bu kavramın manası değişti. “Ümmet” bütün İslam cemaatini, millet de İslam cemaatinde ayrı ayrı asırlardan gelen kolları ifade etmeye başladı.<sup>396</sup>

<sup>396</sup> Türkiye’de milliyetçiliğin teorisyeni Yusuf Akçura olarak bilinir; A.Bknz: Gürhan Kat, Cumhuriyet Döneminde Yusuf Akçura, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010; François Georgeon, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Ve Yusuf Akçura,(çev. Alev Er), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999;

Ulus kavramının ilk kullanılma biçimi Türkiye’de ulus-devlet inşası olarak görülür. Ulus-devlet inşası, bir avuç Türk kökenli düşünürün ortaklaşa eseridir. Selanik’te kurulan Türk Ocağı (1911) ve yayın organı Türk Yurdu Dergisi, bu akımın öncülüğünü yapıyordu.<sup>397</sup>

Ulus-devlet kavramı ile birlikte ulus-devlet inşası hedeflenmektedir. Ulus- devlet inşası, ne Osmanlı mozaiği ne de çok kültürlülük modeli üzerine kurulacaktır, ne de doğrudan doğruya Türk gerçeği ve Türklük olgusu üzerine kurulacaktır.<sup>398</sup> Çünkü Ziya Gökalp’in Türk kültürü ve uygarlığı düşüncesinden kaynaklanan Türkçülük akımı zamanla hem İslamcılıktan hem Turancılık’tan uzaklaşarak “ulus” kavramını oluşturmuştur.<sup>399</sup>

“Ümmet” köken olarak “umma” kelimesinden türemektedir. Arapça’da umma kelimesi, Allah’ın iradesini ve onu hükümdarlığını kabul eden bir insan topluluğu olarak tanımlanmaktadır.

Ümmet fikri Osmanlı İmparatorluğunun bir siyaset biçimiydi. Ümmet kavram olarak dini değerler etrafında farklı ırkları bir arada tutma politikasının adı olarak nitelendirilmektedir. “Ümmet-i Muhammed”den salt “ümme”e evriliş, kavramlar yoluyla dinin siyasallaştığına en somut örneklerden kabul edilebilir. Çünkü ümmet kavramı ilerleyen zamanlarda bir siyaset biçimi olacaktır.

Ümmet devrinin en müşterek ve umumi karakteri “dini devlettir”. Bu vasfa Hristiyan, İslam ve Buda ümmetlerinde rastlanmaktadır. Nitekim ümmet tefekkürü de bariz dini devlet etrafında toplanır. Dini devlet kendini meşrulaştırmak için “şariat” ile “mantık”ı telife diğer tabirle aklileştirmeye çalışır. Bu da skolastik düşüncenin gelişmesine yol açar. Diğer taraftan din, devlet haricinde doğrudan doğruya içtimai sınıfların en büyük istinat kuvveti olmakta devam eder. Mantıkla telif yapmayan din, artık devletin dini değil, muhtelif içtimai sınıfların ve halkın dinidir. O bu şekliyle bazen devlete yakın, bazen

---

Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008, s. 170; A.Bknz.: Salo W. Baron, *Modern Milliyetçilik ve Din*, (çev. Mehmet Özey), Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2007; Şerif Mardin’e göre, İslam ümmeti, İslam’ın başlangıç devirlerinde Peygamberin etrafında toplanan bir müminler cemaati olarak teşekkül etti. Bu cemaat, Hristiyan inançların etrafında odaklanan cemaatlerin aksine, siyaseti “ikincil” faaliyet alanı olarak değerlendirip, siyaset alanına sırt çevirmemişti. Aksine, cemaat günlük kaygılarında politika önemli bir yer tutuyordu; A.Bknz.: Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, (der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>397</sup> Orhan Türkdoğan, *Türk Ulus-Devlet Kimliği*, Kültür-Sanat Yayıncılık Yayınları, İstanbul 2006, s.432.

<sup>398</sup> Orhan Türkdoğan, *Türk Ulus- Devlet Kimliği*, s. 434.

<sup>399</sup> Erol Bilbilik, *Milliyetçilik: Neden Şimdi?*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, İstanbul, 2006, s. 25; A.Bknz.: Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Tuna Yayınları, Konya, 2009; François Geogon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, (çev. Ali Berktaş), İstanbul 2009, s. 91-102.



ondan çok uzaktır. Böylece zaman zaman Bâtinilik, Şiilik, heterodoks şekillerini alır. Bu suretle de “tekke” tasavvufu meydana gelir. İşte, ümmet tefekkürünü aralarında paylaşan, bununla beraber aynı içtimai teşekkülün neticesinde doğmuş olan iki zıt kutuptur.<sup>400</sup>

Osmanlı Devleti, aynı din ekseninde birleşen, aynı kitap ve peygamber anlayışını benliğinde hissedilen duygularla, üç kıta üzerinde, çeşitli ırk ve etnik grupları ancak böyle güçlü ve evrensel bir değerler sistemiyle varlığını devam ettirebilmiştir.<sup>401</sup>

II. Abdülhamid, belirli bir toprak parçasıyla sınırlı vatana ve/veya etnik köken veya dile bağlılık olarak tanımlanan millet kavramına karşı çıkmasına rağmen, İslamcılığı Osmanlıcılığa aşılınca, ortaya İslam’a çeşitli tarihi, bölgesel ve etnik özellikleriyle kök salmış bir millet fenomeni çıktı. II. Abdülhamid halife olarak, dini manevralarla kurtarıcı bir “Müslüman Milliyetçiliği”nin zuhurunu yönetti ve onayladı.<sup>402</sup>

Namık Kemal bir “Millet-i Osmaniye”den bahsediyordu. Bu fikir daha sonraki nesilde de devam etti. Ahmet Mithat Efendi, “Osmanlı lisanının Osmanlı milleti için” bir lisan-i umumi olabileceğini, savunuyordu. Fakat aynı sıralarda “Millet-i İslamiye” klişesini devam ettirenler de yok değildi. Türkçülük hareketini kültür ve siyaset yolunda ortaya atanlar, bunlara karşı “Türk milleti” fikrini savundular. Kelimenin birinci ve ikinci kavramları yavaş yavaş ortadan kalktı.<sup>403</sup>

Said Halim Paşa, bir “İslam kardeşliği”nden bahsetmektedir ve Bunun İslami bir sosyal yapı olduğunu açıklamaktadır. Öyle ki bu sosyal yapı ile sınıf ve parti çatışmaları cemiyetten kaldırılmış, hürriyet ve eşitlik esaslarına hiçbir şekilde karşı çıkılmamıştır. Bunun sonucu olarak da İslam toplumu, beşeri yardımlaşma ve dayanışmayı en samimi şekilde tanımış; bu yardımlaşma bir millettten ötekine kol atarak, aralarında benzeri görülmemiş bir “İslam kardeşliği” meydana getirmiş, dünyanın değişik yerlerinde yaşayan çeşitli ırklara mensup dört yüz milyonluk bir âlemi, büyük bir “İslam ailesi” halinde birleştirmiştir.<sup>404</sup>

Kurtuluş Savaşı yıllarına gelindiğinde ise, katliamlar ve sürgünlerden sonra, dinlerinden ötürü zulme uğramış olmaları, kurtulan Müslüman Türklerin dinlerine, kimliklerinin aktif bir parçası olarak sarılmalarını teşvik eder. Din, bu süreç içerisinde

<sup>400</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 17.

<sup>401</sup> Orhan Türkoğlu, *Türk Ulus-Devlet Kimliği*, s. 73.

<sup>402</sup> Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s.597.

<sup>403</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY Yayınları, İstanbul 2009, s. 170.

<sup>404</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 242.

politik bir gösterge olarak görülmeye başlanır. Bunun nedeni, Müslüman Türkler arasındaki sosyal hareketliliği teşvik edecek bir gelişme olan kapitalist ekonominin XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'ne girişine müteakip politik uyanışı tetiklemesidir. Dahası, okuma yazmanın yaygınlaşması, baskı makinesiyle tanışılması, gazeteler ve düzenli orduya geçiş gibi milli bilinci perçinleyen mekanizmalar, Müslüman Türk cemaatinin kitle bilincini ateşlemiştir.<sup>405</sup> Bunun örneklerini ikinci dönem olarak nitelendirdiğimiz siyasal İslamcılarda da görmek mümkündür. Kurtuluş Savaşı'ndan sonraki politik gelişim siyasal İslamcılığın seyrini etkilemiştir. Çünkü Türkler bundan sonra Anadolu topraklarında sınırları belirlenmiş bir millet olarak yaşamaya başlamıştır. Sınırlarıyla belirlenmiş yeni vatan toprağında var olmanın neticesinde pek çok düşünce akımı ön plana çıkmıştır. Turancılık, Türk-İslam milliyetçiliği ve siyasal İslamcılığın milliyetçilik fikirleri bu duruma örnek verilebilir.

Mehmet Akif Ersoy'a göre devlet, din ve esaslarına dayanan, kuvvetini tarihten alan ve imparatorluğun o zamanki durumunu gerektiren bir vatanperverliği savunmuştur. Ersoy, İslam-Türk milliyetçiliğini savunurken, bütün İslam camiasına şamil değil, imparatorluk dâhilindeki Müslüman unsurlara ait bir anlayışı savunmuştur.<sup>406</sup>

Said Nursi de bir İslam birliğinden bahsetmektedir. Ona göre, “hakiki milliyetin esası, ruhu ise İslamiyet'tir. “Hilafet-i Osmaniye” ve Türk ordusunun o milliyete bayraktarlığı itibarıyla o İslamiyet milliyetinin sadefi ve kalesi hükmündedir. Arap ve Türk hakiki iki kardeş, o kale-i kudsiyenin nöbetarlarıdır. Bu nedenle kudsi milliyetin rabitasıyla, umum ehl-i İslam tek bir aşiret hükmüne geçiyor. Aşiretin efradı gibi İslam taifeleri de, birbirine uhuvvet-i İslamiye ile murtabit ve alakadar olur. Birbirine manen yardım eder.”<sup>407</sup>

Bununla birlikte Said Nursi Arap ve Türkleri şu şekilde eleştirmektedir: “Kürt gibi küçük taifelerin menfaati ve saadet-i dünyevileri ve uhreviyeleri, sizin gibi büyük ve muazzam taife olan Arap ve Türk gibi hâkim üstatlarla bağlıdır. Sizin tembelliğiniz ve füturunuz ile biz biçare küçük kardeşleriniz olan İslam taifeleri zarar görüyor. Hususan ey muazzam ve büyük ve tam intibaha gelmiş veya gelecek olan Araplar! En evvel bu sözleri sizinle konuşuyorum. Çünkü bizim ve bütün İslam taifelerinin üstatları, imamları ve

<sup>405</sup> Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik, Türk Kimdir?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (çev. Özgür Bircan), İstanbul, 2009, s. 8-9.

<sup>406</sup> Faruk Kadri Timurtaş, *Mehmed Akif ve Cemiyetimiz*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1962, s. 40.

<sup>407</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur...*, s. 94.

İslamiyet'in mücahitleri sizlerdiniz. Sonra muazzam Türk milleti o kudsi vazifenize yardım ettiler. Onun için tembellikle günahınız büyüktür. İyiliğiniz ve haseneniz de gayet büyük ve ulvidir..."<sup>408</sup> Buradan anlaşıldığı üzere Said Nursi bir İslam birliğinden açıkça söz etmektedir. Ancak bu birlikten kastettiği öncelikle Türk ve Arap birliğidir. Hatta kendinin Kürt kökenli olmasına rağmen, bir İslam birliğinden bahsederken Türk ve Arap kavimleri olmadan Kürt taifelerinin de olmayacağını söylemesi dikkat çekicidir.

Nurettin Topçu'ya göre milliyetçiliğin anlamı şu şekildedir: Türk dünyası birlik içinde kurtuluşunu ararken İslam'ın birleştirici ruhuna sığınmaktan başka yol bulamayacaktır. Irk sade kendi varlığı ile birlik yapamaz. Müslüman milletler gerçekte İslam ruhunu kaybetmiş olduklarından parça parça perişan yaşıyorlar. Birliğe kavuşmak için içtimai delillerin hepsi yetersizdir. Bunun için maddi varlığımız yine millet kalarak, ruh dünyasında birlik halinde olmamız lazım geliyor.<sup>409</sup> Bunun için Batı milliyetçiliğine hayran olanlar, Türk-İslam dünyasının yıkımını arayanlardır."<sup>410</sup>

Nurettin Topçu'nun milliyetçilik fikri klasik anlamda diğer siyasal İslamcılardan farklıdır. Çünkü o tam bir ümmet birliğinden bahsetmemektedir. Ancak diğer İslam ülkelerini dışlamadığı da görülmektedir. Onun milliyetçilik fikri Türk-İslam Milliyetçiliği kuramı üzerine temellendirilmiştir. Bu da Türklerin bir arada yaşayabileceği bir millet olabilmelerinin gücünün İslam'dan geleceğini söylemiştir. Çünkü ona göre, Türkler İslamiyet'ten önce bir devlet kurduklarında, hakanın ölümünün ardından devletin oğullar arasında parçalanıp dağılmışlardır. Bu nedenle devletin devamlılığını sağlayan bir güç olarak İslam, Türkleri bir arada tutan manevi bir güçtür.<sup>411</sup> Nurettin Topçu'nun bu söyleminden hareketle İslam'ın birleştirici bir güç olarak algılanması yine onun siyasal İslamcı tarzı düşüncesinde barındığı ifade edebilir.

Nurettin Topçu, kendi döneminde Ziya Gökalp'i görüşleri nedeniyle eleştirmektedir. Ziya Gökalp'in özellikle *Turancılık* ile ilgili fikirlerinde şunları dile getirmektedir: "Turancılar, soyu milletle karıştırıyorlardı. Hakikatte yalnız bir Latin milleti, Cermen milleti, İslav milleti olmadığı gibi, bir Turan milleti de olamazdı. Turandan birçok milletler ayrılmış, Türk kavimlerinin çoğu da henüz millet kuramamışlardı. Turancılar millet kurmamış olan soydaşlarımızla birleşerek aynı isimde, yani soyun adını taşıyan bir millet

<sup>408</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur...*, s. 94.

<sup>409</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978, s. 29.

<sup>410</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin...*, s. 29.

<sup>411</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin...*, s. 29.

yapmak istiyorlardı.” Topçu, Ziya Gökalp’in bu fikirleri savunurken siyasi nedenlerden dolayı savunduğunu düşünüyordu.<sup>412</sup>

Nurettin Topçu, sadece milliyetçilik esasına dayalı bir devlet kurulamayacağını söylemiştir. Onun fikirlerinde dikkati çeken bir başka eleştiri de İslamcılar nezdinde yine Namık Kemal’dir. Topçu, İslamcılar hakkında şunları dile getirmektedir: “İslamcılar bu memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr ettiler. Coğrafya ile iktisatın millet varlığının iskeleti olduğunu, İslam’ın da ona hayat verici ruh olduğunu, ruhun bedenden, beden de ruhtan ayrılmayacağını düşünmediler. Osmanlılık, bir milletin tarihini ve onun mukadderatını bir hanedanın azamet ve şerefine ayrılmaz bir bütün haline getirmişti... Namık Kemal ve arkadaşları sanki insansız bir vatan sevgisi ile milletin mazlum benzinden uzakta bir hürriyet aşkını terennüm ettiler.”<sup>413</sup>

O halde, Nurettin Topçu’da milliyetçilik fikrine tam olarak hangi düşünceler kaynaklık etmekteydi? Ona göre, milliyetçiliğin esasları nelerdir?, bu sorulara Topçu şu cümlelerle cevap vermektedir: “Millet dini, onun ahlakını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslam medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslam dinidir. Büyük vatan Anadolu toprağıdır. Soyumuz Oğuz çocuklarından olan Türk soyudur. Dilimiz Türk dilidir.”<sup>414</sup>

Necmettin Erbakan’ın millet fikri, vatanın ve milletin bölünmez bütünlüğü ve tüm memleket evlatlarının kardeş bilinmesi temel prensibine dayanmaktadır ve aynı milletin, aynı tarihin çocuklarının kardeşliği esastır. Erbakan’a göre, “gidilecek yol barış yoludur, kardeşlik yoludur. Bizim metodumuz iddia ve suçlama yolu değil ikna ve ispat yoludur. Aynı milletin çocukları arasında görüş farklılıkları olabilir, fakat hiçbir zaman suçlamanın, ayrımcılığın bölücülüğün sebebi olmamalıdır. Biz yüzlerce yıl tek bir vücut halinde bedenlerimizi siper ettik, çünkü bizi birbirimize İslam kardeşliği bağlıyor.”<sup>415</sup>

Fethullah Gülen de, bir “milli ruh” düşüncesinden bahsetmektedir. Ona göre, mazinin gür ve pürüzsüz soluklarını, günümüzün en renkli ve canlı besteleriyle seslendirip insanlığa yepyeni bir nağme duyurma mecburiyetinde olduğundan söz etmektedir. Gülen’e göre, bu nağme, bütün hususiyetleriyle idealizme susamış boşluktaki nesilleri geçmişin atlas renkli kubbesi altında ve yaşanan zamanın aydın ikliminde bir araya getirecek, bir

<sup>412</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin...*, s. 43.

<sup>413</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları..*, s. 42.

<sup>414</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin...*, s. 63.

<sup>415</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 175.

milli ruh namesi olmalıdır.<sup>416</sup> Yine Gülen'e göre, insanın hayallerinde ihtişama ulaşan geçmişle alakalı her tablo, yeniden insanı, bir "ulu millet" olma yolunda harekete geçiriyor ve sa'ye şevkini artırıyor, mukaddestir. Yoksa kişi, günün meseleleri ile hesaplaşırken, maziye imdada çağırma gibi bir durum garabet arz edeceğinden, bu bir tür aldanma olacaktır.<sup>417</sup> Fethullah Gülen, tam bir ümmetçilikten bahsetmez ama milli ruh kavramını kullanmaktadır. Ancak bu kavramı kullanırken dikkat çeken bir başka husus vardır. Bu da bu ruhu canlandıracak kişilerin geleceği hazırlayan "tekeffül etmiş mürşit ve terbiyecilerle" mümkün olacağını, hatta bu yolda meşru her türlü vesileyi kullanarak, ülkeyi ve toplumu aydınlığa çıkarma gayretinden bir an geri durmadan çalışmak gerektiğini söylemesi dikkate değerdir.<sup>418</sup> Gülen mürşit ve terbiyecileri tanımlarken "fikir işçileri" tanımını kullanmaktadır.<sup>419</sup>

Bugünkü İslamcılık "milliyetçiliği" reddederken ümmetçiliği savunmaktadır. Ama ümmetçi kuramı da Türk devlet geleneğinin üzerine kurmaktadır. Çünkü İslam'dan önce Türklerin hâkimiyet geleneğinin ilahi bir kaynağa dayandığına inanıyorlardı. İslamiyet'ten sonra aynı ideal bu defa yeni dinin kıymetleriyle uzlaştırılmış, Türk hâkimiyeti gaza ve cihat prensipleri etrafında, bu sefer İslam dini üzerine inşa edilmiş, orada din meşruiyeti kazanarak tekrar bir ilahi kaynak olmuştur. Fetihlerin gayesi artık Tanrı'nın yüce adını her tarafa duyurmak, İslam'ın üstünlüğünü fiilen yürütmektir.<sup>420</sup> Hakanın yerine İslam'daki Tanrı ve halife kavramı bu boşluğu doldurmuştur. Bu ideal, Osmanlı döneminde "İlay-ı Kelimetullah" (Allah adının yüceltilmesi) şeklinde kalıcı bir ideolojiye dönüşmüştür. Siyasal İslamcılık ümmetçilik fikrinde, İslam-Türk kimliği ve laik bir Batı modernleşmesi arasındaki çekişmeli bir bağın siyasal ifadesine dönüşmüştür.<sup>421</sup>

Bazı araştırmacılara göre, İslam'ı kabul eden uluslardan hiçbiri, kendine has karakteristiğini İslam ümmeti içinde eritmekte, Türklerden daha ileri gitmemiştir. Birkaç Türk grubunda bazı benlik izleri kaldıysa da, Türkler İslam öncesi geçmişlerden ancak birkaç hatırayı korumuşlardır. Türk ile Türk olmayan arasına hiçbir ırk engeli koymamışlardır.<sup>422</sup>

<sup>416</sup> M. Fethullah Gülen, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, s. 93.

<sup>417</sup> M. Fethullah Gülen, *Buhranlar...*, s. 92.

<sup>418</sup> M. Fethullah Gülen, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, s. 103.

<sup>419</sup> M. Fethullah Gülen, *Çağ ve Nesil*, ss. 34-35.

<sup>420</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s. 137.

<sup>421</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s. 105.

<sup>422</sup> A.Bknz.: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Buradan anlaşıldığı üzere İslamcılığın Türkler arasında bu kadar derin bir söyleme nasıl kavuştuğunu görmekteyiz. Milli unsurların, İslamcılıktaki yeri bilinmektedir. Ancak günümüze baktığımızda zaman zaman milli unsurların önemini yitirmesi İslamcılığın Türkiye’de yerini daha da sağlamlaştırmıştır. Millilikten uzak bir İslamcılık fikri ve kökenleri itibariyle milli bir hareketten türememesi, Türkiye’de siyasal İslamcılığın orijinalliği konusunda yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Bununla birlikte Siyasal İslamcılık Türk kültürü üzerine kurulmadığını iddia ederken, Arap İslamcılığı Arap kültürü üzerine, İran İslamcılığı Şia kültürü üzerine dayalı bir İslamcılık söylemi geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Türk İslamcılığı Arap ve İran dünyasının aksine ulusal değerleri, ulus bilincini dışlayarak kurulup gelişmiştir. Bu gelişimi hem Batı karşısındaki durumu hem de diğer Müslüman ülkelerdeki İslamcılık hareketleriyle şekillenmiştir. Türkiye’deki siyasal İslamcılığın çelişkisi burada ortaya çıkmaktadır. Türkiye ölçeğindeki siyasal İslamcılığın, yerel/özel bir İslamcılıktan uzak olduğu söylenebilir.

## 5. İslamileşme ve İlerleme Arasındaki Gerilim

Siyasal İslamcılık, XIX. yüzyılda bir ideoloji ve aktivist bir akım olarak ortaya çıkmıştır. İslamcılık İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim vb.) “yeniden” hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve ekletik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerinin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.<sup>423</sup>

Tarihi süreç göstermiştir ki, XIX. yüzyıldaki siyasal İslamcılık hareketi Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasını engellemek için üretilmiş modern bir projenin adıdır. İslamcılar da İslamcılığı din ile siyaseti bir arada ele alan bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Modernist İslamcı akımların ifade ettiği biçimiyle, İslam hem devlet hem dindir.<sup>424</sup> Bu açıdan bakıldığında İslamcılık ve siyaset özdeşleşmiş, ayrıştırılmaz bir hale gelmiştir.

İslam’ın siyasallaşması ile ilerlemesi arasındaki gerilim nedenlerinden biri İslam düşüncesinin geri kalmasıdır. Devlet tarafından zaman zaman ilerleme ve yenilenme

<sup>423</sup> İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul 2001, s.9.

<sup>424</sup> Mücahit Küçükylmaz, *Türkiye’de Siyasal Katılım*, s.12.

girişimleri olmuştur. Ancak bu girişimler İslam düşüncesinin gelişimini duraklatmış yerini siyasallaşan bir İslamcılığa bırakmıştır. İslam düşüncesi geri kalmasının bir araştırmacıya göre nedenleri şu şekilde ifadelendirilmiştir: “Yenileşme taraftarlarının ifade ettiği gibi, içine düşülen kültürel durgunluk sebebiyle, dinin iç dinamiğini canlı tutan ve toplumun değişen şartlarına göre din ile bağıını temin eden içtihat üzerindeki tartışmaların yaygınlaşmasına önce, İslam’ın ilk dönemdeki zühd anlayışı mistik inziva hayatına dönüşmüş, tevhit anlayışı ve akaid esasları ile birlikte hurafelere inanma yaygınlaşmış, toplum içerisinde ibadetin maliyeti bilinmeksizin taklitçilik ön plana çıkmıştır.”<sup>425</sup>

Doğal olarak bu ortamda gündeme gelen çağdaşlaşma/ ilerleme faaliyetine karşı, mevcut ortamda kendi fikirlerini savunan kişilerin çabaları yetersiz kalmıştır. Böylece diğer faktörlerin de tesiri ile İslam dünyası Batı’ya tamamen açık hale gelmiş oldu. Bu bir tür “istila” gibiydi. Ortamın hazır hale gelmesiyle kendi öznelliğinden ve kültüründen uzak bir Batı modeline zorunlu bir geçiş sağlandı.<sup>426</sup>

İslamileşme süreci tam da İslam dininin özsel değerlerinden uzaklaşarak siyasallaşmasını teşkil etmektedir. İslam’ın özüne dönüş ile bugünün siyasetiyle onu yeniden yaratmak arasında kalan İslamcılık, gerilim ideolojisi olarak tanımlanır. İslamileşme ve ilerleme arasında bir gerilim ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni, İslamcılarının fikirlerinin bir yandan geleneğe, yani “Asr-ı Saadet” dönemine duyduğu özleme, bir yandan modernleşmenin gereği olan rasyonelleşmeye yaslanmış, bu da bir gerilim süreciyle karşı karşıya kalınması sonucunu doğurmuştur. Çünkü İslam dünyasında bütün yönleriyle Kur’an’ın, birçok bakımdan da hadislerin güvenilir bir şekilde elde olması ve ilke olarak bu iki kaynağın (Kitap, Sünnet) üstünde hiçbir kurum, kişi ve otoritenin kabul edilmemesi -Hıristiyan ve Yahudilerin aksine- Müslümanlara, hemen her zaman veya ihtiyaç duyduklarında geriye dönerek kaynaklara bakabilme, Hz. Peygamber’in hayatına ve onun devrine (Asr-ı Saadet) yönelebilmeye fırsatı tanımıştır. Buna bağlı olarak yaşanan hayatla, fikri endişelerle, siyasi yapısıyla, kurum ve otoritelerin öne sürdükleriyle dini nasların birbirleriyle ne kadar uyuyup uyuşmadığını tespit edebilme imkânı vermiştir. Bu

<sup>425</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 76.

<sup>426</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 76; A.Bknz.: Ümit Cizre, *Secular and Islamic Politics in Turkey*, Rout/Edge Publishers, Newyork and London 2008.

“içten içe yenilenme”nin, geriye giderek model aşamasının, kaynaklara yaklaşmanın adı tecdiddir ve İslam tarihinde köklü bir geleneği ifade eder.<sup>427</sup>

Buna karşılık Abbasi Devleti’nin desteğiyle -zoruyla da denilebilir- İslam dünyasına giren Yunan felsefesinin Müslümanlar arasında tek başına yaşama şansı bulamaması, sürekli bir fantezi olarak kalışı, aynı şekilde dinle aklın veya felsefenin birbirlerine zıt olmadıkları, uzlaşabilecekleri fikrinin bir türlü tam olarak tutunamaması ise güçlenen siyasal İslam’ın “dıştan içe doğru bir yenilenme”ye pek de imkân vermediğini göstermektedir. Bu açıdan XIX. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık hareketinin, her ne kadar kaynaklara dönüşü çok önem atfetmekte ise de ilke olarak benimsenmesine karşı-genel hatlarıyla içten içe doğru yenilenmeye uzak kaldığı bu yenilemenin, gerçekleşmesini imkânsız gördüğü söylenebilir. Ancak zaman ilerledikçe bir kurtuluş, kalkınma, iktidar ve hâkimiyet peşinde oldukları için geriye bakmaktan çok ileriye düşünmek, şimdiki zamanı öne almak ve mevcut problemlere acil çözüm bulmak daha cazip gelmiştir.<sup>428</sup>

Modernist bir hareket olarak İslamcılık yoluyla, modernizmin temel parametresi olan “ilerlemecilik” fikrinden çok, dini siyasete indirgemek suretiyle, İslam dünyasının ilerleyeceği düşünülmüştür. Seküler ve ilerlemeci olan modernizm, metafiziksel ve dogmatik esaslara dayanan bir dini söylemi sindirebilmesi için din faktörünü salt siyasi söylemlere sıkıştırmak zorunda kaldı. İslamcılarının eninde sonunda karşılaştıkları sonuç bu idi. Metafiziğe ve dine yer vermeyen modernizmin İslamcı ideolojiye de tutarlı bir ilerleme projesi önermesini imkânsız kılmıştır. Bu başarısızlık Türk İslamcılığı için daha ağır sonuçlar doğurmaktadır. Bir yandan ilerleme fikri savunulurken bir yandan da sürekli anakronizme düşmek, pratikte modernizmin tüm imkânlarını kullanırken, akılcı düşüncüyü ve felsefeyi reddetmek “İslamcılık ile ilerlemecilik” arasındaki gerilimi açıkça anlatmaktadır.<sup>429</sup>

İslamcılık Türkiye’de Müslümanların “Batının bilimi ve teknolojisini alıp din ve kültürlerinden uzak durmak” şeklindeki tarihsel formüllerinin iflas ettiğinin resmi olmuştur. Müslümanlar, Batının bilimi ve teknolojisinden çok, bunların modern nimetlerine kavuşup kültür ve ahlakını paranteze alarak bir “Türk-İslam kapitalizmi”

<sup>427</sup> Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, s. 55; A.Bknz.:Daniel Pipes, *Islam and Political Power, Transaction Publishers*, London 2003.

<sup>428</sup> İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, s.10.

<sup>429</sup> A.Bknz.: Stephen P. Heyneman, *Islam and Social Policy*, Vanderbilt University Press, USA 2004.



modeline tanık olmaktadırlar. “İlerleme” yine Batının tekelinde, tüketim ise Müslümanların elinde kalmıştır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN SİYASET VE BİLGİ PROBLEMİ

#### 1. İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN DİN VE SİYASET

##### 1.1 İslam Filozoflarına Göre Din ve Siyaset

Din kelimesi anlam olarak, Arapça’da usul, metot, alışkanlık, gidilen yol anlamına gelmektedir. Kuran- ı Kerim’de din kelimesi çeşitli ayetlerde geçmektedir. *“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir.”*<sup>430</sup>, *“Şüphesiz Allah katında din İslam’dır...”*<sup>431</sup> Bu ayetlerde geçen din tanımı bize, doğrunun hakikatin tanımı olarak verilmektedir.

Din, bir cemaatin meydana gelebilmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemidir.<sup>432</sup> Bu açıdan bakılınca din, sosyolojik olgusal bir durumdur. Diğer bir ifadeyle de din, toplulukları bir arada tutan potansiyel bir güçtür.

<sup>430</sup> Kur’an- ı Kerim Meali; 2 / 256 . Ayet.

<sup>431</sup> Kur’an- ı Kerim Meali; 3 /19. Ayet.

<sup>432</sup> Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Litera Türk Yayınları, İstanbul, 2010, s.3.

Din, teolojik aşkın bir varlığa bağlanma ve buna ait inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünüdür. Bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir. Din, tabiatüstü varlık ile ilgili bir takım işaretler, davranışlar, duygular ve dilin bütünüdür.<sup>433</sup>

Din, bir yönüyle daha çok psikolojik boyutu olan değerler bütünüdür. Bu anlamda, din insanın kendi parçası hissettiği ve davranışları için yol gösterici ilkeler çıkardığı Tanrısal varlık ile kurduğu ilişkidir. Bu yüzden din akıl sahibi insanlığın asli ve vazgeçilmez bir şartı olagelmiştir.<sup>434</sup> Din yüksek insanî melekeye sahip insanlar tarafından, insanın, güçlerini üzerinde hissettiği sonsuz varlık ya da varlıklarla ilişki kurması şeklinde tanımlanmış ve öyle anlaşılma gelmiştir. Tüm dinler insanla, insanın kendini bir bütün hissettiği, yol gösterici ilkeler edindiren “Sonsuz Varlık” arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır.<sup>435</sup>

Mesela bazı din tariflerinde dinin bilgisel iddiaları başka bir deyişle kognitif yanı ağır basmakta, psikolojik yönü ihmal edilmektedir. Bazılarında ise, kognitif yanın aleyhinde olacak şekilde, ahlak ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır.<sup>436</sup>

Din, ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Müteal ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, O'nun iradesine tabi olmadır. Bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir.<sup>437</sup>

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlere dayanarak dinin doğruluk, ilim ve Allah'ın birliği şeklinde tanımlandığını bu bakımdan dinin teolojik, sosyolojik ve psikolojik yönleriyle birlikte kavranması gerektiğine dair analizlerin yapıldığı görülmektedir.

İslam Felsefesi'nde ise, din, akıl ve bilgi tartışmalarının yapıldığı bilinmektedir. Özellikle IX.-XIII. yüzyıldaki İslam dünyasının bu renkli tartışmalara şahit olması, İslam düşünce medeniyetini geliştirmiştir. Bu dönemde İslam dünyası İslam Rönanansı olarak adlandırılan süreci yaşarken, Batı skolastik düşüncenin etkisinde karşımıza çıkmaktadır. O halde İslam Felsefe geleneğinde, akıl ve bilgi, akıl ve din nasıl algılanmıştır?

<sup>433</sup> Yumni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 29.

<sup>434</sup> Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, s.10.

<sup>435</sup> Mircae Eliade, *Dinin Anlamı...*, s. 16.

<sup>436</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

<sup>437</sup> Mehmet S. Aydın, *Din...*, s. 5.

İslam filozoflarından Ebu Bekr Râzî (865-925)'nin akıl ve bilgi hakkındaki görüşleri dikkat çekicidir. Akıl onun için bir ölçüttür. Çünkü insan “bilgi”yi elde ederken ve eylemlerini düzenlerken akılla hareket etmektedir. Ebu Bekr Râzî peygamberleri “erdemli insanlar” diye vasıflandırsa da açık bir şekilde “vahiy bilgisi”nden bahsetmemektedir. Akıl bilgiyi elde etmede tek otoritedir. Bilgiyi anlayan, kavrayan, düzenleyen ve bilginin sonuçlarını idrak eden akıldır.

