T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE İSLAMCI SÖYLEMİN İÇERİDEN ELEŞTİRİSİ: ABDURRAHMAN ARSLAN ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatma Büşra MUSAOĞLU

BURSA - 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE İSLAMCI SÖYLEMİN İÇERİDEN ELEŞTİRİSİ: ABDURRAHMAN ARSLAN ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatma Büşra MUSAOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Eş Danışman:
Prof. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA - 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 701521007 numaralı Fatma Büşra Musaoğlu'nun hazırladığı "Türkiye'de İslamcı Söylemin İçeriden Eleştirisi: Abdurrahman Arslan Örneği" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı 27. / 09 / 2019 günü 14:30 16:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı. (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna oy birliği (oy birliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Abdurrahman Kurt

Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Zeki Ünal

Bursa Teknik Üniversitesi

27 / 09 / 2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 26/09/2019

Tez Başlığı / Konusu: Türkiye'de İslamcı Söylemin İçeriden Eleştirisi: Abdurrahman Arslan Örneği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, 26/09/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

26.09.2019
Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Fatma Büşra Musaoğlu
Öğrenci No:	701521007
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Yüksek Lisans
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman 26.09.2019
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Türkiye'de İslamcı Söylemin İçeriden Eleştirisi: Abdurrahman Arslan Örneği" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

27.09.2019



Adı Soyadı : Fatma Büşra Musaoğlu

Öğrenci No : 701521007

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Din Sosyolojisi

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Fatma Büşra MUSAOĞLU
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: Vİİ+117
Mezuniyet Tarihi	: …. / …. / 2019
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdurrahman KURT
	Prof. Dr. Kemal ATAMAN

TÜRKİYE'DE İSLAMCI SÖYLEMİN İÇERİDEN ELEŞTİRİSİ:

ABDURRAHMAN ARSLAN ÖRNEĞİ

Bu çalışmanın amacı kendisini İslamcı olarak tanımlayan Abdurrahman Arslan'ın İslamcılık düşüncesi etrafındaki görüşlerini ortaya koymaktır.

Birinci bölümde Türkiye İslamcılığı; kavramın ortaya çıkışı, yapılan tanımlamalar ve adlandırmalar üzerinden ortaya konulmaya çalışılarak, İslamcı düşüncenin homojen bir yapı arz etmediği tespit edilmiştir. Ayrıca bu bölümde İslamcılığı ortaya çıkaran tarihi ve düşünsel arka plan ele alındıktan, böylece Türkiye İslamcılığının geçirdiği değişim ve dönüşüm ortaya konulduktan sonra İslamcılığın temel ilgi alanları ve tartışma konuları belirtilmiştir.

İkinci bölümde Abdurrahman Arslan'ın İslamcılık üzerine görüşleri incelenmiş, Arslan'ın eserlerinde İslamcılık eleştirisinin, modernite olgusunun mahiyet ve fonksiyonunun hangi konular üzerinden, ne şekilde ele alındığının sosyolojik bir analizi yapılarak, süreç içerisinde görüşlerin değişip değişmediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Burada öncelikle Arslan'ın İslamcılık düşüncesine tarihsel ve kavramsal olarak bakışı ortaya konulmuş, onun kendisini İslamcı olarak tanımlayıp İslamcılığa içeriden bir eleştiri getirdiği tespit edilmiştir. Akabinde Arslan'ın İslamcılık eleştirisi spesifik başlıklar altında ortaya konularak bu başlıklara dair düşünceleri incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Abdurrahman Arslan, İslamcılık, Devlet, Siyaset, Muhafazakârlık, Demokrasi, Aydın, Sivil Toplum, Aile, Kadın

ABSTRACT

Name and Surname	: Fatma Büşra MUSAOĞLU
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Studies
Branch	: Sociology of Religion
Degree Awarded	: Master
Page Number	: vii +117
Degree Date	: …. / …. / 2019
Supervisor	: Prof. Dr. Abdurrahman Kurt
	Prof. Dr. Kemal ATAMAN

A CRİTİCAL ANALYSIS OF ISLAMİSM IN TURKEY:
THE CASE OF ABDURRAHMAN ARSLAN

The purpose of this thesis is to analyze Abdurrahman Arslan's critical of views, a self-declared Islamist, on Islamism (İslamcılık).

The study is consisted of two chapters. Some of the major themes investigated in the first chapter include, the much-debated concept of Turkish Islamism, the origin, definition, and classification of the term. One important issue made clear in this chapter is that Islamist thought resist any attempt to be defined as a single unitary phenomenon. In doing so, the study this chapter examined the historical and intellectual background against which the term emerged with a view to determining the transformation and changes occurred in the conception of the term Islamism. In this chapter, main areas of interest and debatable themes of Islamism were also determined.

In the second chapter, Arslan's views on Islamism were subjected to a sociological analysis, paying special attention to the way in which his criticism levelled against Islamist discourse. One of the objectives of this chapter was to analyze the nature and function of his criticism based upon modernity. In his context, first, Arslan's historical and conceptual understanding of Islamism was investigated; and it is determined that Arslan declares himself to be an Islamist, but differs greatly from other Islamist authors and intellectuals in many respects that he criticizes. Finally, after the specific areas, contents, and themes of contention in the Islamist discourse were determined, the study attempted to examine the ways in which Arslan criticized these issued based upon his own writings.

Key words

Abdurrahman Arslan, Islamism, State, Politics, Conservatism, Democracy, Intellectual, Civil Society, Family, Women

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **İİ**

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **İİ**

YEMİN METNİ ..... **İİİ**

ÖZET ..... **İV**

ABSTRACT ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **Vİ**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL- DÜŞÜNSEL ANLAMDA GENEL ÇERÇEVESİ VE TEMEL İLGİ ALANLARI

1. KAVRAMSAL AÇIDAN İSLAMCILIK 3
   1.1. İslamcılık Tanımları 6
   1.2. Bir Adlandırma Meselesi; Müslüman Mı Yoksa İslamcı Mı? 14
2. İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU VE KISA TARİHİ 19
   2.1. İttihad-ı İslam Dönemi (1876-1908) 24
   2.2. II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1924) 25
   2.3. Cumhuriyet Dönemi (1924-1970) 26
   2.4. Radikal – Entelektüel Dönem (1970-1995) 28
   2.5. Entegrasyon Dönemi / Neoliberal Dönem (1995 ve sonrası) 31
3. İSLAMCI AYDINLAR 34
   3.1. Milliyetçi- Muhafazakâr İslamcı Düşünce 36
   3.2. Radikal İslamcı Düşünce 39
   3.3. Yeni İslamcı Düşünce 41
4. İSLAMCI DÜŞÜNCENİN TÜRKİYE'DEKİ TARTIŞMA ALANLARI 47

İKİNCİ BÖLÜM

BİR İSLAMCI "AYDIN" OLARAK ABDURRAHMAN ARSLAN VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

1. ABDURRAHMAN ARSLAN'IN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI 53
2. İSLAMCILIK VE İSLAMCI DÜŞÜNCE 56
3. AYDIN-ALİM KATEGORİSİ 62
4. MEDENİYET KAVRAMI VE İSLAM MEDENİYETİ 67
5. MUHAFAZAKÂRLIK DÜŞÜNCESİ VE MİLLİYETÇİLİK 70
5.1. Cumhuriyet Muhafazakârlığı 72
5.2. Milliyetçilik 73
6. DEVLET VE SİYASET DÜŞÜNCESİ 74
6.1. Demokrasi 80
6.2. Medine Vesikası 83
6.3. Öteki 85
6.4. Tolerans 88
6.5. Sivil Toplum ve Cemaat 90
7. AİLENİN KONUMU VE KADIN MESELESİ 95

SONUÇ 104

BİBLİYOGRAFYA 107

GİRİŞ

19. yüzyılın sonunda zamanın ve zeminin şartları doğrultusunda ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi Osmanlı Devleti'nin çöküş süreciyle paralellik gösteren bir düşünce hareketidir. Modernleşmenin etkilerinin Osmanlı topraklarında ve Müslüman coğrafyalarda hissedilir bir biçimde artması, yenilgiler, buna bağlı olarak ortaya çıkan toprak kayıpları ve Osmanlı Devlet sınırları içerisinde yaşayan farklı grupların artan bağımsızlık talepleri Osmanlı düşünürleri ve devlet adamlarını çözüm arayışlarına sevk etmiştir. Devletin nasıl kurtulacağı fikri etrafında şekillenen İttihad-ı İslam ve kaynaklara (Kur'an ve Sünnete) dönüş düşüncesi İslamcıların temel olarak etrafında toplandığı söylemi oluşturmaktaydı. Müslümanların geri kalmışlığını kabul eden aydınların amacı bu geri kalmışlığın sebebinin İslam'dan değil Müslümanlardan kaynaklandığını ortaya koyarak buna çareler bulmaktı. Kurtarıcı bir misyon olarak ortaya çıkan İslamcılık modern sorunlarla baş edebilmek için düşünsel olarak yenilenmeyi aynı zamanda da sosyal olarak hareketliliği amaçlamaktaydı. Ana eksen olarak kendilerine İslam, ilerleme, bilim, teknoloji gibi konuları seçen İslamcılar bu alanlarda modern olanın alınması gerektiğini öne sürerken toplumsal alanda ise daha gelenekçi bir bakış açısını benimsemişlerdir. Çift yönlü bir akım olan İslamcılık, modern olanla ilişki içerisinde geleneksel bir yapı üretmeye çalışma çabası olarak iki yönlü bir eleştiriye de tabi tutulmaktadır.

Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte uygulanan politikalar sebebiyle içine dönen bu fikir hareketi 1940'lı yıllardan itibaren toparlanma sürecine girmiş 60'lı yıllardan itibaren ise çeşitlenmeye ve siyasileşmeye başlamıştır. 1980'li yıllarla birlikte yeni siyasi hareketlerle, ortaya konulan tartışma alanları ile farklı bir çizgiye kayan İslamcı düşünce 2000'li yıllarla birlikte sisteme yaklaşan, devlet ve düzenle uyum içerisinde bütünlük arz eden bir yapıya doğru evrilmiştir. İslamcılık geçirdiği tarihsel tecrübe içerisinde her zaman yenilenmeyi ve geleneksel olanı içerisinde barındırmayı başarmış bir fikir hareketi olarak Türk düşünce tarihi içerisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir.

Ortaya çıktığı günden bu yana homojen bir yapı arz etmeyen İslamcılık düşüncesi içerisinde farklı düşünceleri barındıran geniş bir yelpazeden meydana gelmektedir. Bu düşüncenin ortaya çıkmasında ve zaman içerisinde değişip, dönüşmesinde çoğunlukla dergilerde, gazetelerde yayınladıkları yazılarıyla aydınların büyük bir rolü olmuştur. Bu aydınlardan birçoğu etrafında büyük kalabalıkları toplayamamış olsalar bile, ortaya attıkları fikirler geniş kitleler tarafından tartışılmış ve takip edilmiştir. Abdurrahman Arslan

da özellikle 90'lı yıllarla birlikte dergilerde kaleme aldığı yazılarıyla ve farklı duruşuyla göze çarpan İslamcı "aydınlar" arasında yer almaktadır. Ortaya koyduğu modernizm sorgulaması ve Müslümanları modernizmle yeteri kadar yüzleşmediklerinden hareketle eleştirisi dikkate değerdir. Arslan'a göre İslamcılığın son üç yüz yıllık mücadelesi sonucu elde ettiği tecrübe Müslümanların yeni bir cevap vermesine engel teşkil etmektedir. Modernizme onun silahlarıyla cevap verilmesi zaten modernizmin istediği bir yöntemdir ve bu yöntem İslamı "yarışmacı" konumuna sokmaktadır. Ayrıca ona göre İslam'ın sadece düşünsel arenada ön planda tutulması onun bir yaşama biçimi olma özelliğini arka planda bırakmıştır. Arslan'a göre Müslümanların eski muhteşem günlere dönme arzusu onların içerisinden geçtiği hızlı modernliği kamufle etmektedir. Genel olarak modernliği aşma değil, modernliğin dışına çıkıp yeni bir düşünce evreni yaratma ümidinde olan Arslan bunun hayatı başka türlü kurarak, öncelikli olarak ahlaki dönüşümü gerçekleştirmekle sağlanacağını ve bunun da politik dönüşümü gerçekleştireceği fikrini savunmaktadır. [1]

Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslamcılığın tarihsel ve düşünsel arka planı ile ilgili temel ilgi alanları incelenip ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise, Abdurrahman Arslan'ın İslamcılık düşüncesi ve modernite eleştirisi spesifik başlıklar altında incelenerek onun bu konulardaki fikirleri ortaya konulmuştur.

Araştırmamızın birinci bölümünde Türkiye'de İslamcılığa dair birincil kitaplar ve makaleler incelendikten sonra ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Ayrıca tarihsel ve toplumsal olarak İslamcılığa temas eden farklı kaynaklara da başvurulmuştur. Araştırmamızın ikinci bölümünde ise temel olarak Arslan'ın makalelerinden, söyleşilerinden ve konuşma analizlerinden oluşan sekiz adet kitabı ana kaynak olarak seçilmiştir. Bunun yanı sıra benzer konular üzerinde görüş beyan etmiş kişilerin kitap ve makaleleri de ikincil kaynaklar olarak incelenmiştir. Araştırmamız bu yönüyle tarihsel ve düşünsel anlamda literatür taramasına dayanan bilgi sosyoloji çalışması olmasının yanında yorumlayıcı sosyolojik bir çalışmadır.

Bu çalışmanın amacı, Arslan'ın İslamcılığa dair görüşlerinin İslamcılık geleneği de göz önünde bulundurularak ortaya koyulmasıdır. Değişen zamanın ve zeminin şartlarına göre İslamcılığın tartışma konuları etrafında Arslan'ın bu konular üzerindeki görüşleri ele alınmaktadır.

[1] Tanıl Bora, "1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış-Bir Arifenin Seyir Defteri", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 1, s. 110.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL-DÜŞÜNSEL ANLAMDA GENEL ÇERÇEVESİ ve TEMEL İLGİ ALANLARI

1. KAVRAMSAL AÇIDAN İSLAMCILIK

Osmanlı Devleti'nin gerilemeye başlamasıyla birlikte, bu gerileyişin durdurulması için yöneticiler, düşünürler ve ilmi çevre tarafından ortaya pek çok fikir atılmıştır. Tanzimat'tan bu yana ortaya atılan bu fikirler Türk düşünce tarihi içerisinde üç ekolün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlar *İslamcılık, Batıcılık* ve *Osmanlıcılık* diye adlandırılmışlardır. Tanzimat'la başlayan bu farklı fikir akımları II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte artarak devam etmiş ve her kesim kurtuluş çarelerini bulmak için ortaya sorular atarak bu soruların cevaplarını bulmaya çalışmıştır.

Dönemin kendine has şartları içerisinde ortaya çıkan İslamcılık,

> *"İslam dünyası niçin geri kalmıştır?", "Müslümanlar nasıl kalkınabilir?", "Müslümanların birliği nasıl sağlanabilir?", "Batının kalkınmasına neden olan özgürlük, eşitlik, medeniyet, bilim, düşünce, kadın hakları gibi değerlere İslam sahip midir? değilse bunları yeniden mi kazanacaktır?", "İslam ilerlemeye engel midir?", "Din-devlet ilişkileri nasıl düzenlenmelidir?", "Bilim ve akılla İslam arasında bir çatışma var mıdır?", "İslam'ın korunması gereken, değişmeyecek yönleri nelerdir?", Batıdan neler alınmalıdır?"*[2]

vb. sorulara cevap arayan İslamcı düşünürlerin, devlet yöneticilerinin ideolojisi ve İslam yorumudur.

1789 Fransız İhtilali, onun ortaya çıkardığı yeni düşünceler ve sonrasında meydana gelen sanayi devrimi özelde Osmanlı genelde ise bütün İslam coğrafyası için bir yıkımın başlangıcı olmuştur. Bunun farkında olan İslamcı aydınlar ortaya koydukları eserlerde bu problemin çözümünü bulmaya çalışmış ve yukarıdaki sorulara kendi bakış açıları ile cevaplar vermeye çalışmışlardır. Verilen cevaplar içerisinde ki en güçlü akım ise İslamcılıktır. Bir kurtuluş reçetesi olarak görülen İslamcılık başta Osmanlı olmak

[2] Ahmet Özalp, "İslamcılık", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Şamil Yayınları, 1991, c. 4, s. 300.

üzere Libya, Tunus, Mısır, Afrika kıtası ülkeleri ile birlikte pek çok İslam coğrafyasında ortaya atılan bir fikir akımı olmuştur.

Emperyalist güçler tarafından işgal edilerek, sömürge haline getirilen İslam coğrafyası işgallere askeri anlamda karşılık veremediği gibi ekonomik ve ticari anlamda da bir gelişim gösterememiştir. Bunun yanı sıra şarkiyatçılar tarafından ortaya atılan İslam dininin ilerlemeye mâni olduğu görüşü fikri düzeyde bir tehdit alanı oluşturmuştur. İslamcı düşünürler içerisinde bulundukları durumu kabullenmişler fakat dinin ilerlemeye mâni olmadığını, asıl sorunun Müslümanların İslam dinini yorumlarken içine düştükleri yanlışlıklardan kaynaklandığını dile getirerek ortaya çıkan sorunlara cevaplar aramaya çalışmışlardır.[3]

Müslüman münevverler geleneğe ve onun oluşturduğu kötü imaja karşı tepkisel bir hareket oluşturmuşlar ve kaynaklara dönüşü savunmuşlardır. Onlara göre dinin özüne *"gerçek İslam"*a dönülmeli ve oradan yola çıkılarak yeni bir inşa süreci gerçekleştirilmelidir.

> *"Yapılması gereken, dinin esaslarını doğru bir şekilde anlamak için aklı devreye sokup içtihat etmek, sa'y ü gayret sahibi olup ulûm ve fünûnu teşvik etmek, dini Kitap ve Sünnet' e uygun şekilde ve selefin anladığı gibi anlamak, müesses tarikat yapılarına mukabil Kur'an ve Sünnet kaynaklı zühd anlayışını benimsemek, siyasi ve dini anlamda birliğe (vahdet, ittihad) yönelmektir."*[4]

İslamcılık akımına göre İslamiyet tam manası ile sosyal bir dindir. O yenilikçidir, bütün zamanlar ve bütün mekanlar için konuşmuştur ve ortaya koyduğu hükümler her zaman geçerli olacaktır. İslam hayatı sosyal, siyasal ve ferdi açıdan kuştan kuralları olan ve bu kuralları ile her devirde kendine has bir devlet yapısı ortaya koyabilecek bir yapıya sahiptir. O hiçbir zaman dünya işi ile devlet işini birbirinden ayırmamış ve durağanlığı temsil etmemiştir; bunun en güzel örneği de bizzat Hz. Muhammed olmuştur.[5] Yani İslamcı düşünürlere göre genelde İslam dünyasında ki özelde ise Osmanlı Devleti'nde ki çöküşün ve yıkımın sebebi taklit, bilgisizlik, tembellik ve ekonomik esarettir.

> *"İslâmcı fikir adamları, modern Batı ile İslâm dünyası arasında büyük bir mesafe oluşturan geri kalmışlık probleminin çözümü için İslâm'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkarmak, İslâm tarihi ve kültüründe dinin özüne aykırı buldukları sonradan ortaya çıkmış gelenekleri gözden geçirerek ıslah etmek, dinin aslî kaynaklarına dönmek, ictihad mekanizmasını yeniden işletmek*

[3] İslamcıların "İslam Mâni-i Terakki değildir" düşüncesi ile ilgili yazıları bu konu hakkında bir kaynak eser olma niteliğini taşıyan İsmail Kara'nın Türkiye'de İslamcılık düşüncesi, I, II, III adlı eserinde bulunabilir.

[4] M.Suat Mertoğlu, "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?", *İslâm Yorumları, Sorunlar Ve Siyaset*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 147.

[5] Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 2. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 16.

ve cehaleti yıkmak için kitlesel eğitime ağırlık vermek gerektiğini düşünüyor, bu yönde faaliyetlere girişiyor, kurumlar oluşturmaya çalışıyorlardı."[6]

Kutluer'in yaptığı bu tanıma baktığımızda İslamcılığın maddi olarak geri kalmışlığın neticesinde ve buna bir çözüm arayışı olarak ortaya çıktığı, asıl meselesinin Müslümanların içine düştükleri fakirlikten kurtulmalarının yollarını bulmak olduğu göze çarpmaktadır.

İslamcı münevverlere göre Batı tartışmasız bir biçimde üstün niteliklere sahiptir ve yapılması gereken Müslümanların bu üstün vasıfları Batıdan almalarıdır. Fakat burada seçici davranılmalı, Batının ilim ve tekniği, işe yarar kurumları ve düşünceleri alınmalı, kültür ve ahlakından ise uzak durulmalıdır. Çünkü Osmanlının yeniden yükselebilmesi için ilim ve fenne ihtiyacı varken aynı zamanda Batının ahlaki bunalımlarından da kendini uzak tutması gerekmektedir. Zira Osmanlı Devlet'ine lazım olan teknikten başka bir şey değildir, çünkü içinde bulunulan durumun tek sebebi teknikten ve bilimden yoksun olmaktır. Yapılması gereken şey taklitten kaçınıp iyi olanı almak ve alınanları ihtiyaçlara ve devlet kanunlarına uygun bir biçimde uygulamaktır.[7]

İslamcı diye adlandırdığımız düşünürler tam manası ile olmasada Batılılaşma ve modernleşme fikrine sıcak bakmış; İslam'ın doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için de tecdit ve ihyanın gerekli olduğu fikrini savunmuşlardır. Fakat burada gündeme neyin alınıp neyin alınamayacağı sorusu çıkmıştır. Bu sorulara verilen cevaplar birden fazla İslam'i yorumun ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Neticede ortaya çıkan pek çok yorum dönemin şartları içerisinde bir devlet politikası halini almış; siyasi ve fikri olarak İslamcılık diye tanımladığımız kavramın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İslamcılığın ilk amacı devleti kurtarmaktır. Çünkü onu ortaya çıkaran temel sebep Osmanlı Devleti'nin yaşadığı kaotik durum; askeri, siyasi ve iktisadi alanlarda yaşanan durdurulamayan gerilemedir. Bunu gerçekleştirmek için de siyasi olarak *Panislamizm* ve *İttihad-ı İslam* düşünceleri onun için dayanak noktası olmuştur. İslamcılar için asıl hedef; devleti ele geçirmek, onu dönüştürmek ve devlet üzerinden toplumu yeniden inşa etmek olmuştur.[8] Ortaya çıkan bu düşüncede göze çarpan en önemli vasıf İslamcılığın tepkisel bir muhtevaya sahip olmasıdır. O, modernizmle birlikte Batılı düşüncenin ortaya attığı,

---

[6] İlhan Kutluer, "İslamcılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001, c. 23, ss. 65-67.
[7] Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, ss. 63-65.
[8] Ali Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 48-67.

İslam ilerlemeye manidir düşüncesine ve İslam hakkındaki kötü imajın sahibi olarak gördüğü geleneğe, onun ortaya çıkardığı medrese ve tasavvufi yapılara karşı tepkisel olarak ortaya çıkmış ve bunları kaynaklara dönüp oradan seçmeci bir tarzla elde ettiği fikirlerle ortadan kaldırmayı amaçlayan bir düşünce hareketidir.[9]

İslamcılık her ne kadar modernleşmeye/batılılaşmaya tepki olarak tek bir söylem etrafında ortaya çıkmış olsa bile İslamcı münevverler arasında tam bir görüş birliği olduğunu söylemek mümkün değildir. İslamcılığın görünümleri çeşitlilik arz ederek zamana ve ulusal ortamlara göre değişiklik arz etmiştir ve arz etmektedir.[10] Ortak nokta İslam ve Müslümanlıkta olsa insanların içerisinde yaşadıkları yaşam alanları, kültürel kodları ve hayata bakış açıları farklı olduğu için ortaya farklı İslami hareketler çıkmaktadır. Bu durumda İslamcılığa bakışın farklılaşmasına sebep olmuştur.

İslamcılığın ortaya çıktığı dönem ile bugün içerisinde yaşadığımız dönem arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu sebepten İslamcılık derken belli bir tarihte ortaya çıkmış ve tanımlanmış bir kavramdan söz etmemiz mümkün değildir. İslamcılık geçen zaman içerisinde kendisine farklı anlamlar yüklenmiş bir kavramdır. O her dönemde ve durumda kendini yenileyen, geliştiren ve üreten bir sürece işaret etmektedir.[11]

İslamcılık Müslümanların modernizm ile karşılaşmalarıyla birlikte ortaya çıkmış, Kur'an ve Sünnet ışığında en doğruya ulaşma ve muhalifi karşısında kendi olarak var olabilme imkanını ortaya koyma mücadelesidir.

1.1. İslamcılık Tanımları

Ortaya çıktığı günden bu yana pek çok defa tanımlanan İslamcılık, üzerinde tam bir görüş birliği sağlanamayan kavramlardan bir tanesidir. Bunun sebebi kavramın sosyal-siyasal bir yapı içerisinde ortaya çıkması; tanımlamayı yapan kişilerin farklı hayat evrenlerine, dini bakış açılarına ve farklı perspektiflere sahip olmalarıyla yakından alakalıdır. Bu da bize İslamcılığın farklı çevreler tarafından ve değişik noktalar nazara alınarak yorumlandığını göstermektedir.[12]

İslamcılık ferdi, siyasi ve sosyal yönleri olan bir düşünce yapısı olarak ortaya çıktığı 19. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar içinde bulunduğu şartlara göre

[9] Mertoğlu, "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?", s. 146.
[10] Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, 5. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 20.
[11] Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", s. 51.
[12] Mücahit Şahin, Türkiye'de İslamcılık Tartışmaları ve Siyasal İslam, (Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 7.

sürekli olarak kendini yenileyen ve geliştiren bir yapı arz etmektedir. O sadece hayatın bir alanına yönelik eleştiriler ve çözüm önerileri sunan bir düşünce olmadığı için yek pare, üzerinde ittifak sağlanmış bir tanıma da sahip değildir. Bu nedenle ortaya eksiği ve fazlası ile pek çok İslamcılık tanımı çıkmıştır. İslamcılığı tanımlayan her kişi, içinde yaşadığı zamanın şartları, zihinsel alt yapısı, sosyo-kültürel durumu, dine ve dünyaya bakış açısı çerçevesinde bir tanımlama ortaya koymuştur.