Akıl, kişinin hem bu dünyadaki mutluluğunu hem de sonsuz mutluluğu elde etmesinde, ona kılavuzluk etmektedir. Kişinin eylemlerinde neyin makul olduğunu, neyin makul olmadığını belirleyen akıldır. Makul olan eylemler insana maddi ve manevi hazlar tecrübe ettirir. Kişinin sonsuz mutluluğu elde etmesi için daima aşırı olmaktan kaçınması gerekmektedir. İşte bu aşırılığı akıl engelleyendir. Bu engelleme insanın faydasına gelişen bir süreci yansıtmaktadır. Süreçte insan, eylemlerini gerçekleştirmeden önce düşünüp, onları sonra makul bir eyleme dönüştürmektedir. Makul eylemler kişinin ruhunu tatmin edebilir. Ancak kişi aklını kullanarak hazzın en mükemmel olanını tecrübe etme imkânına sahiptir. Ebu Bekir Râzî'ye göre insan bu dünyada ilim öğrenmek ve sonsuz mutluluğu elde etmek için çabalamalıdır. Çünkü yaratılışın amacı budur. “Akıl”ın buradaki görevi, “nefsi” bedendeki uykusundan uyandırmaktır. Bunu gerçekleştiren insan ulvi âlemi keşfeder ve maddeden soyutlanarak bu dünyaya aldırılmaz. Eğer insan bunu gerçekleştirirse Tanrı'nın bilgisine ulaşır gerçekte ait olduğu yere dönecektir. Bütün bunları gerçekleştirmek ise, “Akıl”la mümkündür. Ona göre bu sebeple insanın “Akıl”ını kullanarak kendini geliştirmesi, ilme yönelmesi gerekir. “Akıl” bir yönüyle maddeyi akletmek, bir yönüyle de Tanrı'yı akletmek için Tanrı tarafından insana verilen büyük bir kılavuzdur.<sup>438</sup>

Ebû Bekr Râzî'nin insan hayatı ve mutluluğu hakkındaki görüşlerine bakılacak olursa o, siyasal İslamcılarda olduğu gibi bir şeriat kavramından bahsetmez. Ona göre insanın gayesi Tanrı'nın bilgisine akıl ile ulaşmaktır. İnsan mutlu olmak için hikmet bilgisinin peşine düşmelidir. Bu da felsefe ile mümkündür. Bu açıdan İslam felsefesi birikimi bizim için önemlidir.

<sup>438</sup> A.Bknz.: *Es-Siretü'l-Felsefiyye, Resail-u Felsefiyye* içinde, Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1982, s. 99; *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, Resailu Felsefiyye içinde, Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s.17-95; Hüseyin Karaman, *Muhammed B. Zekeriyâ Er-Râzî'de Ahlak Felsefesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002; Emel Sünter, *Ebu Bekr Râzî ve Felsefi Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

İslam filozoflarından Kindi (801-866)'ye göre, din genel manada ilahiyat bilimi olarak tanımlanır. Ona göre ilahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi çerçevesine girer. Peygamberlerin bilgileri de Allah'tan getirdikleri bilgilerdir. Peygamberler Allah'ın hoşnut olduğu ahlaki faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan rezaletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir. O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan ganimete *-felsefeye-* biz de sahip olmalıdır ve onu elde etmek için gayret sarfedilmelidir.<sup>439</sup> Bu da Tanrı'ya nispetle hakikati bulmanın, insana nispetle de hakikati aramanın ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

Kindi'ye göre dini anlamının ve kavramının yolu felsefe ile mümkündür. Çünkü felsefe öylesine doğru ve kesin bir hakikat bilgisidir ki, “gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan ganimete *-felsefeye-*” vakit geçirmeden sahip olunmalıdır. Kindi bu noktada o kadar inançlı ve ısrarlıdır ki, varlığın hakikatının bilgisi demek olan felsefeye karşı çıkanları da sert bir şekilde eleştirmiş ve din adına onu küfür sayanların dinle bir ilişkilerinin kalmaması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>440</sup> Ona göre felsefesiz din olmaz ve bilgi imana takaddüm eder.

Farabi'ye (870-950) göre salt bir din tanımı bulunmamaktadır. Ancak onun, din-felsefe uzlaşmasını kurduğunu görülmektedir. Ona göre felsefeyi öğrenmenin amacı, yüce Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) “Bir” olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir.<sup>441</sup> Farabi felsefe ile dinin birliği tezini, felsefe ile dinin konu ve gayesinin aynı olduğu ve bunların aynı hakikati ifade ettikleri şeklindeki iki temel iddia üzerine kurmaktadır.<sup>442</sup> Farabi felsefeyle dini özdeşleştirmiş ve İkisinin birbirinden ayrı düşünülmeceğini ifade etmiştir.

İbn Sina (980-1037)'ya göre din, peygamberin vahye bağlı olarak getirmiş ve vazetmiş olduğu bütün bu ilke ve düzenlemeleri ifade etmektedir. Ona göre peygamberin getirmiş olduğu dinin insanlara öğretmeye çalıştığı temel prensip, yani ilk asıl “Bir” olan, her şeyi yaratan, “Mutlak Kadir”, gizli ve açığı bilen bir Tanrı'nın mevcut olduğudur. Bu

<sup>439</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.10.

<sup>440</sup> Ömer M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe- Din İlişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 61.

<sup>441</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 113-114.

<sup>442</sup> Ömer M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl...*,s. 74.

çerçevede din, bu vasıflara sahip bir Tanrı'ya itaat edilmesinin gerekliliğini, O'na itaat edenleri mutlu bir sonun, asi olanları ise acı bir akıbetin beklediğini ortaya koyar.<sup>443</sup>

İbn Sina, aklın kendiliğinden kanunlarının ve varlığını kabul ettiği ve kanunları, his ve deneyin ulaşip ulaşmadığı olayına tatbik ettiğini belirttiği için bir rasyonalisttir. Çünkü bütün bilgilerimiz makullerden ibarettir. Bilgi eşyanın nefsimizde hâsıl olan suretleridir. Başka bir deyişle idrak edilen şeyin sureti idrak eden ve şahısta olur demekle de idealizme ulaşmaktır.<sup>444</sup>

İbn Sina, bilgiyi temellendirir ve bilimsel bilginin gerekliliğini savunur. Onun bu yaklaşımı felsefe anlayışının tesiri altında olmasındandır. Onun görüşlerinde nazarı felsefeden, pratik yani tekniğe ve uygulamaya gidiş söz konusudur.<sup>445</sup>

İslam filozofları dinin anlamı alanı/hakiki özünü kavramamız için felsefeyi şart koşarlar. Felsefesiz bir din telakkisi kısıtlı olur. Din ile felsefe birbirinden ayrı düşünülemez. Din sadece ibadet ve itaat değil, kognitif bir değerler bütünüdür. Varlıktan sanata kadar pek çok alanda felsefenin konusu dinde içkindir. Felsefe her şeyi problem alanı olarak görür, sorgular, tartışır ve analiz eder. Din de felsefenin en temel alanıdır, dışında kalmaz. Felsefe olmadan dinin ontolojik, epistemolojik ve sanatsal hakikatini kavramak mümkün değildir.

İslam felsefesinde Gazali'ye gelene kadar din ve felsefe arasında kurumsal ve çok yönlü bir çatışma yoktur. Bu günün de sorunudur ve bugün için önemlidir. Çünkü dinle felsefe arasında var olan uzlaşma sayesinde IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar İslam dünyası en parlak dönemini yaşamıştır. Ancak bu sürecin yönü tam da Gazali'yle birlikte değişmiştir. Gazali Farabi ve İbn Sina'nın din ve felsefe ile ilgili fikirlerini çok ciddi anlamda eleştirmiştir.<sup>446</sup> Bu eleştirinin temelini, felsefe ile din arasındaki uyumsuzluğu oluşturmaktadır. Buradan hareketle Gazali'den sonra İslam düşüncesinin felsefeyle olan bağı zayıflamıştır. Siyasal İslamcılık her ne kadar XIX. yüzyılda tezahür etmiş olsa da, adı konmamış bir İslamcı düşüncenin temelini XIII. yüzyılda Gazali'yle birlikte atıldığı

<sup>443</sup> Ömer M. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl...*, s. 165; A.Bkz: Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

<sup>444</sup> Necip Taylan, *Anahtarlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları ve Temsilcilerin Tesiri*, Ensar Yayınları, İstanbul 1983, s. 203-204.

<sup>445</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 208.

<sup>446</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998, s. 172-183; Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları, Konya 2004, s. 150.

anlaşılmaktadır. Çünkü “akıl-vahiy” çatışması, “felsefe-din” uyumsuzluğu, dini olanla dini olmayan gibi ayrışmalar bu yüzyılda belirginleşmeye başlamıştır.

Gazzali'nin felsefeyle olan mücadelesindeki hedefi “felsefi akıl”dır. Felsefecilerin akla yüklediği anlam<sup>447</sup> ve görevi, sahip olduğu dini değerlere zarar verici olarak bulunduğu ya tamamen reddetmekte veya sınırlandırma yoluna gitmektedir. Gazzali'nin yücelttiği aklın “vahye muhatap akıl”, “vahyin taleplerini karşılayan” ve “hayata geçirmekle görevi ve sınırlı bulunan bir akıldır.” İşte Gazzali bu akli yüceltmektedir.<sup>448</sup>

İslam filozoflarına göre bir insanın dini hissedebilmesi ve yaşayabilmesi akli melekelerle olmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran akli meleke özelliği dini algılayma ve yaşayabilme noktasında tamamlayıcı bir unsurdur. Bu özelliğiyle insan ancak dini algılayabilir ve yaşayabilir. İnsan akli melekesi sayesinde ruh dünyasıyla irtibata geçer ve insan dini tecrübelerini gerçekleştirir. Akli bilgiyi kullanmak için de felsefe gereklidir. Din ile siyaset ilişkisini görebilmek için İslam filozoflarının siyasetten ne anladıklarını belirtmek gerekir.

İbn Mukaffa (708-768) da siyaset felsefesi yapmıştır. İbn Mukaffa, halkın karşısında mükemmel yargı gücü, sağlam bir dostluk, doğruluk ve kardeşliğe sahip özgün bir toplum tasviri sunmaktadır. O, nezaketi hedefleyen daha ziyade akılcı bir ahlakilik ortaya koymaktadır. Filozof, şeriatı gözeten siyasi otoritenin hâkimiyetinde, dinin değerini tamamen inkâr etmeksizin, dine karşı akılcı-tenkitçi bir tavır ortaya koymaktadır. Ona göre, din, insanlara hak ettikleri şeyi vererek ve onları vazifelerine yönlendirmektedir. Hükümdar-yönetici de dünyevi ve dini bir lider olarak görülmektedir. Bu nedenle hükümdar basiretli ve adil olmalıdır. Yönetilenler de, ondan çekinmelidirler. İbn Mukaffa'ya göre dini ve siyasi otoriteye karşı sorgulayıcı tavır, cemiyeti yeniden oluşturmadaki girişimler ahlaki ıstılahta önemli olduğu kadar toplumsal iç huzurun değerini de canlandırmış olacaktır.<sup>449</sup>

IX. yüzyıldaki ilk İslam filozoflarından olan Ebu Bekr Râzi (864-925) “Emâretü'l-İkbal ve'd-Devle” adlı küçük bir risalede siyaset felsefesi yapmıştır.<sup>450</sup> Ebu Bekr Râzi'ye göre nefsin sahip olduğu yetki bilgi riyaset sevgisi, adalet, sıdk, hiss ve hafızadır. Her kim

<sup>447</sup> Çağfer Karadaş, *Gazzali*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 75.

<sup>448</sup> Çağfer Karadaş, *Gazzali*, s. 76.

<sup>449</sup> Seyyid H. Nasr- Oliver Leeaman, *İslam Felsefe Tarihi*, (çev. Şamil Öcal-Hasan Başoğlu), Açılım Yayınları, İstanbul 2007, s. 74.

<sup>450</sup> A.Bknz.: Emel Sünter, *Ebu Bekr Râzi ve Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

“ilahi bir kuvvet” vasıtasıyla başarılı kılınmış ve doğru yola hidayet edilmiş ise, o seçkin kişi ve halkın ihtiyaç duyduğu bir lider olur. Onlar ile liderleri arasında bir uyum olması gerekir. Ebu Bekr Râzî’ye göre, kişi hem kuvvete bağımlıdır, hem de aynı zamanda kendi basiretine, aklının hadsine muhtaçtır.<sup>451</sup> Ebu Bekr Razi siyaset felsefesi yaparken siyasal İslamcılarda olduğu gibi herhangi bir halifelik makamından bahsetmemektedir. Siyaset felsefesi açısından daha evrensel kavramlar olan devlet, emirlik ve mevki kavramlarını kullanılmaktadır. Başka bir deyişle bugünkü anlaşılacağı dilde çağdaş bir yöneticide olması gereken özellikleri sıralar. Bu düşüncelerini de temellendirirken özellikle ahlak ve erdem üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre ilahi gücü, devletin bekası, devamı için yöneticilerin bu güce itaate meylini sağlayacak şekilde kullanması gerekmektedir.<sup>452</sup>

İslam felsefesi geleneğinde “siyaset” sorunu, sistematik bir biçimde Farabi felsefesinde yer almaktadır. Farabi siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir.<sup>453</sup> Doğru veya haklı bir pratik felsefe, doğru bir teorik felsefeyi gerektirir. Farabi “Tahsilü’s- Sa’ada”de ahlak ve siyasetin, fizik ve metafizikle, hatta bilgi teorisi ve mantıkla ilişkisi arızı olmaktan çok, zorunlu ve hayati bir ilişki olduğunu bildirmektedir. Farabi’nin siyasete ilişkin bütün eserlerinde ciddi bir fizik, metafizik, psikoloji, mantık ilmiyle bağlantılı tutarlı, sistematik metinlerin yer aldığı görülmektedir.<sup>454</sup> Farabi siyasetle ilgili fikirlerini bir felsefi sistem kurarak oluşturur.<sup>455</sup> Çünkü Farabi’nin siyaset felsefesinde Tanrı, hikmet, metafizik, akıl, sevgi, sanat, estetik, adalet, ahlak, tecrübe, tıp vb. pek çok konu anlatılmıştır.<sup>456</sup> Bu konular siyaset felsefenin en temel problemleri arasındadır. Farabi’ye göre siyaset de din de felsefenin ana problemlerindedir.

Farabi’nin siyaset felsefesine gelince onun fikirlerini, “erdemli/ideal devlet” temellendirmesi oluşturur. Ona göre, “mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, oturabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesidir. Orta toplum, oturabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesidir. Küçük toplum herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir... En üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak

<sup>451</sup> Seyyid H. Nasr- Oliver Leaman, *İslam Felsefe Tarihi*, s. 74.

<sup>452</sup> Er-Razi, *Rasailü Felsefiyye*, Thk., Lucnetu İhyai’t-Turas el-Arabiyy fi Dari’l Afaki’l-Cedide, Beyrut 1982, s. 134-138.

<sup>453</sup> Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 6.

<sup>454</sup> Farabi, *El-Medinetü’l-Fazıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1990, s. 13.

<sup>455</sup> Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, s. 9.

<sup>456</sup> A. Bkz.: Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987; Farabi, *El-Medinetü’l-Fazıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1990.

şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukla ulaşamaz. Erdemli şehir, insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir; şehrin insanları mutluluğu elde etmek için birbirine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur.”<sup>457</sup>

Burada Farabi'nin hem Yunan site devletlerinden hem de Asr-ı Saadet'teki Medine devrinden söz ettiği yorumları çıkarılabilir: Farabi erdem konusunda, “aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar. Erdemli, mükemmel şehir bütün organları canlı varlığın hayatını tam ve sağlıklı bir bedene benzer.”<sup>458</sup> İfadelerini kullanmış ve konuyla ilgili bir başka değerlendirmesinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Erdemli şehrin bölümleri beştir. En faziletli olanlar mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginlerdir. O halde en faziletli olanlar, hûkema, ameli hikmete sahip olanlar ve büyük meseleler hakkında görüş sahibi olanlardır.”<sup>459</sup>

Görüldüğü üzere Farabi, devleti yöneten üst zümreden, din adamlarından bahsetmemektedir. Tam aksine, bir devlet aygıtını oluşturan hiyerarşik yapıdan söz etmektedir: “Bundan sonra din temsilcileri (taşıyıcıları), hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve sayıları bunlara ulaşan diğer kişiler gelir. Ölçüm işleriyle uğraşanlar, muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler vb.dir. Zenginler ise, çiftçiler, çobanlar, tüccarlar vb. şehirde kazanan diğer kişilerdir.”<sup>460</sup>

Farabi bir devlet fikri ortaya koyarken, siyaset, felsefe, din, sanat, edebiyat, müzik, tıp vb. birçok alanı içine alacak şekilde bir devlet modeli inşa etmektedir. Farabi'de ayrıca İslamcıların tanımladığı gibi bir ümmet/hilafet inşası görülmemektedir. Ona göre bir devlet, halkını erdemliler seviyesine yükseltmek için vardır. Bu seviyeye yükselmek için de felsefe şarttır. Farabi kültür/medeniyet seviyesinde bir devletten bahsetmektedir. O, tam bir milli devlet modeli ve bugünkü dilde anlaşabilecek modern bir toplum inşasından söz etmektedir. Bu modern toplumda ona göre her türlü iş bölümü ve toplumsal düzeni sağlamak için de felsefe gerekmektedir. Felsefe bu anlamda “faziletli devlet”in inşasında demokratik ve hukuk düzenine dayalı bir toplumun varlığını gerektirir. Farabi İslamcılarının

<sup>457</sup> Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, s.100-104.

<sup>458</sup> Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, s.100-104.

<sup>459</sup> Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, s. 100-104.

<sup>460</sup> Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 50-51.



tanımladığı gibi şeriat esasına ve dini normlara/yasalara dayalı bir anlayış yerine modern denilecek bir devlet yapısından bahsetmektedir. Dini kurallara göre yönetilen bir devlet sözü konusu değildir. Çünkü Farabi dini doğrudan siyasetin konusu olarak değil, siyaseti felsefenin konusu olarak kognitif yöntemle ele almaktadır. İslamcıların toplum modelinde sanat, müzik, felsefe, varlık bilgisi geçmemektedir. Oysa Farabi’de bu bilgi alanları mevcuttur. Siyasal İslamcılar ise, felsefeyi reddederek İslam siyaset görüşü kurmaya çalışmaktadırlar. İslamcılar, siyaseti de modern kavram olarak alırken, İslamiyet’i geleneksel kalıbıyla bu siyasete eklemlemeye uğraşmaktadırlar. Asıl çelişki bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnşa edilen toplumda sanatçı, müzisyen vb. gibi meslek ve sanat gruplarına rastlanmaz.<sup>461</sup>

Farabi yönetimde dinin nitelik yerine ahlaki erdemlerin bulunması gerektiğini dile getirmektedir. Bu konudaki görüşlerini şu ifadelerle anlatmaktadır: “Faziletli yönetim, onunla, hükümdarın, ondan başkasıyla elde edilmesi mümkün olmayan bir tür fazileti elde edeceği yönetimidir. Yönetilenler dünyevi hayatlarında ve ahiret hayatında, ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan faziletleri onunla elde ederler. Onların dünyevi hayatına gelince, onların bedenleri, tek tek tabiatların sahip olması mümkün olan en üstün şekilde nefsleri de, tek tek nefsler için ve ahiret hayatında mutluluğun sebebi olan faziletler arasında elde edilmesi onların gücü dâhilinde olan için, mümkün olan en üstün durumda olur. Onların yaşayışı da, başkalarının sahip olduğu bütün hayat ve yaşayış türlerinin en güzeli ve en hoş olanı olur.”<sup>462</sup>

Farabi’nin İslam algısı bir ahlak medeniyeti olduğu için yönetici de faziletli/erdemli bir yöneticidir. İslamcıların devlet başkanı olan halife, Peygamberin siyasi misyonunu temsil eden kişidir. Bu kişi nübüvvetten ayrıdır. Siyasi otorite anlamındaki halife, Allah’ı ya da dini temsil etmez. Müslümanların birliğini temsil eder. Yani ilahi değil, seküler bir kurumdur.<sup>463</sup> İslam’da bütün iktidarlar sekülerdir.<sup>464</sup> İslamcıların devlet adamı yani halife Allah’ı temsil etmez, ama Müslümanları temsil eder düşüncesi de kendi bağlamında çelişkili bir durumdur. Bu açıdan bakılınca da İslamcıların sistematik ve tutarlı bir siyaset felsefeleri olmadığı görülmektedir. Bu da İslam felsefesi geleneğindeki din-siyaset ilişkisini bile yeterince değerlendiremedikleri sonucunu doğurmaktadır.

<sup>461</sup> A.Bknz.: Mehmet Ş. Eygü, *Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler*, Bedir Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>462</sup> Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, s. 69.

<sup>463</sup> Abdurrahman Dilipak- Hulusi Şentürk, *Din Adına Siyaset*, Fırtına Yayınları, İstanbul 2006, s. 13.

<sup>464</sup> Oliver Roy, *İslam’a Karşı Laiklik*, Agora Kitaplığı Yayınları, (çev. Ender Bedisel), İstanbul 2010, s. 72.

İbn Sina da (980-1037), bir siyasi yapıdan diğerine geçiş dâhil, Eflatun'un Devlet düşüncesinin bütün yönleriyle ilgilenmektedir. Ayrıca İbn Sina, Devlet'in ve Aristo'nun siyasetinin konusunu seküler krallık *-mülk-* ile Eflatun'un kanunlarının konusu olan Peygamberlik ve şeriatla ilgili başka bir siyaset arasında ayırım yapmaktadır. İbn Sina da Farabi gibi böylece ideal devletini Eflatun'un filozof-kralının ideal devletine bağlamaktadır. Metafizik'in son kısmında ideal hilafet devletinden bahsetmektedir. Peygamberlik konusundaki eserinde *-Risâle fî isbâti'n- Nübüvvât-* peygambere ikili bir vazife vermektedir. Bu görev, siyasi yönetimle maddi dünyanın düzenini sağlama görevidir.<sup>465</sup> Bu bir anlamda maddi-manevi dünyayı uzlaştırma biçimi olmaktadır.

Gazali'ye göre dünyayı ayakta tutan dört esastan birisi olan siyaset, din ve ahlakın zorunlu bir uzantısıdır. Siyaset, hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatıdır.<sup>466</sup>

Gazali'nin siyaset sanatına verdiği önem dikkat çekicidir. Devlet işlerini esaslı bir şekilde nizama koyan siyaset bilimi, Gazali'ye göre beşeri ilimler arasında en soylu ve en şerefli ilimlerden birisidir.<sup>467</sup>

Siyaset ve ahlakı, ilimler tasnifinde felsefi ilimler alanına dâhil eden Gazali için siyaset, din ile dünya arasında uyumlu bir ilişkinin tesis edilmesi bakımından önem taşımaktadır. Siyaset, bir yüzü dünyaya, diğer yüzü dine dönük olan bir yönetim sanatıdır. Siyaset, Gazali'de, ahlaka tabi olduğu gibi dini ilimlerin başında gelen fıkıh ilmine de tabidir.<sup>468</sup>

Gazali, başka bir yerde ise siyaseti, insani etkinlikler açısından ortaya konan sanatların en yücesi olarak tanımlamaktadır. Toplumun refahını ve uyumunu sağlayan bu sanat, toplumu dünya ve ahirette kurtuluşa ulaştırır.<sup>469</sup>

Gazali'ye göre, siyasetin dört mertebesi vardır: Birincisi, yüce mertebe, peygamberlerin siyasetidir ve onların zahirlerinde ve batınlarında seçkini batını ve halkı yönetmesidir. İkincisi, halifelerin, hükümdarların ve sultanların siyasetidir ve onların seçkini ve halkı yalnızca zahirlerinde yönetmesidir. Üçüncüsü, Allah'ı ve dini bilen bilginin siyasetidir ve bilginler, peygamberlerin mirasçısıdır, onların yönetimi sadece

<sup>465</sup> Ervin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 210-211.

<sup>466</sup> Gazali, *İlahi Saadet, Mizanu'l-Amel*, Hisar Yayınları, İstanbul 2013, s. 328.

<sup>467</sup> Gazali, *Nasihatu'l-Mülük*, Sinan Yayınları, İstanbul 1995, s. 125.

<sup>468</sup> Gazali, *İlahi Saadet, Mizanu'l-Amel*, s. 329.

<sup>469</sup> Gazali, *Ihya-u Ulumiddin*, Bedir Yayınları, İstanbul 2002, s. 40.

seçkinlerin batınına aittir. Dördüncüsü ise vaizlerin siyasetidir. Onların yönetimi sadece halkın batınlarıdır.<sup>470</sup>

Buradan, Gazali'nin siyasetin ahlakla bağlantısını kurduğu ortaya çıkmaktadır. Gazali'ye göre, İslam şeraiti, insanın hayatta karşılaştığı problemlerin çözümlerini ortaya koymuştur. Din ile dünya, din ile siyaset arasında kopma yoktur.<sup>471</sup> Bunun için, “din ile siyaset yöneten ikiz kardeş gibidir. Din temeldir, yöneten bekçidir. Temeli olmayan yıkılır, bekçisi olmayan kaybolur.”<sup>472</sup>

Gazali'ye göre dini ilimler olmadan siyasetin olması mümkün değildir. Bu nedenle Gazali ilimleri ikiye ayırır. Birincisi, insanın yeryüzündeki varlığı için gerekli olan bu dünya ile ilgili ilimlerdir. İkincisi, ahiretle ilgili olan ilimlerdir. Bu ikisi birbirini tamamlar ve aynı hedefe götürür. Fakat siyaset en çok ihtiyaç duyulan, fıkıh da hayatı tanzim eden, insanın Allah'a, kendisine ve hemşehrilerine karşı görevlerini düzenleyen dünya ilimleridir. Ona göre, siyasetin en yüksek şekli, bu dünyada istikrar ve refahı, ahirette de kurtuluşu teminat altına alan “siyaset-i şer'iyye” veya “siyaset-i nebeviyye”dir. Bu nedenle, cismanî ve ruhanî iç içedir ve dinsiz dünya mutsuz, dünyasız din imkânsızdır. Gazali'ye göre, Allah'ın iradesi her iki halde de gerçekleşmiş sayılmaz.<sup>473</sup>

Gazali'nin fikirleri dikkate alındığında siyasal İslamcılığın bu görüşlerden beslendiğini söylenebilir. Gazali'nin felsefe ile ilgili fikirleri gözönünde bulundurulunca asıl gerekliliğin felsefe ve dinin uzlaşmazlığı olması gerekirken, aksine siyasal İslamcılığın, felsefe ile dinin arasını açmasından dolayı felsefenin en temel sorunu olan epistemolojiyi İslam medeniyetinin literatüründen çıkarmaktadır. Epistemolojiden yoksun bir İslam algısı, İslam'ın siyasetin aracı haline gelmesine neden olmaktadır.

Gazali'ye göre, imamet gereklidir, çünkü imamet yararlıdır ve bu dünyada zararı uzakta tutar. Ona göre, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra dini ve siyasi düzenin devamı için derhal bir imam seçilmesi gerekmiştir. Seçilen bu imam ile imamet makamı cemaatin icmânın talep ettiği Müslüman hayatının vazgeçilmez bir kurumu olmuştur. Ancak ümmetin icmâ, yeterli değildir, çünkü dinin nizamı yalnızca “itaat edilen bir imam” tarafından elde edilebilmiştir. Aslında “dinin nizamı da sadece dünyanın nizamıyla

<sup>470</sup> Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İz Yayınları, (çev. Vecdi Akyüz), Kahire 1986, s. 149.

<sup>471</sup> Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a...*, s. 149.

<sup>472</sup> Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a...*, s. 150.

<sup>473</sup> Fevzi M. Neccar, *İslam'da Siyaset Düşüncesi; İslam Politika Felsefesinde Siyaset*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 25.

mümkündür” ve dünya nizamı da “itaat edilen bir imama” bağlıdır.<sup>474</sup> Gazali’nin fikirlerinden anlaşılan, din temeldir ve sultanın koruyucu olduğudur. Bu, İslam’ın dini-siyasi birliğini savunan sunnî doktrinidir. Ancak yalnızca amaca götüren bir araç olmasına rağmen iktidar/otorite üzerindeki vurgu, oldukça önemlidir. Amaç ise en yüce hedef olarak gerçek mutluluğa *-ahiret saadetine-* götüren dinin nizamıdır ve bu da kuşkusuz peygamberlerin temel gayesidir.<sup>475</sup>

İbn Bacce (?- Ö.1138) de siyasi felsefeye düşünce sisteminde yer vermiştir. Siyasi düşüncesindeki ütopya bir seçkinler topluluğudur. Ütopik toplumunda her fert sağlıklı bir yaşam sürmekte, etrafındakilere güçlü sevgi bağlarıyla bağlanmıştır. Bu noktadan yola çıkarak İbn Bacce düşündüğü bu toplumda hekimlere ve hâkimlere ihtiyaç olmayacağını belirtmiştir. Ona göre, erdemleri geliştirerek kusurlu devletlerde yaşayan erdemli insanların devlet içinde insanlar üzerinde otoriteye sahip olan muhafızlar olduklarına inanır. Erdemli insanların yardımıyla devletin işleri mükemmelleşir, çünkü ahlaki erdemler, devleti mükemmel kılan sosyal ilişkileri geliştirir.<sup>476</sup>

İbn Bacce, Eflatun’un ideal devletinin, içinde felsefecinin amacına en iyi biçimde ulaşmaya çabalayabileceği devlet olduğu hususunda hiçbir kuşku bırakmamaktadır.<sup>477</sup> İbn Bacce sadece ideal devletteki insanı devletin bir parçası, başka bir deyişle vatandaşı olarak görmektedir. Ancak burada insan kamu yararına katkıda bulunur ve en yüce kemaline erişebilir. Devlet insanın kendi beşerî amacına ulaşmasını mümkün kılan bir kurumdur, onun maksadı son tahlilde metafiziktir. Metafizikten anlaşılan ise, felsefeciyi, basit akli cevherleri kavrayarak kendisi bir akıl haline gelen ve nihai amacına ulaşan erdemli ilahi insan olarak tanımlamasıdır.<sup>478</sup> İbn Bacce’nin akılcı düşüncesi kendisinden sonra gelen Endülüs’lü filozoflarından, İbn Rüşd’ü, büyük oranda etkilemiştir.

İbn Rüşd’e göre bilginin/şeriatın tanımı şu şekildedir: “Zira var olanlar; ancak onun san’atını bilmek suretiyle var ediciye (Sânî) delalet edebilir. Onun san’atını bilmek ne kadar mükemmel olursa Sani’ını (Yapıcı’sını) bilmek de (o nisbette) mükemmel olur ve Şeriatta var olanları değerlendirmeyi mendub saymış ve bu hususta teşvik etmişse apaçıktır ki; bu ismin (felsefe teriminin) delalet ettiği konunun (bilinmesi) şeriat bakımından vacip ve mendubtur. Şeriat; var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini

<sup>474</sup> Ervin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 58.

<sup>475</sup> Ervin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam...*, s. 58.

<sup>476</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam...*, s. 236.

<sup>477</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 234.

<sup>478</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam...*, s. 238, 249.

araştırmaya devam etmektedir. Nitekim bu, Allah Teâlâ'nın birden çok ayetinde apaçık görülmektedir. Şu kavli gibi: “ Ey basiret sahipleri ibret alın!”<sup>479</sup>, bu ayet, akli kıyasın veya hem akli, hem şer'i kıyasın birlikte kullanılmasının vacib olduğunu (kesin olarak) belirtir. Ve (yine) Allah Teâlâ'nın (şu) kavli gibi: “Göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?”<sup>480</sup>. Bu ayet, var olanlara (ibret) nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir nass'tır. Şeriatın var olanlara akıl (vasıtası) ile bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre - *ki bu, ya bir kıyastır veya kıyas ile yapılır*- bizim var olanlara akli kıyasla bakmamız vaciptir.<sup>481</sup>

O halde İbn Rüşd'e göre şeriatın maksadı nedir? Şeriatın maksadıyla anlaşılan sadece gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmektir. Gerçek bilgi, Allah Teâlâ'yı ve diğer var olanları, olduğu şekilde (O neyin üzerinde ise öylece) bilmektir. Özellikle (O var olanların) değerlilerin ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu bilmektir. Gerçek ameli ise, mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğu sağlayan fiillerden kaçınmaktır.<sup>482</sup> İbn Rüşd'e göre şeriatı “dinileştirme ve İslamileştirme” sözkonusu değildir. İslamcılarda olduğu gibi “dinileştirme ve İslamîleştirme” adını kullanarak herhangi bir ideolojileştirmeye İslam felsefe geleneğinde rastlanmaz.

İbn Rüşd bu anlamda din-felsefe uzlaşımına dayalı olarak erdemli ve mutlu birey modelini ortaya koymaktadır. Ancak filozof, dindar birey olmanın şartlarından söz etmemektedir. Ona göre, mutluluk veren ve mutsuzluğa yol açan fiilleri bilmek, ameli bilgi diye adlandırılan şeyin kendisidir. Bu iki kısma ayrılır: Birincisi bedene ait (olarak) ortaya çıkan fiillerdir ki bunu bilmek, işte fıkıh adı verilen *-bilgi-* dir. İkinci kısmı ise, nefsanî fiillerdir. Şükür, sabır vb. gibi şeriatın davet ettiği veya kaçındığı huylar olarak tanımlanmaktadır.<sup>483</sup>

İbn Rüşd'e göre “şeriat, nazar, yorumlama, bürhan, cedel, hikmet bilgisinden ibarettir. Sanatların sanatı hikmet bilgisidir. Hikmet ve şeriat tamamen farklı iki ayrı şey değildir. Bu iki kavram aynı kaynaktan beslenen ayrı şeylerdir. Hikmet ve şeriat, ikisi

<sup>479</sup> Kur'an-ı Kerim Meali; 59/3. Ayet.

<sup>480</sup> Kur'an'ı Kerim Meali; 7/ 184. Ayet.

<sup>481</sup> İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makal*, (çev. Bekir Karlıağa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s.64-65.

<sup>482</sup> İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makal*, s.101.

<sup>483</sup> İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makal*, s.100.

tabiatları gereği sütkardeş gibidirler. Cevherleri ve özleri itibariyle dost olmaları gerekir.<sup>484</sup> Gazali, İbn Rüşd'e göre bu konuda yanılıya düşmüştür.

İbn Rüşd'e göre "din" in gayesi ve işlevi, insanlara "gerçek bilgi" ile "doğru davranış" ı öğretmektir. O "gerçek bilgi" derken Allah' ı bilip tanınmanın yanında, başta melekler veya mufarık akıllar gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıkları ve ölüm ötesini kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmektedir. İnsanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili "doğru davranış" sayan filozof, bunlardan bir kısmının insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmının ise onun psikolojik yapısı ve manevi/metafizik boyutu ile alakalı olduğunu belirtmektedir. Bir taraftan insanın mutluluğu bakımından zorunlu olan erdemleri tespit ve tarif etmekle kalmayıp, bunların davranışa dönüşmesi için gerekli olan ikna ve teşviki ortaya koyan din, diğer taraftan da erdemli olmayan davranışları yasaklamaktadır.<sup>485</sup>

İbn Rüşd dinin, insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel/teorik-pratik bütünlüğünü sağlamayı amaç edinmiş olduğu gerçeğini vurgulamıştır. Aynı şeyi felsefe de nihai amaç edinmiştir. Ancak felsefenin nihaî amaç ve işlevi "var olanları, Allah' ın varlığını, O' nun hikmet ve kudretini göstermek bakımından incelemek ve yorumlamaktan" ibarettir. Bu ise bir bakıma insanı hem teorik hem pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yetkinliğini hedefleyen felsefenin bu açıdan "gaye birliği" içinde olduğu anlamına gelmektedir.<sup>486</sup>

Görüldüğü üzere İslam filozoflarında hangi felsefe sisteminde olursa olsun, nihaî amaç mutluluğu aramaktır. İslam filozofları şeriatı bir hikmet bilgisi olarak görmüşlerdir. İslamcılar İslam filozoflarında olduğu gibi "bilgi" yi tartışmamışlardır. Tartışmadıkları gibi

<sup>484</sup> İbn Rüşd, *Faslu' l-Makal*, s.71, 82, 115.

<sup>485</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 205.

<sup>486</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.206; İslam filozoflarının fikir dünyası ile ilgili bazı İslamcılar daha da ileri giderek, onları tekfir etmişlerdir. Örneğin, Said Nursi' ye göre İbn Rüşd, Allah' ın gazabına uğrayanlar kısmındadır, çünkü İbn Rüşd, felsefe ile din arasında hiçbir benzerlik olmamasına karşın, felsefe ve hikmet arasında bir eşlik etme ilişkisi olduğunu savunmuş ve öyle amel etmiştir. Said Nursi, İbn Rüşd gibi Allah' ın gazabına uğrama tehlikesine düştüğünü, fakat er-Rahim ismi ona bir güneş gibi rehber olduğunu ve onu doğru yola ulaştırdığını anlatmaktadır. Ona göre, Felsefe ve hikmet arasında bir eşlik etme ilişkisi olduğu ilkesine dayanarak hareket etmek, insanın içgörüsünü kaybetmesine ve Allah' ın nimetlerini kabul ve takdir edecek dersleri çıkartmamasına neden olur. Bu nedenle kişi ne mutlu olabilir, ne de kurtulabilir.

<sup>486</sup> İslamcılar, önde gelen İslam filozoflarını tekfir etmektedir. İslamcıların İslam filozoflarını tekfir ederek İslam medeniyetini sarsmakla beraber onun da ötesinde açıktan açığa İslam medeniyeti ile muhalefet ettikleri ifade edilmektedir. Bunun için bakınız: İbrahim M. Abu-Rabi, Şerif Mardin, Oliver Leeman, Mehmet S. Aydın, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi' nin Hayatı ve Görüşleri Işığında*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya-Ercüment Asil-Vildan Canpolat-Onur Atalay), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 256.

bilgi, şeriat, din, mantık, sanat, etik gibi kavramlar arasında da herhangi sağlıklı bir ilişki de kuramamışlardır. İslamcılar İslam filozoflarının tam tersine felsefe ve dini ayrı olarak görmektedirler. Felsefeyle uğraşan İbn Rüşd gibi filozofları da tekfir etmektedirler.<sup>487</sup>

İslam medeniyetinin duraklamaya, gerilemeye, zayıflamaya, daha sonra da yıkılmaya yüz tuttuğu, buna karşın Avrupa odaklı Hristiyan medeniyetinin canlanmaya ve kuvvetlenmeye başladığı VIII/ XIV. asırda yaşayan İbn Haldun'un devlet nazariyesi için önemli bir ölçüt olarak görünmektedir.<sup>488</sup>

İbn Haldun'un siyaset felsefesinin temelini "umran" fikri oluşturur. Ona göre umran, insanlar için meskûn bir yeri, iyi korunan, iyi bir biçimde devam ettirilen bir ev düzenini, iyi işlenen bir toprağı, en genel olarak çeşitli insanî faaliyetler bakımından bir ilerlemeyi, geliştirmeyi, bayındır kılmayı ifade etmektedir. Umran'ın, insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri temel alınmaktadır. Buna göre umran kavramı, insanın toplum halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, kurumları içine almaktadır.<sup>489</sup> Umran ilmi salt bir siyaset ilmi değildir. Umra'nın amacı toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği sorunu ile ilgilenmez. Onun amacı, umranın ve onda ortaya çıkan olayların doğru, ispatlayıcı bilgisini vermektir.<sup>490</sup> Umran bugünkü adıyla bir siyaset bilimi, sosyolojik bir kavramlaştırmayı anlatır.

Umran'ın, insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri temele alınmaktadır. Böylece o, insanın toplum halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, kurumları içine almaktadır. Bu ilmin ele aldığı belli başlı konulardan biri mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, sanatlar, ilimler ve bunların nedenleridir.<sup>491</sup>

İbn Haldun, egemenlik ve buna bağlı olarak toplumsal hayatın mümkün olması için, herhangi bir dini ilke ve olayın, peygamberlik olayının, ortaya çıkmasının zorunlu olduğunu ileri süren filozoflara karşı çıkmaktadır. Bu filozofların iddialarının herhangi bir dayanağı olmadığını belirtmektedir. İbn Haldun, buna benzer bir görüşe halifelik vesilesi ile de temas etmekte ve peygamberlik gibi halifeliğin ilkelerinin ne insan tabiatından, ne

<sup>487</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, Şerif Mardin, Oliver Leeman, Mehmet S. Aydın, Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi'nin Hayatı ve Görüşleri Işığında, (çev. İbrahim Kapaklıkaya-Ercüment Asil-Vildan Canpolat-Onur Atalay), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 256.

<sup>488</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s.15.

<sup>489</sup> Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.86.

<sup>490</sup> Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, s.83.

<sup>491</sup> Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, s.8

toplumun mahiyetinden çıkarılmayacağını ileri sürmektedir. O halde onun için, peygamberlik, şariat, toplumsal hayatın, umran'ın var olması için, varlıkları “zorunlu” olan şeyler değildir, sadece ve sadece tarihte ve umran'da, ortaya çıkmaları “mümkün” olan ve “ortaya çıkmış olan” şeylerdir. Umran ilmi, insan tabiatından ve toplumun mahiyetinden kaynaklanan “tabi” ve “zorunlu” toplumsal olay, kurum ve ilişkileri incelemek iddiasındadır. İbn Haldun, dini unsur veya faktörü hesaba katmayan bir umran ve devlet modeli çizilebileceğine inanmaktadır. Herhangi bir peygamberlik ve şariat üzerine oturmeyen toplum düzenleri, umranlar ve devletler olduğunu bilmektedir.<sup>492</sup>

O umran ilminin hangi konuları içerdiğine ilişkin yazarken devamlı olarak “mülkten, kazanç ve geçim yollarından, asabiyeden, ilimler ve sanatlar”dan söz ettiği halde, bir yer dışında “din”den, “dini olaylar”dan hiç söz açmamaktadır. Din ve dini olaylar, İbn Haldun için, herhangi bir umranda “umranın özünden zorunlu olarak çıkan, onun tabiatına zorunlu olarak arız olan” şeyler arasında değildir.<sup>493</sup>

İbn Haldun, çağların değişmesiyle millet ve kavimlerin de değişeceklerini şöyle ifade etmektedir: “Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması, tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve âlemin ahvali, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum böyledir. Kulları arasında Allah'ın cari sünneti ve kanunu budur.”<sup>494</sup>

İbn Haldun'a göre, “Âlemde hiçbir şey değişmeden bir tek vetire üzerinde kalmaz.”<sup>495</sup> Burada değişimin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Ancak İslamcılar toplumda kaçınılmaz olarak meydana gelen değişiklikleri görmek istemezler. “İslam toplumu” ya da “İslam devleti” gibi tanımlamalarla hem bu tanımlamalar dışındakileri ötekileştirmişler, hem bu tanıma soktukları hayatı ve insanları “İslamîleştirme”yi mümkün görmüşler, hem

<sup>492</sup> Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, s. 159-160.

<sup>493</sup> Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, s.161.

<sup>494</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s.190.

<sup>495</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s.97.



de kendileri dışındaki büyük insan topluluklarını yabancılaştırmışlardır. İslam'da inanç ve ahlakın ebediliği ve değişmezliği ilkesini, siyasal İslam idealine uyarlamışlar, İslam devlet ve toplumu için, değişimin muhal olduğuna kendilerini, hatta Türk halkını inandırmayı başarmış görünmektedirler.

İbn Haldun, dini, salt şariat esaslarından ibaret görmez. İbn Haldun bu konu hakkında şunları dile getirmektedir: “Daha sonra (Hz. Peygamber’in kabilesi olan) Mudar’ın (hâkimiyet ve) devletine yol açan İslam geldi. Değişerek süregelen bahis konusu haller tümü ile yeni bir inkılap geçirdi, tamamıyla başka hallere dönüştü. Çoğu bugün bilinmekte olan ve halefin seleften, sonraki neslin bir önceki nesilden alıp aktardığı malum adet ve ananeler teşekkül etti. Sonra Arap devleti de yıkıldı, hâkimiyeti sona erdi. İzzetlerini kuvvetlendiren ve mülklerini kuran selefleri geçip gitti. Hâkimiyet Arap olmayanların, mesela doğuda Türklerin, batıda Berberilerin ve kuzeyde Frenklerin eline geçti. O devletlerin ortadan kalkmasıyla bir takım kavimler ve milletler de ortadan kalkmıştı. Haller, adetler ve ananeler değişikliğe uğradı, vaziyetleri unutuldu, durumlarına dikkat edilmez oldu. (İçtimai) ahval ve ananelerin değişmesinin yaygın sebebi şudur: Her neslin ananesi (âdeti ve örfü) kendi hükümdarının ananesine tabidir. Nitekim atasözleri içinde şöyle bir hikmet ve vecize vardır, Halk, hükümdarlarının dini, (âdeti ve töresi) üzerine bulunur. Devletin ve hükümdarın adamları, devlete ve devlet işlerine hâkim oldukları zaman, mutlaka kendilerinden evvelkilerin (devlet ve siyasi hayatla ilgili örf, anane ve) adetlerine sınırlar, bunların çoğunu da alırlar. Bununla beraber kendi nesillerinin adet ve ananelerini de ihmal etmezler. Böylece ilk ve eski neslin töre ve adetlerinde kısmen bir değişiklik vaki olur. Bunların ardından diğer bir devlet daha gelip kendi örf ve adetlerini önceki örf ve adetlerle kaynaştırdığı, bu da kısmen evvelkine muhalif düşer, ama daha evvelkine çok daha fazla muhalif olur. Sonra muhalefet ve değişme tedrici surette devam ede ede nihayet tamamıyla zıt bir durum meydana gelir. Mülk ve devlet içinde kavimler ve nesiller ard arda geldikleri müddetçe haller ve adetlerde muhalefet vukua gelmeye devam edecektir.”<sup>496</sup>

Dikkat edilirse, İbn Haldun dinden bahsederken adet ve gelenekleri de umran kavramının içine almaktadır. İslam toplumlarında yönetim ister monarşik olsun isterse başka bir yönetim şekli olsun, gücünü kültür ve gelenekten alır. Halkın kültür ve geleneğinin belirlenmesinde hükümdar büyük rol oynar. İslam toplumlarında yönetimin

<sup>496</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 190-191.

şekillenmesi bu şekildedir. Toplumlar sürekli değişir. İbn Haldun'a göre değişim kaçınılmaz ve mukadderdir. Oysa sürekli değişen bir toplumun sürekli değişmeyen kurallarla idare edildiğini, edilebileceğini öne sürmek, sonra da “dini siyasetin” ilkelerini dayatmak siyasal İslamcı ideolojinin temel tezleridir. Değişimi de ideolojik kontrol aracı olarak ele almaktadırlar.

İbn Haldun'un bahsettiği değişim, “tepeden inme ve dışardan bir değişim” değildir. Bir halkın kendi kültürüyle gerçekleşen değişim, içten dışa doğru bir değişimdir. Bu açıdan bakıldığında İslamcıların değişimleri Batı odaklı yani dışarıdan dayatmalıdır. Oysa İbn Haldun'un değişimi bir halkın kendi iç dinamikleriyle, yani kültür ve geleneğiyle olur. Bu kültür ve geleneğin içinde din bir parçadır, bütün değildir.

İbn Haldun en iyi devlet idaresinin din ile değil, ilimle sağlanabileceğini, ilme önem vermeyen yönetimin ise devletin ne hale getirdiğini şöyle ifade eder: “İslam istikrar bulup halkın bünyesine iyice yerleşti. Uzak memleketlerdeki milletler bu dini (ilk) sahiplerinin elinden aldı ve öğrendi. Günlerin ve zamanın geçmesi ile ahval değişti. Vakaların çoğalması ve üst üste gelmesi sebebiyle naslardan çıkarılan şer'i hükümler fazlalaştı. İşte bunlar, hüküm çıkarırken, insanı hatadan koruyan kanun ve kaidelere ihtiyaç duyulmasına sebep oldu. Artık ilim, talime ihtiyaç gösteren bir meleke (ve ihtisas kolu) haline geldi. Böylece eğitim, sanat ve zanaatlardan biri şekline girdi... Bu sırada asabiyet sahipleri mülkü ve devleti idare etme işi ile meşgul olduklarından ilmi (ve talim işini) kendileri dışında bu görevi yapacak şahıslara havale ettiler. Artık ilim ve talim bir hıfz (sanat ve meslek) oldu. Burunları yukarıda olan devlet adamları ve refah içinde yaşayanlar eğitim-öğretim işine teşebbüs ve tenezzül etmez oldu. İlmiyeye intisap, zayıf görülen kişilerin mesleği ve hususiyeti oldu. İlmi ve talimi meslek edinenler, asabiyet ve mülk sahipleri nezdinde hakir görüldü.”<sup>497</sup>

İbn Haldun'a göre insanlar için hem daha yararlı olanı tespit etmek, hem bu kuralları bulmak için bilimsel bir ölçüt gerekir. İslamcılar ise, bilimi ayrı bir kategori olarak ileri sürmemişlerdir. Hatta İsmail Recai el-Faruki'ye gelinceye kadar bir “bilgi” fenomeninden bahsetmemektedirler. XX. yüzyılın sonuna kadar da bu türden bir söylemleri olmamıştır.

<sup>497</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 192-193.

Faruki de “bilginin İslamîleştirilmesi”nden bahsetmiştir.<sup>498</sup> Diğer bir deyişle, “bilgi”yi de dinîleştirme yoluna gitmiştir.

İbn Haldun bir devletin kurulacağı coğrafi mekândan bahsetmiştir. Hatta coğrafya bilgileri ışığında devletin kurulduğu mekândaki iklim şartlarının insan üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. İslamcılarda bu görülmemektedir. İbn Haldun, bolluk ve kıtlık yaşadığında halkın üzerindeki bu gibi durumların nasıl bir psikolojik etki yarattığını açıklamıştır. Bir devlette olması gereken, “tarım şehirleri” ve “medeni şehir” sınıflarından bahsetmektedirler. Buradan anlaşılan şudur: En büyük ve kapsamlı modern toplumsal örgütlenme modeli devlettir. Devlet aygıtının örgütlenmesi, modern devlet yapılanması ile ilgili ilk işaretler İbn Haldun’da görülmektedir.

İslam filozofları genelde şariat kavramını kullanırken felsefe bilgisinden de bahsetmektedirler. Felsefenin alanı içinde siyaset ve dini algılamaları da modern tanımla bir disiplin alanı olarak görmüşlerdir. Ne felsefeyi dinden, ne de dini felsefeden ayrı düşünmüşlerdir. Felsefe bir hikmet bilgisidir. Bu hikmet bilgisi siyasetten etiğe, estetikten epistemolojiye, dinden ontolojiye kadar pek çok alanı kendi içinde barındırmaktadır. Felsefenin alanının bu kadar geniş olması sayesinde din, kültür ve medeniyet yaratma imkânı bulabilmektedir. Bu kültürel birikim de bütünsel anlamda bir organizma gibi işlemektedir. Nasıl bir organizmanın bütün organları uyum içinde çalışırsa, felsefe de içinde barındırdığı pek çok bilgi alanıyla uyum içinde varlığını sürdürmektedir. Felsefesiz bir hayat görüşü ya da algısı insanı mutlu/erdemli yapmaz. İnsanın nihai gayesi erdemli olmaktır. Çünkü Tanrı erdemlin en büyük temsilcisidir. O halde insanın Tanrı’nın erdemine/ahlakına felsefe ile ulaşır. Çünkü insan Tanrı’nın ahlakı ile ahlaklanmalıdır.

Siyasal İslamcılarda ise, felsefe yani hikmet bilgisi mevcut değildir. İslam adeta bir siyasi araç olmuştur. Bu bilgiler ışığında siyasi İslamcılar din üzerinden modernist siyaset algısını nasıl kurduklarını incelenmelidir.

## 1.2. Siyasal İslamcılara Göre Din ve Siyaset

Siyasal İslamcılıkta belirgin bir din algısına rastlanmamaktadır. Çünkü din siyaset, siyaset din olarak görülmektedir. Yani din siyasetten, siyaseti de dinden ayrı düşünülmez. Dinîleştirme dinsel bir bürokrasi oluşturmuştur. Bu açıdan bakılınca din ve dünya

<sup>498</sup>A.Bkz.: İsmail Recai El-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, (çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu), İnkılap Yayınları, İstanbul 1997.

gerçekleri akla ve bilime ters düşmek pahasına çarpıtılarak ideoloji haline getirilmiştir. Bu din algısı bireysel ve Tanrı'yla doğrudan doğruya ilişki esasına dayalı olmayan bir algı biçimidir. Bu algılama biçiminin temel nedeni XIII. yüzyılda felsefe ile dinin ayrıştırılmasıdır. Dahası dinin felsefeyle bağının zayıflatılmasıdır.

İslamcılara göre insan, yaratılmış varlıkların en üstünüdür. Dünyada hak din ancak birdir ve diğerlerinin inandıkları din ya da gelenekler cehalet ve sapıklıktan ibarettir. İnsan bu geçici âlemde daha geniş, daha yüce bir âleme layık olacak olgunlukları elde etmek ve bu vasıta ile müddeti az-üzüntüsü çok olan ve hüznler yurdu ve elemelerin karargâhı denilmesine layık bu “süfli” âlemden o “ulvi” âleme intikal etmek için gelmiştir.<sup>499</sup>

Siyasal İslamcılar görüldüğü gibi belirgin ve sistemli bir şekilde İslam filozoflarındaki gibi bir evren, varlık, akıl, hikmet telakkisine rastlanmamaktadır.

Örneğin Namık Kemal'in fikirlerinde din önemli bir yere sahiptir. Onun için, İslam bir din, bir sosyal nizam, bir hukuk sistemi, bir ahlaki düzen, vatanın ve birliğin kaynağı, Osmanlı toplumunun problemlerinin çözüm vasıtası, içtimai düzenin, iç ve dış huzurun garantisidir. İslam ona göre vatanın kutsallığının ve değerlerimizin de kaynağıdır.<sup>500</sup>

Said Halim Paşa'ya göre din, hiçbir zaman “metafiziğin çöllerinde mahpus muhayyilemizin tehlikeli tasavvurlarından ibaret boş teselliler, erişilmesi imkansız vaadler veya geleceğe ait emeller vasıtasıyla mevhum bir saadeti elde etmeye veya elem ve ızdırapları teskine yardımcı hayali bir vasıta değildir.<sup>501</sup>

Said Halim Paşa'ya göre, İslam şeriatı, hayatımızın en ufak teferruatına kadar her şeyimizde daima ve sonsuz bir tesir ve nufâza sahip bulunmuştur. Manevi varlığımızın gelişmesine her zaman kat'i olarak tesir etmiş, fikir ve irfanımızın esası olmuştur. Bu sebeple ona göre, bir yaşayış tarzı seçmek, insanların hayatlarının bir gereği oldukça ve gelişme kabiliyetleri bir inanç sistemine iman etmeyi mecbur kıldıkça, en kesin iman ile bağlanacağımız din, ancak ve ancak İslamiyet olacaktır.<sup>502</sup>

<sup>499</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul 2001, s. 93-94.

<sup>500</sup> Hayri Bolay, *Namık Kemal'in İslam'a Bakışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 33.

<sup>501</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 136-137.

<sup>502</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız...*, s. 136-137.

Ona göre, İslam esaslarını daha güzel anlayıp, daha derin bir bilgi ve faziletle tatbik ve icra eder, onlara daha ciddi ve daha samimi bir bağ ile bağlanılırsa, bugünkü gerilik çukurundan yükselerek, yeni bir medeniyet kurulacaktır.<sup>503</sup>

Ona göre, Şeriat gerçeğin kendisi diyen Said Halim Paşa, insanlık maddi manevi mutluluğunu ancak onunla yaşayabilir. Şeriat ayrıca, pek mağrur ve iddialı olan “akılcılık” görüşünün vehimlerinden ve yanlış nazariyelerinden de insanlığı kurtarmıştır. Akılcılık cereyanı, insan düşüncesini doğal gelişme ve olgunlaşma yolundan alıkoymak suretiyle felce uğratmaktaydı. Böylece şeriat insan düşüncesi sahasında da, ahlakta ve cemiyet hayatında yaptığı kesin inkılaplar kadar kurtarıcı olmuştur.<sup>504</sup>

Mehmet Akif'e göre artık biz, Kur'an'ın hizmetkârı, şeriatın emrinde bir nizam kurucusu, bir İslami düzenleyici bir Müslüman mürşit ve muallim gibi olmalıyızdır.<sup>505</sup> Mehmet Akif o dönemin siyasi akımlarından biri olan milliyetçilikle ilgili siyasetinde dini milliyete karşı koymuş değildir. Ancak, milliyet anlayışında ırk gibi bir unsura yer vermemekte, milleti kuran manevi unsurlardan dine büyük önem vermektedir. Milliyetin yalnız bir telakisi yoktur. Millet varlığında rolü ve önemi kabul edilen unsurlara göre, millet anlayışları da değişir. Ancak din değişmez.<sup>506</sup>

Mehmet Akif'e göre iman, insana güç, şahsiyet, hürriyet ve hayat emniyeti verir. Onu besleyen İslam'ın sesinin kısılması, memleketin istilasına ve asıl sahiplerinin esarete düşmesine neden olacaktır. Bundan dolayı Müslümanların birbirlerine kenetlenerek aralarında İslam ve iman birliğine sarılmaları ve gönüllerinde birlik meşalesinin yanması lazımdır. Ona göre, insan hayatını yaşayabildiği ölçüde mümin sayılır. Onun için bu âlem bir nevi imtihan dünyasıdır. İnsanın bu hayatı tembellik ve miskinlik, sefalet ve rezalet içinde geçirmemesi gerektiğini, Allah'ın emirlerine bağlı olmak gerektiğini söylemektedir. Allah'a inanmış olanların mutlaka bir gaye için mücadele etmeleri gerektiğini, bu mücadeleyi terk etmiş olanların kalplerinde Allah inancının zayıflayacağını açıklamaktadır.<sup>507</sup>

Siyasal İslamcıların görüldüğü gibi bilgi kavramlaştırmaları genelde, klasik anlamda anlayacağımız şeriat anlamında şekillenmektedir. Akıl bilgisinin gerekli olmadığını

<sup>503</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız...*, s. 182.

<sup>504</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız...*, s. 232.

<sup>505</sup> Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 52.

<sup>506</sup> Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, s. 52.

<sup>507</sup> Vahit İmamoğlu, *Mehmet Akif ve İnanan İnsan*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996, s. 59, 61, 65.

savunanlar olduğunu da görmekteyiz. Bununla birlikte bazı siyasal İslamcılar felsefe ile meşgul olan filozofları, Müslüman olmalarına rağmen dinden çıkmış olarak görmektedirler. Ancak bu itham ve tekfir etme geleneğinin referansı Gazali'ye kadar geriye gitmektedir. İnsanı en üstün varlık olarak nitelendirme, İslam'ın temel prensiplerindedir. Buna rağmen itham ve tekfir etmek de eleştiriye açık bir konudur.<sup>508</sup> İtham ve tekfir etme modern tanımla ötekileştirmenin diğer adıdır. Kendinden olmayanı kabul etmeme hatta gerekirse itham ve tekfir etmektir. Bu bakış açısı siyasal İslamcılık ideolojisinin de algı biçimi haline gelmiştir.

Bir araştırmacı, dini tamamen sabitlemiş yasama kurallarından ibaret bir olgu şeklinde algılama eğiliminde olan fıkıh âlimleri karşısında, sufilerin başta insan olmak üzere, tüm varlığa ve dolayısıyla en geniş anlamıyla din fenomenine, dini öğretilere ve hatta diğer din mensuplarına bakış noktasında anlayış ve kabul görme eğiliminin kişi üzerinde daha cazip bir etki bıraktığı söylenmektedir.<sup>509</sup> Bu açıdan ötekileştirmeyi değerlendirecek olursak, insanı merkeze almayan ve bireysel farklılıkları göz ardı etmek hem bireyin kendi içinde hem de toplumsal yaşam üzerinde bir gerilim ortamı oluşmasına neden olmuştur.

Cumhuriyet dönemi İslamcılarında Said-i Nursi, hakikati şu şekilde tanımlamaktadır: “Cihetü'l-vaahdet-i ittihadımız tevhididir. Peyman ve yeminimiz imandır. Mademki muvahhidiz, müttehiziz. Her mü'min îlâ-yı kelimetullah ile mükelleftir. Bu zamanda en büyük sebebi, maddeten terakki etmektir. Zira ecnebiler fûnun ve sanayi silahıyla bizi istibdad-ı manevileri altında eziyorlar. Biz de fen ve sanat silahıyla îlâ-yı kelimetullahın en müthiş düşmanı olan cehil ve fakr ve ihtilaf-ı efkâra cihad edeceğiz. Amma cihad-ı hariciyi şeriat-ı hariciyi şeriat-ı garranın berahin-i katiasının elmas kılıçlarına havale edeceğiz. Kuvvet kanun olmalı. Yoksa istibdat tevzi olunmuş olur. İttifak hudadır, heva ve heveste değildir. Marifet-i tam ve medeniyet-i âmm ve yahut din-i İslam namıyla olmalı. Yoksa istibdat daima hükümferma olacaktır.”<sup>510</sup>

Said Nursi, felsefe hakkında şunları da dile getirmektedir: “Felsefenin halis bir tilmizi, bir fir'avundur. Fakat menfaati için en hasis şey'e ibadet eden bir fir'avun-u

<sup>508</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 92.

<sup>509</sup> Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, Kur'an Verilerine Göre “Öteki”nin Konumu; *İslam ve Öteki*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 203; A.Bknz.: Gönül Pultar, *Kimlikler Lütfen*, ODTÜ Yayınları, Ankara 2009; William E. Connally, *Kimlik ve Farklılık*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995; Rasim Özgür Dönmez-Pınar Enneli-Nezahat Altuntaş, *Türkiye'de Keşisen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

<sup>510</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Tarihçe-i Hayat*, s. 54.

zelildir. Her menfaatli şey'i kendine " Rab" tanır. Hem o dinsiz şakird, mütemerrid ve muannidir. Fakat bir lezzet için, nihayet zilleti kabul eden miskin bir mütemerriddir... O dinsiz şakird, cebbar bir mağrurdur."<sup>511</sup> Burada felsefeyle ilgilenmenin dinsizlikle itham edildiği açıkça görülmektedir.

Necmettin Erbakan din, insan ve siyaset hakkındaki fikirlerini yaratılış ve insan bahsinde şunları söylemektedir: "İnsan, eşrefi mahlûk, yani yaratılmışların içinde en şerefli olmanın sorumluluğunu taşıyoruz. Ahsen-i takvim'e, yani meleklerden dahi üstün bir mertebeye, Allah'ın yeryüzünde halifesi olabilecek yetenek ve meziyetlere sahibiz. İnsanları hayvanlardan ayıran bazı özellikler vardır. Doğru ile yanlış ayırt etme, bu meziyetten "ilimler" doğmuştur. Faydalı ile zararlıyı ayırma, bu meziyetten "ekonomi" doğmuştur. Adalet ile zulmü ayırma, bu meziyetten "siyaset ve hukuk" doğmuştur. Güzel ile çirkini, iyi ile kötüyü ayırma, bu meziyetten "ahlak ve sanat" doğmuştur."<sup>512</sup>

Erbakan'a göre, bütün Müslümanların ilk ve temel vazifesi, Hak-batıl mücadelesinde cihad etmektir. Cihad, Hakk'ın hâkim olması ve tüm insanlığın huzur ve hürriyete kavuşması için bütün gücümüzle ve hiçbir dünyevi karşılık gözetmeden çalışmaktır. Milletın, İslam ümmetine ve tüm insanlık âlemine karşı sorumluluklarını kuşanması gerekir. İnsan, yeryüzünde batıla karşı Hak ve adaleti hâkim kılmak için cihatla görevlidir. Cihad ibadeti farz olduğu ve sevabı büyük ibadet olduğu için sorumluluk yüklenmeli ve tüm insanlığın hayrını ve huzurunu hedeflemek gerekir. İnsan nefsi ve siyasi cihadı birlikte yürütürük, olgun insan ve huzurlu toplum oluşturma mesuliyetindedir."<sup>513</sup>

Fethullah Gülen ise konuyla ilgili olarak görüşlerini, "insan, muvaffakiyet ve mutluluğun içinde yaşadığı toplumun huzur ve güven vericiliğine; toplum da sıhhat ve emniyetini, kendini meydana getiren fertlerin diğergamlık ve samimiyetine borçludur. Bin bir illete meflûç ve bencil fertlerden sıhhatli bir toplum meydana gelemeyeceği gibi, arızasız bir toplumun kanatları altına sığınmamış fertlerin de saadeti söz konusu değildir."<sup>514</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Gülen'e göre Allah kıyamete kadar olacak her şeyi Asr-ı Saadet'te bir mikro planda görüntülemiş gibidir. Bu itibarla ümmet-i Muhammed, her zaman gelişen yeni hadiseler,

<sup>511</sup> Said Nursi, *İman ve Küfür Muvazeneleri*, Envar Neşriyat, İstanbul 1993, s. 50; Rıza Okuyan, *Risale-i Nur'a İlk Adım*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2008, s. 75.

<sup>512</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 21-22.

<sup>513</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 24-25.

<sup>514</sup> M. Fethullah Gülen, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, s. 63.

değişen şartlar ve hükmü belli olmayan meselelere çözüm yollarını o asra müracaat ile bulabilirler. Zaten selef-i salihin yapmış olduğu içtihatlarla meydana gelen o dev eserler de bir manada, o devirdeki mikrofilmlerin teksir ve istinsahından ibarettir.<sup>515</sup> Gülen'in fikirleri arasında dikkati çeken en önemli nokta, içtihat kapısını kapatmış olmasıdır. Ancak kendi hüküm vermeye devam etmiştir. Günümüzde de siyasi konulardan dini konulara kadar pek çok konuda hüküm vermeye devam etmektedir.

Fethullah Gülen'e göre, İslam devletinin kuruluşundan günümüze kadar, yer yer kesintilerle birlikte sık sık zamanın altın dilimi kuşağına girilmiş, din, hilafet veya imamet *-devlet idaresi manasında-* esas alınmış ve ona tabi kılınmıştır. Bu dönemlerde, devlet bütün gücünü dinden almış ve onun rehberliğine sığınmıştır. Din devletin geçeceği yolları aydınlatan bir ışık kaynağı olmuş ve devleti yanılığara düşmekten, çıkmazlara girmekten korumuştur. Bu nedenle Gülen'in görüşlerinde din devlet erkânının ruhuna uygun cereyan etmiş ve bütünüyle hayat bu duyguya tabi kılınmıştır.<sup>516</sup> Gülen'in bu fikirleriyle İslam'ı siyasallaştırdığı söylenebilir.

Siyasal İslamcılar din telakkisinde din ile siyaseti harmanlayarak bu arada felsefeyi de kesin dille dışlayarak farklı bir fenomen oluşturduklarını görülmektedir. Bu fenomen İslam dini olmaktan çok "siyaset dini" olarak adlandırılabilir. "Siyasi dini" telakkisi dindarlığa ve sade Müslümanlığa karşıdır. Dinsel bürokrasiyi çoğaltan bu anlayış Tanrı ile birey arasına araçlar koymaktadır. Bu araçlar siyasetçi, tarikat liderleri olarak görülmektedir. Örneğin, Said-i Nursi kendi sözlerinin değiştirilemeyeceğini, kitaplarını kendisinin yazmadığını, kendisine yazdırıldığını ve Risale-i Nur'un kendi eseri olmadığını ileri sürmüştür. Bazen de, "bana manen ihtar edildi ki" gibi ifadeler kullanmıştır. Said Nursi'nin eserlerinde Nur talebelerine ait yayınlanan birçok mektupta insanüstü yetkileri bulunduğu ve Risale-i Nur'un semavi olduğu ileri sürülmektedir.<sup>517</sup>

Buna karşın siyasal İslamcılar mevcut dinler arasında İslam dini kadar ahlakî, içtimaî, idarî, siyasî esaslara istinat etmiş bir dinin daha mevcut olmadığını iddia etmektedirler. Siyasal İslamcılara göre, İslam dünyası, her zaman İslam'ın kendi akidelerine bağlı kalmalı ve şeriatın hâkimiyetine devamlı tabi bulunmalıdır. İlerleme ve yükselme devirleri dinin yüksek öğretisi ve emirlerine sarılmakla mümkündür. İslamcılar

<sup>515</sup> M. Fethullah Gülen, *Prizma*, s. 42.

<sup>516</sup> M. Fethullah Gülen, *Prizma*, s. 76.

<sup>517</sup> İ. Agâh Çubukçu, *Mezhepler, Ahlak ve İslam Felsefesi İle İlgili Makaleler*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1967, s. 11.



sunduğu bu reçeteye rağmen iki asra yakın bir zamandan bu yana İslam medeniyeti külli bir gerileme ve çöküşün içindedir. Ancak henüz bu problem fikir ve entelektüel düzeyde ele alınmış değildir.<sup>518</sup>

İslamcılara göre din, Tanrı ile birey arasına giren tarikat ve cemaat, örgüt şeklindeki sosyal yapılanmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sosyal yapılanmaların önde gelenleri tarafından dönem dönem verilen tüm fetvalar dinsel bürokrasi öğelerini oluşturmaktadır. Bunun örneklerini en iyi cemaat ve tarikat yapılanmaları oluşturmaktadır. Bu anlamda “dinsel bürokrasi” bir kişi ya da grubun doğasında bireysel ve öznel olan dinsel duyuşunu kendi dışındakilere ölçülebilir ve tanımlanabilir nesnel bir sistem olarak dayatmaktadır. Bu dayatma dini bireysellikten kopardığı gibi, doğasındaki öznel çeşitliliği yok ederek bizi, sözde nesnel ve alternatifsizliği başka bir dinin yaratılması sonucu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Buna göre her öznel din algılayışı bireyden topluma ve siyasete taşarak kendi hegomonik dinsel anlayışını ortaya koyarak aynı dinden, nesnellik iddiasında bulunan birçok din doğarak kendi aralarında çatışmaktadır. Tarihe baktığımızda mezhep kavgaları, tarikat ve cemaat çatışmaları kanlı kansız yoğun mücadeleyle devam etmektedir. Oysa siyasal İslamcılar tek bir din algısından bahsetmektedirler. İslamcı yapılanmanın pratikte tarikat ve cemaatleşme yapılanması ile yine kendi içinde çelişkili olduğu görülmektedir.