Yapılan İslamcılık tanımlarına baktığımızda karşımıza ilk olarak *Üç Tarz-ı Siyaset* kitabıyla Yusuf Akçura çıkmaktadır. Akçura bu eserinde İslamcılığı; "İslamları hükümet-i mezküre idaresinde siyaseten birleştirmek (Frenklerin "Panislamisme" dedikleri)"[13], "tevhid-i İslam politikası"[14] gibi cümlelerle tanımlamıştır. Burada kullanılan İslam kelimesi İslamcılığa karşılık gelmekle beraber daha çok siyasi bir içeriğe sahip olup, Müslümanların İttihad-ı İslam/Panislamizm çerçevesinde birleştirilmesine gönderme yapmaktadır.

İttihad-ı İslam ve Panislamizm kavramları daha çok II. Abdülhamit döneminde devletin içerisine düştüğü krizden çıkması, azalan gücün yeniden elde toplanması için ortaya atılan kavramlardandır. Buradaki amaç Müslümanların siyasi birliğini sağlamaktır.

İslamcılık kavramı açıkça ilk defa; 1913'te Ziya Gökalp'in *"Üç Cereyan"* adı altında yazdığı makalelerde görülmektedir. Gökalp daha sonra *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adı altında basılan kitabında, "İslamcılık", "İslamlaşmak" ve "İslamlık" ifadelerini aynı anlamda kullanmıştır.[15]

Yukarıda yapılan iki tanım başta olmak üzere II. Meşrutiyet' e kadar genel olarak İslamcılık fikri üzerine kavramsallaştırma ve adlandırma yapıldığı görülmektedir. Fakat II. Meşrutiyet'le birlikte İslamcı münevverler tarafından daha kapsamlı ve etraflı bir biçimde İslam'ın hayatın her alanına uygulanması gereken bir nizam olduğunu anlatan tanımlar ortaya konulmuştur. Bu tanımların başında ise dönemin önemli devlet adamlarından olan Said Halim Paşa'nın tanımı gelmektedir. Paşa'nın tanımına göre İslamcılık:

> *"Bizim için "İslâmlaşmak" demek, İslâm'ın inanç, ahlak, toplum ve siyaset sistemlerini, sürekli zaman ve çevrenin ihtiyaçlarına en uygun biçimde yorumlayarak bunlara gereği gibi uymak demektir. Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir kimse, kabul ettiği dinin temel ilkelerine göre duymadıkça,*

[13] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, s. 15.
[14] Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 33.
[15] bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, ed. İbrahim Kutluk, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

ona göre düşünüp ona göre hareket etmedikçe, yani İslâm'ın ahlâk, toplum ve siyaset ilkelerine kendini tümüyle uydurmadıkça, yalnız Müslüman olduğunu söylemekle bir şey kazanamaz; hiçbir mutluluğu elde edemez."[16]

İslamcılık alanında ortaya koyulan ilk çalışmalardan birinin sahibi olan Tarık Zafer Tunaya'ya göre İslamcılık, İslam'ın sosyal ve siyasal hayata uygulanmasını isteyen ferdi ve toplumsal yönü olan iki kutuplu ideolojik bir formüldür. Bireysel olarak insanların hayatlarına müdahale ederek hayatları düzenlemeyi amaçlarken aynı zamanda toplumsal olarak milletlerin ve devletlerin bağımsızlaşmasını, kurtulmasını, kurulmasını ve kalkınmasını sağlayacak kaideler ortaya koyan hayat prensibidir.[17]

Günümüzde İslamcılık denildiğinde akla ilk gelen isim; yaptığı çalışmalarla, ortaya koyduğu hatırı sayılır eserle Türkiye'de bu alanda otorite olarak kabul edilen İsmail Kara'dır. Kara'nın ortaya koyduğu İslamcılık tanımı günümüzde en çok istifade edilen tanımların başında gelmektedir. Kara'ya göre İslamcılık:

"İslamcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim…) "yeniden" hayat hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden… kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir."[18]

İsmail Kara'nın yaptığı tanıma baktığımızda İslamcılık düşüncesinin genel olarak üzerine inşa edildiği bütün parametreleri görmekteyiz. 19. yüzyılda ortaya çıkan bu düşünce akımının amacı İslam'ın hayatın her alanına "yeniden" hâkim kılınmasıydı. Bunu yaparken de modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan pozitivizmin temel prensibi olan aklı kullanarak vahyin yeniden yorumlanmasını ve bu yol ile doğru bilgiye ulaşmayı amaçlıyorlardı. Bu da bize İslamcılığın modern bir hareket olduğunu göstermektedir.

Bir diğer İslamcılık tanımı da 2012 yılında peş peşe yazdığı köşe yazıları ile İslamcılık tartışmalarının yeniden hararetli bir biçimde ortaya çıkmasına neden olan Ali Bulaç yapmaktadır.

"İslamcılık, İslam'ın ana referans kaynaklarından hareketle "yeni" bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği'ni hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası harekettir. Başka bir deyişle

[16] Said Halim Paşa, *Said Halim Paşa Bütün Eserleri*, ed. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 158.
[17] Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 19.
[18] İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 17.

İslam'ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın her tarihsel ve toplumsal durumunda İslam'a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır."[19]

Bulaç'ın tanımına baktığımızda üzerine vurgu yapılan öznenin insan olduğunu görmekteyiz. Burada insan, dönemin şartları çerçevesinde yeniden şekillendirilmesi ve form kazandırılması gereken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın İslam çerçevesinde yeniden şekillendirilmesinden sonra toplum ve siyasetin onun üzerinden yeni bir model alacağı görülmektedir.

İslamcılık alanındaki düşünceleri; özellikle de tarihi süreçle ilgili ortaya koyduğu farklı bakış açısı ile gündeme gelen bir diğer isim Mümtaz'er Türköne'dir. Türköne İslamcılık tartışmalarında ön planda yer alan kişilerin başında gelmektedir. Onun yaptığı tanımda daha çok İslamcılığın siyasi ve ideolojik bir yapı arz ettiğini görmekteyiz.

"İslâmcılık: İslâmı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarma amacına yönelik bir çözüm arayışı."[20]

Türköne'ye göre İslamcılık ideolojiler çağında ortaya çıkan bir ideolojidir. O tıpkı liberalizm, sosyalizm, Marksizm gibi bu dünya üzerinde bir sistem kurmaya çalışan ve diğer ideolojilere rakip olarak ortaya çıkan bir düşüncedir. Onu diğerlerinden ayıran tek unsur ise vahyi esas almasıdır.[21]

Ulema arasında kendisini İslamcı olarak tanımlayan Hayrettin Karaman'a göre ise İslamcılık *"tecdid"* kavramının belli dönemlerde ve mekanlarda yeniden temsil edilmesidir. Karaman'a göre İslamcılığın asıl amacı İslam'ı güçlendirmek, Müslümanları birleştirmek ve İslam'ın nimetlerinden insanlığın faydalanmasını sağlamaktır.[22]

Ortadoğu üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Graham Fuller ise Türkönen'nin aksine İslamcılığı bir ideoloji olarak tanımlamamaktadır. Ona göre İslamcılık:

"İslâmı kendi politik kültürünün merkezi unsuru olarak alan, sonra da bunun yerel siyasal bağlamda ne anlama geldiğine ilişkin doğaçlama yapma yönünde hareket eden bir siyasal harekettir. Bundan dolayı İslâmcılık bir ideoloji değil, siyasete

[19] Ali Bulaç, "İslamcılık Nedir?", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 16.
[20] Mümtaz'er Türköne, *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012, s. 39.
[21] Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014, ss. 28-36.
[22] Hayrettin Karaman, "İslamcılık", *Yeni Şafak Gazetesi*, (01.07.2001), https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islamcilik-52763.

angaje olan Müslümanları en yakından ilgilendiren meselelerle uğraşmak için dini-kültürel-siyasal bir çerçevedir."[23]

İslam alanında çalışmalar yapan bir diğer Batılı yazar Olivier Roy ise İslamcılığı İslami hareketeler bağlamında değerlendirip özellikle 1950'lerle birlikte ortaya çıkan siyasi ideolojileri ve cihadi yönleri ağır basan çağdaş hareketleri İslamcılık olarak tanımlamaktadır.[24]

Sosyolojik bir bakış açısı ile İslamcılığı değerlendiren Nilüfer Göle'ye göre ise İslamcılık, eleştirel bir bakış açısı ile İslam dininin temeline ve kaynaklarına geri dönüp hem Batı modernliği karşısında kendini savunmayı hem de asimile olmayı reddeden bir tutum ile yeniden kurgulanmış Müslüman kimliğin sorunsallaştırılmasını ifade eder. Müslümanların yeni kimliklerini İslamcılığa borçlu olduğunu dile getiren Göle; İslamcılığın yeni sosyal hareketler gibi kendisinin dışlanmasına ve damgalanmasına sebep olan farklılıkları benimsemesi ve sahiplenmesi bakımından da sosyal bir hareket olarak değerlendirilebileceği görüşünü ortaya atmaktadır.[25]

İslamcılık ile ilgili bir diğer tanımı da uzun yıllardır bu konu hakkında yazılar yazan ve çeşitli platformlarda görüşlerini dile getiren Hamza Türkmen'de görmekteyiz.

"İslâm'dan anlaşılanı, kişiliğimizde ve sosyal hayatta hâkim kılma, iktidara taşıma özlem ve duyarlılığı ile gösterilen çabalara, en genelde İslamcılık denilebilir. Bu tanım çerçevesinde İslâmcılık, İslâmi bilinç ve nitelikten önce, İslâmi duyarlılığın ifadesidir. Konuyu bilinç düzeyinde ele aldığımızda ise İslâmcılık, İslâm'dan anladığımızı tüm engellemelere karşı kimliğimizde ve sosyal hayatta kitlesel bir modele ulaştırmak, sonra da her türlü tuğyana karşı üst bir yönetim biçimini örgütleme stratejisidir."[26]

Türkmen'in tanımında İslamcılık yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya sistemli bir hareket olarak tanımlanmaktadır. O önce bireysel planda İslam'ı hayata hâkim kılmayı ve buradan hareketle toplumun ve siyasetin şekillendirilmesini dile getirmektedir. Bu yönü ile de klasik, yani önce devleti kurtaralım ve oradan hareketle toplumu ve bireyleri düzenleyelim düşüncesine karşı bir görüş sergilemektedir.

[23] Graham E. Fuller, *Siyasal İslamın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2005, s. 316.
[24] Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, 5. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2017, ss. 107-20.
[25] Göle, *Melez Desenler*, s. 30.
[26] Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*, 3. bs., İstanbul: Ekin Yayınları, 2014, s. 149.

Akif Emre ise İslamcılığı, "dini düşüncenin hayata ve topluma dair tekliflerinin ve tasavvurlarının bütünüdür" diye tanımlamaktadır. Ona göre İslamcılık dinden ayrı ve bağımsız bir düşünce değil, dini düşüncenin insana ve hayata dair yorumlanmasıdır.[27]

Farklı görüşleri ile İslamcılık tartışmalarına katılan Yeni Şafak gazetesi yazarlarında Yusuf Kaplan ise İslamcılığın, İslam'ın anlaşılma ve yaşanma serüveninde bir tefekkür biçimi olduğunu dile getirirken aynı zamanda İslamcılığın salt ideolojik ve siyasi bir düşünce olarak gösterilmesinin de son asırda Batılılar tarafından dayatılan tehlikeli bir proje olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslamcılık Müslümanların İslam'la, Batıyla ve dünyayla nasıl ilişki kurduklarının ve gerçekte bu ilişkinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyan bütüncül bir tefekkür hareketidir.[28]

İslamcı kadın yazarlar arasında hatırı sayılır bir yere sahip olan Cihan Aktaş ise kaleme aldığı *"İslamcılık ve Borges"* adlı yazısında İslamcılığı şöyle tanımlamaktadır:

> *"İslamcılık dönemsel bir refleks; bir gelir, bir gider ve muhafazakârlaşan, donuklaşan İslam algılarını hayattan gelen sesleri dikkate alarak Kur'an ahkâmıyla sorgulayıp tazelemeye çalışır. Çağının tanığı olmaya çalışan, İslami açıklamaları modern dünyaya bildirmeyi vazife edinen, ilkeleri hatırlamaya ve hayat tarzını bu ilkelere göre gözden geçirmeye çağıran bir açıklama yolu, İslamcılık."*[29]

Aktaş'a göre İslamcılık "yenilgi" üzerinden ileri sürülmüş, sürekli olarak söylem tazeleyen bir dalgadır. O bozulan ya da donuklaşan İslam algılarını tazelemeyi amaçlar. Değişen hayat karşısında nasıl İslami bir hayat yaşanır bunun sorusunu sorup cevaplar aramaya çalışan bir harekettir.

Bir diğer İslamcı kadın yazar Yıldız Ramazanoğlu'na göre ise; "İslamcılık yaşamın merkezine vahyi aydınlanmayı koymak, hiçbir insanın hukukunu çiğnemeyen bir toplum ve adalet tahayyülüne sahip olmaktır." Ona göre İslamcılık bu yönü ile helezonik ve döngüsel bir hareket olarak yeni sorular ve cevaplarla insanlığın bütün deneyim alanlarından geçerek yoluna devam etmektedir. Ayrıca İslamcılık, İslam dünyasının içine kapanma eğilimine karşı dünyaya açık ve ortak değerler üretmeye çalışan modern bir

---

[27] Akif Emre, "İrticadan İslamcılığa", *Yeni Şafak Gazetesi*, (18.10.2014), https://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/irticadan-islamciliga-56462.

[28] Yusuf Kaplan, "Bir Tefekkür Yolculuğu Olarak İslâmcılık", *Yeni Şafak Gazetesi*, (27.08.2012), https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/bir-tefekkur-yolculugu-olarak-islmcilik-33784.

[29] Cihan Aktaş, "İslamcılık ve Borges", *Düzce Yerel Haber Sitesi*, (22.05.2019), http://www.duzceyerelhaber.com/Cihan-AKTAS/9751-islamcilik-ve-Borges.

haldir.[30] Ramazanoğlu'nun tanıma baktığımızda dikkati çeken şey İslamcılığın ölmeyen, zamanın ruhuna göre kendini geliştiren ve yenileyen bir düşünce olduğudur.

Kaleme aldığı köşe yazıları ile İslamcılık tartışmalarına katılan bir diğer isim olan Uğur Kömeçoğlu *"Geçici Dönemsel Bir İdeoloji Olarak İslamcılık: Üç Nesil Hipotezi"* adlı yazısında İslam'ın bir din olduğunu fakat İslamcılığın devrimci bir ideoloji olduğunu dile getirirken aynı zamanda İslamcılığın keskin sınırları olan, herkesi kategorileştiren ve İslamcı olarak görmediklerini ötekileştiren bir ideoloji olduğunu savunmaktadır. Ona göre İslamcılık diğerleri için etiketleme yapan, "söylem ve radikalizm" yoluyla çalışan ve topluma didaktik bir şekilde dini öğretmeye çalışan bir yaklaşımdır. İslamcılık anti-sistem hareketidir ve başından beri tümüyle siyasi bir projedir.[31]

Ekrem Demirli'ye göre İslamcılık, "modern hayatta dinin savunulması" anlamını taşımaktadır. Demirli İslamcılık kavramının meşruiyetini İslam'ın modern hayat karşısında inanç ve ibadetleri ile yeterliliğini koruduğu tezinden aldığını dile getirmektedir. Ayrıca ona göre İslamcılık savunma refleksli bir yapı arz etmesinden dolayı da modern bir kelâm hareketi olarak görülebilir. Çünkü İslam içerisinde ortaya çıkan savunma merkezli her hareket kelâmi bir arka yapıya sahiptir.[32]

İhsan Çolak ise İslamcılığı; konservatif, holistik, modern ve modernist bir ideoloji olarak tanımlarken; onun konservatif yanını İslam'ın altın çağından edindiği değerlerle semboller üretip modern döneme taşımasıyla, holistik yanını sorunlara cevap üretmekten çok toplumu paket çözümlerin içine sokmaya çalışmasıyla, modern yanını otoriteyi kutsaldan alıp kutsal olandan devşirdiği normlara devretmesiyle, modernist yanının ise ilerleme için lineer bir tarih anlayışını insanlara sunması ile açıklamaktadır. Ona göre İslamcılık toplumların farklılıklarını göz ardı edip onları birleştirmeye çalışan hayali bir cemaatti.[33]

İslamcılık belirli bir dönemle sınırlı bir hareket olmadığı için kavram tanımlandığı dönem ve onu tanımlayan kişiler tarafından farklı biçimlerde ortaya konulmuştur. Kişilerin kavrama yükledikleri anlam onların dini algıları ve dünya görüşlerinden bağımsız düşünülememektedir. Tanzimat dönemiyle başlayan süreç ve Osmanlı devletinin siyasi,

---

[30] Yıldız Ramazanoğlu, "İslamcılık Her Dem Yeni Bir Tahayyül", (25.05.2016), http://www.islamianaliz.com/h/38061/yildiz-ramazanoglu-yazdi-islamcilik-her-dem-yeni-bir-tahayyul.

[31] Uğur Kömeçoğlu, "Geçici Dönemsel Bir İdeoloji Olarak İslamcılık: Üç Nesil Hipotezi", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, ss. 190-91.

[32] Ekrem Demirli, "İslâmcılık Ve Tasavvuf: Tasavvuf Ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Tarihsel Sürece Bakışlar*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 184-85.

[33] İhsan Çolak, "İslamcılığı Tanımlamak", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 150.

iktisadi ve sosyal açıdan bir çöküş yaşaması, buna karşılık Batılı güçler tarafından etrafının sarılmış olması ve yenilgiye uğraması Müslüman münevverleri çözüm arayışına sevk etmiştir. Bu çözüm arayışında ilk amaç devletin kurtarılması olduğu için burada düşünce siyasi yönü ağır basan bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Fakat aynı zamanda ortaya çıkan çöküşten ancak Kur'an'a dönüşle kurtulunacağını öne sürmesi bakımından da düşünce entelektüel bir çaba olarak karşımızda durmaktadır.

Cumhuriyetin ilanı ve çok partili hayata geçiş ile siyasi alanda iktidar olma talepleriyle ortaya çıkan siyasi partilerle birlikte *"siyasal İslam"* kavramı gündeme gelmiştir. Osmanlı zamanında devleti kurtarma fikri olarak ortaya çıkan İslamcılık bu dönemle birlikte daha çok iktidarı ele geçirmeye çalışan Müslüman kesimin siyasi bir İslami hareket kimliğine dönüşmüştür. Ve böylece İslamcılığın siyaset yapma fikri ön planda tutulmuştur.[34]

İslamcılığın birbirine benzer yönleri olmakla birlikte bu denli farklı tanımlara sahip olmasının belli başlı sebepleri bulunmaktadır. İslamcı yazarlardan Alev Erkilet'e göre tanımsal düzeyde üç temel sorundan bahsetmek mümkündür;

> ●*Tanım yaparken İslâmcılık ile İslâm arasına ayrım koyma çabası; İslâm'ı olumlarken, İslâmcılığı bir ideoloji olarak niteleyerek mahkûm etme eğilimi;*
>
> ●*İslâmcılığı modernite ile birlikte, daha doğrusu ona tepki olarak ortaya çıkmış - temel değil- türev bir kategori olarak tanımlama, modern / modernist olarak niteleme ve modernleşme sürecinde yol alındıkça ortadan kakacağını iddia etme eğilimi;*
>
> ●*İslâmcılık ile İslâmî hareketler arasındaki bağlantının doğasını, İslâmcılığı siyasal İslâm tezine bağlamanın ve giderek terörizmle özdeşleştirmenin aracı olarak kullanma eğilimi.*[35]

Yücel Bulut'a göre de İslâmcılık denildiğinde farklı şeylerin anlaşılmasının belli başlı nedenleri vardır. Ona göre bu farklılıklar; literatürde yapılan tanımlar ve bu tanımlara örnek olarak gösterilen hareketler ve düşünce akımları arasında ortaya çıkan boşluklar, İslamcılık kategorisine dahil edilen hareketler arasındaki farklar göz ardı edilerek yapılan genellemeler, 18. yüzyılda İslam ülkelerinde başlayan modernleşme çabalarının hâlâ istenilen nihai sonuca ulaşmaması, İslamcı olarak nitelenen kesimin kendi içerisinde farklılaşması, Türkiye'de batılılaşma siyaseti çerçevesinde yapılan reformlara karşı İslam ve gelenekten yola çıkarak muhalefet eden kesimlerin hepsinin

[34] Şahin, *Türkiye'de İslamcılık Tartışmaları ve Siyasal İslam*, s. 15.
[35] Alev Erkilet, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda 'Arı-Duru' Bir İslâm Arayışı: Ercümend Özkan, İktibas Ve İslâm Partisi Deneyimi", *Dönemler ve Zihniyetler*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 505.

karikatürize edilmiş bir biçimde aynı kategoride tanımlanması İslamcılık kavramının belirsiz ve muğlak bir hal almasına neden olmuştur. Aynı zamanda İslamcılık kavramının bazı Türk aydınları tarafından "gericilik" kavramıyla eş değer tutulması ve bir kesimin bu şekilde yönlendirilmeye çalışılması da kavramın farklılaşmasında ki bir diğer etkendir.[36]

Yapılan bütün bu tanımlar bize, İslamcılık kavramının kavramı tanımlayan kişiler tarafından farklı yaklaşımlar dikkate alınarak tanımlandığını göstermektedir. Her ne kadar ortak payda Kur'an ve Sünnet'e dönüşü içerse de kişilerin Kur'an ve Sünnet'e dönüşten ne anladıkları kavramın tanımlanmasında önemli rol oynayan etmenlerdendir. Bunun yanı sıra kişilerin içerisinde yaşadıkları *habitus* da kavramın tanımlanmasında etkili olmaktadır. Bu sebeple İslamcılık kavramı üzerinde tanım ve bütünlük olarak anlaşılabilir bir netliğe ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Tanımlamada ortaya çıkan bu farklı yaklaşımlara rağmen İslamcılık denildiğinde İslam'ın ferdi ve toplumsal hayata hâkim kılınmak ve yaşatılmak istenen bir ideal olduğu da ortada duran bir gerçektir.

Sonuç olarak yapılan tüm bu tanımlar çerçevesinde bize göre İslamcılık; modern hayatın getirdiği ve Müslümanları içerisinden çıkılması güç birçok problemle baş başa bıraktığı fırtınanın ortasında Müslüman münevverlerin, devlet adamlarının ve alimlerin kendilerini içerisinde buldukları bu fırtınadan; her ne kadar yöntemleri ve bakışa açıları farklı olsada, Kur'an ve Sünnet'e sarılarak ve onları hayatın her alanına hâkim kılmayı amaçlayarak kurtulma çabaları anlamına gelmektedir.

1.2. Bir Adlandırma Meselesi; Müslüman Mı Yoksa İslamcı Mı?

İslamcılık tartışmalarında bir diğer üzerinde ittifak sağlanamayan konu da İslamcılık üzerine düşünen ve bu konuda fikir beyan eden kişilerin nasıl tanımlanacağı meselesidir. Bu noktada karşımıza çıkan iki kavram Müslüman ve İslamcı kavramları olmaktadır. Burada da tıpkı tanımlama da olduğu gibi zihinsel olarak bir netliğe ulaşmak mümkün değildir. Bu belirsizliğin ise ortaya konulan farklı tanımlamalarla yakından ilişkisi olduğu açıktır.

İslamcılığın kavram olarak sınırlarını çizmek ne kadar zorsa İslamcı tanımının sınırlarını çizmek ve şahısları bu kavram çerçevesinde belirlemek de kendi içerisinde bir o kadar zorluk içermektedir. İslamcılığın kavram düzeyinde yaşadığı meşruiyet krizi sadece dış faktörlerden kaynaklanmamaktadır; İslamcı olarak vasıflandırılan kişilerin kavram hakkındaki kabulleri de bu krizin yaşanmasına sebep olan temel etkenlerin

[36] Yücel Bulut, "Türkiye'de İslâmcılık Ve Tercüme Faliyetleri", *Tercümeler ve Etkileri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 340-41.

başında gelmektedir. Ayrıca burada ki bir diğer problem de İslamcı diye nitelendirilen kişi ve grupların kendilerini böyle nitelendirmemesi ve bu tanımlamaya karşı muhalif olmalarıdır.[37]

19. yüzyıldan bu yana İslamcı olarak nitelenen düşünürlerin ve aksiyon insanlarının hiçbirinin kendini bu sıfatla nitelendirmediği bilinmektedir. Fakat aynı zamanda Müslümanların İslam'ın hayatın her alanına hâkim bir din olduğu gerçeğini vurgulamaları ve bu yaklaşımlarını ayrıştırıcı bir biçimde ortay koyma çabaları olduğu da açıktır. Said Halim Paşa'nın Müslümanların ortaya koyduğu bu gayreti *"İslâmlaşmak"* olarak tanımlaması bu sıkıntıya bir örnek teşkil etmektedir.[38]

II. Meşruiyet zamanının önde gelen düşünürlerinden olan ve aynı zamanda İslamcı olarak vasıflandırılan Babanzade Ahmet Naim bu tür adlandırmalardan memnun olmadığını şöyle dile getirmektedir; "Türk, Arap olan kimse Türkçü, Arabcı olamaz. O kısaca Türkdür, Arabdır. 'İslamcı'nın da Müslüman demek olmadığı lügat-ı Türkiye ile edna mümaresesi olanlarca malumdur."[39] Ona göre ortaya konulan bu kavramlaştırmalar yanlıştır ve yapılması gereken şey İslami mücadelenin kendine özgü kavramlarla nitelenmesi olmalıdır. Bundan dolayı kendisi Müslüman kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

Haksöz dergisinde kaleme aldığı *"İslamcı" Nitelemesi Neyi İfade Ediyor?* başlıklı yazısında Murat Ünal İslamcı kavramının suni bir tanımlama olduğunu dile getirmektedir. Ona göre yeni dini tanımları reddeden ve İslam'ı bütüncül bir yaşam tarzı olarak gören insanlara bazı isimler takma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu insanlar Müslüman dışında pek çok vasıfla isimlendirilmişlerdir. İşte İslamcı sıfatı da bu nitelendirmelerden sadece biridir.[40]

İslamcılık kavramını İslamcıların kendilerini yeniden üretmeleri gerektiği bağlamında değerlendiren Özkaya'ya göre Müslüman ve İslamcı birbirinden çok farklı şeyler değillerdir fakat içinde bulunduğumuz zamanın şartlarına göre Müslüman daha

[37] Yasin Aktay, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, s. 16.
[38] Türkmen, *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*, s. 152.
[39] Babanzade Ahmed Naim, naklen Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*, s. 34.
[40] Murat Ural, "'İslamcı' Nitelemesi Ne İfade Ediyor?", *Haksöz*, (04.07.1995), ss. 30-31, http://katalog.idp.org.tr/pdf/29583/27458.

dar anlamda ibadetini yapıp Müslümanlığının gereğini yerine getiren insan anlamında iken; İslamcı aktif, hayata özne olarak katılmayı amaçlayan kişi anlamına gelmektedir.[41]

"İslamcılar Nereye Koşuyor" kitabının yazarı Abdülaziz Tantik *Gerçek Hayat* dergisine verdiği bir röportajda Müslümanı siyasal ve modern olandan uzak kendi içerisinde dindar olarak tanımlarken, İslamcıyı ise Müslümanlığı idrak ve şuur düzeyine çıkaran kimse olarak nitelendirmektedir.[42]

Yukarıdaki iki tanıma baktığımızda İslamcının; fikir beyan eden, aktif olarak hayata ve olaylara katılan İslami bir şuuru ve bilinci temsil eden kişi olduğunu görmekteyiz. Fakat aynı zamanda burada yapılan tanımlamalarda kendisini Müslüman olarak niteleyen kişinin de son derece pasif, sadece pratik düzeyde dinini yaşayan sıradan bir kimliğe sahip olduğu da gözlerden kaçmamaktadır.