Türkiye’de 1980’li yıllarda belirginleşen İslamcılık, mevcut dini cemaatleri, partisel oluşumları, tarikatları hatta hayatla ilgili yorumları etkilemekle birlikte, yeni bir dalganın adıydı. İslamcı yazarların konferanslarında ve kitaplarında anlattığı İslam, bireye bu dini çağdaş dünyaya ait bir dil ve duyuşla yeniden anlama ve anlatma yetkisi kazanma sorumluluğunu yüklüyordu. İslamcılar, sağcı bir paradigmayla anlaşılın İslamiyet’i hiyerarşiden uzak ilişkileri, sosyal adaleti ve düşünce özgürlüğünü kapsayan bir açıdan kavramaya çalışmışlardır.<sup>519</sup>

Siyasal İslamcılıkta din yorumu felsefi bir derinlik içermektedir. Dini algılamalar sembol ve şekiller üzerinden yapılmaktadır. Sembol ve şekil algısı da dindar, dindarlık kavramlarını gündeme getirmektedir. Türkiye’deki İslamcılara göre dinin ve dindarlığın ölçüsü, sadece ameli ibadetlerin yerine getirilmesi olarak algılanmaktadır. Ahlaki ve vicdani normlar üzerine vurgu yapılmamaktadır. Bu da İslamcıların kuram ve pratiklerinde

<sup>518</sup> İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, s. 118-119.

<sup>519</sup> Cihan Aktaş, *İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 21.

“şekilci bir din” algısı düzeyinde kaldıklarını göstermektedir.<sup>520</sup> İslamcılar “şekil ve imaj” üzerinden gerçekleştirdikleri İslam algılarından sonra tekrar dönüp bu algılayışları eleştirmektedirler. Bu duruma şu ifadeleri örnek verebiliriz: “Dindar kimliğin zihinsel ve ahlaki bütünlüğü, başörtüsü yasaklarına karşı durma noktasında parçalara ayrılarak canlılığını kaybetmiştir. En çok düşünülmesi gereken bu...”<sup>521</sup>

İslamcıların “örtünmeyi”, dini ve ahlaki bir tercih olarak ilk sıraya yerleştirmesi dikkat çekicidir. Bu ifadeler “şekilci din” algısına önemli bir örnektir. Çünkü “örtü”, namusu simgelemekte; ahlak felsefesi diliyle söyleyecek olursak “örtü” olgusu, “iyi” değerinin hem belirleyicisi hem de biricik yaratıcısı kılınmaktadır.

İslamcılar şekil ve imaj algısını örtünme ile bağdaştırmaktadırlar. İslamcıların örtünme ile ilgili şu görüşleri dikkat çekicidir: “Aslında tesettürlü kadın imajının dindar kimliğinden koparılıp yeni tanım alanlarına, mesela estetik alana hapsedilmesine yönelik yeni bir dil geliştirilmesinin örnekleri görülebilir.”<sup>522</sup>

Oysa İslam dininin estetiğe karşı olmadığı bilinmektedir. Hatta Farabi ideal devlet kuramında estetikten bahsetmişti. Buradan hareketle İslamcıların ahlaki ve vicdani normların ötesine geçmek, hatta siyasal güce erişmekle bu normlardan muaf oldukları sanısına kapılmalarından doğan boşluğu, siyasal iktidarın İslamlaştırılması söylemiyle doldurmak istedikleri görülmektedir. Çünkü İslamcılarının mevcut düzende engellendikleri yani kamusal alan dışına itildiklerini düşünerek tepkisel üslupla siyasallaştıkları görülmektedir. Dine dayalı şekilci din algısı ahlaki sorumluluğu izale etmektedirler ve böylece kapitalist sisteme uyumlu hale gelmektedirler. Başkaları bu nimetlerden yararlandığına göre Müslümanlar da yararlanmalıdır, savunmasına girmektedirler.

Bunun nedeni de İslamcılarının modernizme tepki olarak doğan postmodernizmin etkisi altında kalmalarıdır. Postmodernizm, modernizmin akılsal olanına, akılsal olanı yüceltmesine bir tepki olarak doğmuştur. Postmodernizm modernist sembolik düzenlerin çözülmesini beraberinde getirmektedir. Aşkın benlik felsefesi dâhil olmak üzere, tüm “evrenseller”in varlığını, modernliğin söyleminin ve gönderme yaptığı kategorilerin (özne, topluluk, devlet, kullanım değeri, toplumsal sınıf vb.) örgütsüzleşmiş kapitalizmi artık açıklayamadıkları gerekçesiyle inkâr edilerek ve bunun yerine yeni bir paraloji -*imgelem, yaratıcılık, uzlaşmazlık, paradoks arayışı ve kıyaslanmazlığı ile hoş görme-* kültürünü ele

<sup>520</sup> Örneğin “başörtüsü” söylemi buna örnektir.

<sup>521</sup> Fatma Karabiyik Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, Timaş Yayınları, İstanbul 2005, s. 105

<sup>522</sup> Fatma Karabiyik Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, Timaş Yayınları, İstanbul 2006, s. 70.

geçirmektedir. Dolayısıyla “yaşam dünyalarının çoğullaşması”yla nitelenen postmodernizmin en göze batan özellikleri, çeşitlilik, olumsuzluk ve muğlaklık”, kültürlerin, “komünal gelenekler”in, ideolojilerin “yaşam biçimleri”nin ya da “dil oyunları”nın sürekli ve indirgenemez çoğulculuğudur.<sup>523</sup>

Postmodernleşmenin, modernleşmenin yerini aldığı durumlarda ise, İslamcılık artık modernleşme sürecinin alt-üst edici etkilerine değil, postmodernitenin ayrık çoğulculuğuna ve uçuculuğuna karşı tutunacak bir dal arayışını ifade eden bir tepki haline dönüşmektedir.<sup>524</sup> Akla ve yöntem bilimine karşı olan postmodern tutumun oluşmasında, modernizmin doğurduğu ekonomik, kültürel ve siyasal pek çok neden saptanabilir. Postmodernizm, akli ve yöntemli düşünceyi bir kenara atmayı salık verirken, yerelliğe, inanca, göreciliğe, hatta öznelliğe vurgu yapmaktadır. Tüm bunlar, gelişme ve ilerlemenin temelinde yer alan bilim ve bilimsel düşünceye karşıdır. Bu koşullar altında, postmodernizm, geri kalmış ülkelerin pazar olarak kalmalarını sağlamak için üretime yönelik çabalarını kırmayı amaçlayan bir batı stratejisi olarak tanımlanmaktadır.<sup>525</sup>

Modernizmin kalıplarıyla şekillenen İslamcılık, postmodernizmden de etkilenerek Batı karşısında geri kalmışlığa duydukları tepkilerle, İslam tarihine ve Kur’an’ı yanlış yorumladıklarına inandıkları Ortaçağ bilginlerine yönelmiştir. Bu tutumun İslam dünyasındaki öncüleri Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza gibi isimler olmuştur.<sup>526</sup>

İslam dünyasında tefsir -yorum bilim- geleneği vardır. Kur’an ayetlerinin oluşum süreç ve şartlarına gönderme yapan nüzul sebeplerini bilmek, Kur’an’ı anlamının temel koşullarından birisidir. Ancak postmodernist İslamcı yorumcular bu koşulu, “*Kur’an’ın yargıları geneldir.*”, diyerek görmezden gelmişlerdir. Kur’an ayetlerini sosyo-kültürel yapısından koparıp onun yargılarını mutlaklaştırmışlardır.<sup>527</sup> İslamcılar ikinci bir merhalede de şunu geliştirdiler. O halde Kur’an her çağın sorularına cevap verebilecek yargılar içeriyorsa ve bu cevaplar Tanrısal ise, Tanrı’nın yasaları ile hareket etmek gereklidir. Tanrı’nın yasalarını en iyi temsil etme aracı da siyasettir. Böylece siyasallaşan İslam, İslam’ın yerine koyulabilecek kaynak aktör haline gelebilecektir.

<sup>523</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman Akınhay), Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.592-593.

<sup>524</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s.31.

<sup>525</sup> Hasan Aydın, *Postmodern İslamcılık*, Bilim ve Ütopya Dergisi, İstanbul 2001, s.90, s.16.

<sup>526</sup> Hasan Aydın, *Postmodern İslamcılık*, s. 17.

<sup>527</sup> Hasan Aydın, *Postmodern...*, s. 90.

Bazı İslamcılar, İslamcılığı şu şekilde tanımlamaktadır: “İslamcılık, sadece Arap dünyasında etkin bir hareket değil. En önemli kavşaklarından birisi Osmanlı’nın son iki yüzyıllık kargaşası ve Türkiye olarak bize intikal etmiş, halen de seyreden yüzeyleriyle, diri, güncel, atak ve merhalelerden geçmiş bir siyasi düşünsel hareketle yüz yüzeyiz. Uzak Asya; Malezya, Endonezya, Filipinler, Hindistan ve Pakistan üzerinden seyreden hattı da eklemlediğinizde İslamcılığın halen en aktif ve sarmallaşan, tek düze olmayan düşünce ve eylem hareketi olduğu açık...” Bu bakış açısına göre, İslamcıların siyasi oldukları açıktır, ama düşünsel bir hareket olduğu tartışmalıdır. Yine aynı siyasal İslamcılara göre, dinine inanan sade bir Müslümanın İslam algısının siyasete dönüştürülmesinin normal olduğu şu ifadelerle açıklanmaktadır: “Dinini ciddiye alan insanın siyasi, toplumsal ve kamusal alanlarda görünür olması; siyaset yapar ve kendi ülkesinin iktidarına meşru (kanuni) yoldan talip olurken dinini, asli referanslarını gizlemeye, baskı altına almaya, varoluşsal referanslarını inkâr etmeye zorlanmaması, buna kendisini mecbur edenlere karşı mücadele etmesi gerekir.”<sup>528</sup> Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere siyasal algının aslında bir “mücadeleye” dönüştüğüne tanık olunmaktadır. Oysa Farabi, İbn Rüşd, İbn Haldun’un devlet kuramlarında mücadele yoktur. Devlet halk için vardır, halk devlet içindir. Çünkü ideal devlet halkın huzurunu refahını sağlayan bir kurum olarak vardır. Halkın ise, erdemliler şehrinde felsefenin bilgisi ile var olması mümkündür.

İslamcılara göre İslam’ı yaşayıp uygulayabilmek için zemin gereklidir. Türkiye’yi de bir ülke, bir halk ve bir de devlet olarak mütâala ediyorlar, ancak mevcut sistemi, ideolojiyi, düzeni Türkiye ile özdeş görmüyorlar.<sup>529</sup> Yine siyasal İslamcılara göre, din algısı mücadelecili/protest bir anlayıştır. Dindar olmayı siyasal bir zemin üzerine inşa etmektedirler.

İslamiyet’in dünyevi sorunlarla, siyasetle ilgisiz bir din olarak anlaşılmasına yönelik bir tepkiyi de dillendiren İslamcılık, esasında, her şeyden önce modernlik adına bütün kanallarla dayatılan ve “sahte, samimiyetten uzak, hızlı” gibi nitelikleriyle eleştirilen hayat tarzı fotoğraflarına duyulan tepkiden de beslenmiş bir akımdır.<sup>530</sup>

Tunuslu filozof Hichem Djait’e göre, modern İslami uyanış, popüler dinî bir hareket olarak felsefî eksikliği ile yüz yüzedir. Ona göre, bugünün İslami hareketleri inkâr edilemez zavallılık ve basitlik pozisyonu içindedir. Diğer taraftan İslami uyanış, kitlesel

<sup>528</sup> [http://www.fikribeyan.net/1621\\_Ali-Bulac](http://www.fikribeyan.net/1621_Ali-Bulac), İslamcılık Bu ToplumunDinamik Gucudur, 11.07.2011.

<sup>529</sup> Mehmet Ş. Eygi, *Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler*, s. 7.

<sup>530</sup> Cihan Aktaş, *İslamcılık*, s. 14.

seviyede büyük ölçüde liberalizmin, Arap milliyetçiliğinin, sosyalizminin ve devlet kapitalizminin başarısızlıklarından yararlanmıştı. Diğer taraftan da bilgi ile eylem ya da felsefe ile hareket arasında tutarlı bir uyum oluşturamamaktadır. Tam tersine İslami uyanış gücü ile ittifakla yüz yüze olmak zorundadır.<sup>531</sup>

İslamcılardaki bir başka belirgin özellik de modernleşmenin beraberinde getirdiği özgürleşme ve özgürlük talebidir. Bu öteki olandan talep edilirken kendi içlerinde esarete dönüşmektedir.<sup>532</sup>

Cumhuriyet döneminde, Türkçüler ve İslamcılar olmak üzere iki ayrı fraksiyon vardı. Erol Güngör konu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: “O gün ve daha sonraları Türkçülerin başlıca düsturu bu formül olmuş, Türkçüler Batılılaşma fikrini milliyetçilikle uzlaştırırken hep Ziya Gökalp’a müracaat etmişlerdir. O devrin İslamcıları da Müslümanlıkla medeniyetçiliğin pekâlâ uzlaştığını iddia ettiler; bizim geri kalışımıza İslamiyet’in sebep olmadığını göstermeye çalıştılar. Ancak İslamcılar medeniyet terimini Türkçüler kadar geniş tutmuyorlar, mesela Batılı esaslara göre bir hukuki organizasyona gidilmesini hiç kabul etmiyorlardı. İslamcılar kendi davalarını Ziya Gökalp’ın -ve bugün bizim- kullandığı kavramlarla ifade etmediler, ama onlar açıkça söylemeseler bile bir kültür-medeniyet ayırımı yapıyorlar, kültürü muhafaza ederek medeniyeti değiştirebileceğimizi düşünüyorlar.”<sup>533</sup>

İslamcıların bu yaklaşımı bize tam da, “Doğuculuk” fikrini hatırlatmaktadır. Doğuculuk, Batılı düşünce ve değerlere karşı çıkarken ya İslami ya da milli değer ve kurumları öne çıkarır. Bununla birlikte Doğucular, Batının bilim ve tekniği ile diğer yanları, söz gelimi politik sistemi, sosyal yapısı, ahlaki ve manevi özellikleri arasında bir ayırım yaparlar. Karşı çıktıkları esas itibarıyla batının bilim ve tekniği dışında kalan diğer yanlardır. Bu yüzden onlara modernist İslamcılar ve milliyetçiler adı verilir. Doğucular, buradan da anlaşılacağı üzere, İslamcılar ve milletçiler olarak ikiye ayrılırlar.<sup>534</sup>

<sup>531</sup> İbrahim M. Abu- Rabi, *Entellektuel Origins of Islamic Resurgen in The Modern Arap World*, N.Y, 1196, s. 35.

<sup>532</sup> Cihan Aktaş İslamcıların özgürlük talebinin kendi içlerinde nasıl esarete dönüştüğünü şu ifadelerle anlatmaktadır: “Yüzlerce yıllık bir tarihin hayati pratiklerinin öz ve biçim dengelerini yeniden anlama ve kurma gibi bir iddianız vardır ama hangi hakla... Ehliyetiniz tabii ki inancınız ve bu inanç uğruna yapmakta olduğunuz inanılmaz fedakârlıklardır. Nişanınızı terk etmiş, okulunuzu yarıda bırakmış, türkü söylemekten vazgeçmişsinizdir. Mobilyalarınızı yakmış, gardiobunuzdaki giysileri dağıtmış, kasetlerinizi kırmış, fotoğraflarınızı yırtmış, uykunuzu azaltmışsınızdır...” A.Bknz.: Cihan Aktaş, *Eksik Olan Başka Bir Şey Artık: İslamcılık*, İz Yayınları, İstanbul 2014.

<sup>533</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s.13-14.

<sup>534</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, İstanbul 2010, s. 36.

Modernist İslamcılar arasında daha önce anılan Mehmet Akif (1873-1936), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), Şehbenderzade Ahmed Hilmi (1865-1914), Mehmet Ali Ayni (1868-1943) ve İsmail Fenni Ertuğrul gibi isimler bulunmaktadır. Bu aydın ya da düşünürler Osmanlılar dâhil olmak üzere, İslam toplumunun geri kaldığını, geri kalmasındaki etkenin bilim ve teknoloji alanında geri kalmak olduğunu savunmaktadırlar. Onlar, bu yüzden Batıdan her türlü bilim ve tekniğin alınması gerektiğini iddia etmektedirler. Ahlaki ve manevi değerler konusunda ise İslamcı düşünürler sabit fikirlidirler. Batının ahlaki yönden tam bir çöküş içinde olduğunu söylemektedirler. Bu yüzden İslami toplumun Batının maddi ve duyuşal değerlerinden korunması gerektiğini savunurlar.<sup>535</sup> Ancak, Batı'nın ahlak ve maneviyatını almamak gerektiğini her fırsatta vurgulamalarına rağmen, siyasal İslamcıların İslamî ahlak ve maneviyatı bihakkın aldıkları konusu tartışılır gelmiştir.

Türkçüler Batılılaşma denilince Batı medeniyetin daha ileri noktasına geçmeyi kastetmektedirler. Onlar bu anlamda Batıcı değillerdir. İslamcılar ise Batı kültürüne muhalif iken medeniyetinin alınabileceğini söylemişlerdir. Eleştirdikleri Türkçülerden daha fazla Batıcı oldukları görülmektedir. İslamcılar Batı medeniyetini alırken/alınması gerektiğini söylerlerken o medeniyeti almayı başaramamış, Batıcı olmak noktasında kalmıştır. İslamcılığın bir başka çelişkisi de budur.

İslamcıların felsefeye yaklaşımlarına gözetmakta yarar vardır. Said Nursi'ye göre Felsefe ve hikmet arasındaki bağlantıyı savunan felsefeci yeraltında bir tünelde seyahat eden yahut bir mağaraya sığınan kimseye benzer, böylece felsefeci, varlığı bilinse ve etkileri görünse bile kendisi görünmez bir hayalete dönüşür. Yürüyüşünü tamamlamadan tünelde havasızlıktan boğulur. Onun duruşu, hikmetin özü olan Kur'an'ın tabirine göre "dallın" yani "yoldan sapanlar"ın duruşudur.<sup>536</sup> Ona göre felsefi hayret ya da şaşkınlık ilkesiyle ilgili olarak, esasen felsefe bir harikalık ve mucizevilik hissi üzerine değil, bir tuhaflık ve anormallik hissi üzerine faaliyet göstermektedir.

Felsefi sorgulamaya gelince, varlıklarla ilgili hedefleri kontrollü değildir, bundan dolayı hangi yönde gitse kargaşaya ve karmaşaya düşmektedir. Gerekli cevapları

<sup>535</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s.37.

<sup>536</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bedüzzaman Said Nursi'nin Hayatı Ve Görüşleri Işığında*, s. 252.

bulamadığından sorgulayanı aşırı bir kafa karışıklığına hatta büyük acılara maruz bırakmaktadır.<sup>537</sup>

Felsefi ispat ve delil getirme ilkesinin sürekli olarak geçersiz kılınma tehlikesi ile karşı karşıya olan bir dizi varsayımdan ibaret olduğunu vurgulayan Said Nursi bu tehlikeyi uzaklaştırmanın varsayımların bir dizi diğer varsayıma dayanak delillerle desteklemek gerekir ki bunlar da yine aynı tehlike ile karşı karşıyadırlar.<sup>538</sup>

Felsefi delil bulma ve ispat arama, yanlışlanmaya açık bir varsayımlar zinciri olduğundan iki büyük şerre yol açar. Birincisi, Yaratıcı yerine başka sebeplere sarılmaktır. Felsefe, delillerini Halık-ı Kadir yerine varlıklarda aramakta ya da Nursi'nin deyişiyle varlıklara bir "harf" olarak değil nesne olarak bakmaktadır.<sup>539</sup> Bu da kaçınılmaz olarak felsefeciyi sebeplere ibadet etmeye götürmektedir.

İkincisi nefesine sarılmaktır. Felsefe yapan kişi, varlıkları nasıl onların tabii sebepleriyle inceliyorsa nefisini de aynı şekilde inceler. Yani kendisini de nesne olarak görür ve kendine ibadet etme hatasına düşer. Nursi'ye göre felsefe ve hikmet arasında bir birlik olduğunu varsayan kimse büyük bir çölde seyahat eden kişiye benzer. Çöl, kızgın deniz, tehlikeli fırtınalar ve karanlık gökyüzü gibi dehşetli tehlikelerle doludur. Bunlar vücudunun parçalarını yol boyunca etrafa saçmakta ve Kur'an'da mağdub, yani "Allah'ın gazabına maruz kalanlar" olarak tarif edilenler gibi olmaktadır.<sup>540</sup> Bu yaklaşımlar siyasal İslamcılığın anlamasında oldukça önemlidir.

Siyasal İslamcılarının medeniyet çelişkisine şu şekilde örnek verebilir: " Bugün bizim sözünü ettiğimiz halife, " Allah'ın halifesi" değil, " Müslümanların halifesi" olan kişidir ya da peygamberin siyasi misyonunu temsil eden kişidir. Bu kişilik nübüvvetten ayırır. Siyasi otorite anlamındaki halife, Allah'ı ya da dini temsil etmez. Müslümanların birliğini temsil eder yani ilahi değil, seküler bir kurumdur." <sup>541</sup> Bu durum bir anlamda çelişkili çünkü siyasi otoriteyi zaman zaman ilahi kudretin temsilcisi olan zaman zaman da seküler bir kurum olarak görmektedirler.

O halde felsefe olmadan bir medeniyet algısı mümkün müdür? Siyasal İslamcılar medeniyeti kurumsal anlamda kabul etmekle yetinmişlerdir. Bunu yaparken bir yandan

<sup>537</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s. 253.

<sup>538</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s. 253.

<sup>539</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s. 254.

<sup>540</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi'nin Hayatı Ve Görüşleri Işığında*, s. 254.

<sup>541</sup> Abdurrahman Dilipak- Hulusi Şentürk, *Din ve Siyaset*, s. 13.

anakronizme düşmektedirler ve geriye dönmektedirler. Öte yandan İslamcılığın ise, İslam'daki Allah'ın hâkimiyetine olan inanç nedeniyle, demokrasiyi ve sekülerizmi reddeden, totaliter bir İslam devleti yaratmayı amaçladığı iddia edilir.<sup>542</sup> Bu açıdan bakılınca İslamcılığın kendi içinde çelişkili görülmektedir.

### 1.3. İslam Filozofları ile Siyasal İslamcıların Görüşlerinin Mukayesesi

İslam dünyasındaki siyaset tartışmaları Hz. Muhammed ölümünden sonra başlamıştır. Tanrı'ya inanç şeklindeki İslami anlayışın gelenek icabı (deterministic) karakteri, İslam ümmetinin mensuplarını, dini bir devletin lideriyle ilişkili olarak insanın rolü üzerinde tekrar tekrar düşünmeye ve Allah'ın takdiriyle halife olan liderin vazife ve vasıflarını belirlemeye sevk etti. Dolayısıyla Emeviler devrinde, yöneticilere karşı gelişen tenkitçi tavırdan kaynaklanan kutuplaşmanın tasviri olarak “cebr ve kader” -*mutlak kudret-i ilahi ile insan hürriyeti*- eğilimlerini görülmektedir: Eğer o yöneticiler fasık iseler, yani Kur'an'a, Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in sünnetine itaat etmiyorsa, kişi onlara karşı isyan etmekte hürdür. Bununla eş zamanlı olarak siyasi liderliğin ilahi ilhama bağımlı olduğu açıklık kazanmıştır. O, Kur'an vahyine, yani iyi ve adlin ne olduğu konusunda ümmeti irşad eden ahlaki mebdeye dayalıdır. Erken dönem İslam âlemindeki bu ideolojik arka plan, siyaset felsefesinin başlangıç noktasıydı.<sup>543</sup>

İslam filozofları her alanda olduğu gibi siyasetinde bilgi temeli üzerine kurulması gerektiğini ifade etmişlerdir. İlk İslam filozofu Kindi, ilahiyat bilimini her şeyin bilgisi olarak görmüştür. Bu bilgi, İslamcıların iddia ettikleri gibi sadece dinî, amelî ve itikadî kurallar bütünü değildir. İslam filozoflarına göre din ve felsefe ayrı görülemez. Ebu Bekr Razi vahiy ile akıl bilgisini özdeşleştirmiştir. Ebu Bekr Razi, akılla gerçek bilgiye ulaşılacağını söylemektedir. Aklın da mutlu olmak için gerekli olduğunu vurgulamaktadır.

Farabi'ye göre erdemli devlet kuramı tamamen bir siyaset felsefesinin ürünüdür. İbn Rüşd'e göre şeriat, hikmet bilgisinden ibarettir. Sanatların sanatı hikmet bilgisidir. Hikmet ve şeriat iki ayrı şey değildir. Şeriat ve hikmet öz itibarıyla birbirinin tamamlayıcısıdır. İbn Haldun'a göre devlet nazariyesi bir siyaset felsefesi olarak teşekkül etmiştir. Ama bu devlet din devleti değildir.

<sup>542</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s.25.

<sup>543</sup> Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leeman, *İslam Felsefe Tarihi*, Açılım Kitap Yayınları , (çev. Şamil Öcal- H. Tuncay Başoğlu), İstanbul 2001, s.73-74.



İslam felsefecilerine göre din, hikmet bilgisindedir. Siyaset ve felsefe de bu bilginin parçasıdır. Bilgi erdemli olmak için gereklidir. Felsefe ile hikmet bilgisine ulaşılır. Bilgi sürekli bir dinamizmdir. Bu dinamikliği de felsefe sağlar.

İslam filozoflarına göre şeriat kavramı siyasi bir kavram olarak yer almaz. Onlara göre şeriat kavramı hikmet bilgisine karşılıktır.

Öte yandan İslam filozoflarının siyaset yaparken oldukça rasyonalist oldukları görülmektedir. Akıl bilgisinin önemi üzerinde durmuşlardır ve aklın yetileri olmadan bilginin hakikatine ulaşamaz fikrini savunmuşlardır.

İslam filozoflarına göre devlet yönetme sanatı olan siyasetin dayanak noktası bilgeliktir. Bu sebeple İslam felsefecileri, insan doğası ve tabiat arasında fitri bir ahenk olduğu ve insanın sadece toplumdaki tabii sonuna ulaşacağı fikriyle hareket ettiler. Erdemli bir hayat bireyin erdemli devlette kendine uygun işlevi yerine getirmesidir ve dolayısıyla devlet insan tabiatının gereğidir. En iyi devlet en iyi birey tarafından yönetilendir. En iyi birey ise sadece diğerlerini yönetecek ahlaki erdemlere sahip olan değil, aynı zamanda iyiliğin ne olduğunu bilme bilgeliğine sahip olandır. Bir hükümdar olarak amacı adaleti tesis etmek olacaktır. Adalet ise her biri kendi fitri kapasitelerine göre gerekli bir işlevi yürüten sınıflar arasındaki doğru ilişkiden ibarettir.<sup>544</sup>

IX.-XIII. yüzyıllar arası İslam Rönesansı'nı dönemi olarak bilinmektedir. Bu dönemde şiirden sanata, hitabetten gramere, mistisizmden hukuka ve nihayet dinden felsefeye uzanan fikri çabalar ve arayışlar, esasen insan meselesinin yeniden ele alınması, insanın dünyadaki ilgilerini temel alan araştırmalar, İslam düşünce tarihinin bu erken dönemine rastlamaktadır. Bu dönemin başlangıcında, henüz başka kültür ve medeniyet bloklarında bulunmayan bilimsel çalışmalar yapılmış, İslam Rasyonalizmi sistemleştirilmiş, sufi yaşam pratikleri, başlı başına bir İslam ahlak medeniyetinin temellerini atmış, "İhvan-ı Safa" adı verilen İslam ansiklopedistleri, her türlü din ve mezhebe, İslam'ın insaniliği ve evrenselliği boyutundan bakarak hümanistik bir kültür yaratmıştır.<sup>545</sup>

İslam filozoflarının da işaret ettiği gibi hikmet arayışına yönelmek insanın yaratılış gayesidir. Çünkü İslam insan modelinde, dinamik bir insan zihni önerirken, gelişen bir

<sup>544</sup> Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 31.

<sup>545</sup> Şahin Filiz, *Ülkemizde Dini Arayışlar*, Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları (Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri İçinde), Ankara 2000, Cilt I, s. 364-365; A.Bknz.: Cengiz Özakıncı, *İslam'da Bilimin Yükselişi ve Çöküşü*, Otopsi Yayınları, İstanbul 2007.

medeniyetin parçası olan insanı yönlendiren, rehberlik eden, bu yoldaki bütün engelleri kaldıran bir felsefe önerir. İşte İhvan-ı Safa felsefesine yansıyan İslam medeniyetine ait bütün bu birikimler, Avrupa Rönesans'ının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.<sup>546</sup>

Siyasal İslamcılara gelince din telakkilerinde İslam filozoflarından farklı olarak onların düşüncelerinde felsefi bir sistem görülmez. Çünkü görüşleri kendi içinde çelişkilidir. Örneğin, bir yandan ümmetin çeşitli ve renkli olması gerektiğini savunurken, bir yandan da cemaat ayrımının ümmet fikrini zedelediğini söylerler.<sup>547</sup> Öyle ki, cemaat olgusunu oluşturan da, yine bu cemaatlerin birleşmesini de öneren İslamcılardır.

İslam filozoflarının aksine, İslamcıların din telakkisinde kişi siyasetle ilgilenmek zorundadır. Kişi siyasi tercihlerini de dini söylemleri kullananlardan yana yapmalıdır.<sup>548</sup> Devlet şeriatla yönetilmelidir. Şeriat ve ümmet vurgusu o kadar belirgindir ki neredeyse İslamcıların dilinde teoloji ile siyaset aynileşmiştir. Devletsiz din, dinsiz bir devlet düşünülmemektedir. Bu görüş tam da İslam düşünürlerinden Gazali'nin fikirleriyle örtüşmektedir.

İslamcılık modernizmin parametrelerini kullanır, ama modernizmi reddeder. Buna karşın aynı zamanda postmodernizmin etkisinde kalmıştır. Bir taraftan ümmet fikrini savunurken ulus devlete karşı çıkar. Yekpare ümmet savı ile bütün kültürlere ve dinlere Osmanlı Devleti modelinde olduğu gibi sonuna kadar özgürlük talebinde bulunması, görünür bir çelişki içinde olduğu gerçeğini resmetmektedir.

İslam'ı benimseyen ulusların kimi zaman yerel kültürleri kabul edilirken kimi zaman da bu kültürün İslami olan/olmayan olarak ayrıştırıldığını görülmektedir.<sup>549</sup> Yerel kültürlere vurgu yapması Postmodernizmden etkilendiğinin bir işaretidir. Ama tek bir dine bağlı ümmet paradigmasından bahsetmesi de modernizmin etkisi altında kaldığını göstermektedir. Türkiye Cumhuriyet'i temelindeki ulus devlet modelini kültürel ve dini farklılıkları görmezden gelmekle eleştirirken, ümmet projesinin altyapısı olarak ve din değil, mezhep farklılıklarının bile tek tip din merkezli toplumsal örgütlenmesi gerektiğini öne sürmektedirler.

<sup>546</sup> A.Bknz.: A.-M. Goichon, *İbn Sina ve Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.

<sup>547</sup> A.Bknz.: Mehmet Ş. Eygi, *Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler*, Bedir Yayınları, İstanbul 2003; Ali Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yayınları, İstanbul 1997.

<sup>548</sup> A. Bknz.: Mehmet Ş. Eygi, *Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler*, Bedir Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>549</sup> A. Bknz.: Ali Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yayınları, İstanbul 1997.

Siyasal İslamcılarının bu kavram karışıklığının nedeni bir araştırmacıya göre, Osmanlı Devleti'nin çöküşüyle birlikte yalnızca dini bir aidiyet biçimi olarak değil, aynı zamanda bir kültür ve medeniyet biçimi olarak İslam dininin mensupları, kendilerini XIX. yüzyılın başında önemli ikilem ve gerilimler arasında buldular. Ulus devlet, milliyetçilik, laiklik gibi siyasi ve sosyal sonuçları olan önemli siyasi oluşumlarla birlikte, insan hakları, özgürlükler, anayasal demokrasi gibi bir dizi kavramı sorgulamaları ve kendi kültürel dağarcıklarıyla yüzleşmeleri gerekiyordu.<sup>550</sup> Bu yüzleşme modernizmin getirilerinden olan sekülerleşmenin bir sonucuydu. Nitekim dinin hem kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan ve içsel sekülerleşme olarak adlandırılan gelişmelerin, hem de dış baskılar sonucu bu kurumların rasyonelleşmesiyle birlikte dünyevileşmenin ortaya çıktığı görülür. Dini kurumların işleyişinin rasyonel ve bürokratik ilkeler etrafında oluşması, çoğulculuğun yol açtığı zorunluluk olarak serbest din piyasasında piyasa hâkimiyetini sağlamak amacıyla oluşan süreçte görülebilir.<sup>551</sup> Bu görüşten hareketle, İslamcılık sekülerizm karşıtı olduğunu iddia etse de zaman içinde seküler bir harekete dönüştü.<sup>552</sup> Hatta Cumhuriyet dönemindeki ilk reform hareketlerinde farklı din yorumlarının ortaya çıkması sekülerleşmenin bir sonucuydu.<sup>553</sup> Cumhuriyet döneminde siyasi İslamcılarının laikliğe karşı olduklarını biliyoruz. Son Osmanlı Şeyhü'l- İslam'ı Mustafa Sabri'nin Kur'an-ı Kerim'in tercüme olunamaz diye yazılar neşretmesi, laiklik tartışmalarını artırmıştır.<sup>554</sup>

Siyasal İslamcılığın felsefi veya ruhani bir düşünce sistemi olmaması, dinin dünyevileşmesi/dünyevileştirilmesine zorunlu bir hal almıştır. Fikri yapısındaki iddiaların, oluşum süreçleri siyasi İslamcılık hareketinin bir Batıya karşı var olma ya da kurtuluş çareleri üretme politikalarının bir sonucu olması, sekülerizmle kaynaşmasını zorlaştırmamıştır. Bu nedenle siyasi İslam söylemi, aynı zamanda bir hak arama ve özgürlük arayışlarına yönelmiştir. Siyasi İslamcılığın bu kavramlar üzerinden yeni bir ivme kazandığını bilinmektedir. Bu yeni biçimi dillendirme yolu da protest bir dil kullanmalarına neden olmuştur.

<sup>550</sup> İbrahim Mazman, *İslam Dünyasında Düzen ve Değişme Gelenek ve Radikalizm Bağlamında Tepkiler; Modernizm ve Gelenekçilik Arasında Din*, Hece Yayınları, Ankara 2013, s. 241.

<sup>551</sup> Mehmet Özyay, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yayınları, İstanbul 2007, s. 174.

<sup>552</sup> A.Bknz.: Abdurrahman Dilipak- Hulusi Şentürk, *Din ve Siyaset*, Fırtına Yayınları, İstanbul 2006; Cihan Aktaş, *Eksik Olan Başka Bir Şey Artık İslamcılık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

<sup>553</sup> Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 243.

<sup>554</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Laiklik; Türkiye'de Laiklik İdeolojisi*, (der. Ahmet Parlakışık), Objektif Yayınları, İstanbul 1993, s. 78.

Bundan dolayı zamanla siyasal İslamcılar, protest bir din anlayışı ve dilini geliştirmişlerdir. Çünkü onlara göre, Türkiye'nin mevcut yönetimi olan Laik-Cumhuriyetin İslam'ı yaşamak için bir engel teşkil ettiğini düşünmeleri bu duruma neden olmuştur. Örneğin Mümtaz'er Türköne bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "İslamiyet bir organizma gibi, sınırları belirsiz bir toplum içine yayılmıştır. Din bu haliyle, şahsiyet bütünlüğünün en önemli temeli, toplumla ilişkileri sürdürmenin yol göstericisi ve toplumun işleyişini düzenleyen normlar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı'da laiklik, kleriklerin toplum üzerindeki yetkilerinin sınırlanmasıyla, kolaylıkla vicdana itilmişti. İslam toplumlarında böyle bir yapılanma olmadığını için, kanuni bir düzenleme ile dini bir vicdan işi haline getirmek mümkün değildir. Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen dinsel yenilikler, devleti bizatihi dinin laikleştirilmesine teşebbüs etmiştir."<sup>555</sup> Protest bir dil geliştirmelerinin nedeni yine Türköne'ye göre, dinin devlet kontrolüne alınması ve alternatif bir din yaratma teşebbüsleri, toplum devlet ilişkilerini sekteye uğratmasıdır. Siyasal İslamcıların saf dışı bırakılması, taşrada gücünü muhafaza eden halk İslam'ı, kendi bağımsız dünyasında varlığını sürdürmüş, İslam'ın muhafazakâr formları kuvvetlenmiş ve 1950'lilerden sonra yapacağı çıkışın birikimini oluşturmuştur.<sup>556</sup> Burada dikkati çeken nokta, İslam'ın "muhafazakâr" bir söylem kazanarak yeniden canlanmasıdır. Aslında bu canlanış, İslam'ın canlanması değil, siyasallaşan İslam'ın canlanmasıydı. Tarihi seyirde verilen bilgiler ışığında İslami söylemin 1950'lerden sonra kırırdanışı siyasi anlamdaki yeni çıkışlarıyla birebir bağlantılıdır.

İslamcılar şekil ve imajlar üzerinden bir dil geliştirmişlerdir. Çünkü siyaset kendini sembolik bir dille ifade etmektedir. Şekiller ve imajlar üzerinden dünyevileşme/dünyevileştirme İslam'da Laikliğe karşı çıkılarak sekülerizm içinde gerçekleştirilir. İslamcılığın en dikkat çekici boyutu, tam da doğası maneviyat olan İslamiyet'in manen dünyevileşmesi/dünyevileştirilmesine, siyasal olarak da dünyevileşmeye kapı açan bir hareket olmasıdır. Ejder Okumuş'un Gösterişçi Dindarlık tezi, bu görüşü desteklemektedir. Okumuş'a göre, gösterişçi dindarlık-dünyevileşme ilişkisi bağlamında önemli bir nokta da diniliğin dünyeviliğe bağlanmasıdır. Gösterişin etkili olduğu veya toplumsal ilişkilere damgasını vurduğu yerde din veya dinilik ortadan kalkmaz, ama dini olan dünyevi olana bağlanır. Gösteriş ve gösterişçinin sergilediği gösteri

<sup>555</sup> Mümtaz'er Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara 1993, s. 33.

<sup>556</sup> Mümtaz'er Türköne, *Modernleşme Laiklik*, s. 34.

eylemi, dini olanı dünyevi temele bağlayarak gösterişçi dindarlığın oluşum zeminini hazırlamakla kalmaz, ayrıca onun mütemadiyen varlığını sürdürmesini temin edebilir.<sup>557</sup>

Siyasal İslamcılık, İslam filozoflarında olduğu gibi “akli bilgi”yi metodolojik anlamda tercih etmediklerinden, dışarıdan gelebilecek her türlü değişim ve dejenazarasyonun zorunlu olarak boyunduruğu altına girecektir. Bu nedenle Siyasal İslamcılıktaki akli bilgi yerinin imkânsızlığı, simgesel ya da protest bir dile evrilmiştir.

## 2. EPİSTOMOLOJİDEN OPPORTUNİZME

### 2.1. Bilginin İnanca Dönüşmesi

Bilgi genel olarak, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin sonucu olan şey olarak tanımlanır. Bilgi öğrenilen şeydir. Aynı zamanda bir şeyin ayırdına ya da bilincine varmadır. Olgu, doğru ya da ödev olarak görülen şeye ilişkin açık bir algıdır.<sup>558</sup> Her bilimin amacı kendi alanında bilgi edinmektir, ama hiçbir bilim bilenle bilinenin arasında nasıl bağ kurulduğunu incelemeyiz.<sup>559</sup> Bilgi, insan ve evren arasındaki ilişkilerin açıklanması olarak da tanımlanır.<sup>560</sup> Felsefede dört tür bilgidir söz edilir. Bu bilgi türleri, olgusal bilgi, pratik bilgi, tanımaya yönelik bilgi, formel bilgi olarak sınıflandırılır.<sup>561</sup>

İslam felsefesinde bilginin inanca dönüşmesi Gazali ile başlamaktadır. Gazali özellikle metafizik alana nüfuz etme konusunda akla hemen hemen hiçbir yetki tanımamaktadır. Bu bilgilerden onun niçin felsefenin “metafizik” alanla ilgili kısmını reddettiği de anlaşılmaktadır. Çünkü o, akli, fizik âlemi kavrayan ve bu alanla ilgili konularda diğer algı yetileriyle ortaklaşa hüküm verebilen bir yeti olarak görmekte, metafizik âlemi aklın erişemeyeceği bir alan olarak değerlendirmektedir. Bu tür düşünceye, onu sevk eden, metafizik âlemlerle insanlığın irtibatını sağlayan “peygamberlik” kurumu gibi bir olgunun var olmasıdır.<sup>562</sup>

Gazali’ye göre “müşahede” bilgide kesinliğin temel kaynaklarından bir tanesini oluşturmaktadır. Ona göre sebep-sonuç bağlamında bir delil olarak ileri sürülmesi

<sup>557</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, s. 258.

<sup>558</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 237.

<sup>559</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1973, s. 30.

<sup>560</sup> Süleyman Hayri BOLAY, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım Yayınları, Ankara 2004, s. 42.

<sup>561</sup> Cemal Yıldırım, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2000, s. 30.

<sup>562</sup> Çağfer Karadaş, *Gazzali*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s.77.

muhtemel olan “müşahede”de, sebebin sonucu belirlediğine dair bir olguyu değil, sadece pamuğun yanması olayındaki gibi, sadece pamukta yanmanın ateşin ilişmesi esnasında meydana geldiği gözlemlenmektedir. Yoksa ‘yanma’nın ateş tarafından meydana getirilmiş olduğuna dair müşahedede bulunulmamaktadır. Onu bu sonuca götüren ise Allah-âlem ilişkisini ‘zorunlu Tanrı’ kavramı çerçevesinde değil, ‘mutlak irade sahibi Tanrı’ kavramı içerisinde ele alması ve bu hususta kelam ilminin görüşünü takip etmesidir.<sup>563</sup>

Gazali, âlemin Tanrı’dan taşarak (sûdûr) meydana geldiği iddialarını “sûdûr teorisi” adı altında temellendiren felsefecilerin öngördükleri âlemin zorunlu olarak meydana geldiğinin aksine, kelamcılarını savunduğu irade sahibi Tanrı’nın kendi iradesi ile âlemi yarattığı tezi lehine bir tavır ortaya koymaktadır. Nasıl ki âlem, O’nun iradesiyle yaratılmış ise âlemde olan şeyler de onun iradesiyle yaratılmıştır. Verilen ‘ateş-pamuk’ örneğinden hareket ettiğimizde, Gazali’ye göre ateş cansız ve dolayısıyla iradesiz bir nesnedir ve bundan ötürü fiilde bulunamaz ve söz konusu ateşin nedensellik ilişkisi içerisinde yanma olayını tayin ve tespit etmesi de mümkün değildir.<sup>564</sup> Gazali’nin burada deneysel bilgiye yer verdiği, ama onun kendi sistemi içinde inançla karıştırdığı görülmektedir.

Siyasal İslamcılarının kaynaklarından birine göre, tasavvur edilebilecek bütün disiplinler ve bilgi türleri Kur’an’da görülebilir. Ancak bunlar ferasetli bir yorumcunun kırabileceği “çekirdekler” ya da daha az organik bir temsil ile ifade edilirse şifreler şeklinde yer almıştır. Siyasal İslamcılar bunun çok güçlü iddia olduğunun bilincindedir ve bunu destekleyen bir argüman sunmakta tereddüt etmezler. İslamcılarının argümanı, Kur’an’ın Allah’ın kelamı olduğu ve insanoğlunun bu fani dünyadaki yolculuğu boyunca gerekli olacak bütün bilgileri içerdiği.<sup>565</sup>

Siyasal İslamcılarının bir kısmı “bilgi” ile ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Şöyle ki: “Modern zamanlarda bilgi insana ahlaki sorumluluk, erdem ve tevazu kazandıracağına aksine paranoid, küstah ve nankör olmayı telkin etmektedir. İnsan sahip olduğu sınırlı bilgiler sayesinde dünya üzerinde hükmetme hakkını kendisinde bulur; zaten meşruiyeti şüpheli bilginin varlık âleminde yöneldiği hedef sonu tahrip ve imha olan hâkimiyet kurma arzusu değil mi? Herhalde önce Allah karşısında tabiatı otonomlaştıran insan bilgiyi ve bilgi düzeylerini de otonomlaştırmak suretiyle meşruiyeti kendinden

<sup>563</sup> Cağfer Karadaş, *Gazzali*, s. 77-78.

<sup>564</sup> Cağfer Karadaş, *Gazzali*, s. 77-78.

<sup>565</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi’nin Hayatı Ve Görüşleri Işığında*, s. 177.

menkul bir bilgi türüne (seküler bilgi) sahip oldu. Şimdi bu bilgi veya bilginin sekularizasyonu sayesinde hem varlığın kutsal amaç ve anlamına hem aslında kendi varlığına meydan okuyor. Tabii, sekülerleşmiş bilginin hangi vahşi ölçülerde tahripkâr olacağını yakından müşahede edenler, Eş'ari bakış açısının daha isabetli olduğunu görüp bunun aslında İslam âlemi için tarihi bir avantaj olduğunu söylemektedirler. Bizim sosyal bilimcilerimizin bu safhada Meşailer'in safında yer alacaklarında şüphe yok. Ama bizim problematiğimiz çok farklıdır ve bu konuda hem sosyal bilimcilerden hem Müslüman modernistlerden farklı düşüncelere sahibiz.”<sup>566</sup>

Yine bir kısım siyasal İslamcılara göre, İslam'ın ve Müslüman zihniyetin özgür bir ortamda neşv ü nema bulacağı doğru olmakla beraber, özgürlüğün kimi zaman bir “tuzak” olabileceğini de akıldan çıkarmamak gerekir. Dini bağlamında özgürlük, bir Müslüman'ın dini hayatı, hiç bir engelle karşılaşmadan yaşaması ve düşüncelerini bir başkasına anlatabilmesidir. Sadece verili sistemin değil, hayatın da dışına atılmak istenen Müslümanların mevcut kurumsal yapılara (iktisat, siyaset, eğitim, kültür vb.) katılması “bir fayda” sağlasa bile, “nasıl, nereye kadar ve hangi amaçla katılınması gerekir?” gibi sorular önemsenmeyecek olursa, büyük ve zamanla telafisi güç zararlara yol açabilir. İslam herkese dolaşıma açık, ulaşılabilir bir bilgi ve ulaşılabilir bir iktidar imkânı sunmaktadır. Bu yolda bir “cehd” gösterenlere kapılar sonuna kadar açıktır.<sup>567</sup>

Görüldüğü gibi siyasal İslamcılar bilgi ile inancı bir tutarak bir nevi bilgiyi inanç içerisinde eritmeye gayret etmektedirler.

## 2.2. Akıl-Vahiy İkilemi Sorunu

İslam filozoflarından İbn Rüşd, Tanrı'yı ve O'nun olmayı bahsettiği şeylerin tamamını tanıma amacıyla aklını kullanmak için, bilinmeyi bilinenden söküp alan mana çıkarma yöntemine başvurur. Bu yöntem kıyasa benzer; onun önermelerine ve türlerine yakındır; tıpkı pratik faaliyetlerde kullanılan aletler gibi, bu yöntem de teorik düşünceye hizmet eden bir alettir. Mantıksal alete başvurma konusunda İbn Rüşd, geleneğin filizlendiği toprağı oluşturan ilk kuşak Müslümanların bu aletten habersiz olduklarını saptar. İbn Rüşd, İslam tarafından açılan hidayet çağının yıktığı bir bilgisizlik devri olan “Cahiliye”nin dogmalarını aşar. Yeni ulusların önceki halkların hafızalara işlediği

<sup>566</sup> Ali Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm*, s.141- 142

<sup>567</sup> Ali Bulaç, *İslam ve Fundemantalizm*, s. 145.

şeylerden istifade etmeleri gerektiğini düşündüğü gibi, bu halklardan alınanların nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bir protokol de düzenler.<sup>568</sup>

Kimi siyasal İslamcılarının ilk metodu, Peygamberler tarafından gösterilen mucizelerin, bu mucizelerin daha sonraki “medeniyet harikalarını” nasıl haber verdiğini belirlemek üzere incelenmektedir. İkinci metot ise, İlahi isimleri ile külli ilkeler ve mevcudatın parçası olarak var olan cûz’i varlıklar arasında ilişki kurmaktır. İslamcılar böylece insanın keşiflerinden doğan her türlü bilginin arkasında, daha önce bir peygamber tarafından gösterilmiş bir mucizeyi belirlemekte ya da ima etmekte; hakikatin işlevleri ve süreçlerine ilişkin olarak elde edilen bilginin ardında bir ilahi ismi, belirlemekte ya da ima etmektedir.<sup>569</sup>

Siyasal İslamcılara göre bize verilen duyular ve kabiliyetler “rahmet-i ilahiyenin hazinelerinde sunulan nimetleri tatmak” için verilmiş vasıtalarlardır. Bunlar “Esmâ-i kudsiye-i ilahiyenin gizli definelerini açmak” için verilmiş anahtarlardır. Bu şekilde teçhiz edilmiş insan aklı, kâinatı “bir kitab-ı kebir hükmüne getirebilir” ve bu tabiat kitabını “hakiki fenn-i hikmet kütüphanesine dönüştürebilir.”<sup>570</sup> Tanrı’dan geldiği iddia edilen sezgi ya da ilham bilgisi, bilginin tüm çeşitlerini belirlemektedir. Tanrısal olan bu bilgi belli kişilerin elinde bulunmaktadır. Süje-obje ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Oysa İslam medeniyeti akıl-vahiy uyumu üzerine kurulmuştur. İslamcılar burada İslam medeniyetinin üzerine temellendirildiğini göz ardı etmişlerdir.

Siyasal İslamcılara göre, Allah “esbab ve tabiatı dest-i kudretine perde ediyor.” Bütün diğer perdelerde olduğu gibi iman sahibi olmayanlar sebepleri de nihai kaynakla karıştıracaklar, ya putperest ve çok tanrılı bir din geliştirecekler ya da kusurlu ve parçalanmış bir bilim kuracaklardır.<sup>571</sup>

İslamcılara göre Mümin, kâinatı harekât içinde tutan birçok neden arasında, bu dünyada ve tarihi boyunca varlıklar silsilesini devam ettiren nedenler arasında Rabb’ini tanımayı öğrenecektir. Sebeplerin çokluğu zaten Rabb’inin birliğine inanmış ve teslim olmuş gözlemcinin kafasını karıştırmayacaktır. Said Nursi bunu şöyle izah etmektedir: “Akıllı bir gözlemci bütün sebeplerin arasında ilahi huzuru hissetmeyi öğrenir ve Allah’ın

<sup>568</sup> Abdelwahab Meddeb, *İslam’ın Hastalığı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 36.

<sup>569</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi’nin Hayatı Ve Görüşleri Işığında*, s. 178.

<sup>570</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi’nin Hayatı Ve Görüşleri Işığında*, s. 182.

<sup>571</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s. 183.



nedensellik perdesini yırtarak ortaya çıkmasını talep etmez. Bütün hadisat içinde Rabb'inin huzurunu tecrübe etmeyi öğrenen için, perdelerin kendileri de yeterince ikna edicidir.”<sup>572</sup>

Siyasal İslamcılar için hakikat anlayışı hakkında öğrenebilecek şey, onun genel olarak felsefeye karşı bir şartlı reflekse sahip olduklarıdır. Sıklıkla modern bilimler hakkında olumlu değerlendirmeler yapmakta ve onları, Kur'anî hikmetin ya da en azından tektanrıci hikmetin ellerinde olması kaydı ile vahiyle uzlaştırmada güçlük çekmektedir. Ancak Batı felsefesi ve “medeniyetin bilimleri”ni en iyi olasılıkla “kısmen dalalet, kısmen malayaniyat” olarak görmektedir.<sup>573</sup>

Siyasal İslamcılar felsefeyi, bariz bir şekilde metafiziksel olarak Kur'an'ı, hikmetle rekabet eden bir hikmet sevgisi olarak görmektedirler. Bu rekabetin tam olarak Said Nursi'nin “tevhid-i ilahinin inkârı” olarak gördüğü, felsefenin özünde yatan hayati mesele üzerinde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Buna karşın felsefe, kişinin Allah bilincini engelleyen bir müdahaledir.<sup>574</sup> Her ikisi için de akıl, Allah'ın elindeki bir araç, Allah'ın kudretini örten bir perdedir ve kendi içinde yüceltmeye değer bir nesne değildir.<sup>575</sup>

Bugün bütün bu sorunlardan dolayı İslam'ın yeniden yorumlanmasını tartışanlar da bulunmaktadır. İslam'ın bir tartışma ortamı bulmuş olması, fikir çoğulculuğunu yeniden keşfetmesi, anlaşmazlığa ve farklılığa yer açması, komşusunun başka türlü düşünme özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmesi yeğdir. Entellektüel tartışma yeniden haklarına kavuşmalı ve kendini çok sesliliğin koşullarına uyarlamalı, gedikler çoğalmalı, oybirlikçilik son bulmalı, Bir'in sabit cevheri ele geçmez bir atom demeti halinde çıkmalıdır.<sup>576</sup> İslami özne bilimsel alandaki yaratıcılığını yüzyıllar önce yitirmişti ve teknik gelişmeye de hâkim olamıyordu.<sup>577</sup>

Burada kısacası İslam medeniyetinin en parlak dönemlerinde olduğu gibi yeniden felsefe ile yorumlanması gerektiği vurgulanmaktadır. Bugün İslam anlayışının felsefi metod ve yöntemlerden uzak oluşunu, Abdelwahab Meddeb şöyle tanımlamaktadır: “İslami öznenin acısını çektiği, iyileşmemiş yaranın çocukları. İçinde bulduklarını düşündükleri boyun eğme halini reddeden ve ait oldukları bünyenin hegemonyasını tekrar

<sup>572</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s. 183.

<sup>573</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s.188.

<sup>574</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi'nin Hayatı Ve Görüşleri Işığında*, s. 189.

<sup>575</sup> İbrahim M. Abu-Rabi, *Yolların Ayrılış...*, s. 192.

<sup>576</sup> Abdelwahab Meddeb, *İslam'ın Hastalığı*, s. 12.

<sup>577</sup> Abdelwahab Meddeb, *İslam'ın Hastalığı*, s. 21.

kurmayı, tüm yeryüzünde tatil gününü Cuma günü yapmayı, Hristiyanlığın başlangıcını hatırlatan Miladi takvimin yerine Hicri takvimi getirmeyi düşleyen çocuklar.”<sup>578</sup> Meddeb, bu tanımla İslam algısının aslında şekilsel bir algıya dönüştüğünü de göz önüne sermektedir.

İslam dünyası XVII. yüzyıldan beri bilim üreticisi değildir. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, vaktiyle kentlerini aydınlatmış olan bilimsel bir bakış açısıyla yeniden bağ kurmak için sonuçsuz çabalara girişmiştir. Ama sömürgecilik sonrası dönemde, İslam’ın bazı kolları, makinanın icadı ya da üretiminden ziyade işleyişiyle ilgilenen teknik üzerinde hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Teknik söz konusu olduğunda İslam toplumu, hayata geçirilmesi yüksek bir hâkimiyet gerektiren bilimsel sürecin gerisinde kalacağı düşünülmektedir.<sup>579</sup>

Bilimsel süreci takip edebilmek ise felsefe geleneğini yeniden canlandırmaya bağlıdır. Varlık, bilgi, değer, sanat, adalet, hakikat vb. kavramlar, felsefenin üç temel meselesi içinde hep tartışılmıştır. İnsanlık lehinde ya ada aleyhinde olsun, bu kavramlardan hiçbiri bugün ve yarın da tartışılmaktan uzak kalmayacaktır. Külli kavram olmaları onların din ve metafizikle mutlaka iç içe ele alınıp anlaşılması ve değerlendirilmesi zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Yani, felsefe ve din, ancak birbirleri ile tabii, zorunlu ve sürekli ilişki içinde bulunduğu müddetçe, insan, sözü edilen kavramlara belli anlamlar yükleyebilecek, her birini en azından kendi içinde bir bütün olarak görebilecektir. İslam’ın IX-XIII. yüzyılları arasındaki dönemde benzer bir sürecin yaşandığını söylemek mümkündür. İslam filozofları, Yunan felsefesinden etkilenmekle birlikte, gerek işlenen konuların zenginliği, farklılığı ve gerekse izledikleri yöntem bakımından, orijinal bir felsefe yaratmışlardır. İslam filozofları varlık, bilgi ve ahlakı, teolojinin sağladığı metafiziksel imkânlarla açıklamaya girişmişler; Peygamberlik, ahiret, Tanrı’nın varlığı ve birliği, Tanrı’nın evreni yaratması gibi, Yunan felsefesine yabancı konuları bu imkânlara katmışlardır.<sup>580</sup>

Doğa bilimcileri özellikle analitik felsefenin önde gelenleri Hristiyan Ortaçağ felsefesine neredeyse hiçbir referansta bulunmazlar. İslamcılar da doğa bilimcileri gibi İslam felsefesinden/filozoflarından hiç söz etmezler. Dahası felsefi, tasavvufi ve akli

<sup>578</sup> Abdelwahab Meddeb, , *İslam’ın Hastalığı*, s. 15.

<sup>579</sup> Abdelwahab Meddeb, , *İslam’ın Hastalığı*, s. 15.

<sup>580</sup> Şahin Filiz, *Ülkemizde Dini Araştırmalar*, s. 364-365; A.Bknz.: Cengiz Özakıncı, *İslam’da Bilimin Yükselişi ve Çöküşü*, Otopsi Yayınları, İstanbul 2007, s. 364.

geçmişe tekfir edici bir yöntemle gönderme yaparlar. Gazali'nin İslam filozoflarına yönelik eleştirel ve tekfirci bakış açısı bugünün İslamcılarında da tekerrür etmektedir. Bu da felsefe, sanatı, edebiyatı ve musikiyle birlikte İslam medeniyetinin tekfiri/inkârı göz ardı anlamına gelmektedir. Doğrudan doğruya felsefeyi dini bir yasa olarak haram kılarken, İslam dininin bütün birikimi yok sayılmıştır. Bu durum sadece felsefe öne sürülerek İslam medeniyetinin yok sayılması anlamına geldiği gibi, ideolojinin aynı zamanda İslamcı eksenini açıklar mahiyettedir.

Siyasal İslamcıların İslam filozoflarındaki gibi ne bir felsefe algısı ne de bir din algısı söz konusudur. İslamcılar felsefe algıları olmadığı için daha çok siyasal bir zeminde kimlik tanımları yaparlar. Bir İslami toplum ya da devlet inşasının gerekliliğine inanırlar.

Siyasal İslamcılara göre, İslami toplum ancak siyaset yoluyla mümkündür, ama siyasal kurumlar ancak içindeki insanların erdemine dayanarak işler, erdem ise önce bir İslami toplum mevcut olursa genelleşebilir. İslamcılarda, kurumlar üzerine tartışma birdenbire çeşitli işlevleri üstlenmeye elverişli kişilerin kişisel niteliklerinin ve erdemlerinin belirlenmesi meselesine kayar. Özel hayat söz konusu değildir. Dolayısıyla kamusal/siyasal dindar tanımları yaparlar. Böylece bireysel tanımları yoktur. Özgürlüğü kısıtladığı için ahlaki normlarla çatışır. Tek tek bireylerin rekabetçi, birbirinden yaratıcılıkta farklı ama zengin akılcılık yerine “kamusal /siyasal” bir akıl ve akılcılık yaratırlar. Bu tip akılcılıkta İslam, şeyh/dini lider gibi simgeleşen kişilerde gördükleri bir hak olarak tekelleşir. Bu bir kurumsallaşmadır. Kurumsal bir İslam algısı mekanik bir düzeni de beraberinde getirir.

İşlevin tanımları konusunda, kişinin niteliklerine verilen bu öncelik, kurumlar üstüne bir düşüncenin gelişmesini engeller. Kurumsal işlevler, onları uygulayanların erdemi ile değer taşır.<sup>581</sup>

Burada İslamcılığın bilgiyi araçsallaştırdığı görülmektedir. Araçsallaşan bilgi, siyasanın tekeline girmiştir. Bu şekilde siyasal İslamcılar bilgiyi araçsallaştırarak siyaset alanında yeni bir din algısı geliştirmişlerdir.

<sup>581</sup> Oliver Roy, *İslamcı Düşüncenin İflası*, s. 81, 91- 92.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### MODERNİZM VE SİYASAL İSLAMCILIK

#### 1. Modernizmin Temel Parametreleri

Modern, “yeninin” ya da “yakın zamanın” eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. İster olumlu, isterse olumsuz değerlendirilsin, gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara da “modern” denir. En dikkate değer değişiklikler, kaynaklarını teknik ilerleme de ve onun emek dünyası ile endüstriyel alanda yol açtığı altüst oluşlarda bulur. Bu nedenle, kimileri de modernite sözcüğünü, iyi bilindiği ve tersine çevrilemez olduğu iddia edilen, zaman ve mekâna dâhil oluş biçimimizi altüst eden üretim düşkünü bir türeve bağlar. Endüstriyel-teknik yapı, tek biçimleştirici bir sıra düzeni dayatır ve ekonomilerle devletler, ardından, bunun bir sonucu olarak, bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlıklar yaratır.<sup>582</sup>

Seyyid H. Nasr ise modern/modernizmi şu şekilde tanımlamaktadır: “Modern terimini kullanırken, tabi ki ne “çağdaş” ne “çağcılı” ne de “tabiatın fethini ve üzerinde

---

<sup>582</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 15.

tahakküm kurmada başarılı olma”yı kast ediyoruz. Aksine “modern” bizim için, gerçekte her şeyi yöneten ve en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden ve aşkın olandan koparılan şey anlamını taşımaktadır. Bu nedenle modernizm, “gelenek”in (ed-din) zıttıdır. İnsanı, hatta şimdilerde daha ziyade insanlık dışı olanı, ilahi kökeninden koparılan ve ayrılan şeyi simgelemektedir.<sup>583</sup>

Diğer taraftan Modernizmi bireyi ve sınıfları kendi kimliklerinde eğiten bir süreç olarak tanımlayan da vardır.<sup>584</sup> XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış bir akımdır. Gelenekten bütün bir kopuşu ifade eder. Modernizm, sanat dallarıyla yazında yenilikçi deyişleri olağan dışı, sunum teknikleri ve yepyeni söyleme biçimleriyle yaratma etkinliğine yeni bir soluk kazandırmıştır.<sup>585</sup> Modernizm neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.<sup>586</sup> Bu görüş, Seyyid Hüseyin Nasr’ın modernizme ilişkin yorumlarını destekler niteliktedir.

Modernlik, aşamalı olarak önceki çağların özelliği olan irrasyonel ve mitik örgütlenme biçimlerine galip gelen toplumsal yaşamın gittikçe rasyonelleşmesi ve idari yapının demokratikleşmesini sergiler.<sup>587</sup>

Modernlik düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık vardır. Geleneksel kültürlerde geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterilir ve simgelerle değer verilir. Gelenek, düşünümsel davranışın izlenmesiyle topluluğun zaman-uzam düzenlemesinin bir araya getirilme tarzlarından biridir. Yine gelenek, belirli bir etkinlik ya da deneyimi, yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılandırılmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştiren bir zaman ve uzam kullanma yoludur. Bütünüyle durağan da değildir. Çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır. Gelenek, değişimin herhangi bir anlamlı biçime sahip olabileceği birkaç ayrılmış geçici ve uzamsal sınırların bulunduğu bir bağlama ait olduğundan, değişime çok fazla bir direnç göstermez.<sup>588</sup>

<sup>583</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel Müslümanlar*, (çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 90.

<sup>584</sup> Ahmet Çiğdem, *Batılılaşma Modernite ve Modernizasyon- Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, Cilt 3, s. 67.

<sup>585</sup> Sarp E. Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 1005.

<sup>586</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 5.

<sup>587</sup> Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s.21.

<sup>588</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s.42.

S. Hayri Bolay'a göre, Modernizm yeniye taraftarlık, yenilik tutkunluğu, ileri derecede her eski olana düşman olma ve her şeyi yıkma taraftarlığıdır. Modernite, kendisini iki varsayıma dayanarak takdim etti. Bunlardan birincisi fizik ve sosyal âlemin akledilir nitelikte olduğudur. İkincisi ise, sosyal âlemin insan tarafından şekillendirilip, yönetilmesidir. Buna "aklileştirme" ya da "öznelleşme" denilmektedir.<sup>589</sup>

Modernizm, bilimsel araştırmayı bütün, geleneksel dünya anlayışlarının üzerine çıkarmış ve böylece modernlik ile geçmiş arasında bir "hakikat boşluğu" inşa etmiştir.<sup>590</sup>

Modernlik; geleneksel kimliğin kalıbında bir açılma, nesilden nesile geçen aile, yöresellik ve toplumsal sınıf kimliğinden bir kaçış fırsatı anlamına gelir.<sup>591</sup>

Moderniteye geçişi belirleyen dört evre, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Çünkü modernite, içine yerleştirildiği boyuta göre tanım kazanır. Bu açıdan modernitenin felsefi/evrim boyutu, siyasal bir boyuta, kültürel ve ekonomik boyuta yerleştirilir.<sup>592</sup>

Bilimsel devrimi Newton başlattı ve evrensel yer çekimi kanununu keşfederek iki dünya görüşü arasındaki kopuşu belirledi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya; Tanrısal istemleri yansıtan ve Tanrı'nın ihtişamını anlatan bir doğadan, doğanın yasalarının belirlenimciliğinden başka bir şeyi dile getirmeyen bir gök mekaniğine geçilir.<sup>593</sup>

Modernitenin siyasal devrimi, modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika'da, ardından da Fransa'da belirişiyile damgalanır. Buradaki yenilik, demokrasinin ötekiler arasında yalnızca bir yönetim biçimi olmayı bırakıp -Platon ve Aristo'dan beri böyleydi-, Devlet'in tek rasyonel biçimi haline gelişidir. Artık modern devlet ancak demokratik olabilirdi. Bununla birlikte, demokratik kuruluş bir defada tümüyle belirlenmiş değildi. Bu devrimde önemli olan, iktidarın temeliydi. Otoritenin doğasını ve iktidarın kaynağını, radikal bir değişim etkiliyordu. İktidarın kaynağı Tanrı gibi başka bir yerden gelmiyordu; halktan geliyordu. İktidar, vatana coşkulu bağlılıkta, gelenekte veya bir soy ilişkisine bağlı

<sup>589</sup> Süleyman H. Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, Nobel Yayınları, İstanbul 2009, s. 251.

<sup>590</sup> Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 46.

<sup>591</sup> Göran Therborn, *Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar*, (çev. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay), *Postmodernizm ve İslam- Küreselleşme ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 68.

<sup>592</sup> Snjezja Akpınar- Giv Nassiri, *Modernite, İslam ve Budizm'le Karşı Karşıya: Akıl, Hikmet ve Gerilimler- İslam ve Modernite*, Remzi Kitapevi Yayınları, İstanbul 2007, s. 147.

<sup>593</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, s. 17.

değidir. Yalnızca “ulus” haline gelen bir halkın onayıyla meşruiyet kazanabilir. Meşruiyet halktan gelir, ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, akla da uygun olmalıdır. Hükümdarın, geleneksel kurallara uygun olarak iktidara gelmesi yeterli değildi, devletin egemen halkla ilişkisinin demokratik rasyonalite içinde kurulması ve uygulanması gerekiyordu. Otoritenin halka ya da ulusa içkinliği, çok farklı biçimlerde ortaya çıkacaktı. Siyasi otoritelerin amacı, iktidarın demokratik biçimini akılda temellendirmek olacaktı.<sup>594</sup>

Ulus-devlet sistemi, bir bütün olarak modernliğin düşünümsellik karakterine uzun süre katkıda bulunmuştur. Bizzat egemenliğin varlığı, daha önce belirtilen nedenlerden dolayı, düşünümsel olarak denetlenen bir şey olarak anlaşılmalıdır. Egemenlik, ulus- devlet sisteminin gelişiminin başlarında “cepheler”in yerini “sınırlar”ın almasıyla bağlantılıdır. Devletin kendi toprakları içindeki özerklik savı, sınırlarının diğer devletler tarafından tanınmasıyla onaylanır.<sup>595</sup>

Ulus merkezli devlet kavramı ve pratiği, Müslümanların paradigmatik açıdan yabancı oldukları bir “durum”du. Bu durumun, küreselleşmeyle birlikte dalgalanmaya başlaması, ırk-kavramına yabancı olan Müslüman toplumları, küresel ölçekli algılama, anlamlandırma ve yorumlama biçimleri ve projeleri geliştirmeleri gerektiği gerçeği ile yüzleştirdi.<sup>596</sup> Bir araştırmacı, ulus devlet kavramına da başka bir yorum getirmiştir. Araştırmacıya göre, ulus devletlerin seküler yapısına karşı dini kullanarak yol almanın kolaylığı ile inanç özgürlüğü adı altında ulus devletin seküler yapısının zedelendiği iddia edilmektedir. Yine aynı araştırmacının iddialarına göre, küresel ekonominin yol haritası olan neo-liberal politikaların hedefinde yer alan devletin küçülmesi ve etkisizleştirilmesi ise, devlete itaat ve sadakat gösteren “vatandaş” kavramının, yerini inanç sistemleri ile bütünleşmiş ve öte âleme yatırım yapan, adanmışlık duygusu ile tepkisizleşmiş *kutlu vatandaş* modeline geçişi sağlamıştır.<sup>597</sup>

Kültürel devrim düşüncenin laikleşme süreciydi. Dinlerin temelinde yer alan, gökten inmiş ya da öyle olduğu iddia edilen metinlerin, başka eski metinlerle aynı ölçütler ve yöntemler uyarınca incelenmesi gerektiği sonucu ortaya çıkıyordu. Onların da bir tarihi vardı, tarihsel bağlamla birlikte, içerikleri ve yorumları da evrimleşiyordu. Bunun ilk

<sup>594</sup> Mehmet Küçük, *Modernite...*, s.19.