İslamcı ve Müslüman kavramlarının ortaya çıkmasında batılı araştırmacıların rolü olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Çünkü batılı araştırmacıların çoğu İslam ve şiddet olaylarını yan yana getirerek bir birleştirmeye gitmişlerdir. İslamcı denildiğinde yeni bir kimlik tanımlaması yapılırken bu tanımlamada Müslüman geleneksel olanı temsil eden kişi konumunda kalmıştır.[43] Göle'ye göre İslamcı kimlik verili tanımları, kuşaktan kuşağa aktarılan kabul edilmiş bilgi biçimlerini ve kategorileştirilmiş bilgiyi reddettiği için Müslüman kimliğinden farklıdır. Ve Müslümanlar yeni kimliklerini İslamcılığa borçludurlar çünkü İslamcılık modernizmin asimile edici yönünü eleştirerek, İslami farklılığı dışlayan Batı modernizminin evrenselleştirici ve benzeştirici yönünü sorunsallaştırarak kendi farklılığını ortaya koymayı amaçlar. Böylece ortaya kendi kimliklerini İslamcılıkla vurgulayan, belirlenmiş Müslüman kimliklerini sorunsallaştıran ve kendi farklılığının altını çizen İslamcılar çıkmaktadır.[44]

İslamcılığın önde gelen isimlerinden Ali Bulaç'a göre İslamcı ve Müslüman kelimeleri arasında herhangi bir fark olmamakla birlikte her Müslüman potansiyel ve zorunlu olarak İslamcıdır. Çünkü ona göre İslam hayatın içerisinde uygulanması için gönderilmiş hükümleri barındırır ve Müslümanın görevi de bütün bu hükümlerin hepsini ayırt etmeden uygulamaya çalışmaktır. Kişi kendisini böyle nitelendirmese bile dinin

[41] Cevat Özkaya, "İslamcılar Kendilerini Yeniden Üretmeliler", *Gerçek Hayat*, (01.05.2017), http://www.gercekhayat.com.tr/kapak/islamcilik-yeni-bir-yol-acmali/.
[42] Abdülaziz Tantik, "İslamcılar Küstüler", *Gerçek Hayat*, 15.10.2018, http://www.gercekhayat.com.tr/roportaj/islamcilar-kustuler/.
[43] Şahin, *Türkiye'de İslamcılık Tartışmaları ve Siyasal İslam*, s. 17.
[44] Göle, *Melez Desenler*, ss. 28-30.

hayatla olan ilişkisini bu bağlamda ele almalıdır.[45] Hayatı Kur'an ve Sünnet penceresinden okumaya çalışan, Müslümanca bir hayatın mümkün hale getirilmesi için çalışan kişi İslamcıdır. Bulaç'a göre bu bağlamda kendilerine; geçmişte ortaya çıkan bazı yanlışlıklara bakarak, "Ben İslamcı değilim." diyen kişilerin yeniden oturup düşünmeleri gerekmektedir.[46]

Bulaç ile benzer görüşleri paylaşan Hayrettin Karaman da kendi halinde Müslümanca bir hayat sürmeye çalışan ve İslam'ı kendi aile sınırları içerisinde bile yaşatmaya çalışmayan kişileri İslamcı olarak nitelendirmediğini belirtirken, İslamcıyı bir davası ve hedefi olan bunlar uğruna her türlü fedakarlıktan kaçınmayan kişi olarak tanımlamaktadır. Ve bu vasıfları taşıyan her Müslümanın İslamcı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre İslamcılık tarihi bir realitedir, eğer tarihi şartlar bu kavramı bizim kültür dünyamızın içerisine sokmasaydı pekâlâ "Müslüman olmak" bizim için yeterli olabilirdi. Fakat Müslüman olduğu halde kendisini farklı ideolojilerle nitelendiren insanların olduğu bir ortamda kişi onların karşısında kendisini Müslüman olarak tanımlarsa bu onları Müslümanlığın dışına atmak olacağı için burada kişinin kendisini "İslamcı Müslüman" olarak tanımlaması çok daha doğru bir nitelendirme olacaktır.[47]

Fakat İsmail Kara'ya göre ise her Müslüman İslamcıdır tanımlamasında bulunmak yanlıştır. Muhakkak ki İslamcılık Müslümanlık dairesi içerisindedir ama bu iki kavramın aynı anlama geldiğini göstermez. Müslümanlık çok daha geniş bir daireyi içerir. Ve Kara'ya göre her Müslümanın İslamcı olduğunu söylemek hafif ve teşvik kokan bir tanımlamadır.[48] Tanımlama noktasında Kara ile benzer görüşleri paylaşan Mümtaz'er Türköne İslamcılığın bir ideoloji olduğu görüşünden yola çıkarak İslamcı ve Müslüman kavramlarının benzer anlamları içermediğini dile getirmektedir. Ve "Müslüman" sıfatı neden İslamcılara yetmiyor?" sorusunu sormaktadır.[49]

Halbuki Aktay her Müslümanın İslamcı olduğu görüşüne katıldığını söyleyerek Türköne'nin sorduğu soruya şu şekilde cevap vermektedir; Müslümanın Müslüman isminden başka bir vasfının olmayacağına dair bir hüküm yoktur. Ayrıca Aktay'a göre Allah Kur'an'da Müslüman (müslim) kelimesinin yanı sıra muhlis, muhsin ve mümin gibi

[45] Bulaç, "İslamcılık Nedir?", s. 17.
[46] Ali Bulaç, "İsimlendirme", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, ss. 206-7.
[47] Hayrettin Karaman, "İsme Değil Maksada Bakalım", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, ss. 185-86.
[48] İsmail Kara, "Her Müslüman İslamcı Değildir", *T24*, 13.09.2012, https://t24.com.tr/haber/prof-kara-her-musluman-islamci-degildir, 210796.
[49] Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılığa Ne Oldu?", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 29.

pek çok vasıfla Müslümanı nitelendirebiliyorken ve bu nitelemelerin hepsi Müslümanın vasıflarını çoğaltırken pekâlâ biz de Kur'an çizgisinin dışına çıkmadan bir vasıflandırma yapabiliriz.[50]

Kaleme aldığı köşe yazıları ile *İslamcı mı Müslüman mı?* tartışmalarına katkı yapan Hilal Kaplan öncelikli olarak İslamcı olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre İslami kuralları hayatın tamamına yaymak zaten Müslümanın asli görevleri arasındadır ve onun üzerine farzdır. Bu durumu İslamcı vasfıyla nitelendirmek ona göre yapılması gereken zorunluluğu parantez içine almak anlamına gelmektedir. Ayrıca ortaya çıkan bu yeni durum İslami kuralların hayata hâkim kılınma çabasını da marjinal hale getirmektedir. Bu yüzden yapılması gereken İslamcılık, muhafazakarlık vb. kavramlar üretmek yerine Allah'ın insanları tanımladığı Müslüman kavramının hikmeti üzerine hakkıyla düşünmektir.[51]

Faruk Beşer ise Hacc suresinde geçen; "Sizi daha önceki dinlerde de bu dinde de Müslüman diye isimlendiren Allah'tır."[52] ayetinden yola çıkarak Allah'ın kulları için yaptığı isimlendirmenin eskimeyeceğini ve yeterli olduğunu söylemektedir. Beşer'e göre ahlaka, akideye ve ibadete önem vermeden şeriata dayalı siyasi bir düzen kurmak isteyen kişi de İslamcı olsa bile Müslüman olamayacağı gibi bunun tam zıddını benimseyen kişi de Müslüman sayılmaz.[53] Kömeçoğlu da Faruk Beşer ile benzer saiklerden yola çıkarak Mümin ve Müslüman kavramlarının Kurani ve tevhidi kavramlar olduğunu ve bu sebepten kavramların tüm zamanlar için gerekli ve yeterli olduğu görüşünü savunmaktadır.[54]

Bize göre İslamcı kavramı dün olduğu gibi bugün de sorunsallığını korumaktadır. Kişilerin kendilerini nitelendirme noktasında bu kavramı kullanıp kullanmamaları İslamcılık kavramını tanımlamalarıyla direkt olarak bağlantılıdır. Kavrama olumlu anlamlandırma yaparak onu tanımlayanlar kendilerini İslamcı olarak nitelendirirken, kavramı olumsuz yönleriyle değerlendirenler ise kendilerini İslamcı olarak tanımlamadıkları gibi İslamcı olarak tanımlanmaktan rahatsız olmakta ve bu duruma karşı muhalif bir tavır takınmaktadırlar.

---

[50] Yasin Aktay, "İslamcılığın Elif-Bâsı", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 76.
[51] Hilal Kaplan, "Neden İslamcı değilim?", *TIMETURK*, 13.08.2012, https://www.timeturk.com/tr/2012/08/13/hilal-kaplan-neden-islamci-degilim.html.
[52] *Hacc*, t.y., v. v. 22/78.
[53] Faruk Beşer, "'İslamcılık' Tartışmalarına Bir Haşiye Ya Da Savaşın Kavramlar Cephesi", *Yeni Şafak*, 26.08.2012, https://www.yenisafak.com//yazarlar/farukbeser/islamcilik-tartimalarina-bir-haiye-ya-da-savain-kavramlar-cephesi-33765.
[54] Uğur Kömeçoğlu, "İslamcılık Ve Özeleştiri", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, ss. 321-22.

Tanımlamalara bakıldığında nitelendirme noktasında ana iki akımın varlığından söz edilebilir. Bunlardan birincisine yani kavramı olumlayanlara bakıldığında İslamcı; amacı, ideali ve hedefi olan bunun için söz söyleyen, emek harcayan ve İslam'ı diğerlerine karşı ayakta tutup, hâkim kılmaya çalışan kişi anlamına gelmektedir. Ve bu pencereden bakıldığında İslamcı Hz. Muhammed'den bu yana var olan ve var olmaya devam edecek kişi konumundadır. Ayrıca burada kendini İslamcı olarak tanımlayan bir kesim de bu tanımlamaya ihtiyaç olduğunu çünkü kendisini; her ne kadar Müslümanlık vasıflarına sahip olmasada, Müslüman olarak tanımlayan kişilerin bu daireden çıkarılamayacağını ama bu bağlamda Müslümanlık kavramının da netlik arz etmediğini dile getirerek İslamcı kavramının kullanımının zorunluluk arz ettiğini vurgulamaktadırlar. İkinci akımı temsil eden ve bu tanımlamaya karşı çıkanlara göre ise İslamcı kavram olarak ideolojik, sonradan ortaya çıkmış ve gereksiz bir tanımlamadır. Allah Kur'an'ı Kerimde insanı Müslüman ve Mümin olarak nitelendirmiştir ve bu kâfi bir nitelendirmedir. Yapılması gereken bunun üzerine tefekkür edip onun gereklerini yerine getirmektir.

2. İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU VE KISA TARİHİ

Türk aydınları arasında İslamcılığın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı konusunda tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Tarık Zafer Tunaya, Şerif Mardin ve İsmail Kara gibi entelektüeller İslamcılığın II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkmış bir ideoloji olduğunu söylerlerken; Mümtaz'er Türköne ise İslamcılığın bir ideoloji olarak 1867-1873 yılları arasında Ziya Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları tarafından İstanbul'da ortaya konulduğunu belirtmektedir.[55] Ali Bulaç ise İslamcılığın başlangıç tarihini 1856 Islahat Fermanı'na yani *"İlk nesil İslamcılar"* diye nitelendirdiği harekete dayandırmaktadır.[56] Türköne'ye göre İslamcılığı II. Meşrutiyet sonrasında doğmuş bir ideoloji olarak nitelendirmek geçmiş kırk yılın birikimini ve tecrübesini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Bu tarihlendirme hatası da İslamcılık ideolojisini sadece Osmanlıcılık ve Türkçülük gibi ideolojilere rakip olarak gösterip onun orijinal olduğu noktaların gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır.[57] İsmail Kara ise İslamcılığı daha çok Türk düşünce hayatı içerisinde ortaya çıkan yeni bir fikir akımı olarak gördüğü için tarihlendirmeyi 14 Ağustos 1908'de *Sırat-ı Müstakim*'in yayın dünyasına girişiyle başlatmaktadır.[58] İslamcılık üzerine yapılan ilk çalışmalardan birinin sahibi olan Tarık Zafer Tunaya da İslamcılık ideolojisinin siyasi açıdan, maddi ve manevi olarak en güçlü

[55] bkz. Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*.
[56] Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", ss. 48-68.
[57] Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 37.
[58] Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*, ss. 28-29.

olduğu dönemin II. Meşrutiyet sonrası olduğunu bu sebepten başlangıcın bu tarih olarak alınması gerektiğini belirtmektedir.[59]

Her ne kadar İslamcılığın ne zaman ortaya çıktığı konusunda fikir birliği yoksada bu fikir hareketinin Osmalı'da, İstanbul merkezli olarak Osmanlı münevverleri tarafından ortaya konulduğu hususunda fikir birliği mevcuttur. Osmanlı Devleti'nin hilafeti elinde bulundurması, eskisi kadar olmasa bile hala İslam devletleri arasında en güçlü devlet konumunda yer alması ve bu sebepten terakkiye ve yeniliğe öncülük edebileceği fikri, İstanbul'da hatırı sayılır miktarda Osmanlı aydınının bulunuyor olması gibi etmenler bu durumun oluşmasının temel sebepleri arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra İslamcı fikri hareketin ortaya çıkmasını sağlayan hazırlayıcı sebeplere baktığımızda ise karşımıza birden fazla neden çıkmaktadır. Bunlar;

● Batı dünyasının özellikle Reform ve Rönesans'la birlikte dinin hakimiyeti altından çıkması, özgür düşüncenin önündeki engellerin ortadan kalkması ve sanayi devrimi ile birlikte gerçekleşen maddi ve teknik anlamda ki üstünlük İslam dünyası ile Batı dünyası arasında büyük uçurumlar oluşturmuştur.

● Neredeyse bütün İslam dünyasının Batı karşısında öncelikle askeri olarak ağır mağlubiyetlere uğraması ve bunun sonucunda da siyasi ve sosyal olarak çalkantılar yaşaması.

● Müslüman ülkelerin birçoğunun Batı devletlerinin sömürgeleri haline gelmesi.

● Batı'da eğitim gören aydınlar ve Batının Müslüman dünyasında bulunan temsilcileri yoluyla önce aydınlar arasında daha sonra da halk arasında artan Batı hayranlığı ve bunun sonucunda Müslümanların her açıdan kendilerini yetersiz görmeye başlamaları.

● Tüm bu sebeplerin yanı sıra Batı dünyasının büyük bir başarı ile gerçekleştirdiği şarkiyatçılık ve misyonerlik faaliyetleriyle dilden teolojiye kadar varan çalışmalarıyla Müslüman dünyasında yaşayan aydın ve fikir adamlarını cevaplayamayacakları ve ezilmişlik psikolojisine sokan sorularla karşı karşıya bırakmaları olarak özetlenebilir. Bu hazırlayıcı sebepler sonucunda Müslüman aydınların bunlara karşı takındıkları tutumlar ise üç madde de özetlenebilir;

1. Batılılaşmak, Batı'nın medeni sayılan unsurlarını kendi bünyelerine katmak.

[59] bkz. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*.

2. Yöntem olarak eklektik bir tutum benimseyip Batı'nın ilmi ve fenni özellikleriyle İslam'ın ahlaki ve kültürel özelliklerini mecz etmeye çalışmak.

3. İslam'ı yaşamaktan ve yaşatmaktan çok onu Batı'dan gelen saldırılara karşı savunmak.[60]

Osmanlı'da öncelikli olarak askeri alanda başlayan reformlar zamanla siyasi alanı da kapsamaya başlamıştı. 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı bunun en açık göstergelerinden biriydi. Bu fermanla birlikte artık siyasi anlamda da bir reform hareketi başlamış oluyordu. Fakat bu reform hareketi sistemin tamamen değiştirilmesi yani yeni bir anayasa anlamına gelmemekteydi. Tanzimat Fermanı temel olarak, hükümdarın halka karşı kendi yetkilerini sınırlandıracağını vadeden bir belge niteliği taşımaktaydı.

Tanzimat Fermanı ile; yönetimin yapılacak olan yeni kanunlara göre düzenleneceği ve bu kanunların şeriata uygun olarak hayata geçirileceği belirtilmekteydi. Bununla birlikte kanunlar din farkı gözetilmeden bütün Osmanlı tebaasına eşitlik prensibiyle uygulanacak ve hükümdar bu kanunlara ters düşecek bir eylemde bulunmayacağına söz verecekti. Bu fermanda yer alan kanunların şeriata uygun olarak yapılacağı maddesi aslında Müslümanlar için değişen bir şey olmadığını göstermektedir. Tanzimat kanunlarının çıkarılmasıyla birlikte ortaya; bu yeni kanunlar ile şeriat hükümleri arasında, yasama ve yürütme güçleri arasında, Müslüman ve Müslüman olmayan tebaa arasında bir takım çözümü olmayan problemler çıkmıştır. Bunun sonucunda da büyük devletlerin temsilcileri Tanzimat kanunlarının hayata geçirilmediğini öne sürerek kendilerini bu kanunların denetleyicisi olarak görüp devletin iç işlerine müdahale etmeye başlamışlardı. Bu müdahaleler sonucunda 1856 yılında Islahat Fermanı adı altında bir belge daha yayınladı. Bu belge anayasal bir nitelik taşımaktan çok Tanzimat Fermanında yer alan vaatleri gerçekleştirmeye yönelik somut adımların atılacağını ortaya koymaktaydı.[61]

Islahat Fermanı Müslümanlar arasında Tanzimat Fermanı gibi sessizlikle karşılanmamış, büyük tartışmalara yol açmıştı. Çünkü 1839 fermanı Müslüman tebaaya yeni kanuni haklar vermemişti fakat Islahat Fermanı gayrimüslim milletlerin yasal olarak haklarının genişletilmesine yol açmıştı. 1839'da başlayıp 1856 Islahat Fermanı ile devam eden süreç aslında Osmanlı'da anayasal rejimin ayak sesleri anlamına gelmekteydi ve

[60] Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*, ss. 20-21.
[61] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 25. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss. 213-14.

Müslümanların bu fermanla birlikte yükselmeye başlayan sesleri de anayasal rejim ile şeriat arasında patlak verecek krizin öncülleri sayılabilirdi.[62]

Tanzimat'la birlikte yapılmaya çalışılan Batı uygarlığı ile artan ilişkileri çağa uygun bir biçimde kanunlara bağlama isteğiydi. Burada kanunlaştırma Osmanlı ve İslam gelenekleri açısından çağdaşlaşma sürecinin temelini teşkil ediyordu. O güne kadar şeriat ve kanunlarla yönetilen devlet artık; özellikle siyasi ve dinsel açıdan bozulmaların yaşanmasıyla birlikte çalkantılı bir sürece girmekteydi. Ve devlet aklı bu süreci dini ve geleneksel ölçülerin dışında rasyonel olanı kullanarak yapılacak olan kanun ve reformların düzeltebileceğini düşünüyordu. 1839'da başlayıp on yedi yıl süren bu süreç Islahat Fermanı ile gün yüzüne çıkmış daha doğrusu bu belgede gayrimüslimlere tanınan haklar, onlarla Müslüman tebaanın eşit sayılması (müsavat) gibi maddelerin Müslüman halkın aleyhine olduğu fark edilmişti.[63] Aslında Islahat Fermanı ile birlikte Osmanlı'da belki de ilk defa Müslümanlar *"öteki"* diye bir problemle yüz yüze gelmeye başlamış olmaktaydılar. Müslümanların yıllarca birinci sınıf insan olarak yaşadıkları bir ortamda hiç alışkın olmadıkları bir süreç başlamış oluyordu ve Müslüman tebaa bu duruma sessiz kalmak niyetinde değildi. Bu durumda ortaya çok sonraları İslamcılık diye nitelendirilecek hareketin nüvelerini çıkarmaktaydı.

İşte bu tepkilerle birlikte karşımıza çıkan Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi isimler ilk İslamcı neslin başını çeken kişiler arasında yer almaktadır. Bu isimler Batı dünyasından alınan ve hiçbir değişiklik yapılmadan uygulanmaya çalışılan reform paketlerini eleştirerek devlette kurucu ve dönüştürücü unsurun Batı tarzı modernleşme değil İslam olması gerektiğini savunmuşlardır. Yeni Osmanlılar diye anılan bu düşünürlerin yapmak istedikleri aslında Batılılaşma yanlısı ricalin yapmak istediklerinden çok da farklı sayılmazdı. Her iki kesimde toplumun değiştirilmesi ve dönüştürülmesi gerektiğini savunuyor bunun ancak devletin ele geçirilmesi akabinde de dönüştürülmesi yoluyla gerçekleşeceğini düşünüyor ve gerçekleşebilmesinin de devleti ele geçirip onu yeniden inşa etmekten geçtiğini savunuyordu.[64]

Yeni Osmanlılar Batıda eğitim görmüş ya da orada bir müddet bulunmuş kişilerdi. Bu da onların fikirleri üzerinde oldukça etkili olmuştu. Kendileri her ne kadar İslami gelenekten kopulmaması gerektiğini ateşli bir biçimde savunuyor olsalar da bunun yanı sıra son derece de "hürriyet" ve "terakki" yanlısıydılar. Bu aydınlar her ne kadar İslam'ı

[62] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 218-19.
[63] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 220-21.
[64] Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", ss. 52-53.

değiştirici ve dönüştürücü bir unsur olarak görseler de asıl yaptıkları İslam'ı siyasi otoriteye karşı bir muhalefet aracı olarak kullanmaktı. Üstelik İslam onlar için sadece bir muhalefet aracı değildi, onlar İslam'ı meşrutiyet ve hürriyet talepleri için dayanak olarak da görmekteydiler. Ayrıca bu yöntem kafalarındaki devrim fikrine halk tabakasından destek bulmak için de oldukça elverişli gözükmekteydi.[65]

Osmanlı Devleti'nin 1774 yılında imzaladığı Küçük Kaynarca Antlaşması Batı'ya karşı resmi olarak yenilmiş olmanın belgesi niteliğindeydi. Ayrıca bu antlaşmayla birlikte "gerileme" fikri de Osmanlıların zihin dünyasına tamamiyle yerleşen kavramlar arasına girmişti. Batı dünyası teknoloji ve maddi uygarlık alanlarında ilerlerken Osmanlı ve İslam dünyası başta askeri ve siyasi olmak üzere her alanda geriliyordu. Ve bu durum ortaya; "İslam dünyası ve özelde Osmanlı niçin geri kaldı?" sorusunu çıkarmaktaydı. Bu soruya verilen genel cevap ise Müslüman dünyasının uzun zamandan beri durgunluk yaşadığı ve tarihten gelen aksiyonunu kaybettiği üzerine olmaktaydı.[66]

Müslüman aydınlara göre Batı'nın başarısı İslam dünyasındaki kader, kısmet inancını besleyen fatalist düşünceye karşı özgürlük ve ilerleme kavramlarının toplumun temel ilkeleri haline getirilmesiydi. İslam'ın bizzat kendisi ilerlemeye engel teşkil etmemekteydi. İlerlemeye engel teşkil eden İslam dinini; özellikle içtihat kapısının kapalı olduğunu savunarak ortaya koyan alimlerdi. İşte bu gerileme halinden kurtulmanın çözümü İslami olandan ayrılmak değildi. Çözüm Osmanlı ve İslam dünyasının, Batı'nın benimsediği ilkeleri inanç ilkeleri haline getirmesinden geçmekteydi. Bütün bir İslam dünyasının yeniden dirilebilmesi ve ayağa kalkabilmesinin koşulu Batı'nın maddi uygarlığına ait olan unsurları kendi bünyesine katmasından geçmekteydi.

Yeni Osmanlı düşünürleri ne tamamen Batıcı ne de tamamen şeriatçıydılar. Aydınlar Batı uygarlığını maddi ve manevi olmak üzere iki kısımda değerlendirip, maddi/rasyonel olanı yani; bilim, teknoloji, endüstri, ekonomi ve eğitim sistemi gibi iyi unsurları alıp ahlak diye nitelendirdikleri manevi unsurları yani kötü olanı bırakma eğilimi göstermişlerdir. Onlar dini, devleti ve toplumu yeniden eski parlak günlerine geri döndürmek istiyorlardı fakat bunu yaparken İslam'ı bir ideoloji haline getirdiklerinin farkında değillerdi.[67]

[65] Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, ss. 92-93.
[66] Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", s. 53.
[67] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 299-300.

2.1. İttihad-ı İslam Dönemi (1876-1908)

İttihad-ı İslam (Panislamizm, İslamcılık) Abdülaziz devrinde Osmanlı siyasi hayatına girmiştir. Fakat tam olarak bir devlet politikası haline dönüşmesi II. Abdülhamid devrine denk gelmektedir. Bu dönemde İslamcılık benimsenmiş ve Osmanlı Devleti'nin hâkim siyasi düşüncesi olarak uygulanmaya çalışılmıştır. Dönem içerisinde özellikle hilafet makamının üzerinde durularak; hükümdar, sultan, padişah yerine ağırlıklı olarak "halife" sıfatı kullanılmıştır.