<sup>595</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 76.

<sup>596</sup> Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, (çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğan), Açılık Kitap Yayınları, İstanbul 2003, s.11.

<sup>597</sup> Nur Serter, *Dinde Siyasal İslam Tekeli*, Derin Yayınları, İstanbul 2010, s. 48.

sonucu, uyumculuğun bir tarafa bırakılmasıydı. Hiçbir din, kendini düzenleyen evrenin kurtuluşu konusunda aklına eseni söyleyemezdi. Öteki alanlarda da, toplumsal, siyasal ya da ahlaki, eski bir metnin olumlamaları, böyle bir aktarmaya izin veren ölçütlerin inceden inceye bir araştırılması olmaksızın kullanılamazdı. Bu akımın varacağı en radikal sonuç, toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğini görmektir. Bunlar, içinde saklandıkları ve ilham edildikleri bir tanrısal alanda, “kâhince değerlerin yuvasında” bulunamazlardı. Artık din, toplumun temelinde yer alamazdı.<sup>598</sup>

Doğa bilimlerinin bilimsel aklının, moral ve kültürel değer alanlarını egemenliği altına almaya yönelik yayılcı eğilimlerine karşın Husserl (1859-1938) kültürün tüm alanlarını kuşatacak bir felsefe anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre o, “bir yandan doğa bilimcilerinin nesnelci gücünü, öznenin kurucu rolüne ilişkin bir kavrayışın zuhuruna engel olmaktan alıkoyarken, diğer yandan da doğa bilimlerini kendisine şiddetle ihtiyaç duyulan sağlam bir zemine oturtacak yepyeni ve kesin bir felsefe oluşturmayı amaçladı. Batı kültürünün hakiki doğrultusunu yitirip gerçek amacını kaybetmiş olduğu yönündeki derin ve sarsılmaz kanaati böylece oluşmuş oldu.<sup>599</sup>

Modernlikle birlikte Batı uygarlığının seküler bir uygarlığa dönüşmesi, Peter Gay’in bu süreci “modern paganizmin yükselişi” olarak tanımlaması, Batı uygarlığının bizzat Schumpeter, Marx ve Adorno gibi Batılı düşünürlerin deyişiyle yaratıcı ama tahripkar bir uygarlık tecrübesi üretmesine, diğer kültürlerle ve medeniyetlerle kurduğu ilişkileri de kontrol ve kolonizasyon olarak tezahür eden şiddete dayalı ilişki biçimleri şeklinde kurmasına neden olmuştur.<sup>600</sup>

Modernizmin bir diğer parametresi “endüstriyel devrim”dir. Bu devrim aletten makineye geçiş süreci olarak nitelendirilir. Artık emek süreci doğrudan üretici insan değil, makineye bağlıydı. Öyle ki, teknik-yapının özerkliği sayesinde insan, imalat sürecinin dışına atılabiliyordu.<sup>601</sup>

Modernizmin temel parametreleri bilimsel devrim, siyasal devrim, kültürel devrim, endüstriyel devrim olmak üzere dört temel parametre üzerine kurulmuştur. Bu dört temelin İslamcılık üzerinde ayrı ayrı etkileri görülmektedir. İslamcılık modernizme karşı bir duruş gibi görünse de, modernizmin temel parametrelerini kullanmıştır.

<sup>598</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, s. 20.

<sup>599</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi-Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s.1115.

<sup>600</sup> Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, s.8.

<sup>601</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, s.20.



O halde siyasal İslamcılık modernizmin parametrelerini nasıl kullanmıştır? Sorusuna cevap aramamız gerekmektedir.

## 2. İslam ve Siyasal İslamcılığın Modernizm Karşısındaki Durumu

Siyasal İslamcılığın birçok diğer ülkede de modernleşmeci süreçlerinin sonucunda ortaya çıktığını ileri sürenler bulunmaktadır. Modernleşme süreçlerine bağlı olarak sosyal akışkanlığı ifade ettikleri ölçüde, bir anlamda modernleşmenin ürünleridirler.<sup>602</sup>

Bu görüşlere göre, İslamcılık da diğer kitle ideolojileri gibi ideolojik bir harekettir. Bu anlamda, seküler dünya görüşünün ve modernizmin yönlendirici ilkeleriyle hareket etmek zorundadır.<sup>603</sup>

XVIII. yüzyıla kadar, İslam dünyası dini ve içtimai kurumlar ve kültürel yapı itibariyle kaynaşmış bir haldeydi. İslam dünyasının her bir köşesi değişik bir mahiyete sahip olsa da, bir bütünlük teşkil etmekteydi. Şekil olarak birbirlerine benziyor ve dini-siyasi temaslarla yine birbirlerine bağlı bulunuyorlardı. Aynı zamanda, buna benzer kültürel değerleri paylaşmaktaydılar. Fakat Avrupa'nın müdahalesi neticesinde, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bu toplumların tekâmülünde önemli değişiklikler meydana gelmeye başladı.<sup>604</sup> Bu gelişmeler aynı yüzyıllarda Avrupa'da sömürgeleştirme politikalarını yaygınlaştırmıştır.

Georges Corm'a göre XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyaya yeni bir düzen getiren modern ve laik Avrupa milliyetçiliği, dinî kimlik duygularını canlandırmak gibi paradoksal bir etki yarattı. Osmanlı sultanını ve bazı aydınları Müslüman toplumlar arasında güçlü bir direniş örgütlemek için, dini araçsallaştırmaya götüren şey, kesinlikle Avrupa sömürgeciliğinin yayılmasıydı. Corm, Avrupalı güçlerin, XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı tebaasından olan gayri Müslimleri koruma ve hatta bağımsız uluslar haline gelmelerini sağlayıp, bu sömürgeci girişimlerinin ön saflarına misyonerlerini yerleştirerek devlet yöneticileri ve Müslüman tebaa arasında Pan-İslamizm'i kışkırtmaktan geri durmadıklarını iddia ederken, modernizmin İslam dünyasına etkilerini vurgulamaktaydı.<sup>605</sup>

<sup>602</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, s.44.

<sup>603</sup> Himmet Hülür-Ahmet Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya 2003, s. 5.

<sup>604</sup> İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (çev. Safa Üstün), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s.11.

<sup>605</sup> Georges Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu-Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, (çev. Şule Sönmez), İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 83.

Sömürgeleştirme politikaları Ortadoğu ve özellikle Müslüman ülkeleri için bir geçiş süreciydi. Bu geçiş süreci modernizmin etkisiyle şekillenmiştir. Avrupa'nın müdahalesi, Müslüman toplumların içyapılarında çok derin bir değişikliğe neden olmuştur.<sup>606</sup>

Batı istilasının ve modernizmin İslam dünyasında ortaya çıkarmaya başladığı sıralarda, modernizm öncü savunucuları tarafından İslami dinamizminin ve Müslümanların kurtulmaz boyutta geri kalmışlığında ve bu haliyle en modern yöntemler uygulanması halinde çöküşün durdurulmasının imkânsız olduğundan söz ediliyordu. Bu nedenle benzeri değerlendirmeler modern akımlarla mücadele halindeki geleneksel düşünce yanlarını, ister istemez savunmaya yöneltmiştir.<sup>607</sup>

Lapidus'a göre, İslam modernizmi, Müslüman siyasi elit ve entelektüellerin XIX. yüzyıldaki doktrinydi. Bu, ulemanın bir doktrini olan İslam reformundan ayrı tutulmalıdır. Modernizmin temeli, Avrupa güçleri tarafından Müslümanların yenilmesi ve bu durum karşından çaresiz kalmaları neticesinde, siyasi gücün ihya edilmesi gayesiyle Müslümanların, Avrupa'daki askeri teknikleri ödünç almaları, devlet gücünün merkezileştirilmesi, ekonomilerinin modernize edilmesi ve elitlerin modern bir şekilde eğitilmesi prensiplerine dayanmaktaydı. Bu da, İslam'ın inkâr edilmesi değil, İslam medeniyetinin ortaçağ formlarının reddedilmesi demektir.<sup>608</sup>

Bu açıdan bakılınca İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığının sebepleri arasında, çağdaşlaşma öncesi dönemde İslam âleminin, Batı'daki kültürel gelişmelerden ve ilmi hareketlerden bir anlamda habersiz kalması veya haberleri olsa da gelişmeleri takip etme isteksizliği de yer almaktaydı.<sup>609</sup>

Fransız pozitivizmi, din çağının aşıldığını, “insaniyet dini” denilen yeni bir dönemin başladığını 1830'lardan beri Auguste Comte'un Pozitif Felsefe Dersleri adlı eseriyle dünyaya ilan etmiş bulunmaktadır. Bu Comte'cu akımdan, Tanzimat hareketini başlatan Reşit Paşa'dan itibaren Yeni Osmanlılar'ın etkilendiği bilinmektedir.<sup>610</sup>

İslam'a modernizm ilk olarak 1860'larda bir grup Türk radikali ve reformcusuyla Osmanlılar döneminde girmiştir. Bu hareket Avrupa'da Genç Türkler hareketi olarak

<sup>606</sup> İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s.13.

<sup>607</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İz Yayınları, İstanbul 2010, s. 77.

<sup>608</sup> İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 21.

<sup>609</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 77.

<sup>610</sup> Orhan Türkdoğan, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2004, s. 684.

adlandırılmıştır. Genç Türkler, Yeni Osmanlılar başka bir deyişle Jön Türkler olarak da bilinmektedir.

Ancak modernleşmeyi getirenlerin kendileri de, topluma getirilen yenilikler ile geleneksel dinin temel ilkeleri arasında ortaya çıkan çatışmanın nasıl giderileceği konusunda bölünmüştü. Değişim ihtiyacı, tartışılmayacak kadar açıktı ve Osmanlı Devleti'ne karşı gelişen dalgayı, Batı teknolojisine ayak uydurmadan tersine çevirmenin mümkün olmayacağı konusunda bir mutabakat vardı. Ama ortak noktalar burada sona eriyor ve iki karşıt düşünce biçimi ortaya çıkıyordu: Batıcılar ve İslamcılar. Batıcılar kültür ve teknolojinin ayrılmayacağını öne sürüyorlar ve değişimin kültürel anlamda da olması gerektiğini savunuyorlardı. İslamcılar ise, bu akıl yürütme biçimini reddetmekteydi. Kültürel dönüşüm olmaksızın teknolojiyi benimsemenin mümkün olduğunu düşünmekle kalmayıp, böyle bir dönüşümün, korumaya çalışılan şeyden vazgeçmek anlamına geldiğini öne sürüyorlardı.<sup>611</sup>

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'nın baskısıyla "modernleştirici reformlar" gerçekleştiriyordu. Osmanlı tarihinin ilk aydınları olarak Genç Osmanlılar bu sürecin ideolojik meşruiyetine katkıda bulundular. Osmanlı modernleşmesini ve Batılılaşma hareketini İslamiyet ilkelerini temelinde haklı göstermeye çalıştılar. Reformcu İslamcılık, İslamiyet ilkeleri Batılılaşmayla bağdaştırmaya çalışan bir ideolojik hareket olarak kendini gösterdi. Bu anlamda vurgulanması gereken bir başka nokta da şudur: İslamcılık, devlet eliyle başlatılan modernleşmeci ve Batıcı ıslahatları benimsemiştir. Diğer bir deyişle, İslamcı ideoloji yukarıdan aşağı yani dikey bir ideolojidir. Gökalp'in belirttiği gibi asıl hedef devlet düzeyinde siyasi bir güce ulaşmaktır. Buna göre, İslamcılık muhalefet ideolojisi iken devlete, devletleştiği zaman da muhalefet ideolojilerine karşıdır.<sup>612</sup> Jön Türk hareketindeki entelektüel elit için, Osmanlı Devleti'nin son günleri, eski değerlerin baştanbaşa değiştirilip yenilerinin icat edildiği bir inkılâp devriydi.<sup>613</sup>

II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Batılılaşma hareketi fiilen hız kazanmıştır. Bu dönemdeki anlayış Batıcılığın bir çözüm üretme ideolojisi olduğuydu. Bu görüşü savunanlar, Batıyı bir medeniyet olarak kabul etmektedir. Batı medeniyeti, fert veya

<sup>611</sup> Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, s. 43.

<sup>612</sup> Haldun Gülalp, *Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset- Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (der. Sibel Bozdoğan- Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s.56.

<sup>613</sup> Adrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 143; A.Bknz.: Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (der. Ahmet Kuyaş), YKY Yayınları, İstanbul 2002.

toplum halinde yaşamak için en refahlı, en sağlam, en heyecanlı vasıtaları bulmak, bugün ve yarın için hayattan maddi manevi en büyük faydayı çıkarabilmektir. Her türlü fikri ilerlemeler, sanat harikaları, yaratışlar ve icat Avrupa medeniyetinin eseridir. O halde Osmanlı Devleti bütün varlığı ile Batıya yönelmelidir ve ayrıca bu kaçınılmaz zorunluluktur. Ancak Batılılaşmak her şeye rağmen şüursuz bir taklit değildir.<sup>614</sup>

Siyasal İslamcılar, Batılılaşma meselesini, Doğu-Batı kıyaslamasından elde ettikleri sonuçlara bağlamışlardır. Diğer fikir cereyanlarında olduğu gibi, İslamcılar da İslam dünyasının, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin gerileme ve yıkılma buhranları içinde olduğunu açıkça ortaya koymuşlar ve bu durumun sebeplerini araştırmışlardır. Ancak bu dönemde İslam âlemi, XX. yüzyılda kalkınacağı zaman karşısında büyük bir medeniyet ve teknik devini, Batı'yı bulmuştur. İslam dünyası, muhakkak ki kalkınması için Batı'ya muhtaçtır. Ancak önemli olan Osmanlı Devleti gibi İslami esasların önemli olduğu bir devletin Batıdan neler alacağıdır. Çünkü siyasi İslamcılara göre Batı ve Doğu medeniyetleri ayrı şartların ve sebeplerin eserleridir. Bir medeniyet alanından diğerine geçmeye lüzum yoktur.<sup>615</sup>

Böyle olduğu halde Müslüman milletler bugün, pek çok bakımdan İslam'dan önceki hayatlarını andıran şartlar içinde yaşamaktadırlar. Bu genel çöküntü, İslam memleketlerinin her yerinde ayrı ayrı ve o muhite has bir karakter taşımaktadır. Bu durum bizce, Müslüman milletlerin gerilemesinin sebebini, hala nüfuzundan kurtulamadıkları İslam'dan önceki hayatlarının tesirinde aramak lazım geldiğini göstermektedir.<sup>616</sup> Bu anlamda siyasi İslamcılar bütün ıslahat tezlerini İslamcı bir rönesans formülüne bağlamışlardır.

Tanzimat devrinin nisbî hürriyet havası içerisindeki Osmanlı Devleti'ndeki entelektüel hayatla gözle görülür derece müspet bir gelişme olmuştur. Basılan kitap sayısındaki artış ve basın hızlı bir şekilde büyümüştür. Bir kısmı daha sonra "Yeni Osmanlılar" olarak adlandırılan aydınlar çok geçmeden, hükümetin politikalarını ve reformların uygulamalarını tenkit etmeye başladılar. Yeni Osmanlılar'ın en ünlü temsilcisi Namık Kemal de dahil olmak üzere Batılı kaynaklardan etkilendikleri bir gerçektir. Ancak bu etkileşime rağmen, Osmanlı Devleti'nde yapılacak bu reformların bizzat yine

<sup>614</sup> Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arbayın Yayınları, İstanbul 1996, s. 79.

<sup>615</sup> Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 82.

<sup>616</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ss. 162-163.

Osmanlılar tarafından ve Osmanlılar için “İslami bir yolla” tespit edilmesini ve uygulanmasını istiyorlardı.<sup>617</sup>

Said Halim Paşa’ya göre, bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasi kanaatlerimiz, tamamıyla dinimizden doğmuştur. Dinsizlik denilen şey, Latin fikrinin düştüğü bir sapkınlık halinden ibaret olup, zannedildiği gibi, bir fikrî üstünlük alameti değildir.<sup>618</sup> Bu anlamda yeni çözümler aranmaktaydı ancak bu çözüm ona göre İslamî esaslardan olmalıydı.

Ona göre, İslam esaslarını daha güzel anlayıp, daha derin bir bilgi ve faziletle tatbik ve icra eder, onlara daha ciddi ve daha samimi bir bağ ile bağlanırlarsa, bugünkü gerilik çukurundan yükselerek, şimdiki medeniyetin de ilerisinde yeni bir medeniyet kuracaklardır.<sup>619</sup> Dolayısıyla Batı’yı anlamak yada Batıdan gelecek her türlü yeniliği kabul etmek gibi bir zorunluluğu yoktu.

Said Halim Paşa’ya göre, İslamiyet’in kendisine has inançları, bu inançlara dayalı ahlak nizamı ve ahlakından doğmuş bir sosyal hayat anlayışı vardır. Bu bütünlüğün doğal bir neticesi olmak üzere, yine tamamen kendisine has olan birtakım siyaset kaidelerine sahiptir.<sup>620</sup> İslam’ın sahip olduğu bu güç ona göre Müslümanların kendi kendine güçlenmesi için yegâne güçtü.

1918 tarihi itibarıyla Osmanlı Devleti artık yıkılmıştı. Savaşın sonra Mustafa Kemal, Genç Türkler neslinin prensiplerini hayata geçirdi. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra, Ortadoğu’nun Müslüman nüfusuna sahip bölgeleri arasında, bütünüyle bağımsızlığını kazanan tek ülke Türkiye idi. Böylece modern Türkiye doğmuş oldu.<sup>621</sup> Bu durumdan sonra Batılılaşma/modernleşme çalışmalarının ivme kazanmasıyla bu konuyla ilgili tartışmalar da hızlanmıştır. Çünkü değişimler başlamış ve bu değişimler siyasal İslamcılarda büyük tedirginlik yaratmıştı.

Modernleşme hareketleri İslamcılarda bir Batı karşıtlığı düşüncesinde odaklanıyordu. Batı’ya karşı olmak yetmiyor aynı zamanda alternatif bir çözüm bulmak zorunlu hale gelmişti. Dolayısıyla yapılacak ilk iş Müslümanları bilinçlendirmektir. Tam bu konuda Mehmet Akif’in meselesi Müslümanları uyandırmak ve ayağa kaldırmak için girişimlerde

<sup>617</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslamizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, s. 48-49.

<sup>618</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız...*, s. 105.

<sup>619</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız...*, s. 182.

<sup>620</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 186.

<sup>621</sup> İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s.72. A. Bknz. : François Georgegeon, YKY Yayınları, İstanbul 2009.

bulunmaktı. Müslüman, düşmanın kuvvetinin ve kendi zaafının şuuruna varacak, kuvvet hazırlayacaktır. Kavmiyetçiliğin ve tefrikaların nereden doğduğunun ve zararlarının şuuruna varacak İslam etrafında birleşecektir. Elinden en tabi haklarının alındığının şuuruna varacak, icabında hayatı pahasına bu haklarını alacaktır. Mehmet Akif medeniyetin eşiğinin “Doğu” olduğunu iddia etmiştir.<sup>622</sup> Bu anlamda Nurettin Topçu’ya göre Mehmet Akif bir İslam idealcisiydi.<sup>623</sup>

Mehmet Akif, Batı ve yenileşme hakkında şunları dile getirmektedir: “Ne gariptir ki Şarkta, garpta, şimalde, cenupta hasılı dünyanın her tarafında milletlerin avam kısmı “Atalarımızdan böyle gördük” velvele-i itirazını her nidayı irşada karşı en müthiş en müstahkem bir siper gibi yükseltir dururken mütefekkir olması icab eden havas tabakası atalarından gördüğü iyi şeyleri de mutlaka atmak, hüveyet-i milliyelerini tepeden tırnağa kadar değiştirmek sevdasında! Yeniye iyiliğinden hususiyle lüzumundan almak, eskiyi de fenalığı sabit olduğu için atmak kimsenin aklına, daha doğrusu işine gelmiyor! Dini taklid, dünyası taklid, âdâtı taklid, kıyafeti taklid, selamı taklid, kelamı taklid, hülasa her şeyi taklid olan bir milletin efradı da insan taklidi demektir ki kabil değil, hakiki bir heyet-i içtimaiye vücuda getiremez, bununla beraber yaşayamaz.”<sup>624</sup> Mehmet Akif burada Batı yanlısı düşünceleri eleştirmiştir. Ancak eleştirmesine rağmen eserlerindeki ana tema İslam dininin ilerlemeye ve modernleşmeye engel olmadığı tezidir. Dinin ilerlemeye engel teşkil ettiğini savunanları da ciddi anlamda eleştirmiştir. Mehmet Akif öncelikle şekil ve maddeye değil, ruh ve ahlaka yönelik manevi bir inkılaptan bahsetmiştir Ona göre, tarihte bizi yükselten değerler bugün yıkıldığı için çöküyoruz, bu nedenle inkılabımızın aşısı kendi tarihimizden olmalıdır.<sup>625</sup>

O dönem Batı’nın üstünlüğünü kabul etmeyen ve bu konuyu tartışanlardan biri de Said Nursi’dir. Said Nursi’ye göre, siyaset gizli dinsizliğe değil, dine alet edilmelidir. İslamiyet milliyetinden faydalanacak yerde, Batılılaşmak dalalete, sefahate, yabancı politikaya dayanan bir yaşayış şeklidir. Gizli münafık ve zındıklar, Batılılaşmak bahanesiyle, dini siyasete alet etmişlerdir. Avrupa kültürüyle maddeten İslam âlemini yenmiş olabilirler. Fakat dinen yenememiştir. İslam dünyasında Avrupa kültürüyle ıslahat yapılamaz. Zaten Avrupa’nın medeniyeti “fazilet ve Hüda üstüne değil, heves ve heva, rekabet ve tahakküm” üzerine bina edilmiştir. Avrupa medeniyeti artık “kurtlaşmış bir

<sup>622</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, İhya Yayınları, İstanbul 1983, s. 79.

<sup>623</sup> Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 51.

<sup>624</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?*, s. 84.

<sup>625</sup> İsmail Safi, *Türkiye’de Muhafazakar Siyaset ve Yeni Arayışlar*, s. 166-167.

ağaç” halindedir ve Asya medeniyetine yenilecektir. Cumhuriyet rejimini kurmak için “Avrupa’ya dilencilik etmek, din-i İslam’a büyük bir cinayettir.” Zira İslam bu rejimi onüç asır evvel getirmiştir.<sup>626</sup>

Said Nursi’nin Batılılaşma hareketlerinde laiklikle ilgili eleştirel bir başka söylemi oldukça dikkat çekicidir. Said Nursi genel anlamda teokratik bir devlet şeklini savunmuştur. Bu fikrini, aktüel değerini hala muhafaza ettiğini belirttiği “El- Hutbei Şamiye” başlıklı 31 Mart olayını konu alan bir risalesinde ileri sürmüştür. Bu suretle laiklik prensibini de tamamen reddetmiş olmaktadır. Mesela şapka giyimi ona göre bir şekil meselesi, öz meselesidir ve “yüz veçhile kanuna muhalif, İslam’ın an’anevi kanunlarına da muhalif”tir. Çarşafa gelince, kadınlar için bir “kale ve siper” mahiyetindedir. Açık bacak ve yarım çıplak kadınlar “kebair taşıyıcılarıdır”. Bunlar iman ehline saldırmaktadırlar. Çıplak bacaklar “cehennem odunları”dır. Cehennemde yılan suretinde görünürler. Tesettüre riayet etmeyen kadınlar, cehennemde azap çekeceklerdir. Kadınların boşanmak için mahkemeye başvurmaları” haysiyet-i İslamiyeye ve şeref-i milliyeye” yakışmamaktadır.<sup>627</sup> Bu anlamda Said Nursi, Batılılaşma/modernleşme hareketlerini ciddi anlamda eleştirmiştir.

Said Nursi Batılılaşma/modernleşme ile ilgili yine şunları dile getirmiştir: “Ecnebilerin bir kısmı, nasıl kıymettar malımızı ve vatanlarımızı bizden aldılar. Onun bedeline çürük bir mal verdiler. Aynen öyle de yüksek ahlakımızı ve yüksek ahlakımızdan çıkan ve hayat-ı içtimaiyeye temas eden seciyelerimizin bir kısmını bizden aldılar. Terakkilerine medar ettiler. Ve onun fiyatı olarak bize verdikleri sefihane ahlak-ı seyyieleridir, sefihane seciyeleridir”<sup>628</sup> ifadelerini dile getirmiştir.

Siyasal İslamcılar, genelde Batı’nın karşısında durmuş ve Batı’dan gelecek herhangi bir yeniliği kabul etmede oldukça eleştirel olmuşlardır. Çünkü onlara göre İslam dünyası bu öz yetiye sahip ve dışarıdan herhangi bir yeniliğe gerek duymuyordu. Nurettin Topçu da Batılılaşma hareketlerini değerlendirirken Avrupa’nın durumunu gözden geçirmiş ve çözümün Batıda olmadığını iddia etmiştir. Topçu, bu durumu şu şekilde izah etmiştir: “Anadolu’ya gelen Oğuzlara yeni bir ruh ve hayat vermiş olan İslam dini ile vaktiyle Etilerin bu kıtada yaşattıkları ve buraya gelenlere miras bıraktıkları ziraat tekniği olduğunu söylemiştik. Dikkat edilirse milletin tarihi içinde yan yana ilerleyen bir ruha, öbürü

<sup>626</sup> Tarık Z. Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 194.

<sup>627</sup> Tarık Z. Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi...*, s. 192.

<sup>628</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı’ndan Tarihçe-i Hayat*, s. 95.

maddeye bağılı bu iki kuvvet birbirine düşman değildir, her zaman yan yana yürümüşlerdir. Anadolu'nun hayatı, bunların dengeli ilerleyişinin eseri olmuştur. Bu dengenin bozulması her iki tarafta çöküntü yaratmış ve bu yüzden milli varlığımızda bunalım baş göstermiştir. Bir taraftan İslam dininin, bu topraklarda birçoğu yabancı soylardan insanların eline geçmesi, öbür taraftan Avrupa'dan bize kadar gelen makine seslerinin sınırlarımızı harekete geçirip medeniyet ve teknik dünyasına gözlerimizi çevirmesi, Anadolu'da zayıflayışımızın başlangıcı sayılmalıdır. Kamaşan gözlerimizi Avrupa'da müspet ilim ışıklarıyla karşılaştınca, bütün kurtuluşumuzu gafletle ondan bekledik. Bugün Avrupa çocuğunu, eli boş, içi karanlık, yapayalnız bırakan müspet ilim, insan olan kendi varlığı karşısında dışımızdaki eşyanın bilgisidir. Avrupalı, dünyadan daima daha çok faydalanmak için bu bilgiye hırsla sarılmıştı. Kant'ın ve Spinoza'nın ahlakları, insanın ilmi olarak Gazali'nin İhya-ı Ulum adlı eserinden daha ileri gidememiştir. Ruhumuzu yeniden kazanarak ahlak üstüne bir medeniyet kurmak istiyorsak, yine İslam ahlakını benimsemeliyiz.”<sup>629</sup>

Nurettin Topçu'nun görüşlerinde dikkati çeken nokta toplumun ilk önce Batı karşısındaki durumundan dolayı gerilediği değil, kendi öz ruhunu kaybetmesinden kaynaklı olduğunu söylemesidir. Bu yüzden Batı'dan alınacak bir şeyin olmadığını, zaten milletin bu birikiminin kendi tarihinde olduğunu savunmaktadır.

Batıyı eleştirenlerden biri de Necmettin Erbakan'dır. Erbakan'a göre, “Batı'daki insan gözleri kapalı, nereye gideceğini bilmiyor. Elleriyile birtakım hakikatleri arıyor, tutuyor, fakat bu değildir, diyor. Öbürünü tutuyor, bu da değildir, diyor. Batı'daki ilim adamının hali budur. Doğu'daki ilim adamının hali ise bundan tamamen farklıdır. O ilim sarayının içine iman anahtarıyla giriyor. Kur'an-ı Kerim'den almış olduğu işaret ve ilhamlarla onun her tarafını aydınlatarak dolaşiyor, öğreniyor, öğretiyor”<sup>630</sup> ifadelerini kullanarak Batı ve Batı'daki insan figürleri ile ilgili görüşlerini açıklamaktadır.

Yine Erbakan, “bu devrin ilmi, Müslümanlar tarafından getirilen ilimdir” diyerek konu ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunmuştur. O bu konuyla ilgili şunları dile getirmektedir: Bizim karşımıza geçip de Batı'da şu vardır, bu vardır diye kimse konuşmamalıdır. Biz ve batılılar için tek çıkar yol İslamlaşmaktır. Dolayısıyla biz, herhangi bir memleketteki uygulamalara değil, İslam'ın getirdiği ölçüler içerisinde, ilme

<sup>629</sup> Nurettin Topçu, *Yarıncı Türkiye*, s. 166.

<sup>630</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s. 70.



ekonomik ve sosyal sistemlere bakmak zorundayız. Çünkü İslam'ın dışında hiçbir sistem hak ve hakikat kaynağı olamaz.<sup>631</sup>

Fethullah Gülen ise söylemlerinde tam bir Batı ya da modernizm karşıtlığı yoktur. Ancak Batı'nın yaşadığı sıkıntıları sıklıkla dile getirmiştir. Fethullah Gülen'e göre bir medeniyet algısı vardır. O da dindir. Ona göre, "din gerçek medeniyet prensiplerini ihtiva eden bereketli bir kaynaktır. Onun sayesinde insan gönül ve his dünyasında ulvileşir, başı fizik ötesi âlemlere ulaşır ve bütün hayırların, güzelliklerin asıl kaynağından doya doya içmeye muvaffak olur. Din sağlam düşünceye, akl-ı selime ve ilme istinat eder. Bu zaviyeden, onun hiçbir meselesini tenkit etmeye imkân yoktur bana göre, onu tanımazlıktan gelenlerin, ya düşünce sistemleri bozuk, ya ilim anlayışları yanlış ya da muhakemeleri yetersizdir."<sup>632</sup>

Fethullah Gülen'in Batı'ya bakışını şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür: "Günümüzde mevcut pozitif bilimler hemen bütün şubeleriyle Batı materyalizmine dayanır. Batılıya göre madde esastır. İlk patlama ve termodinamik prensipleri, tartışılmaz doğrulardır. Tabii bu arada bizler, din adına bunları aşarak bir şeyler söylerken, meseleleri, tıpkı bir yamalı bohça gibi takdimden kendimizi kurtaramıyoruz. Yapılan değerlendirmeler Batılının ilim anlayışıyla senteze gidilerek yapılmakta ve bu da ister istemez sun'i olmaktadır. Oysaki beklenen gerçek değerlendirme bu değildir. Bizim okuduğumuz fen ilimleri henüz bizim kriterlerimiz açısından sağlam bir blokaja oturtulamadı."<sup>633</sup>

Gülen, yine bu çözümsüzlük için inkılapçı bir ruh gerektiğini dile getirmektedir. Şu anda mevcut her türlü düşünce ve anlayışı, İslami meseleler dâhil, yeniden kurcalayacak, Kitap ve Sünnet ile tespit edilmiş nassların dışında her şeyi bu yeni anlayışla değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini savunmaktadır. Bu şekilde bir yöntem tercih edildiğinde İslam dünyası ilim adına bir ikilem yaşamaktan kurtulmuş olacaktır görüşünü de eklemektedir.

Gülen Batı dünyasının bir yıkım ve sefalet içinde olduğunu dile getirmekte ve bu durumdan toplumun da etkilendiğini vurgulamaktadır. Şöyle ki: "Batıdaki kaynaşmadan, yıkılıştan bize ne "Ab-ı Pak'a ne zarar vakvaka-i kurbağadan?" diyecekler çıkabilir. Ama iş, hiç de öyle olmadı. Oradaki sarsıntı, bizi de yerle bir etti. Setler yıkıldı; köprüler çöktü; sular perişan oldu. Cami de gitti, mihrabı da... Bu kızıl kıyametin dışında kalamadık...

<sup>631</sup> Necmettin Erbakan, *Davam*, s.71.

<sup>632</sup> M. Fethullah Gülen, *Enginliğiyle Bizim Dünyamız; İktisadi Mülâhazalar*, Nil Yayınları, İzmir 2009, s. 55.

<sup>633</sup> M. Fethullah Gülen, *Prizma*, s. 66.

Keşke kalabilseydik. Asırlar boyu geliştirdiğimiz, olgunlaştırdığımız topyekûn kıymetlerimizle, bu büyük vakuma mukavemet edemedik ve yutulduk. Yutulduk ama kesen, biçen, çiğneyen kendi dişlerimiz oldu.”<sup>634</sup>

Siyasal İslamcılık, daha çok modernleşmenin Batılılaşmayla aynı kavram olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu açıdan, İslamcılığın bir tür farklılık arayışı olduğu söylenebilir. İslamcılık, İslam’ın modernleşme için uygun olmayan bir kültür olduğu iddiasına karşı çıkarak, Müslüman ülkelerin sadece İslam’ı işlevselleştirerek modernleşebileceğini savunmakta ve otantik bir modernleşme yolu aramaktadır.<sup>635</sup> Siyasal İslamcıların modernleştiği, İslamcı tabanın modern toplum özelliklerini sergilediği ve siyasal İslamcılığın modernleşmenin hareketine ivme kazandırdığı süreç içinde gözlemlenmiştir. Her ne kadar siyasal İslamcılar modernliğe yönelik bir reddiyeci tavır sergileseler de bu genelde teorik bir tartışma olarak kalmıştır.<sup>636</sup>

Diğer taraftan, modernizme karşıt olan İslamcılar açısından bakılınca İslamcılık modernizme karşı bir tepki hareketidir. Modernizmin İslam ümmet birliğini bozduğunu iddia etmektedirler. Çünkü modernizm bireyi/bireyseliği ön plana çıkarmaktadır. Bu durumda da devlet bireyi muhatap almaktadır.