Ortaya çıkan siyasi gelişmeler sonucunda II. Abdülhamid Müslümanlar arasında birliği sağlamak için bu politikayı benimsemiştir. Özellikle imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan Müslümanları ümmet kavramı çerçevesinde bir araya getirip onları devletin siyasi temeli yapmayı amaçlamıştır. Bu görüşün benimsenmesinde Abdülhamid'in kişisel rolünün büyük olduğu unutulmamalıdır; çünkü o, Müslüman bir hükümdar olmasının yanı sıra modernleşmeye de bağlı bir padişahtı. Batının sahip olduğu uygarlığın alınmasına sıcak bakarken kültürün alınması kısmına son derece karşıydı. Fakat paradoksal bir biçimde Abdülhamid Osmanlı modernizasyonunu gerek açtığı okullarla gerekse yurt dışına gönderdiği öğrencilerle her açıdan büyük ölçüde genişleten isim olmuştur. İslamcılığı kendisi icat etmemiş olsa bile onu içeren muhtevayı sentezleyip, ona siyasi-politik bir içerik kazandıran kişi olmuştur. Abdülhamid, İslamcılığı daha çok müminler açısından devlete bağlılık, otoriteye itaat ve sadakat gösterilmesi için kullanmıştı. Ayrıca milleti güçlendirmek ve millileştirmek için de dini faaliyetlere önem vermiş eskiden gelen geleneklerin genişletilerek sürdürülmesini sağlamıştır.[68] Bize göre Abdülhamid dönemi günümüz siyasal İslamcılığını, onun ortaya koyduğu ve koymak istediği projeleri, hedefleri ve açılımları anlamak açısından ayrıntılı bir biçimde dönüp bakılması ve analiz edilmesi gereken bir dönemdir.

Her ne kadar siyasi olarak ön plana çıksa da aslında bu dönemin İslamcılık düşüncesinin mayalandığı ve II. Meşrutiyet dönemine zemin hazırladığı açık bir gerçekliktir. Söz konusu dönemde ortaya çıkan medrese-mektep ikiliği, din alanı başta olmak üzere, ilim ve bilgi anlayışlarında beliren farklılıklar yeni bir zihniyet tasavvurunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştırlar. Bu dönemde ortaya çıkan siyasi, hukuki ve ahlaki pek çok konu II. Meşrutiyet sonrası İslamcı hareketinin zeminini oluşturmaktadır.[69]

[68] İttihad-ı İslam ve Abdülhamid Döneminin Ayrıntıları için bkz. Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, 6. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
[69] İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Giriş*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 22-23.

2.2. II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1924)

II. Meşrutiyet dönemi birçok aydının İslamcılığın başlangıç noktası olarak kabul ettikleri bir dönemdir. Bu dönem içerisinde Osmanlı Devleti'nde pek çok fikir akımıyla birlikte İslamcılık da yaygın ve görünür olarak kendisine yer bulmuştur. İttihad-ı İslam döneminde daha çok siyasi açıdan ön planda olan İslamcılık bahsedilen dönemle birlikte ağırlığı olan fikri bir harekete dönüşerek siyasi olaylar üzerinden kendisine bulduğu zeminde yükselmeye başlamıştır.

Dönemin en belirgin özelliği Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin önemli düşünürlere ve yayın organlarına kavuştuğu bir dönem olmasıdır. Buna bağlı olarak İslamcılık süreç içerisinde en çok tartışılan, en fazla gündemde olan, dinden siyasete, ahlaktan gündelik hayata, bireyden topluma kadar yayılan ve üzerine fikir beyan edilen bir yapı arz etmiştir. Yine bu süreçte İslamcılık siyasi olana muhalif olmasına rağmen siyasi olan ile uyum çizgisini de kuvvetlendirmiştir.[70] Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Eşref Edip, Ahmed Hamdi Akseki, Şemseddin Günaltay vb. birçok isimin bu dönemde çeşitli dergilerde İslamcılık adına yazdıkları yazılarla ön plana çıktıkları görülmektedir. Ayrıca İslamcılık fikir akımının oluşmasında ve yayılmasında önemli bir etkiye sahip olan *Sırât-ı Müstakîm*, *Volkan*, *İslam Türk Mecmuası*, *Hareket*, *Hikmet*, *Ehli Sünnet*, *Cerîde-i İlmiyye* gibi dergiler de merkezde yer alıp pek çok mütefekkirin görüşlerinin geniş kitlelere aktarılmasına aracılık etmişlerdir.[71]

Subaşı'nın erken dönem olarak nitelendirdiği söz konusu süreç İslamcılığın dil, eylem ve söylem olarak şekillenmeye başladığı dönem olmuştur. Bu bağlamda Meşrutiyet İslamcılığının en önemli özelliği Osmanlı Devleti'nin çöküş ortamında tevarüs etmesinden dolayı kurtuluş ve arayıştan beslenen bir dil retoriğine sahip olmasıdır. Burada ki asıl amaç *"Din-i Mübîn-i İslam'ı"* kurtarma fikri olmuştur. Dönem içerisinde görülen bir diğer özellik de *Fransız Devrimi* ve *Aydınlanma* düşüncesinden dolayı ortaya çıkan belli kavramların İslamlaştırılarak dilin görece modern kavramalarıyla eşleştirilmeleridir.[72]

---

[70] Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", ss. 15-43.

[71] Lütfi Sunar, "Sunuş", ed. Lütfi Sunar, *"İslam'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce Ve Dergiler*, İstanbul: İlem (İlmi Edütler Derneği), 2018, c. 1, ss. VIII-IX.

[72] Necdet Subaşı, "Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri", *Erken Dönem İslamcılık Ve İslami Yayıncılık*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İlem (İlmi Edütler Derneği), 2018, c. 1, s. 8.

2.3. Cumhuriyet Dönemi (1924-1970)

Cumhuriyet dönemi İslamcılar için farklı bir zaman diliminin başlangıcı olmuştur. Millî Mücadele döneminde pek çok İslamcının gerek fikri gerekse fili olarak desteklediği Mustafa Kemal önderliğindeki hareket mücadelenin kazanılmasından sonra başka bir boyuta taşınmıştır. Anadolu hareketini destekleyen İslamcıların tek amacı hilafetin ve dinin kurtarılmasıydı ve Millî Mücadelenin önde gelen isimlerinin söylemleri de mücadele boyunca aynı yönde olmuştu. Bu söylemler sayesinde mücadele Müslüman halk tarafından maddi ve manevi olarak büyük destek görmüştü. Fakat savaşın kazanılmasıyla birlikte söylemlerde büyük değişiklikler olmaya başlamış İslami söylemler geride bırakılarak hilafet yerine ulusal egemenlik söylemleri etkinlik kazanmıştı.[73]

1924 sonrası yaşanan süreç İslamcılar için oldukça zor bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilebilir. 1. Büyük Millet Meclisi'nin kapatılmasıyla başlayan gelişmeler Hilafetin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, tekke ve zaviyelerin ilgası gibi pek çok mesele sürecin İslamcılar için nedenli zor olduğunu göstermesi bakımından önemli başlıklardır. Hilafetin kaldırılması İslamcıların devlete ve vatana bakışlarında ciddi farklılaşmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Özellikle Cumhuriyet sonrasında İslamcılar sistematik bir dışlanmayla bir kısmı da kendi tercihleriyle siyasete karşı yabancılaşmış ve bir tepki biçimi olarak siyasetle aralarına mesafe koymuşlardır.[74] Bunun yanı sıra bu dönemde İslamcıların yayın organları kapatılmış, fikirleri yasaklanmış ve kendileri de itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Yapılan kapsamlı devrimlerle birlikte din eğitimi en alt seviyeye indirilmiş, rejim dini siyasi bir aygıt olarak kullanarak onun tanımlanmasında da ısrarcı olmuştur. İslamcı kalemlerin birçoğu ya kaçarak kendini kurtarmış ya da İstiklâl Mahkemelerinde idamla yargılanmışlardır.[75]

Kemalist rejim, laiklik ve inkılaplar, İslamcı düşünce ve harekete hiçbir surette sistem içerisinde yaşama imkânı tanımamıştır. Bu sebepten ötürü tek partili dönemde tam olarak bir İslamcı muhalefetten söz etmek mümkün değildir. Bahsedilen şartlar içerisinde İslamcılar pasif ve sessiz bir direniş göstermeye çalışmışlardır. İslamcıların açık muhalefeti ise ancak başka ülkelere kaçarak canını kurtaran Mustafa Sabri, Hafız

[73] Emre Ergül, Demokrat Parti Döneminde Türkiye'de İslamcılık, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlke Ve İnkılapları Tarihi Enstitüsü, 2018, s. 33.

[74] Hilafet sonrası şartlarda İslamcıların siyasete ve devlete bakış açısı ve içinde bulundukları durum için bknz. Yasin Aktay, "Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 68-95.

[75] Necdet Subaşı, "1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 217-19.

İsmail Efendi gibi isimlerin yaşadıkları ülkelerde çıkardıkları *Yarın* ve *Müsavat* gibi yayınlarda görülmektedir.[76] Bu dönemde ortaya çıkan suskunluğu sadece rejimin katı tutumu ve baskısı ile açıklamak İslamcıların içinde bulundukları durumu anlama noktasında yetersiz sayılabilir. Bu noktada İsmail Kara'nın *"Şeyhefendi'nin Rüyası"*[77] başlığı ile paylaştığı olaya bakıldığında aslında suskunluğun ve pasif direnişin tek sebebinin baskıcı rejim olmadığı burada ortaya "*ulu'l emre itaat"* prensibinin ve ortaya çıkan yeni rejimin Müslümanların tam olarak İslamiyet'i yaşamama ve yaptıkları yanlışlardan ötürü kendilerine verilmiş ve sabır edilmesi, tevekkül gösterilmesi gereken bir ceza olduğu fikrinin de önemli olduğu görülmektedir. Kara'nın aktardığı bu anekdot bize dönemin Müslümanlarının içinden geçtikleri süreci, din merkezli olarak Cumhuriyet dönemini değerlendirme biçimlerini göstermesi bakımından da ayrıca önem arz etmektedir.

1940-1960 arası İslamcılığının göze çarpan en önemli özelliklerinden biri milliyetçi, muhafazakâr bir vasfa sahip olmasıdır. Cumhuriyet rejiminin baskıcı unsurlarından hiçbir şekilde kurtulamayan İslamcı kesim çareyi sağa eklemlenmekte ve buradan yola çıkarak çözüm arayışlarında bulunmakta görmüştür. Özellikle Nurettin Topçu'nun 1939 yılında yayınlamaya başladığı *Hareket* dergisi ve Necip Fazıl'ın 1943 yılında yayın hayatına başlayan *Büyük Doğu* dergisi bu iki akımın ana temsilcileri olmuşlardır. Topçu'nun çıkardığı *Hareket* dergisi büyük kitlelere ulaşmayı amaçlamayan daha sade ve slogandan ari bir dil kullanması ve muhafazakâr/ahlaki ilkeleri ön planda tutmasıyla göze çarpmaktadır. Buna karşın Necip Fazıl'ın *Büyük Doğusu* ise tepkisel söylemi, kullandığı sloganik dili ve içinde barındırdığı milliyetçi söylemleri ile dikkat çekmektedir.[78]

---

[76] Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, ss. 417-18.

[77] *II. Abdülhamit döneminde Şeyhülislâmlık'ta görev yapmış olan Şeyh Rahmi Baba 1930'lu yıllarda Anadolu'nun bir kasabasında, arkadaşlarını da davet ederek gizlice Mustafa Kemal ve rejimi için "Kahhariye" duasının okunmasını kararlaştırır. Zikrin okunmasına birkaç saat kala sabaha karşı bu buluşmayı tertipleyen Şeyh Efendi bir rüya görür: Dünya haritasının ortasında yer alan Türkiye'nin bütün toprakları yemyeşildir fakat etrafı siyah, kalın ve alçak duvarlarla çevrilmiştir. Peygamber Efendimiz haritanın başında durmuş dünyayı yeniden taksim etmektedir. Mustafa Kemal de bu esnada mahcup ve tedirgin bir şekilde yüzü Peygamberimize dönük olmayan bir biçimde Trakya bölgesi gibi bir yerde durmaktadır. Sıra Türkiye'nin kime verileceğine geldiğinde Peygamber Efendimiz yüzünü çevirmeden yalnız el işaretiyle "burayı şuna verin" diye buyurarak Mustafa Kemal'i işaret etmiştir. Kan ter içinde uyanan Şeyh Efendi rüyasını misafirleriyle paylaşarak; Türkiye'nin yemyeşil olmasının hayra, en büyük hayır olan İslâma işaret ettiğini, etrafındaki siyah, kalın, alçak duvarların da menfi fakat çabuk aşılabilecek bir duruma işaret ettiğini dile getirir. Yani böylece Hz. Muhammed'in Türkiye'yi Mustafa Kemal'e vermiş olması Kemalist rejime itaat ve sabır işareti görülerek kahhariye duası okumaktan vazgeçilir.*
İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 8. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, ss. 181-82.

[78] Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 29.

Çok partili hayata geçişle birlikte Müslümanların talepleri daha fazla gündeme gelmeye başlamış özellikle Demokrat Parti'nin iktidarıyla yeni bir döneme ayak basılmıştır. Bu dönemde; Arapça ezan yasağının kaldırılması, din eğitiminde yaşanan gelişmeler, imam hatip orta okullarının eğitim sistemine katılması; Risale-i Nur, Süleyman Hilmi Tunahan cemaatlerinin ve Nakşilik başta olmak üzere pek çok tarikatın canlanması ve benzeri pek çok gelişme İslamcılık açısından yeni bir dönemin başladığına işaret etmektedir.[79]

Genel olarak bu dönemde İslamcılığa bakıldığında fikri açıdan herhangi bir yenilik görülmemekte Meşrutiyet dönemi İslamcılığının silik bir kopyası olarak bazı fikirlerin öne sürüldüğü müşahede edilmektedir. Dönemin baskıcı şartları İslamcıların kendi içlerine kapanmalarına sebebiyet vermiş ortaya çıkan bir iki ses de fikri bütünlük gösterememiştir. Fakat 1950'lerle birlikte yaşanan gelişmeler Türkiye'nin içinden geçtiği güçlü sosyal değişimler ve yaşanan hareketlilik İslamcılığın 1960'larla birlikte gireceği yeni dönem için güçlü bir zeminin oluşmasına sebep olmuştur.

2.4. Radikal – Entelektüel Dönem (1970-1995)

27 Mayıs 1960 darbesi ve sonrasında yaşanan gelişmelerle birlikte Türkiye yeni bir döneme ayak basmıştır. Bu süreç kültürel, siyasi ve sosyal olarak topumun her kesimini etkilediği gibi İslamcıları da etkilemiştir. Dönemle birlikte diğer fikri hareketlere olduğu gibi İslamcılara da yeni kapılar açılmış, yeni fırsatlar doğmuştur. Uzun bir içe kapanış ve bekleyiş sürecinden sonra İslamcılar için 60'lı yıllarla birlikte yeniden toparlanış, çeşitlenme ve derinleşme dönemi başlamıştır. Bu toparlanış sadece içeride yaşanan gelişmelerden değil aynı zamanda ülke sınırları dışında diğer İslam ülkelerinde yaşanan gelişmelerden de bağımsız düşünülememektedir. Türk iç siyasetinde yaşanan gelişmeler yapılan yeni anayasa ile birlikte artan özgürlük ortamı hem siyasi hem de düşünsel açıdan İslamcıların sistem içerisinde aktif olarak katılmalarına imkân vermiştir.[80]

60'lı yıllar sadece siyasi açıdan değil aynı zamanda Türkiye'nin toplumsal yapısının değişip dönüşmesi bakımından da önemli yıllar olmuştur. Özellikle bu dönem içerisinde köyden kente göçün artışı, büyük şehirlerde yaşanan kentleşme sorunu ve yoksulluk İslamcılığın şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu zaman dilimi

[79] DP döneminde İslamcılık için bknz. Ergül, *Demokrat Parti Döneminde Türkiye'de İslamcılık*.

[80] Ahmet Köroğlu, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak", *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma Ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, Ankara: İlem (İlmi Edütler Derneği) , Nobelkitap, 2016, s. 14.

İslamcılığın kimlik sorgulamasına girdiği, İslam'ın kent ortamı içerisinde nasıl daha iyi ve doğru bir biçimde yaşanabileceği sorularına cevap arayan ve bu bağlamda yeni yollar açmaya çalışan bir fikir hareketi olmuştur. Bu bağlamda İslamcılık fikri yapısı içerisinde önemli bir yer edinecek olan cemaatler, tarikatlar ve diğer İslami grupların ortaya çıkması ve gelişimi dönemin önemli hareketleri arasında yer almaktadır.[81]

1960'lı yıllarla birlikte İslamcılığı etkileyen değişmesine ve gelişmesine önemli bir katkı sağlayan bir diğer etken de dış sebepler olmuştur. Türkiye'nin bu tarihten itibaren dünyaya açılmaya başlaması farklı ideolojilerin de bu topraklarda kendilerine müntesip bulabilmesine olanak sağlamıştır. Özellikle Mısır ve Pakistan bu dönem içerisinde İslamcılara gözle görülür bir biçimde etki eden iki ayrı akım olmuştur. Buralarda ortaya çıkan İslami hareketlerin liderlerinin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi İslamcılığın farklı bir kulvara doğru kaymasına sebep olmuştur. Yine aynı dönemde sadece doğudan yapılan tercümeler değil aynı zamanda Batı dünyasından yapılan tercümelerde İslamcıların gündemlerinde yer alarak tartışma konusu olmuşlardır. Söz konusu dönemde İslamcıları etkileyen yazarlar arasında; Seyyid Kutup, Mevdudi, Hasan el-Benna, Muhammed Kutup, Musa Carullah Bigiyef gibi önemli isimler yer almaktadır.[82] Yapılan tercümelerle birlikte Türkiye'de İslamcılığın çeşitlendiği görülmektedir. 1960 ve 1980 yılları arasında farklı kuşaklar tarafından okunan bu tercümeler farklı biçimlerde algılanarak ve yorumlanarak benzer olmayan görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Sadece Mısır ve Pakistan merkezli okumalar yapan bir kesimin varlığı sonraları ortaya çıkacak olan, yeni selefiliğe yakın, geleneksel Müslümanlıktan buna bağlı olarak tasavvufla ve cemaatlerle bağları kopuk, dışlayıcı bir dili benimseyen din anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[83]

1966 yılında Sezai Karakoç editörlüğünde yayın hayatına başlayan *Diriliş* dergisi İslamcı düşünce tarihi içerisinde hatırı sayılır bir yere sahiptir. Diriliş dergisi edebi dili ön plana çıkan ve sloganik üsluptan uzak duran medeniyet ve var oluşcu metafiziği önceleyen bir çizgiyi benimsemiştir. Ayrıca Sezai Karakoç'un da İslam'ı, milliyetçi-muhafazakâr çizgiden çıkartıp daha çok medeniyet perspektifine oturtmaya çalıştığı görülmektedir. Zaten ona göre diriliş direnişe dönüşmeli ve böylece reaksiyonerlik aşılmalıydı. O, Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan parçalı tarih tezine karşı hakikat temelli

[81] Türköne, *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmcılık*, ss. 11-16; Köroğlu, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak", s. 14.
[82] Bulut, "Türkiye'de İslâmcılık Ve Tercüme Faliyetleri", ss. 353-61.
[83] Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 32.

bir medeniyet ve tarih anlayışını benimsiyor ve medeniyetin ilk insandan bu yana elden ele taşınarak geldiğini savunuyordu.[84]

1969 yılında kendisi mühendis olan Necmettin Erbakan önderliğinde kurulan Milli Nizam Partisi her ne kadar milliyetçi-muhafazakâr bir çizgiden geliyor olsa bile kullandığı sloganlar, cemaat ve tarikatlarla kurduğu ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda İslamcı bir çizgide hareket ettiği görülmektedir. *Milli Nizam Partisi* ile başlayan ve zaman içerisinde adları değişse bile yola *Milli Selamet Partisi*, *Refah Partisi*, *Fazilet Partisi* ve sonunda *Adalet ve Kalkınma Partisi* gibi farklı isimlerle devam eden bu çizgi o günden bugüne Türk siyasi hayatına damgasını vuracak bir ağırlığa sahip olmuştur. Bu hareket Türk siyasi hayatında radikal hareketleri dengelerken aynı zamanda onları sisteme taşıyan ve faaliyetlerini daha rahat sürdürmelerini sağlayan bir zemin hazırlama noktasında da önemli roller üstlenmiştir.[85]

1979 yılında gerçekleşen İran Devrimi dönemin önemli gelişmelerinden biri olmuştur. Devrimin dünya sahnesinde birçok yansıması olurken Türkiye'de de belli tezahürleri görülmüştür. İslamcı siyasi kanat devrimi sükûnet içerisinde izlerken özellikle radika İslamcılar ve genç kesim gelişmeye sempati ile yaklaşarak bunun İslam adına bir zafer olduğunu düşünerek olayı heyecan ile karşılamışlardır.[86] Bu dönemin en önemli olaylarından biri devrimden sonra o tarihe kadar belki de sadece adı bilinen Ali Şeriati, Humeyni vb. pek çok *Şii* düşünürün kitaplarının Türkçeye tercüme edilmesi olmuştur. Bu aynı zamanda dönemin başından beri ortaya çıkan farklı İslamcılıklara Şii eksenli yeni formların eklenmesi anlamına da gelmekteydi.

Türkiye'de 60 ve 80 arası döneme bakıldığında adından söz edilmesi gereken bir isim olan İsmet Özel özellikle İslamcıların içinden İslamcılara muhalif olan bir isim olarak karşımızda durmaktadır. Özel,1978 yılında çıkardığı *Üç Mesele* adlı kitabında İslamcılara teknik, medeniyet ve yabancılaşma konularında ortaya koydukları fikirlere karşı ciddi eleştiriler getirmektedir. Özel'e göre İslamcıların savundukları teknik, medeniyet ve kültür ayrımı hatalı bir ayrımdır. Batının tekniğini almak aynı zamanda onun medeniyetini ve kültürünü de almayı zorunlu kılmaktadır. Ona göre bunların hiçbiri

[84] Yunus Emre Özsaray, "Diriliş Dergisinde Tarih İlgisi ve Sonuçları", *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma Ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, Ankara: İlem (İlmi Edütler Derneği) , Nobelkitap, 2016, s. 241.
[85] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, ss. 469-76.
[86] Nuray Mert, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, s. 414.

dinden bağımsız düşünülecek şeyler değildir ve yapılması gereken İslamcılık düşüncesinde ciddi bir ayıklamaya gidilmesidir.[87]

1960 ve 1980 yılları arasında geçen dönem Türkiye tarihinde siyasi, sosyal ve politik alanda pek çok gelişmenin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönem içerisinde yaşanan darbeler ve ardından geçen süreçler, 1960 anayasasının nispeten ülkeye sağladığı özgürlük ortamı Türk düşünce tarihinde farklı ekollerin ortaya çıkmasına ve rahatça hareket edebilmesine olanak sağlamıştır. Bu ekollerden biri olan İslamcılık 1960'a kadar içinden geçtiği sıkıntılı süreç ve bunun getirdiği içine kapalılıktan bu dönemde sıyrılmış ve bundan sonraki tarihi seyrini de etkileyecek ciddi kırılmaların yaşandığı bir döneme girmiştir. Bu tarihe kadar daha çok geleneksel bir form üzerinden kendi varlığını sürdüren, sürdürmeye çalışan İslamcılık bu süreçle birlikte çeşitlilik arz etmeye başlamıştır. 1960'larla birlikte Türkiye'nin dünyaya açılması, gündelik hayatta modernleşmenin etkilerinin çok daha fazla görünür olması ve şehirleşmenin artmasıyla birlikte ortaya çıkan farklı problemler İslamcıların da farklı yöntemler ve yollar aramasına sebep olmuştur. Bu bağlamda yapılan tercüme faaliyetleri özellikle yeni nesil genç İslamcılar üzerinde etkili olarak gelenekten kopuk yeni selefiliğe ve radikal İslamcılığa yönelişin başlangıcını oluşturmuştur. Ayrıca bu dönem günümüzde de hararetli bir biçimde tartışılmaya devam eden Kur'an merkezli din, hadislerin ihtilafı konularının gündemde yer almaya başladığı bir zeminin oluşmasına etki etmiştir. Aynı zamanda İslamcıların, düşmanın silahı ile silahlanma kuralına uyarak siyasete atılmaları milliyetçi-muhafazakâr ve aynı zamanda İslamcı bir çizgi üzerinden siyaset yapmaları Türk siyaset tarihinde günümüze kadar süren İslamcı bir ekolün ilk nüvelerini oluşturmuştur.1960-1980 yılları arasında İslamcılık içerisinde ortaya çıkan gelişmeleri tam manası ile kavramak bugün İslamcılığın siyasi ve düşünsel olarak içinde bulunduğu durumu anlamak noktasında bizlere önemli bilgiler vermektedir.

2.5. Entegrasyon Dönemi / Neoliberal Dönem (1995 ve sonrası)

12 Eylül 1980 darbesi Türkiye'deki bütün siyasi, ideolojik ve fikri hareketlere derinden etkisi olan; derneklerin, vakıfların ve siyasi partilerin kapatıldığı, pek çok kişinin hapse girdiği, yayın evlerinin kapatılıp, kitapların yasaklandığı birçok önemli mevkiye askeri isimlerin getirildiği ve bu bağlamda mecburi olarak uyumun ve kabullenişin başladığı bir dönem olmuştur. Türk siyasi hayatında yapılan her darbede olduğu gibi bu darbede de irtica ve bölücülük ana sebepler arasında gösterilmiştir ve bu İslamcıların

[87] Geniş bilgi için bknz. İsmet Özel, *Üç Mesele Teknik- Medeniyet- Yabancılaşma*, 18. bs., İstanbul: Tiyo (Tam İstiklâl Yatıncılık Ortaklığı), 2013.

durumunu diğerlerine göre biraz daha zora sokmuştur. *MSP*'nin kapatılıp yöneticilerinin tutuklanması da bunun ilk göstergelerinden biri olmuştur.

Darbeyle birlikte yönetime gelen askeri rejim radikal İslamcılara tabiri yerindeyse göz açtırmazken aynı zamanda dini de kendi kontrolü altında toplumsal bir unsur olarak kullanmak istemekteydi. Yeni süreçte ortaya çıkan *ılımlı/kültürel İslam/dindarlık* kavramları bunun için bir araç olarak kullanılacaktı. Gündeme getirilen yeni kavramlar siyasi arenada karşılık bulmak konusunda hiç zorluk çekmeyeceklerdi. Böylece İslamcıların da bu hatta doğru kaydıkları ya da buna mecbur bırakıldıkları bir süreç de başlamış olacaktı. Darbe rejiminin üzerinde ittifak kıldığı isim olan Turgut Özal'ın kişisel profili aslında yapılmak istenenin siyasi arenadaki karşılığı olmaktaydı. Yine Anavatan Partisi'nin 1983 seçimlerinde neredeyse bütün İslamcı kesimlerin oyunu alması projenin ve uyum sürecinin başarısını göstermekteydi.[88] Özal'ın iktidarı süresince İslamcıları, tarikat ve cemaatleri dernek, vakıf, medya, İslami bankacılık gibi oluşumlarla sisteme dahil etmesi aslında 2000'lerdeki İslamcılığın başarısının ve dönüşümünün ayak sesleri olarak görülebilmektedir.[89]

Süreç içerisinde kapatılan *MSP*'nin yerini alan Refah Parti'sinin *milli görüş* çizgisinden *adil düzen* söylemine kayışı ve küresel siyasetin kavramlarını daha fazla kullanmaya başlaması, Erbakan'ın Anıtkabir'i ziyareti ve "Atatürk yaşasaydı Refah Partili olurdu." vb. söylemleri aslında İslamcılığın ne derece merkeze kaydığını ve uyum hattına girdiğini göstermesi bakımından önemli doneler olarak karşımızda durmaktadır.[90] Ortya çıkan veriler ışığında Refah Partisi'nin 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde gösterdiği başarı aslında kullandığı dilin toplumdaki yansımasını göstermesi bakımından olduğu kadar kendisine oy veren İslamcı kesimin değişimini ve dönüşümünü göstermesi bakımından da önemli bir kavşak noktası olmuştur.

28 Şubat post-modern darbesi *RP*'nin kapatılması ve idarecilerine siyasi yasak getirilmesi, başörtüsü meselesi, imam hatip okullarıyla ilgili alınan kararlar, tarikat ve cemaatlerle ilgili medya desteğiyle yürütülen büyük baskı kampanyası İslamcıların bir kez daha sistemin dışına itilmesine sebep olmuştu. Fakat sistem dışına itilme daha öncekiler gibi uzun sürmeyecekti. 2000'li yılların başında Refah Partisi'nin devamı niteliğinde olan Fazilet Partisi'nin yenilikçi kanadı yeni kurulan Saadet Partisi'ne katılmayarak 2001 yılında Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde kısa adı Ak Parti olan

[88] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, ss. 475-76.
[89] Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslâmcılık*, 3. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, s. 8.
[90] Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 36.

Adalet ve Kalkınma Partisini kurup günümüze kadar süren tek başına iktidar olma sürecinin ilk adımlarını atmışlardı. Millî görüş gömleğini çıkardığını ve İslamcı olmadığını her fırsatta dile getiren bu siyasi oluşum; daha liberal politikaları savunan, hukukun üstünlüğüne dayanan demokratik bir Türkiye hayali olan, ekonomik, sosyal ve kültürel kalkınmayı önceleyen ve kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan bir çerçeve çizmekteydi.[91] Böylece 90'lı yıllarda *RP* ile başlayan sisteme uyum süreci Ak Parti ile birlikte çok daha ilerilere taşınmış oluyordu.

2011 yılına kadar geçirilen sürede Ak Parti merkezde yer alan her kesimi kucaklayıcı söylemleri olan ve bünyesinde her kesimden insanı barındıran bir yapı arz etmekteydi. Avrupa Birliği ile uyum süreci, komşular ile sıfır sorun politikası, liberal ve demokratik açılımlar ve özellikle ekonomide sağlanan başarı her kesimden insanın Ak Partiyi desteklemesine sebep olmuştu. Fakat geçen bu süreç içerisinde her kesimden destek görmeyi başaran Ak Parti İslamcıların bütününün desteğini görmekte başarılı olamamıştı. Ta ki 2011 yılında başlayan yeni süreç ve ardından 2013 yılında gerçekleşen gezi olayları, 17/25 Aralık süreci İslamcıların neredeyse tamamının "kazanımların" elden gideceği endişesiyle Ak Partiyi destekledikleri bir sürecin başlangıcı olmuştur. Yıldırım'ın ifadesi ile bu süreçte Ak Parti ve Erdoğan İslamcıları neoliberal ilkelerle değil İslamcılığın Osmanlı kökleri ve ittihatçı yöntemlerle kurtarmıştır.[92] 2013 yılında yaşadığı ilk kırılmanın ardından 2015 yılı seçimlerinde HDP'nin yükselişe geçmesi, Güney Doğu Anadolu Bölgesinde yaşanan olaylar ve son olarak 15 Temmuz 2016'da yaşanan darbe teşebbüsü bize Ak Partinin içerisindeki yeni İslamcı söylemin iflası ile birlikte klasik Osmanlı/İstanbul İslamcılığının ve milliyetçiliğin yeniden merkeze yerleştiği bir dönemin başladığını göstermektedir.[93]

Yaşanan siyasi sürecin toplumsal yansımalarına bakıldığında aslında sisteme entegrasyonun ne denli ivme kazandığı ve yol kat ettiği görülmektedir. 17 yıllık iktidar süresince sermaye, zenginleşme, varlık edinme ve güç edinerek üstünlük sağlama fikri İslamcıları sistemin eleştiricisi olmaktan çıkartıp sistemin taşıyıcısı konumuna getirmiştir. Maddi imkanların artışı ile birlikte ortaya kaliteli eğitim alma arayışı, entelektüel donanım, yabancı dil ve bunlara kaynaklık edecek kurumlar, basın yayın organlarının varlığı çıkmıştır. Ortaya çıkan "yetişmiş" insan unsuru bu kurumlarda istihdam edilen insanların oluşturduğu büyük bir yekünü ortaya çıkarmaktadır. Tüm bunlar bizi daha en başından

[91] Hulusi Şentürk, *İslamcılık Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, 3. bs., İstanbul: Çıra Yayınları, 2015, s. 527.
[92] Yıldırım, *Neoliberal İslâmcılık*, ss. 562-64.
[93] Yıldırım, *Neoliberal İslâmcılık*, ss. 583-84.

pek çok İslamcının dillendirdiği devletin kendilerinin olduğu fakat onu yabancıların yönettiği, kendileri yönetirse daha iyi ve doğruyu bulacakları fikrine paralel olarak İslamcıların sistemin taşıyıcısı olduğu gerçeğine götürmektedir.[94]

3. İSLAMCI AYDINLAR

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre aydın; "Kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse), münevver, entelektüel"[95] olarak tanımlanmaktadır. Dilimizde kullanılan münevver ve entelektüel kelimeleri ise sözlüğe göre eş anlamlı kelimeler grubuna girmektedir. Verdiği bir röportajda Besim F. Dellaloğlu ise kullanılan üç kavramın birbirinden farklı anlamlar içerdiğini dile getirerek; entelektüelin dünyayı geniş bir perspektiften gören, okuyan ve anlayan kişi olduğunu buna karşın aydının ise Türkiye tecrübesi örneğinde daha siyasi bir figür olarak karşımıza çıktığını ve entelektüel kadar geniş, çeşitli bilgi ve veri kaynağına sahip olmadığını vurgulamaktadır. Yine Delallaloğlu'na göre Türkiye'de aydın daha çok belli bir siyasi hareketin, ideolojinin veya tarikatın bilgi birikimi belli bir seviyenin üstünde olan kesimine verilen addır. Aydın daha çok tek yönlü olarak kendini besleyen kişi anlamına gelmektedir. [96]

Rönesans ile birlikte Batı dünyası içerisinde ortaya çıkan yeni şartlar bilginin ve onun işleyenlerin serüvenini de değiştirmiştir. Bilginin kilisenin tekelinden kurtulması ve laik bir hüviyet kazanması ile ortaya bugün entelektüel dediğimiz kesim çıkmaya başlamıştır. Ortaya çıkan bu yeni çağdaş sınıf, bilimsel bilgiyi üreten, bunun savaşını veren aydınlar ve aynı zamanda da Aydınlanma çağının ilk temsilcileri olarak anılacaklardı. Batı dünyasının şekillenmesinde büyük rolü olan entelektüel sınıfın en önemli özelliği siyasi olandan bağımsız ve eleştirel bir tutum içerisinde olmasıdır. Bu sebepten ötürü Batı'da entelektüel ile siyasi iktidarın arası çoğu zaman iyi olmamıştır. Çünkü bir şekilde yönetim ile memur vasfıyla ya da başka bir vesile ile bağı olan entelektüelin bağımsız olması son derece güçtür.[97] Dellaloğlu'na göre Türkiye'de entelektüelden değil de aydından söz etmemizin altında yatan sebepte işte tam burada başlamaktadır. Tanzimat'tan beri bizde değişimin devlet mekanizması üzerinden anlam bulması düşüncenin devletin çevresinde birikmesine sebep olmaktadır. Böylece ortaya belirleyici bir rolü olan memuriyet, düşünce sahibi kişilerin merkez etrafında toplanması ve buna bağlı olarak sivillikten eksik bir düşünme biçimi çıkmaktadır. Bu saiklerden ötürü

[94] Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", ss. 37-38.
[95] "Türk Dil Kurumu | Sözlük", (29.06.2019), https://sozluk.gov.tr/.
[96] Halil İbrahim Gürel, "Besim F. Dellaloğlu İle Aydın Kavramı Üzerine Söyleşi", *Türkiye Notları*, (2019), c. 1, ss. 51.
[97] Edward Said, *Haberlerin Ağında İslam*, çev. Alev Alatlı, İstanbul: Babil Yayınları, 2000, s. 58.

Türkiye'de devletten veya siyasi erkten bağımsız entelektüel bir hareketten söz etmek oldukça zordur.[98] Subaşı'nın söylemi ile; "Türkiye'de düşünce hayatı, devletin olmasını istediği, olmasından yarar umduğu, olmasıyla devletin işleyişine katkıda bulunan bir düşünce hayatıdır."[99]

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan modern eğitim kurumları, bunların kurumsallaşması bir taraftan ulemanın eğitim ve kütür üzerinde ki etkisini kırarken bir taraftan da geleneksel eğitim kurumlarıyla bir arada varlıklarını sürdürmeleri ortaya iki farklı aydın tipinin çıkmasına sebep olmuştur. Beslendikleri kaynaklar farklı olan bu iki tip aydın ortaya koydukları ürünlerin içerikleri bakımından da farklılık arz ederek geç Osmanlı dönemine damgalarını vurmuşlardır.[100] O döneme kadar medreseler ve ulemanın sahip olduğu güçlü saltanat çatırdamaya başlamıştı. Batı karşısında gerilemenin, devletin içinde bulunduğu çöküş sürecinin asıl sorumlusu olarak görülen medreseler ve dolayısı ile ulema olmuştu. Süreç içerisinde ulema modern zamanın şartlarına ayak uyduramamakla, ortaya çıkan problemlere çözüm önerileri geliştirememekle ve tekrarcılıkla itham edilmekteydi. Böylece Tanzimat'la başlayan modernleşme süreci ulemanın aydına dönüşmesi bakımından da bir eşiğin başlangıcı olmaktaydı.

Osmanlı modernleşme sürecinin bir ürünü olan Genç Osmanlılar modern anlamdaki aydın prototipinin ilk örnekleriydiler. Şerif Mardin'e göre Aydınlanma düşüncesine ait fikirleri Türk düşünce hayatına sokan ve bu fikirlerle İslam arasında bir sentez kurmaya çalışan ilk düşünürler de Genç Osmanlılardı.[101] Bu çerçevede Genç Osmanlılar "Türkiye Cumhuriyeti'nin doğrudan entelektüel atalarıdır."[102] Genç Osmanlılar, İmparatorluğu içerisinde bulunduğu zor durumdan kurtarmak için reform ve modernleşmeden yana tavır almışlardı. Osmanlı topraklarına Aydınlanma düşüncesinin ilk tohumlarını atmakla kalmamış aynı zamanda kendilerinden sonra gelecek ve Cumhuriyet'i oluşturacak entelektüel zeminin de temellerini atmışlardı.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yeni bir siyasi, kültürel ve sosyal iklim ortaya çıkmıştır. Yapılan inkılaplar, uygulamaya sokulan reformlar ve muhalif kesimin tasfiye edilmesiyle birlikte ortaya çıkan Kemalist ideolojinin sahiplenicisi konumunda olan

[98] Dellaloğlu, "Besim F. Dellaloğlu İle Aydın Kavramı Üzerine Söyleşi", ss. 52-53.
[99] Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı - 1980 Sonrası Örneği*, 2. bs., Ankara: Otto, 2016, s. 74.
[100] Orhan Hayal, Türkiye'de Modernleşme Ve İslamcılık (1980-2000), (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 213.
[101] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, 13. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 10.
[102] Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 450.

entelektüel sınıf aynı zamanda Osmanlı'dan gelen bürokratik kimliğini koruyarak ve güçlendirerek adeta kültür üretimi alanında kendi tekelini arttırarak devam ettirmiştir. Tek parti dönemi boyunca süren bu elitist yapı ve Kemalist ideoloji Batılılaşma ve modernleşmenin tek aktörü olduğunu savunarak diğer kesimlere hayat hakkı tanımamıştır. Dönem içerisindeki aydının en belirgin özelliği dine karşı ortaya koydukları reddedici tavır ve sürekli olarak onu ortadan kaldırmasa bile ıslah edici ve modernleştirici bir bakış açısı olmuştur.[103] İslam'ın kamusal alandan tasfiye edilmesi projesi ve bu bağlamda yapılan laik reformlar hiçbir zaman toplum tabanında yeterli desteği görememiştir. İslam kültürel alanda varlığını sürdürememiş olsa bile halk kitleleri arasında özellikle tarikatlar vasıtasıyla kimliğini korumuş ve onu yeniden üretmiştir.[104]

3.1. Milliyetçi- Muhafazakâr İslamcı Düşünce

Türkiye'de çok partili hayata geçişle birlikte pek çok alanda olduğu gibi entelektüel alanda da cılız olmakla birlikte farklı sesler ortaya çıkmaya başlamıştır. Cumhuriyet'in kurulmasıyla beraber daha çok sistemin dayatmaları sebebiyle kendi içerisine kapanan İslami kimlik yeniden gündeme gelmeye ve kamusal alanda kabul görmeye başlamıştır. Bununla birlikte İslamcı aydınlar da yeniden entelektüel alanda görünür olmaya başlamışlardır. Fakat unutulmamalıdır ki bu dönemle birlikte ortaya çıkmaya başlayan İslamcı aydınlar Osmanlı döneminde ortaya çıkan İslamcı aydın sınıfıyla aynı kategoride değerlendirilemezler çünkü, Cumhuriyet dönemi İslamcı aydınları laik kültürün ürünü olarak ortaya çıkmışlardır.[105]

Cumhuriyet dönemi İslamcılık düşüncesi eser verme ve fikirleri savunma açısından Meşrutiyet döneminin zayıf bir yansıması olmuştur. Bu devrin İslamcıları gerek politik-siyasi ortam gerekse içinde bulundukları zihinsel karmaşadan ötürü milliyetçilik çerçevesi içerisinde kendilerine varlık alanı bulabilmişler ve burayı en güvenilir sığınak olarak görmüşlerdir.[106] Cumhuriyet dönemi İslamcılığın daha çok mecburi olarak muhafazakarlığa eklemlendiği bir süreç olmuştur. Süreç içerisinde İslamcılığın muhafazakarlık doğrultusunda bağ kurduğu ideoloji de milliyetçilik olmuştur ve o

[103] Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı - 1980 Sonrası Örneği*, s. 82.
[104] Hayal, *Türkiye'de Modernleşme Ve İslamcılık (1980-2000)*, s. 215.
[105] Michael E. Meeker, "Türkiye Cumhuriyetinin Yeni Müslüman Aydınları", *Bilgi ve Hikmet*, çev. Yusuf Kaplan, (K.1993), s. 154.
[106] İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, c. 1, s. 235.

zamandan bugüne milliyetçiliğin İslamcılık üzerindeki ağırlığı varlığını devam ettirmiştir.[107]

Muhafazakâr milliyetçi ideoloji içerisinde konumlanan İslamcılar Türkçülük'ten ziyade Anadolu milliyetçiliğine vurgu yaparak köklerin burada aranması gerektiğini millilik vurgusu bağlamında dile getirmişlerdir. Bu dönem İslamcıları Cumhuriyet'in ve Kemalizm'in katı laiklik anlayışını eleştirmişlerdir. Cumhuriyet dönemi aydınları içerisinde İslamcı muhalefetin savunma pozisyonundan çıkıp hücuma geçmesinde ve milliyetçi-muhafazakâr bir zemin üzerinde yeni bir kimlik kazanmasında Necip Fazıl bir dönüm noktasıdır.[108] Kısakürek, İslam'ı diğer soğuk savaş dönemi materyalist ideolojilerine karşı bir ideoloji haline getiren ilk isimdir. 1943 yılında çıkarmaya başladığı *Büyük Doğu* dergisinde kaleme aldığı yazılarla sosyal, siyasal ve kültürel olaylara karşı İslami perspektiften cevaplar vermeye çalışmıştır. Temellerini attığı *Büyük Doğu Fikir Kulübü* çerçevesinde oluşturduğu laik sisteme karşı İslami siyaset yapılması fikri ve bunu *İdeolocya Örgüsü* adı altında sistemize etmesi özellikle yeni nesil tarafından büyük ilgiyle karşılanmıştır. Cumhuriyet deneyimine karşı Osmanlı'yı ön plana çıkaran Kısakürek Batı'ya karşı Türk milletine ve kültürüne vurgu yapmıştır.[109] Kullandığı reaksiyoner ve rövanşist söylem, edebi üslubu onun geniş halk kitleleri tarafından ama özellikle gençler tarafından büyük ilgi görmesine sağlamıştır. Onun etrafında halkalanan *Gölge* dergisi çevresi ve derginin öncüsü Salih Mirzabeyoğlu (Salih İzzet Erdiş) 80'lerde İslami Büyük Doğu Akıncılar-Cephesi kısa ismiyle İBDA-C adını verdikleri oluşumu kurarak ve bu örgüt adı altında yaptıkları silahlı eylemlerle Necip Fazıl ile radikal İslamcılık arasında bir köprü oluşturmuşlardır.[110]

Necip Fazıl dışında milliyetçi-muhafazakâr çizgide seyirlerini sürdüren, benzer bir üslup ile Kemalist rejim ve onun uyguladığı resmi tarih anlayışla kalemleri ve söylemleri vasıtasıyla mücadele eden İslamcı aydınlar olmuştur. Sadık Albayrak, Abdurrahman Dilipak ve Hasan Hüseyin Ceylan bunlar arasındadır. Bu isimler özellikle 28 Şubat süreci içerisinde medyada ön planda olup İslami değerleri savunurken laik uygulamalarını eleştirmişlerdir

[107] Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, s. 130.
[108] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 442.
[109] Hayal, *Türkiye'de Modernleşme Ve İslamcılık (1980-2000)*, s. 217.
[110] Abdullah Manaz, *Siyasal İslamcılık- II Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, ss. 348-49.

Milliyetçi-muhafazakâr çizgide yer alan bir diğer aydın da Nurettin Topçu'dur. Millet kavramından yola çıkan Topçu'ya göre; Allah'a yönelen insan iradesinin dinlendiği duraklardan biri millettir. Ona göre millet; milli tarih, milli coğrafya, güzel sanatlar, mukaddesat, destanlar ve mitolojik unsurları içerisinde barındıran geniş bir yelpazedir. Topçu için soydan ve vatandan ayrı bir İslamcılık düşünülemez. Topçu aynı zamanda tasavvufi yönü ağır basan bir Anadolu milliyetçisidir. Ona göre büyük vatan Anadolu toprağıdır ve İslamiyet, tarih ve toprak burada vaz geçilmez unsurlardır.[111]

Kısakürek ve Topçu görüşleriyle İslamcılığı etkileyen ve belirleyen isimlerin başında gelmektedirler. Her ikisinin de milliyetçi ve muhafazakâr görüşleri kendilerinden sonra gelen nesiller üzerinde etkili olmuş ve olmaya devam etmektedir. İslamcıların zaman zaman uzaklaşsalar bile millilik, yerlilik vb. söylemlerle milliyetçilikten ve Anadoluculuktan kopamadıkları milliyetçi ve İslamcı tabanlar arasında oluşan geçişlilikte de görülebilmektedir.

İslamcılar üzerinde en az Kısakürek ve Topçu kadar etki yapan bir diğer isim Sezai Karakoç'tur. 1950'lerde eserlerini yayınlamaya başlayan Karakoç özellikle çıkardığı *Diriliş* dergisi ve burada doktrinleştirdiği İslam medeniyeti düşüncesiyle kendisine İslamcılık fikriyatı içerisinde hatırı sayılır bir yer edinmiştir. O, Kısakürek gibi hamasi bir dil kullanmaktan kaçınmış, edebi duyarlılığı yüksek bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Karakoç direniş düşüncesi bağlamında İslamcılığın merkezine medeniyet söylemini yerleştirmiş; Müslümanların Batı'ya karşı meydan okumasını, direnmesini ve alternatif bir medeniyet oluşturması gerektiğini vurgulamıştır. Karakoç'un ortaya koyduğu düşünce, döneminde milliyetçilik ve muhafazakarlık içerisine sıkışmış İslamcılığa ümmetçi bir form kazandırması bakımından önemlidir.[112]

Sezai Karakoç aynı zamanda Necip Fazıl ve Mehmet Akif gibi bir edebiyat adamı ve şairdir. O, şairliğini düşüncesinin estetik forma sokulmuş hali olarak ortaya koyuyor ve şiirinde daha çok metafizik varoluşçuluk temalarını kullanıyordu. İslami edebiyat içerisinde bir köşe noktası konumunda olan Karakoç, Diriliş dergisi etrafında, sonraları bu mecradan ayrılsalar bile pek çok İslamcı şairin yetişmesine vesile olmuştu. Daha sonraları *Edebiyat* ve *Mavera* dergileri ile seslerini geniş kitlelere duyuracak olan bu isimlerin arasında Nuri Pakdil, Cahit Zarifoğlu, Erdem Beyazıt, Alaaddin Özdeneren, Akif

[111] Gökhan Çetinsaya, "İslâmcılıktaki Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 441-44.

[112] Burhanettin Duran, "Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi Ve Sezai Karakoç'un Düşüncesi", *Öncüler Ve Dönüştürücüler*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 292.

İnan ve Rasim Özdenören gibi isimler yer almaktadır.[113] 1960'ların globalleşen Türkiye'sinde globalleşmeden nasibini alan şairler daha çok yol gösteren, uyaran ve yitirilen bilgeliğin peşinden koşan bir çizgide yolarına devam etmişlerdir.

3.2. Radikal İslamcı Düşünce

1970'li yıllar Türkiye'nin her açıdan dışarıya açılmaya başladığı ve düşünce dünyasının da yaşanan dışa açılmadan fazlası ile nasibini aldığı yıllardır. Bu yıllarda Batı dünyasından olduğu kadar İslam dünyasından da düşünürlerin eserlerinin Türkçe'ye kazandırıldığı ve çevrilen her eserin büyük ilgi ili karşılandığı görülmektedir. Yapılan tercüme faaliyetleri 70'li yıllara kadara *"Anadolu İslamcılığı", "Türk İslamcılığı"* çerçevesinde gelişen İslamcı düşüncenin farklı bir yönelim kazanmasına yol açmıştır.

Türkmen'e göre Türkiye'de "tevhidi bilinç ve yöneliş" in ilk adımlarının atıldığı dönem Türk İslamcılığının; milliyetçi, mezhepçi, saltanatçı, tasavvufçu ve sağcı kabullere dayanan yanlış din anlayışlarından arındığı bir sürecin başlangıcıdır. Ortaya; okuyan, sorgulayan, İslami duyarlılığı yüksek, sistemin dayattığı kimlikleri reddeden bir Müslüman kesim çıkmaya başlamıştır.[114] Çeviri öncesi ve çeviri sonrası İslami düşünce arasında Kur'an merkezcilik, milliyetçilik, ümmet, muhafazakarlık, tevhid gibi kavramlar bakımından önemli değişiklikler olduğu görülmektedir. Yasin Aktay'a göre İslamcı düşünce içerisinde meydana gelen değişiklikler söz konusu fikirlerin tamamen dışarıdan kaynaklandığı anlamına gelmemektedir. Aksine ona göre ortaya konulan fikirler ilk dönem İslamcılığının içerisinde yer alan ve dönemle birlikte yeniden hatırlanan önemli noktalardır.[115] Bu dönem İslamcıları sahih İslam, hurafelerden arınma ve Kur'an merkezli bir anlayışı benimseyerek bütüncül bir din algısı ortaya koymaya çalışmışlardır.