İslamcıların modernizm/Batılılaşma hareketleri ile ilgili görüşleri çok da farklı olmasa da yine ufak nüanslar mevcuttur. Bazı İslamcılar modernizm/Batılılaşma hareketlerini şu şekilde algılamaktadırlar: “Sömürgeci Batılılar Müslüman toplumları Batılılaştırmak için her türlü yola başvurdu. Sömürgeciler bu yolda, ders programlarından tutun da, basından, Müslümanlarla müştereklerin İslam düşüncesini geliştirmek ve yönlendirmek için düzenlediği toplantılardan, Birleşmiş Milletler Teşkilatı’ndan ve özellikle de Unesco’da yararlandılar. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için, eski eserlere önem vermek ve yeni yeni filizlenen milliyetçilik hareketlerine destek olmak gibi türlü türlü yollara başvuruldu. Öyle ki bunlar, Müslümanlar arasında ayrılıkçı düşünceler meydana çıkarmak ve onları birbirine düşürmek suretiyle bir an önce amaçlarına varmayı esas olarak düşünmüşlerdi. Araplar arasında ülkelerini daha çok Batı’ya yaklaştırmak isteyenleri gördük. Eski Müslümanlık gibi ayırımlardan dem vuranlar çıktı. Hatta daha da

<sup>634</sup> M. Fethullah Gülen, *Çağ ve Nesil*, s. 58.

<sup>635</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s.32.

<sup>636</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 120; Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, NewYork 2003, s. 16.

ileri giderek, Hind ve Türk Müslümanlığından ayrı ayrı dem vuranlar türedi. Sömürgecilerin bu yöntemleri bir bir tuttu. Müslüman toplumlar, bölgeci İslam anlayışları ve milliyetçilik hareketleriyle, tam bir keşmekeşliğin ve bölünmüşlüğün içine düştü.”<sup>637</sup>

Modernizm millet/ulus fikrini kendi üretilip geliştirirken, siyasal İslamcılık, modernizm konusunda şekil olarak da bölünmüş durumdadır. Bu bölünmüşlük, ümmet-ulus ayırımına yansımıştır. Kimi zaman modernizmin ulus-devlet modelini savunurken, kimi zaman gerektiğinde, ümmet kavramını öne çıkarmakta, modernizmin ulus modeli dışında hiçbir toplumsal ve siyasal örgütlenmeye muvafık olmadığına ilişkin genel görüşe sıcak bakmamıştır. Sonuçta modernizm, İslamcılık hareketini siyasal platformda “ümmet” ile “ulus” kavramları arasında muallakta ve kararsız bırakmıştır.

Siyasal İslamcılık özünde modern bir olguyu belirten bir terimdir. İslami ilkeleri temel alan ve çoğunlukla başında din adamları bulunmayan politik hareketler, propaganda ve kitleleri harekete geçirme konusundaki modern mekanizmalarla, çoğu durumda salt dinsel hedeflerinin ötesine geçip, devlette ve toplumda reform öngören politik bir gündeme sahip olmakla ilgilenmektedir. Bu hareketler özellikle de toplumdaki alt ve orta sınıfların çıkarına, politik, ekonomik ve sosyal değişimden yanadır.<sup>638</sup>

Modernlik etiketinin kültürel çağrışımları kalkınmadan çok, “yaşantı” üzerinde yoğunlaşma eğilimindedir.<sup>639</sup> Siyasal İslamcılıkta “yaşantı” üzerinden bir İslam algısının geliştiği gözlemlenmektedir. Modernizm ile birlikte siyasal İslamcılık, yeni bir yaşam tarzı ve kategorisini geliştirerek esasen ortak insani yaşam biçimlerine daha yakın duran bir anlayışa ulaşmaya çalışmaktadır. Buna rağmen, modernizmin bireysel ve toplumsal yaşam alanlarında yarattığı köklü değişimleri de tümüyle kabul etmiş değildir. Bir takım itirazları vardır. Ancak Türkiye’deki özellikle 1970’lerden sonra yükselen İslamlaşmayı modernleşmenin sonucu olarak da görmek mümkündür. Hızlı sosyal değişimler, diğer toplumlarda olduğu gibi Türkiye’de tarihte bugüne kadar görülmemiş ferdi ve sosyal problemler doğurmuştur. İğretlik, güvensizlik, kimlik kaybı, köksüzlük yaygın bir hale gelmiştir.<sup>640</sup>

<sup>637</sup> Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, (çev. Sezai Özel), İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 93-94.

<sup>638</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 120-121.

<sup>639</sup> Göran Therborn, *Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar*, (çev. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay), Postmodernizm ve İslam- Küreselleşme ve Oryantalizm (adlı kitabın içinde yer alır.), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 61.

<sup>640</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, s.137; Mümtaz’er Türköne, *Modernleşme, Laiklik, Demokrasi*, s. 25.

İslamcılar kendilerinin Müslüman halkın içinden geldiklerini ve sağduyulu olduklarını bundan dolayı da halkın ne istediğini bildiklerini, tüm toplumu “diğerlerine” karşı temsil ettikleri düşüncesine ve İslamcılığın toplumla aynı şey olduğu ya da kendileri nasıl betimliyorsa toplumun aslında öyle olduğu fikrine sahiptirler.<sup>641</sup>

İslamcılığın modernizmin içinde geliştiği daha önce dile getirilmişti. İslamcılık buna karşın hem modernizme uyum sağlamak hem de eleştirmek arasında gel-gitler yaşamaktadır. İslam ile modernizmi öncelikle düşünsel alanda uzlaştırma çabaları Namık Kemal ve Ali Suavi'nin düşüncelerine kadar götürülebilir. Bu iki düşünürün yazılarında göze çarpan demokrasi, özgürlük gibi modern kavramları İslami olanlarla uyuşturma çabası tamamen eklektik özelliktedir. Modernleşme Osmanlı düşünce hayatı giderek daha kapsamlı ve çok boyutlu bir gelişme gösterdi ve gelişmenin en ilginç yönü, İslamcı ve muhafazakâr düşünce kanadının içinde oluşturduğu değişimdi.<sup>642</sup>

Böylece başkasının modernizmi yerine deyim yerindeyse “İslamcı modernizm”in oluştuğu görülmektedir. İslamcılığın hem “başkasının modernizmi” hem de “kendi modernizmi” arasında mütereddit bir tutum sergilediği de açıktır.

Bu durumu bir araştırmacı şu şekilde ifade etmektedir: “İslam'ın yaşamı kuşatan bir din olması nedeniyle, Müslümanlar “modern olanla” devamlı olarak ilgilenmek durumundadırlar. Zira “modern olan” İslami veya insani değilse, Müslümanların bu modern olanla hesaplaşmaları kaçınılmazdır. Modernizme karşı geliştirilecek en öncelikli çözüm, bireyselleşme sürecini durduracak tevhidi düşünce ve amel birlikteliğini yaygınlaştırmak; insanımıza israfı ve dünyevileşmeyi engelleyecek yeni bir “üretim-tüketim modeli” sunabilmektir.”<sup>643</sup>

İslamî prensiplerin yorumlanmasında zamanın ve tarihin doğrusal ilerleyişinin rolü, Müslümanlar arasındaki tartışmalı konulardan biridir. Bazı bilginler İslam'ı yorumlarken zamanın önemini vurgulamakta bazıları ise bu yaklaşımı yani zamanın önemini reddetmektedirler.<sup>644</sup> Gelenek ve modern olan arasındaki gerilim gibi, siyasal İslamcılarının, İslami prensipleri yorumlamalarında da benzer bir gerilim yaratmıştır.

<sup>641</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 42.

<sup>642</sup> Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış; Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994, s. 65-66.

<sup>643</sup> Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*, Ekin Yayınları, İstanbul 2008, s.141.

<sup>644</sup> Hakan Yavuz, John L. Esposito, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s.172.

Siyasal İslamcılardan bir kısmı yaşam tercihlerini yaparken, Batı teknolojisinin pahalı ürünlerini kullanmanın ve Batılılar gibi tüketmenin, eğlenmenin, tatile çıkmının gerekli olduğuna inanır ve böyle yaşar. Diğer bir kısmı da, Peygamber dönemindeki İslam “yaşamaya çalışma”nın mücadelesini verirler. Ancak İslamcıların burada modernitenin önlerine yığıldığı sorunlar ve bu sorunları ciddiye almadıkları görülür.<sup>645</sup> İslamcılık, bir yandan “Hz. Peygamber Dönemi”ne vurgu yaparken, bir yandan da modern dünyanın getirdiği imkânlardan yararlanmak zorunda kalan bir ideolojiye dönüşmüştür.

Siyasal İslamcılık, siyasi görüş ve talepleriyle teorik, fikrî ve ahlakî vurguyu önceleyen bir cereyandı. Projesinin temeli tarihsel olarak İslami kimliği olan devletlerin İslami yönde reorganizasyonuna dayandırılmıştı. Varsayımına göre devlet Müslümanlarındı, yapılacak olan devletin siyasal İslamcılarının önerileri doğrultusunda köklü bir reforma tabi tutulmasıdır.<sup>646</sup>

Cumhuriyet Türkiye’sinde bu araştırmacının değerlendirmelerindeki İslamcılık idealinin tam da tersini görmek mümkündür. Modernizm aşağıdan yukarıya doğru belirli hassasiyetler gösterilerek değil tam aksine yukarıdan aşağıya doğru dayatmacı ve halkın söylemlerinden farklı şekilde gerçekleştirildiği iddia edilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, söylemi kökten farklılaşan modernleştirici elit ile sessiz kitleler arasında gittikçe derinleşen ayrılığın üzerinde tesis edilmiştir. Elitin modernleştirici söylemi ile kitlelerin yaşamı arasında sürekli olarak ortak noktalar aranmıştır. Dolayısıyla batılılaşma ideali, moderni getirenlerin devletçi ve otoriter yaklaşımıyla özelleştirilmiştir. Buna tepki olarak, dayatılan modernleşmeye meydan okuyan, otantik görünüm altında bir direniş kültürü geliştirdi. Tepeden dayatılan modernleşme, kaçınılmaz olarak nesnesini, yani mevcut yerli kültüre bağlı kalanları politize eder ve onların kültürüne tabi kalmış bir söyleme dönüştürür. Üzerinde durulan bu örnekte elitler ile kitleler arasındaki cepheleşme açığa çıkarken, elitlerin modernleştirici söylemlerinin hepsi de, başlatılabilecek diyalogların budandığı, köreltildiği ya da çözümsüz bırakıldığı biçimlerden kaynaklanan çeşitli tonlardaki popülist projeleri canlandırmıştır.<sup>647</sup>

<sup>645</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *İslam ve Modernite*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007, s. 53; Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (çev. Safa Üstün), İstanbul 1996.

<sup>646</sup> Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 87.

<sup>647</sup> Çağlar Keyder, *1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu-Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (der. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010, s. 48-49.

### 3. Modernizm ile İslamcılık Arasında İslam Felsefesinin Çağdaş İmkânları

Din algılamalarındaki çarpıklık ve çeşitliliklerin, sadece İslam medeniyetlerinde değil, diğer medeniyetlerde bir problem teşkil ettiği bilinmektedir. 1974 yılında, Roma’da düzenlenen bir basın konferansında Jaques Lacan, dinin psikanalizden daha üstün olduğunu coşkuyla beyan etmiştir. Lacan’a göre, “Din sadece psikanalize karşı değil, daha birçok şeye karşı zafer kazanacaktır. Dinin ne büyük bir gücü olduğunu tahmin bile edemezsiniz... Oysa din, özellikle gerçek olan din, kuşku duyulamaz kanıtlara sahiptir. Şu an nasıl fokurdadığına bir bakın. Kesinlikle büyüleyici... Başlangıçtan beri, din olan her şey, eskiden sadece doğal olan şeylere bir anlam vermeye dayanıyordu. Henüz, gerçek sayesinde şeyler daha az doğal hale gelmediler ki anlam üretmeyi bırakalım. Din, bilginlerin haklı olarak bir parça endişesiyle başladıkları deneylere anlam verecektir. Bunu şimdi nasıl düzenleyeceğini, nasıl ifade edeceğini görmekten başka yapacak bir şeyimiz yok.” Yine Lacan’a göre, dinin insan üzerindeki etkileri açık bir şekilde belirgindir. Bu imkân, kesintisiz felsefi bir süreçle yakalanabilir. Türkiye’de de İslam felsefesinin yeniden ihyası ilk bu yolda adımı teşkil edebilir. İslam felsefesinin çağdaş imkânları teorik anlamada tartışılıp yeniden inşa edilmelidir.<sup>648</sup>

İslamcılık XIX. yüzyılda karşımıza modernizmin etkisiyle bir siyaset tarzı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Batının ulus-devlet inşası karşısında çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti’nin bölünmeye karşı aldığı önlemler neticesinde oluşturulan bir siyaset tarzı olması İslamcılık için bir dönüm noktasıdır. Bu anlamda İslamcılığın işlerlik kazanması için, hilafet makamı, Osmanlı Devleti’nin en önemli siyasi araçları arasında idi.

XIX. yüzyılda düşünsel hayatın da çok farklı olmadığını görmekteyiz. Bu dönemde dini merkeze alan düşüncenin devam ettiğini, yeniye taraftar olanların esaslı bir yenilik gerçekleştiremediklerini bilinmektedir.<sup>649</sup> Bu yenilikten faydalanmayan akımlardan biri de İslamcılıktır. İslamcılık İslam’ın araçsallaştırılmasından bir siyaset tarzı olarak var olmuştur.

Türkiye’de İslamcılığın en büyük zaafının, hayatı en ince ayrıntılarına kadar yeniden tanımlama iddialarına rağmen, tanımlama kapasitesinin yetersizliği olduğu söylenebilir.

<sup>648</sup> Georges Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu, İletişim Yayınları*, İstanbul 2008, s.17.

<sup>649</sup> Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran Yayınları, İstanbul 1995, s. 68.

Türkiye İslamcılığı, sırf bu nedenle siyasal anlamda başlangıçtaki yükselişinin tersine giderek bir tanınma stratejisine doğru daralma eğilimi göstermiştir.<sup>650</sup>

Modern Türkiye’de de İslamcılığın ürettiği siyasal din anlayışının problematik olduğunu görmekteyiz. Çünkü İslamcılık fikri ile modern olanla geleneksel olan, siyaset, din, bilgi, kimlik, ahlak, estetik gibi vb. konuların İslam felsefesinin tartışma kapsamı içine girdiği ifade edilebilir.

Kurtuluş Şavaşı’ndan sonra Türkiye saltanat ve hilafeti kaldırarak yeni yönetim düzenine geçti. Bu yönetim biçimi Laik-Cumhuriyet düzeniydi. Laikliğin yönetim biçimi olarak benimsenmesinden sonra da İslamcılığın bir dönem gerileme dönemine girmiştir. Ancak İslamcılığın kendine özgü modernist din algılamaları pratikte devam etmiştir.

Dinin siyasallaşması bu süreci doğru tanımlamaktadır. Bugün modern Türkiye’de siyasal İslamcılığın etkisi ile oluşan din telakkileri birbirlerinden farklı ve rekabetçi yapıya sahiptir.

Cumhuriyet döneminde de din ile laiklik arasında değil, İslamcılık ile laiklik arasında bir çekişmeden söz etmek daha doğru olacaktır. Görüldüğü gibi, yapılması istenen şey ilme ve milli hayata uygun bir din hayatı düzenlemesidir. Dolayısıyla, önce dine ait ne varsa ilim ve akıl süzgecinden geçirilerek milli olanla uygunluğu sağlanacaktır. Bunun gerçekleştirilmesi için de “ibadetlerin şeklinde, dilinde, sıfatında ve fikriyatında yapılması gereken birçok şey vardır.”<sup>651</sup>

İslamcıların çağdaş bir sorun olarak “özgürlük ve kimlik” sorununa yoğunlaştıkları görülmektedir. Günümüz İslamcılığının “özgürlük ve kimlik” tartışmalarından hareketle biçimlendiği söylenebilir. İslamcılar siyasetin konusu olan bu tartışmaları doğrudan doğruya dinin sorunu olarak ele almışlardır.

Nilüfer Göle İslami hareketler tarafından sorunsallaştırılan alanın, “habitus”, kültürel kodlar ve yaşam tarzları olduğunu öne sürmektedir. Bu alan benliğe ve modernliğe ilişkin farklı iki normatif eğilim arasında açık ve bilinçli bir gönüllü eylem alanı ve iktidar mücadelesi oluşturmaktadır. Kimlik, “habitus”u ve öznellikler arası süreci ilgilendiren bir

<sup>650</sup>Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*, İz yayınları, İstanbul 2014, s. 25.

<sup>651</sup>Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, s. 193.

konu olduğuna göre, İslamcılık, iktidarın bu çatışmacı ve öznellikler arasındaki sosyal ilişkilerle bağlantılı yönünden bağımsız olarak ele alınamaz.<sup>652</sup>

Bir araştırmacıya göre, İslamcılar, talep ettikleri demokrasinin bir Müslüman versiyonu olduğunu ileri sürmeleri bakımından, köktenci değil, reformcu olarak sınıflandırılabilir. Köktenciler gibi reformcular da, İslamiyet'in en erken çağında, Hz. Muhammed ve dört halife dönemindeki "saadet asrı"nda mevcut olduğu varsayılan uygulamayı referans noktası olarak almakta, ancak bunun, demokratik yöntemi meşrulaştıracak şekilde yorumlanabileceğini ileri sürmektedirler.<sup>653</sup>

Bugün İslam'ın bir devlet düzeni olmadığı yönündeki tartışmaları devam etmektedir. Bu tartışmalara açıklık getirmeye çalışan bir araştırmacı konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanılmıştır: "İslam dini, siyasi, hukuki ve ekonomik bir düzen değil bir inanç ve ahlak sistemidir. İslam'ı bir devlet düzeni olarak lanse etmek, Ortaçağ Hristiyanlığının "Tanrı Devleti" fikrinden daha farklı değildir. Ortaçağ Hristiyanlığının ilk temellerini atan Aurelius Augustinus, "Tanrı Devleti" isimli eserinde şunları söylüyordu: "Dünyada iki tür devlet tipi vardır. Yeryüzü devletini şeytana boyun eğenler ve ona uyanlar kurmuşlardır. Tanrı Devletini ise, Tanrı ülkesinin insanları kuracaktır. İnsanlık tarihi, şeytan devletinden Tanrı Devleti'ne doğru bir gelişme içindedir. Hayatın temel amacı budur." Bugün, önderleri ve örgütleri ne olursa olsun bütün Siyasal İslamcılar da aynı şeyi söylüyorlar: "Tağuti Devlet ve Rahmani Devlet". Bu tanımlama devleti din temelli ayırmanın bir başka ifadesidir. Ortaçağ ruhbanlarının insanlığı ne hale getirdiğini ve yüzyıllar süren din ve mezhep savaşları yüzünden yüz binlerce insanın öldüğü tarihsel bir gerçek olarak ortadadır."<sup>654</sup>

İslam dünyasındaki değişiklikler, İslamiyet'in hızla yayılmasıyla birlikte Müslüman devletler kuzeye, doğuya ve Batıya doğru genişleyerek yeni devletler kurdular. İslam ülkeleri fetihlerle birlikte değişik kültür ve felsefelerle tanıştı. İslam dünyası felsefe, bilim, astronomi ve matematik alanlarında bilim adamları yetiştirmeye başladı.<sup>655</sup> Bu değişim İslam dünyası için yeni bir dönemin başlangıcıydı.

<sup>652</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, s. 32.

<sup>653</sup> Ergun Özbudun-William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, (çev. Ergun Özbudun- Kadriye Göksel), Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2010, s. 17.

<sup>654</sup> Abdullah Manaz, *Siyasal İslamcılık-Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, s. 17.

<sup>655</sup> Kadir Çüçen, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, Ezgi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010, s. 109.



Bundan sonra, İslam dünyası, felsefe, bilim, astronomi ve matematik vb. konuları IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar tartışmıştır. X. ve XI. yüzyıllarda İslam dünyası sivriliip büyüme devam etmiştir. İbn Ravendi gibi bir filozof teolojik alanda özgür düşüncenin ve sürekli gelişimin başka bir örneğidir.<sup>656</sup>

İslam dünyasında bilim ve felsefenin gelişiminin ilginç özelliklerinden biri, tam da işte bu yabancı unsurların bünyeye dâhil edilişi, İslam dünyasının dışından, Grek, Hindistan ve Fars'ın eski medeniyetlerinden gelen kültürel mirasa duyulan ilgilidir. Müslümanların, yaşayışlarını ve içinde yaşadıkları dünyaya dair bilme yeteneklerini geliştirmek amacıyla, bilgi formlarını kullanmak ve geliştirmek için eski bilimlerin, eski felsefecilerin ve matematikçilerin en iyilerini almalarının gerektiğini dile getirme yönünde eğilim vardır.<sup>657</sup> Bu anlamda İslam felsefecileri kendi dışındaki kültürleri benimsemişler, ancak İslamcılarının modernizm sürecindeki tutumlarından farklı olarak sürekli alıcı ve etki altında kalıcı bir durumda olmamışlardır. Çünkü İslam filozoflarının gayesi felsefe ile ilgilenmek, hikmet bilgisine ulaşmaktır. Yeni bir medeniyet inşasının çabası vardır. Bu çaba entelektüel anlamda varlığını göstermiştir.

Bir araştırmacıya göre, İslamcılık, siyaset, siyasallaşma, siyasal mücadele İslamcı ideolojinin bütün bu süreçlerde ana eksenidir. İslamcı ideoloji yalnız ve kimsesiz çoğunluğu seslendirir. Mevcut yönetimlere karşı hâkimiyetin Allah'a ait olduğu düsturuna sarılırlar. Sömürge sonrası yönetimlere, yeni firavunlara, modern iktidar putlarına savaş açarlar. Siyasi mücadelenin dışında kalanları tekfir ve yönetime karşı cahiliyye suçlaması bu muhalefetin argümanlarıdır.<sup>658</sup>

İslam felsefesinde örneğin, “insan” sorununu X. yüzyılda Kindi, Ebû Bekr Râzî, Farabi, İbn Sina gibi filozofların tartıştıkları bilinmektedir. İslam felsefesinde en fazla üzerinde durulan nefis çeşidi bu “insanî ya da natika” nefstir. Çünkü insanın varlık yapısı ve külli anlamı bu nefisle ifadesini bulur. İnsan nefsi “âlîme” tahayyül etme, nefret duyma, sevmeye, çeşitli sanatlar yaratma... Kısacası tüm yapıp etmelerin kaynağını teşkil eder. Bir yönüyle hayvanî nefse özgü fiillerde bulunurken, diğer yönüyle de ait olduğu insani nefse

<sup>656</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Girişi*, (çev. :Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 54.

<sup>657</sup> Farhad Daftary, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, s. 49.

<sup>658</sup> A.Bknz.: Mümtaz'er Türköne, *Doğum ve Ölüm Arasında İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.

has fiillerde bulunur.<sup>659</sup> Oysa İslamcılığın literatüründe insan felsefesiyle ilgili meseleler üzerinde neredeyse hiç durulmadığını söylenebilir.

İslam filozoflarından bazılarına göre, insan mikrokozmetik bir çerçeve içinde ele alınır. Onlara göre Tanrı, insanı varlığın (bütün âlemin) hakikatlerini kendinde toplayan bir varlık olarak yaratmıştır. Bu nedenle de Tanrı insanda tecelli etmiştir.<sup>660</sup> İslamcılık ise insanı tabir yerindeyse Tanrı'nın yeryüzündeki siyasal temsilcisi olarak görmektedir.

İslamcılıkta siyaset, İslam ülkelerinde alternatif bir yönetim modelini öngörür. Siyasetin bu söylemi dinin siyasallaşması ile sağlanır. İslamcılık siyasi söylemi felsefi bir sisteme dayandırmaz. Bu açıdan sistematik bir siyaset felsefesinden bahsetmek mümkün değildir. Oysa İslam filozofları siyaset değil, siyaset felsefesi yaparlar.

İslamcılık siyaseti mevcut düzene ve ideolojiye muhalefet etme tarzı olarak değerlendirmektedir. Oysa bireyler kendini ve kimliğini ancak farklı hayat tarzlarına saygılı, hoşgörüsü gelişmiş, özgürlükçü bir toplumda ifade edebilir. Belli bir yönetim biçiminin oluşturduğu temel üzerinde, bireyleri barış ve işbirliği içinde yaşayan bir toplum için birtakım kural ve genel yasaların gerekli olduğu aşikârdır. Bu konuda yardımcı felsefe, siyaset felsefesidir.<sup>661</sup> Siyasetin başlangıç noktası toplumsal farklılıkların doğallaşması, normalleşmesidir.<sup>662</sup> İslamcılık ise, siyaseti farklılıkları ümmet kavramı içinde homojenize etme noktasında kavramsallaştırmaktadır.

İslamcılar kendileri dışındakileri ötekileştirerek algırlar. İnsan algısında evrensel bir olgu İslamcılık için henüz gerçekleşmiş değildir. Oysa İslam filozoflarına göre insan, erdemli insan olma seviyesinde olmalıdır. İslam felsefesi insanı evrensel bir düzlemde kavramamızda daha çok imkân içermektedir.

Ortaya koyduğu felsefi üretkenlikle gerek dini disiplinleri gerekse doğrudan ve dolaylı felsefi üretkenlikle Ortaçağ ve modern Batı düşüncesini etkileyenin İslam medeniyeti olduğunu bilinmektedir.<sup>663</sup>

Bu açıdan İslam düşüncesi, hem içinde yaşanan ve duyu vasıtalarıyla kavranılan reel âlemi, hem de varlığını kabul etmek zorunluluğu olduğu halde duyu vasıtalarının kavradığı bilgi türleri içinde yerleştirip değerlendirilebilme imkânı bulanmayan mutlak ve soyut

<sup>659</sup> Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri*, 11 Eylül Yayınları, Konya 2002, s. 33-34.

<sup>660</sup> A.Bknz.: İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.

<sup>661</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, s. 20.

<sup>662</sup> Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 14.

<sup>663</sup> Şaban Haklı, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 120.

varlıklar dünyasını birlikte içeren çok boyutlu bir düşünce sistemidir. İslam düşüncesi İslam ülkelerinde üretilen her türden düşünce etkinliklerini ifade eder. Bu durumda “İslam düşüncesi”nin muhtevası; geniş anlamda İslam ülkelerinde gerçekleştirilen her türden düşünce etkinliklerini içerecek şekilde yaygınlık kazanır. İster Müslüman olsun, ister gayri Müslim olsun, İslam ülkelerinde yaşayan ve bu dinin temel ilkelerini de göz önünde tutarak, Müslümanların ortak dilleri, ya da ortak terim ve kavramlarıyla gerçekleştirilen her türden düşünce etkinliği İslam düşüncesi bağlamında değerlendirilir.<sup>664</sup>

İslam düşüncesi, gerek dini ilimlerin, gerekse beşeri bilimlerin bütün disiplinlerinin verilerini değerlendirerek, bunlardan kendi temel ilkeleri doğrultusunda ortak bir dünya oluşturmuşlardır. Bu bakımdan İslam düşüncesinin geniş anlamda bütün bilim disiplinleriyle yakın bir ilgisi vardır. İslam bilginlerinin ilimler sınıflamasında vurgulamaya özen gösterdikleri gibi “akli ilimler” başta olmak üzere, bütün İslam bilimlerinin sistematik ve metodolojik taraflarıyla, bunların düşünce boyutunu içeren bölümleri İslam düşüncesi içinde yer alıp değerlendirilir.<sup>665</sup>

Ancak Gazali, felsefenin metafiziğine, bizzat felsefeye eleştirel yaklaşmıştır. Felsefeye tabii bilim sahasında, mesela matematik ve astronomide parlak başarılar kazandıran doğru akıl yürütme tarzının, akıl ve hisler dairesinin ötekisindeki mutlak hakikatleri araştırmaya sıra geldiğinde artık hiçbir şeye yaramayacağı hususunda ısrarlıydı. Filozoflar böyle bir teşebbüse kalkışarak, kendi prensiplerine bile sadakatsiz davranmış oluyorlardı. Onun bu fikirlerinin ustaca ve inceden inceye sunulduğu Tehafütü'l-Felasife adlı eseri, filozofların metafizik seviyesinde kullanmış oldukları argümanların, onların başka sahalarda övündükleri ilzam kudretinden ne kadar uzakta olduğu göstermeye hasredilmiştir.<sup>666</sup>

İslam dünyasının, bilimsel ve dini gelenekler arasındaki içsel çatışmayı çözmekte pek de başarılı olamadığı söylenebilir. Dehası ve etkisi bakımından Aziz Thomas'a çok benzeyen Gazali, dehasını, felsefeyle dini uzlaştırmak yerine “felsefenin yıkımına” adanmak yönünde kullanmıştır.<sup>667</sup> Bundan sonra XIII. yüzyıldan sonra İslam dünyasının her alanda yavaş yavaş gerilemeye başladığı görülmektedir. Çünkü Gazali'nin İslam dünyasına etkisi

<sup>664</sup> Bekir Karlağa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 29; A.Bknz.: Server Tanilli, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, Alkım Yayınları, İstanbul 2005.

<sup>665</sup> Bekir Karlağa, *İslam Düşüncesinin...*, s. 28.

<sup>666</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni- Bir Dünya Medeniyeti Bilinç ve Tarih*, (çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya), İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 199; A.Bknz.: Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirisi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

<sup>667</sup> Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, s. 161.

çok büyüktür. Sonraki dönemlerde İslam dünyasında yenileşmeye karşı görülen direnç, bilimsel buluş yapanların dinsiz olmakla suçlanması, dinde yorum yolunun kapanarak zamanın gerisinde kalınması gibi Müslüman toplumların gelişmesinin önüne dikilen engellerin temelinde ve özünde Gazali'nin geniş kabul görmesi düşünülmektedir.<sup>668</sup>

İslam filozofları, geleneksel olarak felsefi bilimlerin kapsamı içerisine giren konularda özgün ve yaratıcı ürünler verdikleri gibi, bizzat bilimlerin alanı, konusu, amacı, diğer bilimlerle ilişkisi ve benzeri hususlarda da oldukça özgün fikir ve görüşler geliştirmişlerdir.<sup>669</sup>

Günümüzde İslam düşüncesinin en büyük problemi, günümüzü doğru anlamamızı, günümüzün sorunlarını doğru görmememizi sağlayacak bir “metod” fikrine sahip olamamasıdır. Bu yüzden politizasyon ve duygusallık ağır basmaktadır. Politizasyon ve duygusallık için bilgi ve bilim gerekmemektedir. İslam dünyasındaki atılımlar politikacılardan, militanlardan, mutaassıplardan gelmemelidir.<sup>670</sup>

Bir araştırmacı günümüz İslam düşüncesinin problemlerini şu şekilde anlatmıştır: “XX. yüzyıldan itibaren; özgüvenlerini yitirmiş, siyasi ve iktisadi bakımdan güçsüz, kendi mirasına sahip çıkmaktan, bu mirasın ürünlerini anlayıp yorumlamaktan aciz bir kitlenin oluşturduğu bir İslam dünyası var. Bu durumdaki insanların, sizin tabirinizle “hayatı izah edememe” şeklindeki bir soruna gömülmelerinden daha tabi ne olabilir? Bu sonucun, “modernleşme” ile alakasına gelince, modernliğin aşılabilir bir durum olduğunu düşünmüyorum. İslam dünyası, modernleşmediği ya da modernleştiği, modernleşmeye çalıştığı için bu sıkıntılı duruma düşmedi. Aksine “kendisini” oluşturan unsurları muhafaza etmekte gevşek davrandığı, “kendi” olarak kalmayı denemediği, deneyemediği için dağıldı. Bugün ise büyük ölçüde artık hafızası silinmiş, kendi metafiziğinden kopmuş, neredeyse dönüş yollarını unutmuş bir İslam dünyası var. Dine, dini geleneklerimize fatura edilecek

<sup>668</sup> Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 296-297.

<sup>669</sup> Ömer M. Alper, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s 82; A.Bknz.: Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1995; Ömer M. Alper, *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2001; Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2003; Kadir Çüçen, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, Ezgi Yayınları, İstanbul 2010; Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi Ortaçağ*, (çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul 1994; Ali S. En-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünceni Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

<sup>670</sup> Taha Akyol, *Siyasi İslam ve İslam- İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997, s. 40-41.

bir kabahati aramaya kalkışmak, ancak hem “kendimizi” hem de “ötekisini” tanıyamamakla ilgili bir zaaftan ötürü olabilir.”<sup>671</sup>

Günümüz İslam düşüncesinin en önemli çıkmazı İslamcılarının da bizzat kendilerinin itiraf ettikleri gibi siyasetin etkisinde olmasıdır. İslamcılık, İslam’dan ayrıdır. Çünkü modernizmin etkisiyle doğmuş olan İslamcılık popüler kültürün içinde erimektedir. İslam medeniyetinin zengin kültürel mirasından uzak kalarak bir kimlik, medeniyet karmaşasında var olmaya çalışmaktadır.

İslam’ın evrensel öğütleri siyasetin kısılcığında kalamayacak kadar büyüktür. İslam yüzyıllardır kendi medeniyetini ve düşüncesini Ortaçağ’a damgasını vuracak şekilde ispatlamıştır. Ancak bunu aklı ilimlerden İslamî ilimleri kapsayacak şekilde çok geniş bir yelpazede başarmıştır. Bugün ise İslam’ın temsiliyeti edebiyatta, felsefede, estetikte, teolojide, hukukta değil, siyasettedir. Siyasal İslamcılık, siyasi bir ideolojidir ve bugün Türkiye örneğinde olduğu gibi İslam’ın temsiliyetine sahip olabilir. Ancak bu İslam’ın bizatihi kendisi değildir.

## SONUÇ

IX. ve XIII. yüzyıllar arasında İslam dünyası ciddi anlamda sosyo-kültürel birikim ve yükselme göstermişlerdir. Bunun en önemli nedeni dönemin İslam dünyasının felsefeden dine, edebiyattan sanata, etikten hukuk ve siyasete pek çok alanda önemli eserler vücuda getirmiş olmalarıdır. Bu bilgi birikimi İslam dünyasının çağdaşları arasında önemli bir yere oturtmuştur. Başka bir deyişle İslam filozoflarının bir medeniyet inşa etmelerine şahit olunmuştur. Bu dönemin İslam Rönesans’ı olarak adlandırıldığı herkesçe

---

<sup>671</sup> Dücane Cündüoğlu, *Tarih ve Siyasete Dair*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 56-57.

malumdur. Bunun en büyük nedeni bu dönemde İslam toplumunun bilime ve felsefeye yaklaşımı ve maksimum yarar düşüncesidir.