Türkiye'de radikal İslamcılık deyince aklan gelen ilk isim Ercüment Özkan ve *İktibas* dergisidir. Özkan, verdiği mücadele ve savunduğu fikirler açısından radikal İslamcı düşüncenin mihenk taşlarından biridir. O, Cumhuriyet tarihinin ilk radikal İslami hareketi olan *Hizbu't Tahrir* ya da bir diğer ismiyle *Kurtuluş Partisinin* Türkiye'de ki önderidir. Hizbu't Tahrir'e göre İslami siyaset sağ liberal partiler desteklenerek yapılacak bir şey değildir bu ancak İslami bir parti vasıtasıyla yapılabilir. Aslında Özkan böylece Türkiye İslamcılığının gündemine İslami siyasi talepleri olan parti fikrini getiren ilk isimlerden de biri olmaktaydı. Ona göre İslami bir parti kendisini demokratik bir sistem

[113] Ömer Lekesiz, "'İslâmi Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 970-73.
[114] Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştiri*, 3. bs., İstanbul: Ekin Yayınları, 2014, s. 78.
[115] Yasin Aktay, "İslamcı Siyasetin Yeni Halleri Ve Söylemleri", *Tezkire*, (2014), ss. 53-54.

içerisinde tanımlayamaz ve konumlayamazdı. Erkilet, bu açıdan bakıldığında Özkan'ın siyasi deneyiminin, illegal bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir.[116]

Özkan'a göre İslam; geleneksel olarak dine sokulmuş, dinde yeri olmayan görüşlerden, modern, laik ve Batılı ideolojilerin görüşlerinden temizlenmeliydi. Bu düşüncelerden kaynaklanan kirlilik de ancak Kur'an ve Sünnet'e dönüşle temizlenebilirdi. Onun *"arı duru"* nitelendirmesiyle tanımladığı gerçek İslam ortaya konulmalı ve siyasetin de temeline yerleştirilmeliydi. Zaten radikal/köktenci İslam bu demekti. Ercüment Özkan tasavvufun ayrı bir din olduğu görüşünü savunuyor, İslam'a sonradan sokulmuş uydurma hadis, fıkhi hüküm ve fetvaların Kur'an ve sahih Sünnet temelinde yeniden ele alınması gerektiğini düşünüyordu. Ayrıca mezhepler de Kur'an ışığında yeniden gözden geçirilmeli ve mezhebin din edinilmesinin önüne geçilmeliydi.[117]

Hurafelerden ve batıldan uzak sahih İslam çizgisini benimseyen bir diğer isim ise Said Çekmegil'dir. Ona göre insan doğrudan Allah'la yani Kur'an'la muhatap olmalı ve her şey Kur'an referans alınarak yapılmalıydı. Çekmegil'e göre Müslümanlar ancak böyle yaptıkları zaman taklitten kurtulabilirlerdi.[118] Said Çekmegil *Malatya Okulu*'nun abisi olarak görülüyor ve geleneksel, muhafazakâr yorumların İslam'ı daralttığını vurguluyordu. Malatya Okulunun çıkardığı *Kriter* dergisi ve burada ortaya koydukları geleneksel, muhafazakâr İslamcı eleştiri Kur'an ve Sünnet üzerine o güne kadar yapılan yorumların sorgulanmasına da kapı aralamıştır.[119]

1970'ler boyunca süren, etkileri 80'lerde de devam eden radikal İslamcılık gelenekçiliğe, özellikle Anadolu kültürünü İslam zannetmeye, tasavvufa, mezhepçiliğe, halk dindarlığı denilen yerleşik inançlara ve tasavvufi yorumlara son derece eleştirel bir bakış açısı geliştirmiş, bütün bunları sorgulamıştır. Allah'a ve Kur'an'a bağlanmayı yani "rabbani" olmayı ilke olarak benimseyen radikal İslamcılar bu dönemde yaşadıkları toprakların darül İslam olmadığını öne sürerek Cuma namazının kılınamayacağını savunmuşlardır. Kur'an'ın çağa uydurulmasından çok insanın Kur'an'a göre şekillendirilmesi bunu yaparken de çağın araçlarının kullanılması gerektiğini öne süren bu görüş sahiplerine göre ancak hurafeden ve batıldan uzak temiz bir Kur'an nesli yetiştirilerek güçlü devlet sistemi oluşturulabilirdi. Bu sebepten ötürü de

[116] Alev Erkilet, "Ercüment Özkan", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, s. 684.
[117] Erkilet, "Ercüment Özkan", ss. 688-90.
[118] Abdullah Yıldız, "Bir Muvahhid,Bir Münekkid,Bir Muhakkik M. Said Çekmegil", *Umran*, (12.2002), s. 99.
[119] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 455.

kurumsallaşmanın örneği olan Medine dönemi değil ahlakın, inancın temel alındığı Mekke dönemi örnek olarak dikkatle incelenmeliydi.

Radikal İslamcılığın tesiri sürmekle birlikte İslamcılık hareketi 80'li yıllara 12 Eylül darbesi, artan radikalizm, İslam Devleti tartışmaları ve sınırlı entelektüel birikim çerçevesinde şekillenen bir zihniyet dünyasıyla birlikte girdi. 1980'li yılların sonlarına kadar sistemin kavramlarını kullanmaktan kaçınan daha çok kendilerine ait İslami bir hayatı inşa etme çabasında olan İslamcılar 80'lerin sonlarıyla birlikte dünya sisteminin kavramlarını kullanan *"çoğulculuktan"* dem vurmaya başlayan farklı bir iklime geçtiler. Ercan Yıldırım'a göre bu aslında 2000'li yıllarda gündeme gelecek olan neoliberal İslamcılığın tohumlarının atıldığı bir sürecin başlangıcı anlamına gelmekteydi.[120] Neredeyse 1970'lerin sonlarına kadar solcuların elinde olan entelektüel hayat bu tarihten itibaren Göle'nin *"karşı seçkinler"* diye nitelendirdiği İslamcı aydınların etkisi altına girmiştir ve söz konusu etki 2000'li yıllar boyunca devam etmiştir.[121]

3.3. Yeni İslamcı Düşünce

1960'lı ve 1970'li yıllarda üniversiteden mezun olan ve yaklaşık olarak aynı neslin içerisinde yer alan İslamcı aydınlar kadın, erkek kendilerinden önceki İslamcı düşünürlerden farklıdırlar. Ortaya çıkan yeni aydınlar Cumhuriyet'in tedrisatından geçmiş, modern okullarda eğitim görmüş, Batılı literatüre hâkim, ona atıfta bulunan, modern bir dil kullanan Kemalist ideolojiden, çok partili hayattan ve bu dönemde meydana gelen siyasi olaylardan, çatışmalardan da nasiplerini almış kimselerdi. Bu sebepten yeni nesil İslamcı aydınlara Türkiye'nin kendine has siyasi, kültürel ve sosyal dinamikleri şekil vermiş onların biçim almasında bu faktörler önemli birer rol oynamışlardır. En az bir yabancı dil bilen, Batı düşüncesine ve modernliğe Batı'da yapılmış olan eleştirilere ilgi duyan yeni İslamcı aydınlar Paul Feyerabend, Michael Foucault ve Karl Popper gibi isimlerin eserlerini yakından takip edip fikirlerini tartışmaya açmışlardır.[122]

80'li yıllarla birlikte daha somut biçimde görülmeye başlayan yeni İslamcı aydın tipi o zamana kadar belli şablonlar içerisinde varlığını sürdüren İslamcılık düşüncesinin sınırlarını aşmayı başarmıştır. Bu tarihten itibaren ortaya kendi tarihsel kalıplarının sınırlılığını aşmaya çalışan ve klasik İslamcı bloğun kavramsal sistemiyle

[120] Yıldırım, *Neoliberal İslâmcılık*, s. 82.
[121] Göle, *Melez Desenler*, s. 109.
[122] Hayal, *Türkiye'de Modernleşme Ve İslamcılık (1980-2000)*, s. 220.

tanımlanamayan yeni aydın sınıfı çıkmaya başlamıştır. İslamcı aydınlar çağdaş problemler ışığında İslam'ı yeniden gündeme getirip onun güçlü bir söyleme dönüşerek toplumu aydınlatacağını savunmuşlardır.[123]

İslam'ı sistemin dışına ittiği için Kemalist ideolojinin modernleşme projesini eleştiren aydınlar Batı düşüncesine alternatif bir İslami düşünce geliştirmek istiyorlardı. Bu sayede Müslümanlar modern dünyada karşılaştıkları sorunlara İslam'ın kendi kaynaklarından yola çıkarak cevaplar bulabileceklerdi. Cumhuriyet ideolojisinin dini bireysel bir mevzu haline indirgemesine karşı çıkan aydınlara göre İslam bütüncül bir inanç sistemiydi. O, hayatı; siyasi, sosyal ve kültürel olarak şekillendiren bir yapı arz etmektedir. İslam Batılı değer ve ideolojilerin ortaya koyduğu kurumlara karşı alternatif bir düzeni içerisinde barındırmaktadır. Onlara göre yapılması gereken Müslümanların zihinsel bir devrim gerçekleştirerek, zihinlerini modern düşünce kalıplarından temizleyerek İslam'ın ortaya koyduğu çözüm araçlarının yeniden keşfedilmesiydi.

1980'li yıllar dünyada neoliberal politikaların sahnede olduğu ve konjonktür sebebiyle Türkiye'nin de bu uygulamalardan nasibini aldığı yıllardır. 1983 yılında Özal liderliğindeki Anavatan Partisinin iktidara gelmesiyle öncelikli olarak ekonomik alanda uygulanmaya başlanan liberal politikalar zamanla sosyal, siyasi ve kültürel alanlara yayılmaya başlamıştır.[124] Bu dönemde peş peşe açılan özel televizyon kanalları, radyolar, gazeteler dünya ile birlikte Türkiye'de olup biten gelişmelerin geniş kitlelere yayılmasına zemin hazırlamıştır. Artan iletişim imkanları İslamcı entelektüel aktivizmin gelişmesinde de büyük rol oynamıştır. Görüş ve düşüncelerini gazete köşeleri, televizyon programları, kaleme aldıkları kitaplar ve dergi makaleleri vasıtasıyla kamuoyuyla paylaşan İslamcı aydınlar bu sayede daha fazla tanınır ve görüşleri daha geniş halk kitleleri tarafından bilinir hale gelmişlerdir.

1980'li yıllarda İslamcılığa İslamcılığın içerisinden muhalif bir tavır geliştirerek damga vuran isimlerin başında İsmet Özel gelmektedir. Kendine has imge dünyası ile bilinen Özel aynı zamanda 1960'ların önde gelen şairlerinden de biridir. Marksist, sosyalist bir gelenekten gelen Özel 1970'lerle birlikte İslami düşünceyi benimseyerek başta *Üç Mesele* olmak üzere İslamcılık alanında çok konuşulan ve tartışılan birçok esere imza atmıştır. Kendisi her ne kadar İslamcı düşünceyi derinden etkileyen görüşlere sahip olsa da tavizsiz aristokrat tavrı sebebiyle hiçbir zaman somut bir çevreye sahip

[123] Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı - 1980 Sonrası Örneği*, s. 168.
[124] Özlem Eştürk, Türkiye'de Liberalizm:1983-1989 Turgut Özal Dönemi Örneği, (Yüksek Lisans Tezi), Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 117.

olamamıştır.[125] Özel'in asıl meselesi Türk toplumunun modernleşmesi ve bunun İslam toplumunu parçalamasıdır.[126] Özel'in modern dünyada Müslümanca bir yaşam kurmak üzerine inşa ettiği İslamcılık düşüncesi, modern dünyanın zihinlerde açtığı yaraları iyileştirmek, çelişkileri gidermek üzerine kuruludur. Bu bağlamda yapılması gereken İslam'ın açık bir şekilde anlaşılarak sonrasında bu zemin üzerinden modernliğin eleştiriye tabi tutulmasıdır. Ana kaynaklara yani Kur'an ve Sünnet'e dönülmesini savunan Özel'e göre ana kaynaklar bize İslam'ın ne olduğunu anlatmakla birlikte gayri İslami olanın da ne olduğunu göstermektedirler. Fakat o, Batı öğretisi ile başa çıkmak için İslam'ın çağa uydurulması gerekçesiyle; yani modernistlerin yapmak istedikleri biçimde kaynaklara başvurmaz. Kur'an ve hadisten öğrenilenler üzerine bir düşünce/tefekkür dünyası kurmayı amaçlar. Özel böylece Müslümanların yaşayış biçimleriyle düşünüş biçimleri arasında bir paralellik oluşturulabileceğini ön görür.[127]

Özel, modernlik eleştirisini teknik, medeniyet ve yabancılaşma kavramları etrafında şekillendirir. Teknolojik gelişme ve sanayi hamleleriyle özlenen güçlü İslam medeniyetinin yeniden kurulacağı ve Batı dünyası ile ancak bu şekilde baş edilebileceği tezi Özel için son derece yanlış bir tezdir. Hatta ona göre toplumdaki sorunların asıl nedeni çağdaş bilim, teknik ve medeniyette aranmalıdır. Bu bağlamda Müslüman, çağın getirdiği bazı istek ve eğilimlere "yabancı" kalabilmelidir. Ona göre bu üç mesele üzerine düşünmek Batı felsefesinin dünya üzerindeki hakimiyetini düşünmek ve sorgulamak anlamına gelmektedir.[128] Özel, teknik ve medeniyet karşıtlığının bir getirisi olarak ekonomik güç fetişizmine de karşıdır. Müslümanlar iktisadi alanda güçlendikçe kurtulmuş olamazlar onlar ancak kurtuldukları için ekonomileri düzelebilir.[129]

Dünya sistemine karşı alternatif bir İslami sistem önerisinde bulunan İsmet Özel Türk İslamcılığının köşe taşlarından birisi olmuştur. Ona göre Müslümanların önce bireysel sonra toplumsal olarak kendilerini Kur'an ve Sünnet kaynaklığında şekillendirmeleri ve zihinlerini modern zamanların getirdiği düşünce kirliliğinden temizlemeleri sonucunda toplum İslami referanslara uygun ölçütlerde kurumlar ortaya

[125] Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları, 1990, s. 265.
[126] Binnaz Toprak, "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, (Bahar-Yaz.1985), s. 144.
[127] Cem Kotan, İsmet Özel'de İslamcılık Düşüncesi, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, 2016, s. 127.
[128] Sevim Şahin, İsmet Özel'de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma Kavramları, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, ss. 53-54.
[129] İsmet Özel, *Taşları Yemek Yasak*, İstanbul: Tiyo (Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı), 2003, ss. 28-36.

çıkaracaktır. Bunun dışında Batının tekniğini ve ilmini alıp ahlakını reddetme görüşü hiçbir zaman istenilen İslami toplum ölçütlerine ulaşılmasına imkân vermeyecektir.

Yeni dönem İslamcı aydınlardan bahsederken akla gelen ilk isimlerden biri de şüphesiz Ali Bulaç'tır. Bulaç tıpkı Özel gibi Batı modernleşmesine toptan bir eleştirel tavır sergileyerek ona epistemolojik ve ontolojik itirazlar geliştirmiştir. Her kültür kendi bilim ve tekniğini üretir ve Batıdan ithal edilen medeniyetin ortaya çıkardığı sorunlara İslam ahlakının çözüm bulması imkansızdır.[130] İslam kendi kendisini yeniden üretebilen, sorgulayan ve zamanın şartlarına göre kendini konumlandırabilen bir vasfa sahiptir çünkü o her devirde Kur'an ve Sünnet gibi iki ana kaynağa sahiptir. Ayrıca İslam, modern hayata karşı sosyal, ekonomik ve politik alternatifler üretebilecek tek din konumundadır.[131]

İslam'ın siyasileştirilmesi ve insanileştirilmesinin onu fakirleştireceğini düşünen Bulaç İslam'da alternatif bir dünya görüşü aramaktadır.[132] O, İslam ile modernizm arasındaki gerilimleri izleyerek geleneksel İslam'ın yanlış gördüğü noktalarını eleştirirken aynı zamanda modernizmin İslam kuşatmasına da karşı durmaktadır. "Ne hurafelere bulaşmış gelenekçilik ve muhafazakarlık, ne de Kur'an'ı mutlaklaştırılmış akıl ve pozitivist verilere tevil etmek isteyen rasyonalizm ve modernizm." diyen Bulaç modernizmden korunmanın en iyi yolunun Müslümanları tüm yeryüzünde toplumsal davranışlar açısından birleştiren Sünnete dönmek olduğunu savunmaktadır.[133]

Ali Bulaç'ın asıl amacı modern ideolojinin bütün ipliğini pazara çıkardıktan, onun insanlığa mutluluk ve refah getiremeyeceğini söyledikten sonra İslam'ın tek ve geçerli kurtuluş reçetesi olduğunu ortaya koymaktır. O, kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan yeni bir toplumsal kurgunun gerçekleştirilebileceği fikrini savunurken buna peygamber döneminde yaşanan seviyeyi örnek olarak göstermektedir.[134] Bulaç bu bağlamda İslam'ın demokrasiyi de geride bırakacak bir çoğulculuğu öngördüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun 90'lı yıllarda öne sürdüğü "*Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası"*[135] projesi aydınlar tarafından uzun süre tartışılmıştır.

---

[130] Fatma Bostan Ünsal, Ertan Özensel, "Ali Bulaç", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 741-42.
[131] Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 264.
[132] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, 5. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 146.
[133] Göle, *Modern Mahrem*, s. 148.
[134] Kenan Kurtoğlu, Türkiye'de İslamcı Aydınlarda Modernleşme Eleştirisi: Ali Bulaç Örneği, (Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Programı, 2011, ss. 195-96.
[135] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış 1994), ss. 3-15.

İslamcı aydınlar 80'li yıllardan 90'lı yıllara; İslami devlet, yönetim modeli, yöntem arayışları, İslam'ın yaşanması, Kur'an'ın anlaşılması, medeniyet, teknik, bilim, laiklik ve demokrasi çerçevesinde yapılan tartışmalarla girmişlerdir. 1980'lerde yaşanan bu tartışmalar İslamcıları milliyetçi, muhafazakâr, milli ve yerli düşünce sistematiğinden çıkartıp; çoğulculuk, liberalizm vb. daha evrensel tartışmaların ve kabullerin olduğu bir düşünce evrenine sokmuştur. Bu yıllara kadar kendi inançları çerçevesinde bir yaşam inşası için çabalayan Müslümanlar 90'larla birlikte öteki ile yaşam, postmodernizm ve neoliberal düzen çerçevesinde merkeze hiç olmadıkları kadar yakınlaşmaya başlamışlardır. Postmodernizmin 80'lerle birlikte bireye, özgürlüklere ve anlamlara yaptığı vurgu, bütün hakikatleri kucaklayan tavrı 90'larla birlikte kendilerine Kemalist ideolojinin içerisinde yer açmakta sıkıntı çeken İslamcı aydınlar için çıkış noktası olarak kabul edilmiş ve söylem olarak benimsenmişti. Daha az devlet daha çok piyasa fikri yani neoliberalizm özellikle 28 Şubat postmodern darbesiyle yeniden sindirilmeye çalışılan İslamcılar için adeta kurtuluş reçetesi olarak görülmekteydi.

90'lı yıllarda İslamcı aydınlar denildiğinde akla gelen ilk isimlerden biri Yasin Aktay'dır. Daha sonraları akademisyen ve siyasetçi kimliği ile çokça adından söz ettirecek olan Aktay 1991 yılında yayın hayatına başlayan *Tezkire* dergisini çıkaranlar arasında yer almaktaydı. İslamcılığı içinden geçtiği dönemin şartlarına göre değişen ve kendini bu şartlara göre yeniden üreten bir fikir hareketi olarak gören Aktay, sosyolog kimliğinden ötürü de daha çok o güne kadar ertelenmiş olan, İslamcılığın sosyolojik/siyasi gündemiyle ilgilenmeyi tercih etmiştir. İslam'ın ilkesel tutumu diye nitelendirdiği unsuru; zamanın gerçekliğine teslim olmadan farklı gerçekliklere hicret etme görevi ve iradesiyle tanımlamaktadır.[136] Ona göre hicret ileriye doğru, var oluşun yeni imkanlarla gerçekleşebileceğini söyleyen bir idrak ve harekettir. Böylece insan daralan imkanlar içerisinde kendi kaderini tayin etme fırsatına sahiptir. Gidilen yerin yurt edilmesi aynı zamanda da geride bırakılan toprağa, duruma, tecrübeye ve zamana var olmanın olmazsa olmaz şartı olarak bakmamaktır. Bu bağlamda Müslümanların Asr-ı saadete dönüş istekleri yapay ve suni bir istektir. Mekke'den Medine'ye göç eden Müslümanlar her ne kadar Mekke'deki döneme özlem duymuş olsalar bile bunun gerçekleşemeyecek, tekrar elde edilemeyecek bir şey olduğunu fark ettikleri için içinde bulundukları zamanda yapabileceklerinin en iyisini yapmaya çalışmışlardır. Aktay bu yüzden Müslümanların belirli bir dönem için yaşadığı varsayılan tarihsel tecrübenin bütün

[136] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 465.

zamanlar için bir model olarak gösterilmesine, bu bağlamda "geriye, eve dönüşü" olumlu bir tutum olarak görmemektedir.[137]

İslam'ı Allah'a kayıtsız şartsız yönelmiş başkalarına kulluğu reddetmiş bir insanın veya grubun pratiği olarak tanımlayan Aktay'a göre İslam'ın her dönemde ki pratiği ve tezahürü de farklı olmak durumundadır. Her İslam toplumunun sergilediği Müslümanlık performansı, pratiği ve modeli ona özgüdür. Bunun başka bir mekânda ve zamanda bütün bileşenleriyle tekrarlanması imkansızdır. Burada asıl olan ortak ilke ve düsturların gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. İslam'ın ortaya koyduğu temel ilkeler çerçevesinde her dönem ve mekânda ortaya biricik tecrübeler koyulabilir.[138] Yasin Aktay İslamcıları İslamcılığı böyle bir geçmiş ütopyasına bağlamış olduklarından dolayı eleştiriye tabi tutmaktadır.

İslamcı aydınlardan söz ederken üzerinde durulması gereken bir kesimi de İslamcı kadınlar oluşturmaktadır.1990'lı yıllarla birlikte İslamcı kesimin içerisinde varlığı git gide daha fazla görünür olan kadınlar, o yıllara kadar daha çok kendilerini evin içerisinde konumlandırmışlardı. 80'li yıllarla birlikte Anadolu'dan gelip büyük şehirlerde üniversite eğitimi alan kadınların sonrasında kamusal hayata girişleri, mesleklerini icra etmeleri ve yeni roller kazanarak görünürlüklerini arttırmaları Kemalist ideoloji tarafından "irtica hortladı" diyerek nitelendirilmiştir. Kadınların kamusal hayatta dine ait bir sembol olan başörtüsüyle var olması rejime tehdit olarak görülüp kadınların başörtüsü yasağıyla üniversitelere girişleri yasaklanmış olsa da bu Müslüman kadınların tekrar geriye, klasik rollerine dönüşünü sağlamamıştır. 1980'lere kadar neredeyse sadece kadınlara hitap eden telkin ve tembihlerin, hidayet romanlarının yazarları olarak var olmaya çalışan kadınlar bu tarihten itibaren kaleme aldıkları yazılarla, yaptıkları konuşmalarla sadece kadın konusuyla değil her konudaki siyasi görüşleriyle kamuoyunda yer almaya başlamışlardı. Özellikle Refah Partisi'nin kurulması, kadın teşkilatlanmasının aktif bir biçimde işletilmesi kadınların evlerinin dışına çıkmasına aktif olarak siyasetin içerisinde yer almalarına imkân vermişti. Bu durum aynı zamanda İslamcı kesim içerisinde cinsiyet üzerinden rollerin tanımlanması, geleneksel ataerkil rollerin sorgulanması, kadının ailedeki konumu gibi konularda tartışmalarında sıkça gündeme gelmesine neden olmuştur.

[137] Yasin Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal*, (12.2008), c. 5, ss. 16-17.
[138] Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", s. 24.

1990'lı ve 2000'li yıllarda; Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Eraslan, Cihan Aktaş, Ayşe Böhürler, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Alev Erkilet, Nazife Şişman, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi İslamcı yazarlar gerek köşe yazılarıyla gerek katıldıkları televizyon programlarıyla gerekse yaptıkları akademik çalışmalarla ve yayınladıkları eserlerle gündeme, politikaya ve kadına dair söylemlerini yüksek perdeden dillendirmişlerdir. Özellikle Aktaş, Ramzanoğlu, Tuksal ve Erkilet'in politik gündemin dışında hayat tarzı, ahlaki tutumlar, mimari ve estetik, İslamcıların varsıllaşması üzerine eğildikleri görülmektedir.[139]

2000'li yılların başına kadar aktif olarak gazete köşelerinde ve dergilerde kaleme aldıkları yazılarıyla İslamcılığı bir hayat tarzı olarak savunan ve fikirlerini beyan eden "klasik" İslamcıların bu tarihten itibaren yavaş yavaş geri plana çekildikleri görülmektedir. Ortaya çıkan yeni İslamcı kesimin zamanın ruhuna uyarak ve birinci tekil kişinin ağzından konuşup olup biten olayları siyaset ve iktidara bağlayarak yorumlar yaptıkları görülmektedir.[140] Bu dönem itibariyle bilhassa gençler arasında okunma oranlarının yüksek olması sebebiyle, şair kimlikleri de olan yeni nesil "genç" İslamcılar gazete köşelerinde ve televizyon programlarında daha fazla görünür olmaya başlamışlardır. Bu da bize İslamcılığın edebiyat damarı üzerinden yürütülürken fikir damarının eksik kaldığını göstermektedir.

4. İSLAMCI DÜŞÜNCENİN TÜRKİYE'DEKİ TARTIŞMA ALANLARI

İslamcılık düşüncesi ortaya çıktığı günden itibaren İslam'ı hayatın her alanına hâkim kılma düsturu ile hareket ettiği için olabildiğince geniş bir yelpaze çerçevesinde fikir beyan eden bir düşünce hareketi olarak karşımızda durmaktadır. Asıl konu modern çağla nasıl ilişki kurulacağı ya da bu çağda nasıl Müslüman olarak kalınacağı olsa da İslam'ın siyasal, sosyal ve kültürel açıdan hayatı bir bütün olarak kapsadığı düşüncesinden yola çıkan İslamcılar siyasetten sanata, günlük yaşamdan aileye, kadın konusundan eğitime ve ekonomiye varıncaya kadar farklı konularda görüşlerini dile getirmişlerdir. Bugünden bakıldığında zamanın seyri içerisinde tartışılan konuların üzerinde söylenen fikirlerin çeşitliliği, kabuller ve söylemler değişmiş olsa bile nerdeyse 19. yüzyıldan itibaren Türk İslamcılığı içerisinde benzer konuların hâlâ gündem maddesi olduğu görülmektedir. Bu durum bize Müslümanların, modernizmle karşılaşmaları sonucu ortaya çıkan problematik durumlara karşı neredeyse iki yüzyıldır ortaya net ve uygulanabilir cevaplar koyamadıklarını göstermesi bakımından önemli bir veridir.

[139] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 467.
[140] Yıldırım, *Neoliberal İslâmcılık*, s. 291.

İslamcılığın ortaya çıktığı günden günümüze kadar tartıştığı konulara genel olarak baktığımızda;

1. Düşüncenin ortaya çıktığı tarihte Osmanlı Devlet'inin yaşadığı büyük siyasi kriz, çöküş sürecine girmiş olmasının verdiği etkiyle birlikte Müslümanlarda meydana gelen yenilmişlik, kendine güvensizlik, kendinden emin olamama hali sonucunda kurtuluş ve beka düşüncelerinin ön planda olduğu görülmektedir. Teokratik temeller üzerine kurulu olan ve halifelikle birlikte İslam bayrağının taşıyıcılığını yapan devletin çöküşü İslamcı aydınlar arasında İslam'ın nasıl payidar olacağı, geri kalmışlıktan, ataletten ve hurafelerden nasıl kurtulunacağı gibi soruların sorulmasına da sebep olmuştur. İslamcı aydınlar bu sorulardan yola çıkarak İslamcılığın en klasik söylemlerinden biri olan, hata "İslam'da değil Müslümanlardadır." görüşünü ortaya atmışlardır. Bu söylem çerçevesinde gelişen sahih/gerçek İslam, kaynaklara dönüş karşımıza bugün de üzerinde tartışılan; Hz. Peygamber ve dört halife dönemini kapsayan, kalan tecrübeyi dışarıda bırakan yeni bir tarih anlayışı ve görüşü çıkartmıştır. Aslında mecburi olarak tortulardan kurtulmak için yapılan ihya, tecdid ve ıslah hareketinin bir yenilenmenin kapısını açtığı şüphesizdir fakat aynı zamanda bunun ortaya dini anlama ve yorumlama bakımından usulsüz, bireysel, gelenekle ve geleneksel olanla her daim çatışmalı dar ve tektip bir anlayış olan yeni Selefiliği çıkardığı da bir gerçektir.[141]

Kur'an'a dönüş söylemlerinin yansımalarına bakıldığında karşımıza Kur'ancılık ve mealcilik tartışmaları çıkmaktadır. Türkiye İslamcılığında ağırlıklı olarak 1970'lerle birlikte gündeme gelen bu hareket sahih bir Kur'an algısı inşa etme isteğiyle ortaya çıkıp Kur'an'ın her şeyi içerdiği, açık ve anlaşılır bir kitap olduğu, onu anlamak için uzman olmak gerekmediği, Kur'an'ın dinin tek kaynağı olduğu vb. görüşlerden hareket ederek seçici bir sünnet/hadis anlayışını benimseyip, mezhep taassubunu ve taklidini eleştiren bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda meal okumaya ağırlık verilmesi, Kur'ani kelime ve kavramların Kur'an merkezli olarak yeniden ele alınması gerektiğini savunmaktadır.[142] 1970'lerle birlikte İslamcıların gündemine giren bir diğer konu da bir metnin veya eserin ancak kendi tarihsel şartları içerisinde değerlendirildiğinde anlaşılabileceğini ve değerlendirilebileceğini savunan yaklaşımı ifade eden tarihselcilik ve bu bağlamda hermenötik/kutsal metinleri yorumlama ve anlama çabası tartışmaları olmuştur. Özellikle bu tarihten itibaren Fazlur Rahman'ın eserlerinin Türkçe' ye tercüme

[141] Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", s. 39.

[142] Daha geniş bilgi için bkz. Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 3, ss. 259-77.

edilmesiyle başlayan tartışmalar günümüz Türkiye'sinde de hararetli bir biçimde tartışılmaktadır.[143]

2. Rejim tartışmaları, siyaset ve politika, her dönem İslamcıların gündem maddelerinde ilk sırayı alan konular olmuştur. Saltanat/hilafet, meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi çizgisinde süren tartışmalar Osmanlı Devleti zamanında başlamış ve günümüz Türkiye'sinde de devam etmektedir. Padişahın yetkilerinin sınırlandırılması için anayasa ve meclis sistemine geçilmesini isteyen Osmanlı aydınları halka daha çok özgürlük ve hak talebinde bulunmuşlardır. Bu talepleri dile getirirken modern kavramlar ve kurumları, bunların problemetiklerini İslam ile sentezlemeye çalışarak İslam tarihi içerisinden devşirdikleri demokrasiye alternatif; meşveret, şura, biat ve halkın egemenliği gibi kavramları gündeme getirmişlerdir. Zoraki bir sentezleme çabası olarak yeni Osmanlı aydınlarının bu kavramları kullanmaları aslında İslamiyet'i amaçları için araç olarak ve halka kendilerini kabul ettirmek için kullandıkları da yadsınamaz bir gerçekliktir.[144]

İslamcılar arasında demokrasinin, demokratik bir idarenin dine ne kadar uyup uymayacağı ne denli meşru sayılıp sayılamayacağı uzun yıllar tartışma gündeminden düşmemiştir. İlk İslamcı aydınlar tarafından Batının üstünlüğünün kabul edilmiş olması, oradan gelecek tüm yeniliklerin olumlu olduğu varsayımı ve insanlığın ulaştığı her türlü iyiliğin dinde zaten yer aldığı söylemi demokrasiye bakışı Cumhuriyet dönemine kadar olumlu kılmıştır. Hilafetin kaldırılması ardından Cumhuriyet'in ilanı ve tek partili dönem de ise uygulanan Kemalist ideolojinin yansıması olarak İslamcılar demokrasiye karşı oldukça mesafeli bir duruş sergilemişler ve İslam ile demokrasinin bağdaşmayacağını dile getirmişlerdir. 1950'lere gelindiğinde ise çok partili hayata geçişle birlikte İslamcılar demokrasinin kendilerine sunduğu imkanlardan fazlası ile memnun olduklarından dolayı uzlaşmacı bir tutum ortaya koymuşlardır.[145] 1980 ve 90'lar boyunca İslamcıların iktidara yaklaşması, pek çok sivil toplum kuruluşuna ve önemli örgütlenmelerle birlikte radyo ve televizyon gibi iletişim araçlarına sahip olmaları onların demokrasiye olan inançlarının da artmasına yol açmıştır. 2000'li yıllarla birlikte de demokratikleşme yönündeki dönüşümün büyük bir ivme kazandığı ve neredeyse bütün İslamcılar için demokrasinin vazgeçilmez bir unsur olduğu görülmektedir.

[143] Tefsir literatüründe tarihselcilik için bkz. Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, (03.2012), c. 1, ss. 33-105.
[144] Daha geniş bilgi için bkz. Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, ss. 110-34.
[145] Yusuf Tekin, Birol Akgün, "İslâmcılar- Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 662-63.

3. Son iki yüzyıldır Osmanlı-Türk düşünce tarihi içerisinde en çok tartışılan meselelerden birini de Batı medeniyeti, İslam geleneği ve bunların bir arada nasıl varlıklarını sürdürebileceği konusu oluşturmuştur. Tanzimat'tan bu yana Türk düşünce hayatında var olan bütün ideolojilerin üzerinde kalem oynattığı, fikir beyan ettiği medeniyet meselesi İslamcılık düşüncesinin de ana damarlarından birini oluşturmaktadır. İslamcı düşünce bir taraftan Batı medeniyetinde işe yarar gördükleri kısımları alma, kültür başlığı altında tanımladıkları diğer yönleri ise eleştirme eğiliminde olurken diğer taraftan da İslam medeniyetinin insanlık için gerçek manada bir kurtuluş reçetesi olduğunu savunmuştur. İslamcılık başından beri modernleşme problemini dönemin de hâkim düşüncesi olan medeniyet kavramıyla birlikte düşünmüş ve ele almıştır.[146]

II. Meşrutiyet ve sonrası İslamcılığı medeniyet kavramını daha çok evrensel, insanlığın ortak malı, hatta Müslüman'ın yitik malı olarak görüp özellikle bilim ve teknoloji kısmının alınması gerektiğini dile getirirken buna karşın kültür, hukuk ve kadının rolü ile ilgili konulardan uzak durulması gerektiğini savunmuştur. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise Batı ve İslam dünyası arasında daha keskin çizgiler çizilmeye çalışılmış, öldüğü iddia edilen İslam medeniyetinin hâlâ canlı olarak ayakta durduğu ve insanlık için tek kurtuluş olduğu İslamcı aydınlar tarafından savunulmuştur. Bu düşünce aynı zamanda elverişli siyasi bir argüman olarak da kullanılmaya başlanmış ve elitlere karşı geniş halk kitlelerini bir araya getirme noktasında da karşılık bulmuştur. 2000'li yıllara doğru İslamcılar arasında medeniyet söyleminin somut tartışmalardan daha fazla metafizik ve felsefi bir içerikle tartışıldığı görülmektedir. Medeniyet, metafizik bir benlik algısının sonucu gelişecek, somut hale gelecek ve farklılaşacak bir olgu olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Fakat bu tanımlama yapılırken olguyu meydana getiren ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal olgular yeteri kadar tartışılmamış bunlara dair öneriler gündeme getirilmemiştir. 2000'li yıllarda kavramı tarihsel olarak gündeme getirenlerin iktidar olmasıyla birlikte medeniyet söyleminin çok daha sık bir şekilde kullanıldığı fakat bunun siyasette ki işlevselliği öncelenmeye başlandığı için düşünsel açıdan hiçbir gelişim gösteremediği ve içerikten yoksun bir hale dönüşmeye başladığı görülmektedir.[147]

[146] Duran, "Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi Ve Sezai Karakoç'un Düşüncesi", s. 290.
[147] Necmettin Doğan, "1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Medeniyet Düşüncesi", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 2, ss. 88-89.

4. İslamcı düşünce içerisinde kadın ve buna bağlı olarak aile konusu 19. yüzyıldan beri gündemden düşmeyen konular arasında önemli bir yere sahiptir. Osmanlı modernleşmesiyle birlikte başlayan kadının giyim kuşamı, sosyal hayata katılımı, eğitimi, aile içinde ki rolü, eşine ve çocuklarına karşı olan sorumluluğu vb. tartışmalar bugün de güncelliğini koruyarak ve artarak devam etmektedir.

II. Meşrutiyet ile birlikte; özellikle oryantalistlerin İslam'ı kadın üzerinden ağır bir biçimde eleştirmelerinden dolayı kadın meselesi gündemde kendine geniş bir yer işgal etmiştir. İslamcıların hem oryantalist düşünceye cevap verme telaşı hem de kadınların cılız da olsa seslerini çıkarmaya başlamaları aslında İslamcılar arasında da yeni bir tartışmanın fitilini ateşlemiş olmaktaydı. İslamcılara göre kadının İslami ölçüler çerçevesinde belli bir seviyeye kadar eğitim alması ve sosyal hayatta uygun bir yere oturtulması gerekirdi. Kadın ev ve annelik vazifelerini yerine getirdiği sürece eğitim alabilir, tesettürüne riayet ettikten sonra da gündelik hayatın içerisine karışmasında herhangi bir sakınca yoktu. İslamcı aydınlar her ne kadar kadının eğitim almasına ve tesettürlü bir şekilde soka çıkmasına karşı olmasalar bile onun asıl vazifesinin annelik ve eşlik olduğunu bunun onun fıtratına en uygun görev olduğunu savunmaktaydılar. Kadının çalışması ve idari işlerde görev alması onlara göre yanlış kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra bu dönemde çok eşlilik ve kadının boşanma hakkı da tartışılan konular arasında yer almaktaydı.[148]

Cumhuriyet Türkiye'sine gelindiğinde ise özellikle 1970'lerden itibaren üniversiteye gidişlerin artması ve kamusal hayata katılımla birlikte Müslüman kadınların daha fazla gündeme geldiği görülmektedir. Müslüman kadınların dinle barışık olmaları, kaynakları birinci elden anlamaya çalışmaları, vahyi dini bilginin temel kaynağı olarak görmeleri aslında dinin pratiklerinin içeriden dönüştürülmesi ve bir yanıyla da geleneksel rollerden kopuşu temsil etmekteydi. 21. yüzyılda kadın gelenek ve modernite çerçevesinde kendini yeniden inşa etme çabasında olan, yabancı dil bilen, araba ve bilgisayar kullanabilen, tek başına seyahat eden sosyal hayatta varlığını görünür kılmaktan çekinmeyen yeni bir profil çizmektedir.[149] Bütün bunların yanı sıra Müslüman kadınların zaman içerisinde kadın hakları bağlamında feminist söyleme yaklaşmaları seslerinin daha gür çıkması, ulusal ve uluslararası dernekler, vakıflar aracılığı ile kadının boşanması, velayet hakkı, nafaka, ev içi işlerde eşitlik, cinsiyet eşitliği vb. söylemleri ve

[148] Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, 2. bs., Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 62.
[149] Yıldız Ramazanoğlu, "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 806-7.

talepleri İslamcı camia içerisinde; özellikle de erkekler tarafından hoşnutsuzluğa sebep olmakta ve 1980'lerin sonlarıyla birlikte feminist kadının aklı kısa olur, reçel yapamayan İslamcı kadınlar gibi yaftalamalarla bu hoşnutsuzluk yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR İSLAMCI "AYDIN" OLARAK ABDURRAHMAN ARSLAN ve DÜŞÜNCE DÜNYASI

1. ABDURRAHMAN ARSLAN'IN HAYATI, ESERLERİ ve DÜŞÜNCE DÜNYASI

1947 yılında Van'da doğan Adurrahman Arslan, ilk, orta ve lise eğitimini bu şehirde tamamlamıştır. Üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen Arslan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden mezun olmuştur. Sonrasında herhangi bir kurumda profesyonel olarak görev almayan Arslan halen serbest meslekle uğraşmaktadır. *Bilgi Hikmet, Gelecek, Umran, Birikim, Nida, Bilge Adamlar, Özgün Düşünce, İlim ve Sanat, Rıhle, İktibas* ve *Köprü* dergilerinde yazıları yayınlanan Arslan'ın görsel ve basılı medyada da söyleşileri yer almaktadır. Ağırlıklı olarak modernlik, devlet, siyaset, iktidar, sosyal teori, postmodernizm, akıl, sekülerizm ve İslam dünyasında dönüşüm üzerine çalışmalarını şekillendiren Arslan'ın dergilerde kalem aldığı yazıları, televizyon programlarında yaptığı spesifik konuşmalar ve verdiği konferansların çözümlemelerinden oluşan metinler daha sonraları kitap haline getirilmiştir. Arslan'ın yukarıdaki konular etrafında şekillenen kitapları ise şunlardır;

- Modern Dünyada Müslümanlar (2000)
- Yeni Bir Anlam Arayışı (2004)
- Sabra Davet Eden Hakikat (2009)
- Nehri Geçerken (2010)
- Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm (2016)
- Dünyaya Müslümanca Bakmak (2016)
- Kalbin Akletmesi (2017)
- Yeni Politik Kültürün Dünyasında (2017)[150]

[150] Abdurrahman Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, s. 1.

Ahmet Mercan'ın "Özün özünü arayan modern dönemde bir hikmet işçisi"[151] olarak tanımladığı Abdurrahman Arslan özellikle 90'lı yılardan itibaren kaleme aldığı yazılarda ortaya koyduğu modernite eleştirisi ile dikkat çekmektedir. *Birikim* dergisinde yayınlanan yazılarında, (daha sonra bu yazılar Modern Dünyada Müslümanlar başlığı ile kitaplaştırılmıştır) modernizme ve onun unsurlarına yönelik ortaya koyduğu kapsamlı eleştirilerle fazlasıyla ilgi çekmiştir. Arslan'ın epistemolojik açıdan bilginin kaynağı anlamında "yeni bir şirk" diyerek tanımladığı modernite ne dünden çok kopuk bir yapı arz eder ne de dünün aynısıdır. O ortaya koyduğu ilkelere göre dini yeniden yoğurur ve içeriğini değiştirerek onu yeni bir şey olarak ortaya koyar. Modernizm dindışı değil dinden yoksunlaşma sürecidir ve onun en belirgin özelliği dinden soyutlanması yani sekülerliğidir. Dolayısı ile Müslüman'ın temel ilkeleri ile modernitenin onu götürmek istediği gelecek kavramı birbirinden tamamen farklıdır; Müslüman'ın ilkeleri onu öbür dünyaya davet ederken modernitenin geleceği dünyevi bir gelecek özelliği taşır. Bugün Müslümanlar olarak dini modernizmin uygun bulduğu bir form içerisinde yaşama isteğimiz, dinden, dindarlıktan vazgeçmeyip onu farklı bir forma sokarak ve bireyselleştirerek yaşamaya çalışmamız modernitenin bizdeki etkisinin yansımasıdır. Bunun en bariz örneği de camide namaz kılan genç sayısının bir hayli az olmasına rağmen kendisini İslamcı ya da Müslüman olarak tanımlayanların sayısının gün geçtikçe artmasıdır.[152] Modern dünyada yaşanan kırılma Müslümanları da bir yol ayrımına getirmiştir. Müslümanlar burada ya modern olanın ön gördüğü sürece katılacak ve ona yeni bir "ruh" kazandıracaklardır ya da kendi teorik temellerine sırtlarını dayayıp kendi hayat tarzlarını görünür kılmanın ve korumanın imkanlarını bulmaya çalışacaklardır. Arslan ortaya koyduğu tüm çalışmalarda yaptığı özeleştirilerle, toplumsal ve siyasal olayları dikkate alarak İslamcı düşünce ve siyasetin resmini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Müslümanların neoliberalleşme, küreselleşme sürecinde muhafazakârlaşma ile birlikte içerisinden geçtikleri değişim bireysel uyum ve konfor arayışının sosyal bir yansımasıdır ve Türkiye'nin bugün içerisinden geçtiği dönemi tam olarak anlayabilmek için siyasi, ideolojik, iktisadi olarak Osmanlı modernleşmesinin dikkate alınması gerekmektedir.[153]

Abdurrahman Arslan, İslamcılığı modernizm, postmodernizm, sivil toplum, demokrasi, gelenek, medrese, âlim, aydın, muhafazakârlık gibi konular etrafında

[151] Ahmet Mercan, "Abdurrahman Arslan", *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, (11.2003), s. 135.
[152] Abdurrahman Arslan, *Nehri Geçerken*, 3. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, ss. 33-34-37-38.
[153] Hasan Hüseyin Güzel, "Abdurrahman Arslan (1974-)", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 2, ss. 56-57.

eleştiriye tabi tutmaktadır. 1990'lı yıllarda özellikle dergiler etrafında hararetle tartışılan konuları 2000'lerde de gündemde tutarak derinlemesine irdelemeye çalışan Arslan aslında böylece nerdeyse 90'larda kalan bir misyonun temsilciliğini de sürdürmeyi üstlenmektedir. Aydının değil âlimin yanında saf tutan Arslan'a göre İslamcılık İslamcılığın mirasını aşarak kendisini yenilemedir. Bu bağlamda geleneğin de yeniden anlamlandırılması gerektiğini düşünen Arslan, bu kavramın muhafazakâr-sağcı bir çağrışıma sebep olmasından dolayı "ıslah" kavramını ön planda tutmaktadır. Ona göre bu çerçevede medrese geleneği tekrar hayata geçirilmelidir çünkü İmam-hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri belli bir ideolojinin eksiklerini tamamlamak için ortaya çıkmış kurumlardır ve onların görevleri sona ermiştir. Bu kurumların Müslümanlara bir gelecek sunması olanaksızdır.[154]

Modernite eleştirisini kavramlardan yola çıkarak gerçekleştiren Arslan'a göre Müslümanların kendilerini Batılı kavramlar üzerinden inşa etmeye çalışmaları, İslam'a ait olan kavramların içeriklerini Batı'dan aldıklarıyla doldurmaları ya da bunun tam zıddı olarak Batılı kavramları İslamileştirmeye çalışmaları trajediden başka bir şey değildir. Yapılmaya çalışılan bu yeni içeriklendirme Müslümanın zihninin dönüşüme uğramasına sebep olan bir özne olmaktadır. Günümüz Müslümanları Batılı paradigmanın sınırları içerisinde kalarak İslam'ı bu paradigmaya bir alternatif olarak sunmaya çalışmaktadırlar. Böyle olunca da bu kavramlar bizim düşünce dünyamız içerisinde yeri doldurulamayan ve vazgeçilemeyen yapı taşları halini almaktadırlar. Fakat burada asıl dikkat edilmesi gereken şey, hangi kavramın nereye, hangi işleve ait olduğuna, gerekli olup olmadığına İslam'ın değil bahsi geçen paradigmanın karar veriyor olmasıdır. Söz konusu durum da İslam'ın paradigma içi bir muhalefete dönüşmesinin yolunu açmaktadır. İslam her şeye bir alternatif üretmek zorunda değildir. Bütün kavramlar kendilerini ortaya çıkaran ve inşa edici oldukları paradigma içerisinde yer almak isterler, zaten ancak böyle olduğu zaman işlevlerini yerine getirmiş olurlar.[155]

Bütün Müslüman coğrafyalarda yazılan eserleri ve bunların tercümelerini yabancı olarak görmeyen Arslan hepsinden yararlanmakta da bir sakınca görmemektedir. Onun eserlerinde İslam dünyasının içerisinden çıkmış isimlerin yanı sıra Batılıların da yer aldığı görülmektedir. Bu da onun milliyetçi- muhafazakâr çizgiye kaymadan bir bütünlük içerisinde olduğunu ortaya koyması açısından önemli bir veridir. Ayrıca Arslan'ın kaleme aldığı yazılarda ulus devlet düşüncesine karşı ortaya koyduğu tavır da Türkiye'nin

[154] Abdurrahman Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, s. 138.
[155] Arslan, *Nehri Geçerken*, ss. 349-50.

tarihsel ve güncel şartlarının belirleyici etkisine dair bir değerlendirmenin ilerisinde yer almaktadır.[156]

2. İSLAMCILIK VE İSLAMCI DÜŞÜNCE

Arslan'a göre modern olana ya da harici bir duruma karşı Müslümanın sergilediği tutum ve tavra İslamcılık denir. O, zaman içerisinde doğruluğu anlaşılmış düşünceleri içerisinde barındırdığı gibi aynı zamanda yanlışlanmış düşünceleri de bünyesinde barındıran bir söylemdir.[157] "Bu İslam'a uygun değildir." denildiği andan itibaren kişi dışsal bir güce karşı kendi sınırlarını ortaya koyuyor ve o güçle mücadele içine giriyor demektir. Burada bahsi geçen dışsal güç ise modern olandır. Dolayısı ile buradan yola çıkan ve kendini konumlandıran kişi de İslamcıdır. Arslan bu bağlamda Müslüman olan herkesin aynı zamanda İslamcı olduğu görüşünü ileri sürmektedir.[158] İslamcılığı Müslümanlık dairesi içerisinde gördüğünü söyleyen Abdurrahman Arslan buna rağmen kavramın problematik bir yapı arz ettiğini de göz önünde bulundurmaktadır.

İslamcılık kavramı sorunlu bir kavramlaştırmadır; özellikle kavramların ait oldukları dünya ile olan ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda bu sorunun önemi daha iyi anlaşılacaktır. Aynı zamanda İslamcılık kavramının anlatmak istediğinin yanı sıra kavramlaştırmada ortaya bir indirgemeciliğin çıktığı da gözlerden kaçmamaktadır. Müslümanların modernleşme karşısında ortaya koydukları tepkinin daha sonra bir dış adlandırma ile İslamcılık olarak adlandırılması, kavramın içerisinde oryantalist çağrışımların yer almasına sebep olmuştur. Arslan'a göre bu kavramın yerine "İslami düşünce", İslamcı yerine de "Müslüman" kelimeleri kullanılabilir fakat bu da ortaya farklı problemlerin çıkmasına neden olur. Çünkü kullanılacak olan yeni kelimeler Müslümanların tarihi içerisinde yeni bir duruma yani "modern duruma" işaret etmemektedirler. "İslami düşünce" denildiğinde bu bütün İslam tarihi içerisinde bir düşünceye karşılık gelir ki bu da hatalı bir tanımlama olur. "Müslüman" tanımlamasında bulunmak da modern dönemde yaşamak zorunda kalınan "harici" bir duruma işaret etmez. Oysa İslamcılık başından beri maruz kalınan "harici" müdahaleye işaret eder. Dışarıdan gelen bu müdahale en başından beri hayatı din ve din dışı diye ikiye ayıran bir yapı arz etmektedir. Bu da bize İslamcılık denilen kavramlaştırmanın "İslami düşünce"

---

[156] Murat Küçükçiftçi, "Fazla Politik, Biraz Entelektüel İslamcılığa Yöneltilen Eleştiriler", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 1, ss. 334-35.

[157] Arslan, *Nehri Geçerken*, s. 348.

[158] "Abdurrahman Arslan: Bütün Müslümanlar İslamcıdır", *https://t24.com.tr*, 13.08.2012, https://t24.com.tr/haber/abdullah-arslan-butun-muslumanlar-islamcidir,210799.

ve İslam'ın geleneği içerisinde ortaya çıkmayan "öteki" üzerinden ortaya konulan yeni bir düşünce tarzı olduğunu göstermektedir.[159] Müslüman kelimesi günümüz dünyasında bir kırılmaya uğrayarak sadece ibadetle meşgul olan kişi anlamında anılmaktadır. Buna karşın İslamcılık ise İslam'ı iktidarsızlaştırmaya çalışanlara karşı kendini sadece ibadetle sınırlandırmayan Müslümana karşılık gelmektedir. Arslan'a göre Müslüman veya muttaki kavramları bunu karşılıyor denildiğinde buna itiraz edilemez fakat bunların günümüzde anlaşılmasındaki siyasi boyutun "imkânını" ve "nasıllığını" iyi incelenmek gerekmektedir.[160]

Arslan'a göre İslamcılığın İslam'ı siyasi veya ideolojik hale soktuğunu söylemek hatalı olur, İslamcılık adına söylenebilecek yegâne şey onun İslam'ı modernleştirdiği olabilir. Ayrıca İslamcılığın Türkiye'ye ya da belirli bir coğrafyaya ait olduğu söylemi de yanlıştır çünkü o yeni bir uygarlığın evrensel tehdidi ile karşılaşan Müslümanların bütün coğrafyalarda buna karşı verdikleri ortak bir tavrın adıdır.[161] İslamcılığı belli bir coğrafya içerisine hapsetmek modernizmin sadece belli bir bölgeye etki ettiğini ya da Müslümanların sadece bazılarının bu dışsal etkiye karşı koyduklarını söylemek anlamına gelir. Halbuki Arslan'ın İslamcılık diye tanımladığı olgu Müslüman olan bütün coğrafyaların eş zamanlı olmasa bile modern olanla karşılaşmalarından sonra ortaya koydukları tavrı ifade etmektedir. Bu sebepten de ona göre İslamcılığın doğum tarihini bir yere ve zaman sabitlemek mümkün değildir. Bu noktada *İslamcılığın Doğuşu* adlı kitabında Türköne İslamcılığın siyasal yönü ağır basan bir ideoloji olduğunu dile getirmektedir. Türköne'ye göre İslamcılık tıpkı diğer ideolojiler gibi Müslümanlara belli bilişsel haritalar sunmakta, belli bir istikamet çizerek onları bir arada tutmaya ve hayatlarını anlamlandırmaya çalışmaktadır.[162] Ayrıca aynı eserde Türköne İslamcılığın doğum yerini Arslan'ın aksine bir coğrafyaya sabitlemekte ve onun ortaya çıktığı toprakların Osmanlı toprakları olduğunu savunmaktadır.