Siyasal İslamcılığın XIX. yüzyılın sonlarına doğru bir ideoloji olarak ortaya çıktığı görülmektedir. II. Meşrutiyetle birlikte tamamen etkin ve etkili bir siyaset tarzı haline geldiği ifade edilmektedir. İslam'ı bir bütün olarak algılayıp toplumsal siyaset ve kültürel yaşama egemen kılmak misyonunu edinen bu ideoloji, Birinci Dünya Savaşı yıllarına kadar Osmanlı Devleti'ndeki en güçlü siyaset akımlardan birisi haline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde ise, bu durum tersine bir seyir izlemiş, laikleşen bir Türkiye'de siyaset İslamcılığın duraklama dönemine girdiği gözlenmiştir. Ancak 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren yani çok partili siyaset hayata geçişle birlikte yeniden güçlenmiş ve siyaset arenadaki yerini tekrar almıştır.

Düşünce olarak Kur'an'dan ve İslami ilkelerden hareket eden siyaset İslamcılığın bu düzlemde dini sonuçlara değil daha çok siyaset sonuçlara vardığı görülmektedir. Siyaset ideoloji olarak kendi içinde bir takım ilkeler barındıran siyaset İslamcılığında, İslam hakikat bilgisine eşdeğer görülmektedir.

Siyaset İslamcılık yeni bir toplum inşasını hedeflediği için, kendine has bir siyaset tarzını biçimlendirdiği görülmektedir. Bu toplumsal inşaa sürecinde bireyler dindarlıklarına göre farklılaşırlar. Bu farklılaşan gurupların ise tarikat ve cemaat yapıları içinde kendilerini ifade ettikleri görülmektedir. Bu durumun ise, Müslüman bir toplumda gurupların birbirini ötekileştireceği endişesini doğuracağı ifade edilmektedir.

Kimilerine göre, Cumhuriyet dönemi siyaset İslamcılığı demokrasi talebinde bulunur, ancak kendi içindeki ilişkilerde demokrat olmaktan ziyade kendi kural ve ritüelleriyle hareket etmeyi tercih eder. Yine aynı kesimlere göre, hak ve özgürlükler konusunda girişimlerde bulunurlar ama kendi bireysel ve toplumsal hayatında özgürlüğü benimsemezler. Bu kanaate varılmasında özgürlükçü pratiği engellediği, bireyin o grubun kurallarını benimsemek zorunda kaldığı düşünülmektedir. Aslında bu hareket tarzının tarikat ve cemaat yapılanmasının doğasında olan bir durum olduğu değerlendirilmektedir.

Siyaset İslamcılık dinin bireysel tercih tabanından doğmamıştır. Bilakis kitlesel ve toplumsal bir hareket olarak siyaset bir zeminde var olmuştur. Dolayısıyla bu durum, siyaset İslamcılığında, laiklikte olduğu gibi bireysel dini özgürlüğe rastlanmamasına neden olmuştur.

Osmanlı Devleti için birleştirici bir güç algısıyla siyasal İslamcılık, XIX. yüzyılda siyasi bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki Cumhuriyet dönemi siyasal İslamcılığın ise, laik düzene tepki olarak gelişen bir siyaset biçimi olarak şekillendiği gözlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında siyasal İslamcılığın tepkisel bir kitle hareketi olarak geliştiği söylenebilir.

Siyaset biçiminin toplumun farklı görüş ve yapılanmalarının yeterince açık olmadığı iddia edilen siyasal İslamcılığın bireyleri dindar olarak tanımladığından dolayı özgürlük alanını kendi lehine daralttığı ifade edilmektedir.

Siyaseti araçsallaştırmaktan öte bizzat siyasetin kendisi olarak tanımlanan siyasal İslamcılıkta, siyasetin bir yaşam tarzı ve aynı zamanda büyük bir güç olduğu ifade edilmektedir. Çünkü siyaset kitleleri top yekûn etki altına alabilecek yaygın araçlardan biridir.

Kendi din algısında bir içkinliği savunan siyasal İslamcılığın, kendi dışındaki dini algılara ve özgürlüklere çok da açık olmadığını söylemek mümkündür. Teorik ve söylem olarak farklı din ve din algısına karşı özgürlükçü fikirler savunsalar da pratik olarak kendi dışındakilere karşı mesafeli oldukları görülmektedir. Birçok farklı kesimden değerlendirmelere göre siyasal İslamcılık için din siyasettir. Siyaset de dindir. Çünkü olanı ve olması gerekeni dinîleştirme çabası bu ideolojinin en temel amaçlarından biri olarak görülmektedir.

İlkesel olarak felsefeye mesafeli olan siyasal İslamcılığın din algısında, felsefenin izlerine rastlamanın mümkün olmadığı, aynı zamanda felsefi anlamda etik ya da erdemden bahsetmediği de görülmektedir. Bu durumda doğal olarak felsefi bir derinliğin olduğuna dair, yapılan çalışmalarda herhangi bir emareye rastlanmamaktadır. Bunun en önemli nedeni olarak, dinin ve dindarlığın ölçüsünün sadece ameli ibadetler olarak görülmesi ve vicdani normlar üzerine söylemde bulunmamasıdır.

Kimi araştırmacılara göre siyasal İslamcılığın maziye şeklen benimserken şimdiki/moderni tercih etme noktasında geçmiş ile modern arasında bir uzlaşma problemi, yaşadığı kanaati hâkimdir. Şöyle ki yaygın bir görüş olarak sık sık karşımıza çıkan “Batının/Avrupa’nın teknolojisini alalım, kültürünü/dinini almayalım” söyleminin zamanla amacını aşmış, Müslümanları kapitalizmin en önemli unsuru olan tüketici konumuna getirdiği görülmektedir. Bu durum ise, ilerlemenin Batıya has bir ayrıcalıklı olgu olduğu

kanaatini pekiştirmektedir. Dolayısıyla Pazar ve tüketim alanı/rolü Müslümanlara kalmaktadır. Siyasal İslamcılık Müslümanları tüketim toplumundan çıkarıp her alanda ilerlemiş bir toplum haline getirme noktasında teorik çözüm önerileri sunmuş olsa da, bu önerilerin pratik uygulamaları ve sonuçlarını görmek henüz mümkün olmamıştır.

Siyasal İslamcılık, ümmetçilik yani “ İttihad-ı İslam” fikri üzerine bina edildiğinden her türlü milliyetçilik söylemini reddedip yerel kültürleri benimsemekten teorik olarak kaçınmıştır. Ancak pratikte durumun hiç de böyle olmadığı Arap ve İran örneklerinde açıkça anlaşılmaktadır.

Siyasal İslam'ın yerel kültür ve milliyetçiliğe mesafeli olmak ilkesinin, Arap milliyetçiliği ve İran/Şia milliyetçiliği söz konusu olduğunda işlememesinin siyasal İslamcılık için bir handikap olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü siyasal İslamcılığa referans olarak alınan argümanların Arap ve İran üzerinden alınması ve aynı zamanda buraların yerel kültür ve milliyetçiliklerinde bilinçli ya da bilinçsiz alınmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Bu durumda baskılanan ya da görmezden gelinen yerel kültür ve milliyetçilik yerine ithal kültür ve milliyetçiliğin yerleşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bunun sonucunda oluşacak kültür değişimleri ve ithal milliyetçilik övgüsünün kısa vadede fayda sağlasa da uzun vadede zararlı olacağı düşünülmektedir.

Kimilerine göre, siyasal İslamcılığın yerel kültür ve yerel milliyetçilikten beslendiği takdirde İslam toplum ve devletleri arasındaki siyasi, sosyal ve ekonomik, kültürel işbirliği artırılmasına yönelik ideolojiye dönüşmesinin siyasal İslamcılığı daha geliştireceği ifade edilmiştir.

Siyasal İslamcılık genel olarak, ancak temelde protest bir siyaset anlayışını geliştirmiştir. Cumhuriyet dönemindeki siyasal İslamcılık temel argüman ve dayanaklarından sıyrılarak, günlük olağan siyasi gelişmeler ve olaylar üzerinden siyasallaşmasını şekillendirmektedir. Bu yönüyle siyasal İslamcılığın gündelik siyasetten sıyrılıp entelektüel bir argüman geliştiremediği hasıl olmuştur.

Batı tarzı eğitim almış ve Batıyı tanıyan, temel referansını dinden alan ancak Batıdaki düşünce hürriyeti, inanç hürriyeti insan hakları gibi kavramları da önemsemiş yeni jenerasyon siyasal İslamcılar, demokrasi yoluyla toplumun değişik kademelerinde, değişik kültürlerinden ve değişik yapılarından oluştuğunu kabullenmişlerdir. Bu da siyasal İslam'ı demokratik sistemin içine kendi kimlikleriyle girmelerinin ve kabul görmelerinin



yolunu açmıştır. Böylelikle toplumsal barışın, toplumsal kabullenme, empati kurmak ve farklılıklara saygı ile mümkün olacağı gelinen nokta da bütün kesimler tarafından anlaşılmiş ve önemsenmiştir.

## KAYNAKÇA

Abu-Rabi, İbrahim M., Şerif Mardin, OliverLeeman, Mehmet S. Aydın, Yolların Ayrılış Noktasında İslam Bediüzzaman Said Nursi'nin Hayatı ve Görüşleri Işığında, (çev. İbrahim Kapaklıkaya-Ercüment Asil- Vildan Canpolat-Onur Atalay), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Abu-Rabi, İbrahim M., *Entellektuel Origins of İslamic Resurgen İn The Modern Arap*, USA 1996.

Adanır, Oğuz, *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış; Baudrillard, Berkes, Mauss ve Ülgener Üzerinden Kuramsal Bir Deneme*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010.

Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009.

\_\_\_\_\_, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Sarmal Yayınları, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul 1993

Akdoğan, Yalçın, *Siyasal İslam*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.

Akkır, Ramazan, *Özal ve Muhafazakârlık, Politika*, Gençlik Merkezi Yayınları, İstanbul 2013.

Akpınar, Hakan, *28 Şubat Postmodern Darbenin Öyküsü*, Birharf Yayınları, İstanbul 2000.

Akpınar, Turgut, *Türk Tarihinde İslamiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Akşin, Sina Akşin, *Türkiye Tarihi-Çağdaş Türkiye*, Can Yayınları, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.

Aktaş, Cihan, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, *Eksik Olan Başka Bir Şey Artık: İslamcılık*, İz Yayınları, İstanbul 2014.

\_\_\_\_\_, *İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.

Akyol, Taha, *Siyasi İslam ve İslam-İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997.

Al-Ashmawy, Muhammad Said, *İslam'a Karşı İslamcılık*, Milliyet Yayınları, (çev. Sibel Özbudun), İstanbul 1993.

Albayrak Sadık, *Türkiye'de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi*, İz Yayınları, İstanbul 2013.

\_\_\_\_\_, *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu*, Risale Yayınları, İstanbul 1989.

Alper Ömer M., *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesinin Avrupa’ya Girişi*, Ayıışığı Yayınları, İstanbul 2001.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2009.

\_\_\_\_\_, *İbn Sina*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Alperen Abdullah, *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de İslam ve Modernleşme; Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye Etkileri*, Karahan Yayınları, Adana 2003.

Ammara, Muhammet, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, (çev. Ahmet Karababa), Salih Barlak, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

Anadol, Cemal, *Tarihe Hükmeden Millet Türkler*, Bilge- Karınca Yayınları, İstanbul 2006.

Arslan Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

\_\_\_\_\_, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Aydın, Erdoğan, *İslamcılık ve Din Politikaları*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006.

Aydın, Hasan, *Postmodern İslamcılık*, Bilim ve Ütopya Dergisi, İstanbul 2001.

Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Litera Türk Yayınları, İstanbul 2010.

Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık, *İmaj ve Takva*, Timaş Yayınları, İstanbul 2005.

\_\_\_\_\_, *Şov ve Mahrem*, Timaş Yayınları, İstanbul 2006.

Baron, Salo W., *Modern Milliyetçilik ve Din*, (çev. Mehmet Özey9, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2007.

Bayır, Yusuf H., *Türk İnkılâbı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Yayınları, Ankara 1983.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

Bayramoğlu, Ali, *Türkiye’de İslami Hareket*, Patika Yayıncılık, İstanbul 2001.

Berkes, Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

\_\_\_\_\_, *Türkiye 'de Çağdaşlaşma*, (der. Ahmet Kuyaş), YKY Yayınları, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *Türkiye 'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul Tsz.

\_\_\_\_\_, *Türkiye 'de Çağdaşlaşma*, YKY Yayınları, İstanbul 2002.

Bilbilik, Erol, *Milliyetçilik : Neden Şimdi?*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, İstanbul 2006.

Bolay, Hayri, *Namık Kemal'in İslam'a Bakışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 33.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım Yayınları, Ankara 2004.

Bölügiray, Nevzat, *28 Şubat Süreci*, Tekin Yayınları, İstanbul 2000.

Bulaç, Ali, *Din-Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örneği*, Ufuk Kitap Yayınları, İstanbul 2008.

\_\_\_\_\_, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, Çıra Yayınları, İstanbul 2011.

\_\_\_\_\_, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yayınları, İstanbul 1997.

Cahoone, Lawrence E., *Modernliğin Çıkmazı*, (çev. Erol Çatalbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Canatan, Kadir, *Din ve Laklik*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Cemal, Mithat, *Mehmet Akif*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1990.

Cevizci Ahmet, *Felsefe Tarihi-Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2009.

\_\_\_\_\_, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yayınları, İstanbul 2011.

\_\_\_\_\_, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 1999.

\_\_\_\_\_, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.

Cizre, Ümit, *Secular and Islamic Politics in Turkey*, Rout/Edge Publishers, Newyork and London 2008.

Connally, William E., *Kimlik ve Farklılık*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Corm, Georges, *21. Yüzyılda Din Sorunu- Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, (çev. Şule Sönmez), İletişim Yayınları, İstanbul 2008.

Cox, Caroline- John Marks, *The “West”, İslam and İslamism; Is İdeological İslam Compatible with Liberal Democracy?*, Civitos Press, London 2003.

Cündüoğlu, Düccane, *Tarih ve Siyasete Dair*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

Çağaptay, Soner, *Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik, Türk Kimdir?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (çev. Özgür Bircan), İstanbul 2009.

Çınar, Menderes, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara 2005.

Çiğdem Ahmet, *Batılılaşma Modernite ve Modernizasyon-Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon, Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Çobanoğlu, Yavuz, *Altın Nesil’in Peşinde; Fethullah Gülen’de Toplum, Devlet, Ahlak, Orite*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Çotuksöken, Betül-Saffet Babür, *Ortaçağ Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.

Çubukçu, İ. Agah, *Mezhepler, Ahlak ve İslam Felsefesi İle İlgili Makaleler*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1967.

Çulhaoğlu, Metin, *Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu*, Modernleşme ve Batıcılık, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Çüçen, Kadir, *Ortaçağ ve Rönesans’ta Felsefe*, Ezgi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.

Davison Adrew, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev. Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Dawson, Christopher, *İlerleme ve Din*, (çev. Yusuf Kaplan-Aylin Doğa), Açılık Kitap Yayınları, İstanbul 2003.

Debus, Esther, *Sebilürreşad*, (çev. Atilla Dirim), Libra Yayınları, İstanbul 2009.

Demant, Peter R., *İslam us İslamism*, Praeger Puplichers, London 2006.

Deniz A. Çağlar, *Türk Modernleşmesinde Düşünsel Dönüşümler; M. Şemseddin Günaltay’ın Türkiyesi*, Anahtar Yayınları, İstanbul 2013.

Dilipak Abdurrahman - Hulusi Şentürk, *Din Adına Siyaset*, Fırtına Yayınları, İstanbul 2006.

Dökmeciyan, Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, İlke Yayınları, İstanbul 1992.

Dönmez, Rasim Özgür -Pınar Enneli-Nezahat Altuntaş, *Türkiye’de Keşisen- Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Duman Doğan, *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1999.

Dursun, Davut, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul 1989.

Ebaugh, Helen Rose, *Gülen Hareketi*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2010.

El-Faruki, İsmail Recai, *İslam Kültür Atlası*, (çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu), Inkılab Yayınları, İstanbul 1997.

Eliade, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995.

En-Neşşar, Ali S, *İslam’da Felsefi Düşünceni Doğuşu*, (çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları), İstanbul 1999.

Eraslan, Cezmi, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992.

Erbakan, Necmettin, *Davam*, MGV Yayınları, Ankara 2014.

\_\_\_\_\_, *Davam*, MGV Yayınları, İstanbul 2013.

Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yayınları, Konya 2004.

Er-Razi, *Ebu Bekr Rasailu Felsefiyye*, Thk. Lucnetu İhyai’t-Turas el-Arabiyy fi Dari’l Afaki’l Cedide, Beyrut 1982.

Ersoy, Mehmed Akif, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?*, İhya Yayınları, İstanbul 1983.

Eygü, Mehmet Ş., *Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler*, Bedir Yayınları, İstanbul 2003.

Fahri, Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Girişi*, (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

- Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1990.
- \_\_\_\_\_, *Fusulü'l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Fazlurrahman, *İslam Siyaset Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Fesch, Paul, *Abdülhamid'in Son Günlerinde İstanbul*, (çev. Erol Üyepazarcı), S. Pera Yayınlar, İstanbul 1999.
- Filiz, Şahin -Emel Sünter YALÇIN, *Sömürgeci Dincilik*, Fel-Us Yayınları, Konya 2008.
- \_\_\_\_\_, *İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi - İlk İslam Hümanistleri*, Bilim ve Ütopya Kitaplığı Yayınları, Ankara 2010.
- Filiz, Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri*, 11 Eylül Yayınları, Konya 2002.
- \_\_\_\_\_, *Ülkemizde Dini Arayışlar*, Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları (Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri İçinde), Ankara, 2000.
- Findley, Carter V., *Dünya Tarihinde Türkler*, İstanbul 2006.
- Fuller, Graham E., *Yeni Türkiye Cumhuriyeti*, (çev. Mustafa Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Gazali, *Ihya-u Ulumiddin*, Bedir Yayınları, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *İlahi Saadet, Mizanu'l-Amel*, Hisar Yayınları, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Nasihatü'l-Mülük*, Sinan Yayınları, İstanbul 1995.
- Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, Kabalcı Yayınları, (çev. Müfit Günay), İstanbul 2012.
- Georgeon, François, *Osmanlı- Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, (çev. Ali Berktaş), İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Ve Yusuf Akçura*, (çev. Alev Er), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev.Şamil Öçal), Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2003.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Goichon A.-M., *İbn Sina ve Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (çev. İsmail Yakıt), Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.

- Gökalp, Ziya, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Tuna Yayınları, Konya 2009.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- Gülalp, Haldun, *Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset-Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (der. Sibel Bozdoğan- Reşat Kasaba), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.
- Gülen, M. Fethullah, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, Nil Yayınları, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Çağ ve Nesil*, Nil Yayınları, İzmir 2013.
- \_\_\_\_\_, *Enginliğiyle Bizim Dünyamız; İktisadi Mülahazalar*, Nil Yayınları, İzmir 2009.
- \_\_\_\_\_, *Işığın Görüldüğü Ufuk*, Nil Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Prizma*, Nil Yayınları, İzmir 2013.
- Gün, Fahrettin, *Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre*, Din-Siyaset ve Laiklik, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- Günay, Ünver, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, Harun Güngör, Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara 1997.
- \_\_\_\_\_, Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme*, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999.
- \_\_\_\_\_, Celalleddin Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Karahan Yayınları, Adana 2006.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.
- Kayıklık, Hasan, *Din Psikolojisi*, Karahan Yayınları, Adana 2011.
- Haklı, Şaban, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2009.
- Halim Paşa, Said, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayınları, İstanbul 1991.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1973.
- Hatipoğlu, İbrahim, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İz Yayınları, İstanbul 2010.



- Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüven-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, (çev. Ercüment Akat-Mete Akkoç- Birol Çetinkaya), İz Yayınları, İstanbul 1993.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Hülür, Himmet-Ahmet Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya 2003.
- Hüseyin, Muhammed, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, (çev. Sezai Özel), İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Rüşd, *Faşlû'l-Makal*, (çev. Bekir Karlıağa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- İmamoğlu, Vahit, *Mehmet Akif ve İnanan İnsan*, Ravza Yayınları, İstanbul 1996
- İnalcık, Halil, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, *Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- İslam Ansiklopedisi, *Halifelik Mad.*, DV. Yayınları, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *İslamcılık mad*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *İslamcılık mad*, TDV. Yayınları, İstanbul 2001.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslam*, Ekev Yayınları, Erzurum 2002.
- J. Russ, Acqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (çev. Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.
- Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Bilgi Yayınları, Ankara 1972.
- Kabaklı Ahmet, *Türkiye'yi Yoğuranlar*, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- Kaçmazoğlu, Bayram, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayınları, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, Birey Yayınları, İstanbul 1995.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- \_\_\_\_\_, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1993.

- \_\_\_\_\_, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul 1994.
- \_\_\_\_\_, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri içinde, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Karadaş, Cağfer, *Gazzali*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Karakuş, Rahmi, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran Yayınları, İstanbul 1995.
- Karaman, Hüseyin, *Muhammed B. Zekeriya Er-Râzî’de Ahlak Felsefesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002.
- Karlıağa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayınları, İstanbul 2004.
- Karpat, Kemal, *İslam’ın Siyasallaşması*, (çev. Şiar Yalçın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Kat, Gürhan, *Cumhuriyet Döneminde Yusuf Akçura*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Kaya, Rıdvan, *Değişim Sürecinde Ak Parti ve Müslümanlar*, Ekin Yayınları, İstanbul 2007.
- Kayıklı, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- Kazıcı, Ziya, *Osmanlı’da Eğitim Öğretim*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004.
- Keser, İhsan, *Türkiye’de Siyaset ve Devletçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.
- Keyder, Çağlar, *1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu-Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (der. Sibel Bozdoğan), Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.

Kili, Suna, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Türkiye İş Bankası, Yayınları, İstanbul 2008.

Kocaçimen, Sevgi, *Demokrat Parti Döneminde TBMM'nde Laiklik Tartışmaları*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa- i Hukuk Yayınları, Antalya 2008.

Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

Kongar, Emre, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Yayınevi, İstanbul 2001.

Köktaş, Emin, *Din ve Siyaset*; Siyasal Davranış ve Dindarlık, Vadi yayınları, Ankara 1997.

Köprülü, Fuad, *İslam Medeniyet Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

Kunt, Metin-SuraiyaFaroohi- Hüseyin Yurdaydın- Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi- Osmanlı Devleti 1300- 1600*, Cem/Tarih Yayınları, İstanbul 1995.

Kuran, Ercüment, *Türkiye 'de İslamiyet'in Dünü ve Bugünü - İslam 'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Türkiye 'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, TDV. Yayınları, Ankara 1994.

Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012.

Küçük, Mehmet, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara 1993.

Küçükyılmaz, Mücahit, *Türkiye 'de Siyasal Katılım*, Birey Yayınları, İstanbul 2009.

Lapidus, İra M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (çev. Safa Üstün), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

Lewis, Bernard, *İslam 'ın Siyasal Dili*, Rey Yayınları, Kayseri 1992.

\_\_\_\_\_, *Modern Türkiye 'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı9, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

\_\_\_\_\_, *Modern Türkiye 'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Maclver, R.M. -Charles H. Page, *Cemiyet I*, (çev. Amiran Kurtkan), Milli Eğitim Basımevi Yayınları, İstanbul 1994.

Manaz Abdullah, *Siyasal İslamcılık Türkiye 'de Siyasal İslamcılık*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2008.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895- 1908*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

\_\_\_\_\_, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

\_\_\_\_\_, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

\_\_\_\_\_, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

\_\_\_\_\_, *Türkiye’de Din ve Siyaset*,(der. Mümtazer Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni- Bir Dünya Medeniyeti Bilinç ve Tarih*, (çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya), İz Yayınları, İstanbul 1993.

Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, (çev. Ercüment Akat, Mete Akçok, Birol Çetinkaya), İz Yayınları, İstanbul 1993.

\_\_\_\_\_, *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1999.

Mazman, İbrahim, *İslam Dünyasında Düzen ve Değişme Gelenek ve Radikalizm Bağlamında Tepkiler; Modernizm ve Gelenekçilik Arasında Din*, Hece Yayınları, Ankara 2013.

Mebdep Abdelwahab, *İslam’ın Hastalığı*, Metis Yayınları, İstanbul 2005.

Mercan, Faruk, *Fethullah Gülen*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2008.

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış; Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

Mez Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, (çev. Salih ŞABAN), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Milli Güvenlik Konseyi Sekterliği, *12 Eylül Öncesi ve Sonrası*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Yayınları, Ankara 1981.

Murata, Sachiko - William C. Chittick, *İslam’ın-Vizyonu-İnanç ve Uygulama*, (çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

Mustafa, Nevin A., *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, İz Yayınları, İstanbul 1990.

Mücahid, Huriye Tefik, *Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, İz Yayınları, (çev. Vecdi Akyüz), Kahire 1986.

Nasr, Seyyid H.-Oliver Leeaman, *İslam Felsefe Tarihi*, (çev. Şamil Öcal- Hasan Başoğlu), Açılım Yayınları, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, Oliver Leeman, *İslam Felsefe Tarihi*, Açılım Kitap Yayınları , (çev. Şamil Öcal- H. Tuncay Başoğlu), İstanbul 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel Müslümanlar*, (çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Neccar, Fevzi M., *İslam'da Siyaset Düşüncesi; İslam Politika Felsefesinde Siyaset*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Niyazi, Mehmet, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.

Nursi, Said, *İman ve Küfür Muvazeneleri*, Envar Neşriyat, İstanbul 1993.

Nursi, Said, *Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Tarihçe-i Hayat*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2014.

Ocak Ahmet Yaşar, *İslam ve Modernite*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, *Türkiye Türkler ve İslam*, İletişim yayınları, İstanbul 2014.

\_\_\_\_\_, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri- Osmanlı Dönemi*, Kitapyayınevi Yayınları, İstanbul 2011

Okumuş, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, Ark Yayınları, İstanbul 2002.

Okuyan, Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, *Kur'an Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu;* Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Okuyan, Rıza, *Risale-i Nur'a İlk Adım*, Şahdamar Yayınları İstanbul 2008.

Ortaylı, İlber, *Tarihin Işığında*, Profil Yayınları, İstanbul 2009.

Öke, Mim Kemal, *II. Abdülhamit Dönemi*, Üçdal Yayınları, İstanbul 1983.

Özakıncı, Cengiz, *İslam'da Bilimin Yükselişi ve Çöküşü*, Otopsi Yayınları, İstanbul 2007.

Özarpınar, Yılmaz, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Yayınları, Ankara 2003.

Özay, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yayınları, İstanbul 2007.

Özbudun, Ergun-William Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı*, (çev. Ergun Özbudun-Kadriye Göksel), Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2010.

- Özcan, Azmi, *Pan-İslamizm*, İsam Yayınları, Ankara 1997.
- \_\_\_\_\_, *Pan-İslamizm; Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Özçelik, Ayfer, *Kimliğini Arayan Meşrutiyet*, İlgı Yayınları, İstanbul 2006.
- Özdalga, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Özkan Abdullah, *Kurtuluş Savaşı ve Atatürk Dönemi*, Açılım Yayınları, İstanbul 2009.
- Özkaya, Yücel, *Milli Mücadele Tarihi*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2002.
- Özyurt, Cevat, *Milletleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Medeniyet Arayışı*, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Ankara 2004.
- P. Heyneman, Stephen, *Islam and Social Policy*, Vanderbilt University Press, USA 2004
- Peköz, Mustafa, *Türkiye'de Politik İslam'ın Gelişimi*, Gün Yayınları, İstanbul 2001.
- Pipes, Daniel, *Islam and Political Power*, Transaction Publishers, London 2003.
- Polat, Yılmaz, *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1990.
- Pultar, Gönül, *Kimlikler Lütfen*, ODTÜ Yayınları, Ankara 2009.
- Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700–1922*, (çev. Ayşe Bektay), İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Ronart, Stephan, *Bugünkü Türkiye*, (çev. Çetin Yetkin), Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2009.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- Roy, Oliver, *İslam'a Karşı Laiklik*, Agora Kitaplığı Yayınları, (çev. Ender Bedisel), İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Siyasal İslamcılığın İflası*, Çev. : Cüneyt Akalın, İmge Yayınları, İstanbul 2005.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi-Ortaçağ*, (çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul 1994.
- Safi, İsmail, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2007.

- Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası; MSP Örnek Olayı*, Alan Yayınları, İstanbul 1985.
- Sarıçam, İbrahim -Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyet Tarihi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2006.
- Sarıhan, Zeki, *Mehmet Akif*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbnRüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Serter, Nur, *Dinde Siyasal İslam Tekeli*, Derin Yayınları, İstanbul 2010.
- Sezen, Yumni, *Sosyoloji Açısından Din*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Subaşı, Necdet, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul 2005.
- Subaşı, Necdet, *Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği-İslam ve Modernite*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.
- Sünter, Emel, *Ebu Bekr ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.
- Şahin, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yayınları, Kayseri 2000.
- Şaylan, Gencay, *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Şaylan, Gencay, *Türkiye’de İslamcı Siyaset*, V Yayınları, Ankara 1992.
- Şen, Serdar, *Refah Partisi’nin Teori ve Pratiği; Refah Partisi: Adil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.
- Şengüller, İsmail Hakkı, *Mehmed Akif Külliyyatı*, Hikmet Yayınları İstanbul 1991.
- Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayınları, İstanbul 2006.
- Tanilli, Server, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, Alkım Yayınları, İstanbul 2005.
- Tapper, Richard, *Çağdaş Türkiye’de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Sarmal Yayınları, (çev. Özden Arıkan), İstanbul 1993.
- Taylan, Necip, *Anahatlariyle İslam Felsefesi Kaynakları ve Temsilcilerin Tesiri*, Ensar Yayınları, İstanbul 1983.

Therborn, Göran, *Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar*, (çev. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay), Postmodernizm ve İslam- Küreselleşme ve Oryantalizm (adlı kitabın içinde yer alır.), Vadi Yayınları, Ankara 1996.

Tiftikçi, Osman, *İslamcılığın Doğuşu; Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Gelişimi*, Akademi Kuram Yayınları, İstanbul 2011.

Timurtaş, Faruk Kadri, *Mehmed Akif ve Cemiyetimiz*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1962.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirisi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Topçu, Nurettin, *Mehmet Akif*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.

\_\_\_\_\_, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1978.

\_\_\_\_\_, *Yarınki Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul 1997.

Torun, Esmâ, *II. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Kültürel Dağılımlar (1945-1960)*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2006.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, İstanbul 2003.

\_\_\_\_\_, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arbayın Yayınları, İstanbul 1996.

Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, İnsan Yayınları, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul 1991.

Türkdoğan, Orhan *Türk Ulus-Devlet Kimliği*, Kültür-Sanat Yayıncılık Yayınları, İstanbul 2006.

\_\_\_\_\_, *Batı ve Türk Toplumlarında Yeni Dini Hareketler- İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997.

\_\_\_\_\_, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, *Türk Toplum Yapısı*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, *Türk Toplumunun Kültürel Dinamikleri*, Kumsaati Yayınları, İstanbul 2012.



- Türkmen, Hamza, *Türkiye 'de İslamcılığın Kökleri*, Ekin Yayınları, İstanbul 2008.
- Türköne, Mümtaz' er, *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara 1993.
- \_\_\_\_\_, Ümit Özdağ, *19. Asırda Batı 'nın Gözüyle Siyasi İslam ve Pan-İslamizm*, Rehber Yayınları, Ankara 1993.
- Ulaş, Sarp E., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Uludağ, Süleyman, *Felsefe-Din İlişkileri-Faslu'l-Makal El-Keşf An Minhaci'l- Edile-İbnRüşd*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Unan, Fahri, *İslamiyet ve Gerginlik-İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1997.
- Ülgener Sabri F., *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara 1984.
- \_\_\_\_\_, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Laiklik; Türkiye 'de Laiklik İdeolojisi*, (der. Ahmet Parlakışık, Objektif Yayınları, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *Millet ve Tarih Şuuru*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008.
- \_\_\_\_\_, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY Yayınları, İstanbul 2009.
- Vakkasoğlu, Vehbi, *Mehmed Akif*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1976.
- Vergin, Nur, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları İstanbul 2000.
- Vergin, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2007.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (çev. Ünver Günay), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1990.
- Weld, Mary, *Bediüzzaman Said Nursî*, (çev. Celil Taşkın), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.
- Woardenburg, Jocoques, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*, Walter de Gruyter, Cambridge 2002

- Yakit, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.
- Yakut, Esra, *Şeyhü'lislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- Yalçın, Durmuş, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010.
- Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Yayınları, Adana 2007.
- Yavuz, Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, NewYork, 2003.
- Yavuz, Hakan, John L. Esposito, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2005.
- Ak Parti; *Toplumsal Değişimlerin Yeni Aktörleri*, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Kitapevi Yayınları, (çev. Leman Adalı), İstanbul 2011.
- Yetkin, Çetin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Gürer Yayınları, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Salyangoz Yayınları, İstanbul 2008.
- Yıldırım, Cemal, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2000.
- Yıldız, M. Cengiz, *Said Halim Paşa'da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik*, TYB Akademi, Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 3, Ankara 2011.
- Yorgancılar, Serkan, *Milli Görüş 1969-1980*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Zürcher, Erik, Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

### Web Kaynakları

<http://www.basarmevzuat/dergi/2004>>.(12.06.2011).

[http://www.belgenet.com/dava/rpdava\\_karar.html](http://www.belgenet.com/dava/rpdava_karar.html).>( 14.05.2011).

[http://www.fikribeyan.net/1621\\_Ali-Bulac-İslamcılık-Bu-Toplumun-Dinamik-Gucudur](http://www.fikribeyan.net/1621_Ali-Bulac-İslamcılık-Bu-Toplumun-Dinamik-Gucudur),>  
(11.07.2011).

### **Makaleler**

Aksayar, Necati, Demokrat Parti'nin Din Politikalarının Türk Basınında Yansımaları, *Akademik Bakış*, Sayı 11, 2007, 1-30.

Bakan, Selahattin- Hakan Özdemir, Türkiye'de 1946-1960 Dönemi İktidar- Muhalefet İlişkileri: Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Demokrat Parti (DP)'ye Karşı, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 14, Sayı 1, 2013, s. 324-396.

Bulut, Sedef, Üçüncü Dönem Demokrat Parti İktidarı (1957-1960): Siyasi Baskılar ve Tahkikat Komisyonu, *Akademik Bakış*, Cilt 2, Sayı 4, 2009, 125-145.

Çadırcı, Musa, Namık Kemal'in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 1991.

Dikici, Ali, Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı 42, 2008, 161-192.

Karakök Tunay, Menderes Dönemi'nde Eğitim (1950-1960), *Yüksek Öğretim ve Bilim Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 2011, 89-97.

M. Cengiz Yıldız, *Said Halim Paşa'da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılulaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik*, TYB Akademi, Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara 2011, Yıl: 1, Sayı: 3, 45-65.

Musa Çadırcı, *Namık Kemal'in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri*, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, Ankara 1991, 39-52.