Arslan'a göre İslamcılığın ne olduğunu tanımlayabilmek için öncelikle onu ortaya çıkaran tarihsel ve toplumsal şartları, Müslümanların içerisinden geçtikleri siyasi süreçleri iyi tahlil etmemiz gerekir. Modernite ile ortaya çıkan Batı kolonyalizmi Müslümanların kendilerine ait olan hayat evrenlerini koruma ve savunma durumuna geçmelerine sebep olmuştur fakat bu savunma durumu beraberinde ortaya bir çelişki durumu da çıkarmıştır. Çünkü Müslümanlar bu koruma ve savunmayı modernleşerek yapmaya çalışmışlar;

[159] Abdurrahman Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, 3. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, ss. 34-35.
[160] Arslan, *Nehri Geçerken*, s. 346.
[161] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 36.
[162] Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 28.

bunun sonucunda da modernleşmeye karşı giriştikleri varoluş mücadelesinde ihtiyaç duydukları şeyin modernleşme olduğunu düşünmüşlerdir. Batının teknolojik ve askeri olarak gelişmişliği karşısında nasıl konum alacakları Müslümanların başından beri zihinlerini meşgul eden temel mesele olmuştur. Zihinleri meşgul eden bu soruya verilen cevaplar da daha sonra bir dış adlandırma ile İslamcılık olarak tanımlanmıştır. Arslan'a göre İslamcılık değiştirilemez bir kutsallık içermez. O, Müslümanların belli sebeplerden ötürü İslam'a dayanarak yaptıkları fakat klasik gelenekten farklı olarak ortaya konulan yorum ve içtihatları içerir. İslamcılık kavramı her ne kadar belirli bir bakış tarzını ifade etse de o hiçbir zaman özel bir düşünceyi, grubu ya da coğrafyayı ifade etmez. O, Müslümanın istese de tarafsız kalamayacağı, kişisel bir tercih olmaktan çok bir "kader" olarak Batı ile karşılaşmasının sonucu ortaya çıkmış, modern olanla kurulmuş olan zorunlu diyaloğa işaret eder. Olumlu veya olumsuz olarak alınan bu tavır İslamcı olmanın kişinin seçimine bırakılmayan bir dünya görüşü olarak karşımızda durmasına sebep olmaktadır.[163] Arslan her Müslüman'ın İslamcı olduğunu söyleyerek aslında 2000'lerle birlikte başlayan "Her Müslüman İslamcı mıdır?" tartışmasında kendisinin de İslamcı olduğunu dile getirerek safını belli etmiş olmaktadır. Bu tartışma esnasında kendisini ve bütün Müslümanları İslamcı olarak tanımlayanlar ile tanımlamayanların aslında bu tanımlamayı kendi İslamcılık tanımlarından hareketle yaptıkları da görülmektedir.[164]

İslamcılık giriştiği inşacı harekette "benzememe" ilkesini göz önüne alarak kendini kurmaya çalışmıştır fakat "öteki" ile girdiği yarış İslam'ın tanımladığı bir yarış değildir. O hem dahili hem de harici bir eleştirel tutumu ifade ederek, geleneğin ve geçmişin hurafelerle dolu olduğunu söyleyip onları acımasız bir biçimde eleştiriye tabi tutmuştur. Fakat bunu yaparken aynı zamanda moderniteyi de İslam'ı tehdit eden siyasi bir proje olarak eleştirmiştir. Arslan'a göre bu durum bize İslamcılığın içerisinde taşıdığı iki çelişik boyutu gösterir; bunlardan birincisi verili olan modern Batı dünyası, ikincisi de bu dünyaya muhalefet oluşturacak özgün bir yapı olan İslam'ın aynı anda merkeze yerleştirilmiş olmalarıdır. Bu sebepten İslamcılık kendi başına bir kimlik değil, kendi hayat dünyasına saldıran düşünceye karşı bir tavır alıştır.[165]

Arslan'ın ideolojilerden bağımsız olarak ortaya çıktığını söylediği İslamcılık Mücahit Bilici'ye göre ise diğer zamane ideolojilerinin yeşil bir kopyasıdır. O, geçmişi

[163] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 37-38.
[164] Daha geniş bilgi için bu konu hakkında kaleme alınan yazıların toplandığı esere bkz. Seyfullah Özkurt, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
[165] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 39-40.

kendisine büyük bir yük olarak gören tarihsiz ve köksüz, bütün yatırımlarını fanteziye açık bir gelecek üzerine kurmuş olan bir ideolojidir.[166]

Arslan İslamcılığın iki yönü olduğunu belirterek bunlardan birincisinin, kendisine hareket noktası olarak seçtiği Kur'an ve Sünnet olduğunu diğerinin ise, eleştirilerini yönelttiği modern dünya olduğunu belirtmektedir. İslamcılık harici olana karşı kendisi olarak kalabilmenin savaşını verdiği için konuşmaları sürekli olarak ona yöneliktir. Harici olan kurucu nitelikte bir iddiaya ve karşısındakini dönüştürücü bir işleve sahiptir. Halbuki İslamcılık da kendisini tarih boyunca kurucu olarak ortaya koyan bir tecrübeye sahiptir. İşte İslamcılık, dışarıdan gelen yoğun saldırılara karşı, içerisinde Batıda ortaya çıkan ve dinin yerini almaya çalışan ideolojilerden bağımsız olarak İslam'ın esaslarını temel alarak modernitenin ortaya çıkardığı sorunlara karşı Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlamaya çalışmıştır. Fakat bunu yapmaya çalışırken İslam'ın klasik düşünce ekolünün dışına çıkarak, yani Batının bilgi ve ahlaki düşünce sisteminin var ettiği tarihsel bağlam içerisinden hareket ederek İslam'ın anlaşılabileceğinin var sayıldığı bir tarz ortaya koymuştur.[167] Arslan'a göre bu durum kendi ortaya çıktığı dönem içerisinde doğru olarak kabul edilebilirdi fakat günümüzde böyle kabul edilemez. O dönemin İslamcıları önlerinde buldukları büyük sorunlara karşı içinde bulundukları şartları da göze alarak aceleci cevaplar bulmaya çalışmışlar ve kurtuluş reçeteleri sıralamışlardır. O zaman dilimi içerisinde yapılabileceğin en iyisini ortaya koymuşlardır fakat bunun hatalı olduğu daha sonra anlaşılmıştır. Yapılması gereken ise farkına varılan bu hatanın sürdürülmesi yönünde değil telafi edilmesi yönünde olmalıdır.

İçerisinde yaşadığımız 21. yüzyılın kültürel ve felsefi şartları İslamcı düşünce üzerinde yeniden ve kapsamlı bir düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Arslan'a göre yaşadığımız bu çağ geçmişin "kutsal" saydığı bütün değerleri değersizleştirmekte ve onların içerisini boşaltmaktadır. Modernist ideolojilerin neredeyse hepsi geçerliliklerini ve anlamlandırma vasıflarını kaybetmekte; bununla birlikte laiklik gibi ilericilik vasfıyla tanımlanan kavramlar da hızla geçerliliklerini yitirmektedirler. Çağdaş toplumlarda yeni iletişim teknolojileri, kültür formları ve ortaya çıkmakta olan siyasi, ekonomik, sosyal değişimler geçmişten kopuşları da beraberinde getirmektedir. İletişim teknolojileri var olan toplumsal ilişkileri çözerken, aynı zamanda onları farklı bağlamlar üzerinden yeniden kurgulamaktadırlar. Günümüzde bilgi hem siyasal egemenliğin hem de iktisadi gücün kaynağı haline gelmiştir. Bu da gündelik hayatın ve ilişkilerin yoğun ve kapsamlı

[166] Mücahit Bilici, "İslamcılığın Hayal Dükkanında", *Risale Haber*, 31.08.2012, https://www.risalehaber.com/islamciligin-hayal-dukkaninda-13790yy.htm.
[167] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 41-42.

bir şekilde değişimine sebep olmaktadır. Artan teknolojik gelişmeler bilgi ve sermayeyi anında istenilen yere taşıma imkânı sağlarken bu aynı zamanda ortaya yeni bir tahakküm biçimi de çıkarmaktadır.[168] "Bugün tarihin istisnai bir dönemi olarak soyut bir nitelik kazanan egemenliğin "seyyaliyet" kazanarak insanın "dışına" taşıp ona hükmettiğine şahit olmaktayız."[169]

20. yüzyıla damgasını vuran olaylar ulusal kurtuluş savaşları ve sol ideolojiler olmuş, bunların temelinde de sınıf mücadeleleri yatmıştı. Toplumsal düzen sınıf ve sınıflar arası ilişkiden yola çıkarak anlaşılmaya çalışılmıştı. Fakat günümüzde kapitalizm teknolojinin gelişim süreciyle birlikte kendisinin yarattığı işçi sınıfını ortadan kaldırırken aynı zamanda sınıf tanımını ve sınıfsal ilişkileri de altüst etmektedir. Bu da siyasal yönetimin ve toplumsal işleyişin mantığını kökten değiştirmektedir. Siyaset sınıf temelli olmaktan çıkarak merkezsizleşmeye başlamaktadır. "Yeni politik kültür din, laiklik, modernleşme, toplum, birey, özgürlük, cemaat, ulus devlet, kimlik gibi yakın zamana kadar doğruluklarından şüphe edilmeyen hususları, istenmese bile tartışmaya açmaktadır."[170]

Bütün bunlar bize Müslüman muhayyile için pek hazırlıklı olduğunu söyleyemeyeceğimiz bir dönemin başlangıcında olduğumuzu göstermektedir. Müslüman muhayyile bugüne kadar kendisini hep muhalif bir dünya görüşü ile karşıtlık ilişkisi üzerinden konumlandırmıştı. Eleştirel gücünü ve imkanlarını da buradan almaktaydı. Fakat günümüzde böyle bir karşıtlıktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Yeni dünya görüşü eski karşıtlıkları ortadan kaldırırken yenilerini de son derece rafine hale getirmektedir. Bu da uzun zamandır kendisini "öteki" üzerinden inşa etmeye çalışan Müslüman düşüncenin bir vakum içerisinde; kendi kökleriyle olan bağlarını da kaybederek bir başkalaşım yaşamasına sebep olmaktadır. Bunun en önemli sebebi de Müslüman entelektüel zihniyetin 20. yüzyılın hâkim paradigması tarafından ciddi şekilde kirletilmiş olmasıdır. Bu asrın başında temel alınan ön kabuller bugün Müslüman muhayyilenin içinde bulunduğu durumu tespit etmesini de imkânsız hale getirmektedir. İslamcı düşünce içinde bulunduğu bu durumda cevap vermesi gereken önemli bir soru ile karşı karşıyadır; "Acaba İslamcı düşünce daha kuruluş aşamasından itibaren modern

[168] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 15.
[169] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 16.
[170] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 17.

uygarlığa bir eklemlenme çabası mıydı, yoksa kendisi için ve kendisine has bir gelecek kurma iradesi mi?"[171]

Arslan'ın yukarıda sorduğu soru Özel'in *Üç Mesele*'nin sonunda sorduğu; "Güçlü bir topluma ulaşıp onun Müslümanlaşmasına mı, Müslüman bir topluma ulaşıp onun güçlendirilmesine mi çalışacağız?"[172] sorusunun başlangıç noktası gibidir. İslamcılığın Türk topraklarında ortaya çıkma şartları Osmanlı İmparatorluğunun çöküşüyle paralel zamanlara denk gelmektedir. Bu durum da aslında bize İslamcılığın ortaya çıkmasına etki eden temel parametrenin güç olgusu etrafında şekillendiğini göstermektedir.

Abdurrahman Arslan içinde yaşadığımız çağda Müslüman fakat "kıblesini kaybetmiş" bir zihniyetin ürettiği düşüncelerle karşı karşıya olduğumuzu dile getirmektedir. Ona göre bu durumun üç sebebi bulunmaktadır. Bunlarda birincisi ve en önemlisi İslami düşüncenin yapısal sorunları; ikincisi, Müslümanın düşünce tavrını büyük ölçüde etkileyen klasik laikliğin çöküşü; üçüncüsü de postmodernitenin ortaya koyduğu söylem, kültür ve küreselleşmeyle birlikte kazandığı ivmedir. Bu değişmeler modern dünya ile karşılaşmasında kendisini anti/karşıtlık ilkesi üzerinden kuran Müslüman muhayyilenin ciddi bir travma yaşamasına sebep olmuştur. Özellikle 1960'lardan itibaren kendisini vahiy üzerinden değil "öteki" üzerinden kalkarak kurmaya çalışan Müslüman muhayyileyi bu durum kolaycı bir entelektüel alışkanlığa sevk etmiştir. Ayrıca postmodernitenin resmî ideolojinin ortadan kaldıramadığı İslami unsurları içeriklerini dönüştürerek tekrar Müslümanlara iade etmesi ve bunun kabulü noktasında güvence vermesi Müslümanların inanç ve amelleri arasında büyük deformasyonlara yol açmaktadır. Bu durum bir paradigma değişikliği olsa da modernitenin 20. yüzyılın başlarında Müslümanlara yaptırmaya çalıştığı şeyle aynıdır.[173]

Müslümanlar eğer modern dönemde kazandıkları zihinlerini kirleten kirli alışkanlıklarla postmodernitenin talebini karşılamaya çalışırlarsa büyük bir yanılgıya düşeceklerdir. Kendi hakikatlerinin düşmanı olan bir düşünce ve anlayışa bir defa daha kapılarını açmış olacaklardır. Müslümanın burada yapması gereken kendi önceliklerini iyi belirleyip, İslami düşünceyi etraflıca gözden geçirip, geçmiş tecrübesini göz ardı etmeden hedeflerinin ve nasıl bir ütopyaya sahip olduğunun farkına varmasıdır.

[171] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 17-18.
[172] Özel, *Üç Mesele Teknik- Medeniyet- Yabancılaşma*, s. 168.
[173] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 18-19.

Yapacağı bu yüzleşme aynı zamanda geçmişte kendisine ait olduğunu düşündüğü ütopyanın karşı çıktığı "ötekinin" kopyası olduğunu görmesine de imkân verecektir.[174]

3. AYDIN-ALİM KATEGORİSİ

İslam ilim geleneği içinde o ilmi üretenlere gösterilen değer, halkın o ilmi üretenlerin yaşayışını ölçüt olarak almasından kaynaklanır. Bu durum cami merkezli bir yapıyı işaret ederken aynı zamanda bilgi ve amelin birbirinden ayrılmayan parçalar olduğuna da işaret eder. Alime gösterilen değer de onun içtihatlarının toplumda kabul görmesiyle ortaya çıkar. Arslan'a göre bu da alimin statüsüyle ilgili bilgi sahibi olmamızı sağlar. Alim sıfatı dışarıdan verilmiş bir unvan değildir. İslam geleneğinde alim yaşantısı ile sınava tabi tutulan kimsedir, ki bu onu entelektüelden/aydından ayıran özelliklerden biridir. Aydın söylemde bulunur fakat bunu hayata geçirmek zorunda değildir, zaten kendisinden böyle bir tutarlılık da beklenmez. Çünkü onun temsil ettiği bilgi çizgisinde bilgi ve ahlak baştan ayrılmış iki kategoridir. Fakat alimin temsil ettiği çizgide böyle bir ayrım söz konusu değildir. Alimin ahlaklı olmak gibi bir tasası ve sorumluluğu vardır. Zaten alimin ilk amacı da insanın kâmil hale getirilmesidir. Onun, zenginleşme ve ilerleme gibi birinci dereceden kaygıları yoktur. O öncelikli olarak adaleti savunur, ki bu da Allah'tan bağımsız düşünülemez.[175] Ali Şeriati de ulemaya karşılık gelebilecek imamları vasıflandırırken, "onlar, insanüstü değil, üstün insanlardır" diyerek alimin toplumsal ve tarihsel işlevine dikkat çekmiştir.[176]

İslam düşünce geleneği içerisinde alim tarihsel bir kategorileştirme değildir, o peygamberin varisliğini yapan ve süreklilik arz eden bir yapının içerisinde yer alır. Çünkü alim tıpkı peygamber gibi bilgiyi aktarmakla yetinmez onu hayatının içerisine yerleştirir. Bir nevi kendini peygambere bakarak tanımlamaya çalışır.[177]

Aydın Batı dünyasında din adamlarının gücünün azalması ile ortaya entelektüel bir grup olarak çıkmaktadır. Aydınlar hem sivilleşme sürecini başlatıyorlar hem de bu sürecin bir ürünü olarak kendilerine yer ediniyorlar. Batı dünyasında aydın, topluma yol göstericiliği ile üstlendiği görevin bilincinde, taşıdığı risklerin neler olduğunu ve kendisini neyin var ettiğini bilen bir yapı arz etmektedir. O, eleştirinin ortaya çıkardığı ve asıl görevi eleştiri olan bir varlıktır. Arslan'a göre Batı dışı toplumlarda böyle net bir aydın tipi ile karşılaşmak çok mümkün değildir.[178] O, bunun önemli sebeplerinden biri olarak Batı tipi

[174] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 20-21.
[175] Abdurrahman Arslan, *Kalbin Akletmesi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, ss. 45-46.
[176] Ali Şeriati, *Ümmet ve İmamet*, çev. Ahmet Sait, Ankara: Fecr Yayınları, 1990, s. 80.
[177] Arslan, *Kalbin Akletmesi*, s. 47.
[178] Abdurrahman Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, s. 65.

aydının bilgiyi üreten kişi olmasını göstermektedir. Batı tipi aydın kilise karşısında onu eleştirmek ve haklılığını ortaya koymak için yeni bir bilgi üretmişti ve zamanla bu bilgi günümüzdeki bilimsel bilgi halini aldı. Batılı entelektüeli entelektüel kılan şey sistemi eleştirmesiydi, o gücünü buradan alıyordu. Bizdeki aydının ise hiçbir zaman bilgi üreten bir vasfı olmamıştır, o dışarıda üretilen bilgiyi alıp kendi şartlarına uygulamaya çalışmıştır.[179]

Aktay'a göre entelektüeli tarif etmeye veya gerçek entelektüelin kim olduğuna dair hükümler ortaya koymaya çalışan bütün söylemler zorunlu olarak otantisite jargonuna sığınmak zorundadırlar. Buradan yola çıkarak sorulan entelektüelin kim olduğu sorusu da nereden bakıldığına ve entelektüelden nasıl bir tutum beklendiğine dair bütün talepleri içeren bir kahraman tipine işaret etmektedir.[180]

Abdurrahman Arslan alimin karşısında ki aydını anlamaya çalışırken öncelikle yapılması gereken şeyin aydın kelimesinin kavramsal ve gerçeklik olarak anlaşılması olduğunu dile getirmektedir. Çünkü aydın bir aktör olarak Batı haricinde hiçbir dini/felsefi gelenekte yer almamıştır. Aydın, Batı dünyasında kiliseye, onun ortaya koyduğu eğitim anlayışına ve din adamlarına karşı ortaya çıkan bir gerçekliktir. Aslında aydın kutsal kitabın yerine kendi aklını koyarak önerilerde bulunmaya başlayan kişidir. Köken olarak düşünüldüğünde ise aydının entelektüel faaliyetini gerçekleştirdiği zemin ve zihniyet dünyasının İslam ve İslami düşüncenin bilgi üretme geleneğine ait olmadığı görülmektedir. O, beslendiği köken itibari ile kırılgan bir kimliği temsil eder. Tanzimat sonrasında yetişen Müslüman aydının eğitim formasyonu ve beslendiği bilgi kaynakları "aydınlanma" döneminin mirasını taşır. Bu kaynaktan beslenen üstelik beslendiği kaynağı da yeteri kadar anlamayan aydının Müslümanların sorunlarına çözüm bulması beklenemez. Aydının bulduğu çözümlerin de gerçekten İslam'ın özüne uygun olduğu da söylenemez. Ayrıca aydının günümüz Müslümanının zihniyet dünyasını dönüştürdüğü ve bu dönüşümün de ortaya bir meşruiyet krizi çıkardığı da unutulmamalıdır.[181]

Arslan'a göre Müslüman aydının beslendiği paradigma bugün bütün dünyada bir kriz ve kırılma yaşamaktadır. Bu durum dünya genelinde ki bütün aydınları etkilediği gibi Müslüman aydınları da bir çıkmaza ve meşruiyet krizine sokmaktadır. Batı dünyasında

[179] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 68.
[180] Yasin Aktay, "Entelektüel, Cemaat ve Ahlak", *Yeni Şafak Gazetesi*, (07.10.2017), https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/entelektuel-cemaat-ve-ahlak-2040481.
[181] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 41.

yaşanılan krizden çıkmanın yolları aranmaktayken Müslüman aydınlar bu durumun da pek farkında değildirler.

> *"Yeteri kadar farkında olmadığı bu durumdan kurtulmak için Batının bir yansıması olarak bugün Müslüman aydın, ya Batıya ait insan haklarını ve neoliberal düzeni taklit ederek, ya da siyasi iktidarın yanında yer alarak mevcut hayatın İslam'a göre düzenlenmemiş, dolayısıyla adaletsiz ve ahlaksızlıkla dolu siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik "gerçekliğini" o fukara dünyasından bir çıkış yolu olarak Müslümanlara sunmaya çalışmaktadır."*[182]

Arslan günümüz aydınlarını cehaleti geçmişte, Müslümanların tarihinde arayıp onu süslü paketler halinde önümüze gerçeklik olarak koymakla ve buna inandıkları gibi bizim de inanmamızı istemeleri noktasında eleştirmektedir.

Moderniteyle karşılaşılması sonucu Müslümanlar arasında ortaya çıkan düalisttik yapı aydınların iki talebiyle devam etmiştir. Bunlardan birincisi; Kur'an ve Sünnet'e dönüş bir diğeri de içtihat kapısının açılması talebi olmuştur. Arslan'a göre bu iki istek her ne kadar masumane olarak gözükse bile aslında burada yapılmak istenen moderniteyle boy ölçüşmeye yarayacak araç ve imkanlara ulaşabilmektir. Ve bu da reformist bir içeriğe işaret etmektedir. Bu düşünceler içerisinde; geçmişin eksikliklerinden ve moderniteyi yeterince kavrayamadıkları düşüncesinden yola çıkıp alimleri eleştiren aydınlar onların yerini almışlardır ve Müslümanların tarihinde bir dönüm noktası olmuşlardır. Çünkü Arslan'a göre;

> *"İki alan fikrini peşinen kabul etmiş bir zihin yapısının, seküler, dolayısı ile modern bir bilinç yapısına sahip olduğu açıktır. Şimdi böyle bir bilinç yapısı ile Kur'an ve Sünnet'e dönmenin, moderniteyi İslamileştirmenin ötesinde başka bir yere varması şüphelidir. İslamcı aydının değişime, dönüşüme uğramış bilinciyle Kur'an ve Sünnet'e dönüşün beklenen ve iddia edildiği kadar "olumlu" sonuçlar doğuracağını söylemek zordur."*[183]

Arslan, aydını geleneği tamamen ortadan kaldırmaya yönelik teşebbüslerinden ötürü eleştirmektedir. Ona göre geleneğin tamamını savunmak da yanlıştır çünkü onun deforme olan yönleri vardır. O, yapılması gerekenin, geleneğin restore edilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Bunu yapacak olan kişi de aydın değil alimdir çünkü o, İslam'ı yaşamaya çalışan insandır ama aydının böyle bir zorunluluğu yoktur. Zaten onun bakış açısına göre gelenek eleştirisi de bizi her zaman sahih olan İslam'a götürmez. Arslan'a göre geçmişte yapılan gelenek eleştirisinin bizi modernizme teslim etmiş olması buna güzel bir örnektir.[184]

---

[182] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 42.
[183] Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, 8. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, ss. 27-28.
[184] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, ss. 53-54.

Varlığını modern döneme borçlu olan aynı zamanda bu dönemin mimarı olan aydın İslam tarihine de köken ve nitelik bakımından yabancıdır. Fakat buna rağmen içtihat kapısının açılmasını istemektedir, bu talebin sebebi Müslümanların kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan sorunların çözümü değildir. Aydının, paradigma dışı yani modern/seküler olanla karşılama sonucu ortaya çıkan sorunları içselleştirememiş olmasından dolayı en azından kafa rahatlığına ulaşma çabasıdır.[185] Güngör'e göre de bugünün aydının gözünde İslam uzak ve yabancı bir olguya işaret etmektedir. Müslüman aydın Batı medeniyetini tanımak ve anlamak noktasında nerede duruyorsa İslam medeniyetini tanımak ve anlamak noktasında da aynı yerde durmaktadır. Bunun yeni başlangıcın en iyi göstergesi de Müslüman aydınların İslam'ı incelerken öncelikli olarak orijinal kaynaklardan daha çok Batılı yorumcuların kaynaklarını takip ediyor olmalarıdır.[186]

Osmanlının modernleşme süreciyle birlikte özellikle Batı tipi okullarda yetişen hâkim sınıfın bizde aydının varlığını ortaya çıkardığını görmekteyiz. Bu aydın tipi dönemin siyasi ve sosyal düzenine eleştiriler getiren fakat bu eleştiriyi de Cumhuriyetin kurulması ile neredeyse ortadan kaldıran bir yapı arz etmektedir. Hatta öyle ki bu süreçte aydın kesim Cumhuriyetin sözcüsü ve savunucusu haline gelmiş oluyordu. Çünkü bu aydın sınıf Cumhuriyeti onun yetiştiği ve donanımını edindiği bilgi birikiminin karşılığı olarak görmektedir. Arslan'a göre aydın ortaya çıkan devleti kendinin gördüğü için eleştiriye son vermekte ve böylece Batı tipi aydına da ihanet etmiş olmaktaydı. Ona göre Türkiye'de 1960'lara kadar aydının eleştirel görevini din adamları ve dindar kesim üsteleniyor, sistem onlar tarafından eleştiriye tabi tutuluyordu. Fakat bu tarihten sonra sol entelektüellerin bu eleştiriyi tekrar sağlam bir şekilde yeniden ürettiklerini görüyoruz. Onlar sadece eleştiriyi üretmekle kalmıyor aynı zamanda entelektüel hayatı da ellerinde tutuyorlardı.[187]

Arslan'a göre bizdeki entelektüelin çoğunlukla eleştirisi veya amacı devletin değişmesi ve bunun gerekliliği üzerine olmaktadır. Bizde Batı entelektüel dünyasındaki gibi insanın ve buradan yola çıkarak dünyanın değiştirilmesi gibi bir konu aydınların gündeminde yer almamaktadır.[188] Hilmi Yavuz'a göre de Türk entelejansiyası her zaman çerçevesi belli bir alan içerisinde yaşamayı ve bu sınırları belli alanın dışarısına çıkmamayı kendisine görev edinmiştir. Bu kişiler İslam'a bir bilgi objesi olarak bile

[185] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 42.
[186] Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 2. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983, s. 214.
[187] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 66.
[188] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 69.

bakamamışlardır, onu bilmemeyi tercih etmişler ve bununla övünmüşlerdir. Yavuz'a göre bu bağlamda dünyada cehaletiyle övünen insanların olduğu tek yer Türkiye'dir.[189]

Abdurrahman Arslan Türkiye'de iki tip entelektüelliğin olduğunu; bunlardan birincisinin dini kontrol altına almaya çalışan II. Mahmut geleneğini devam ettiren laik kesim olduğunu, ikincisinin ise din ile entelektüelliği sentezlemeye ve bu düşüncesini de iktidara taşımaya çalışan II. Abdülhamit geleneğini sürdüren kesim olduğunu dile getirmektedir. Ona göre ikinci kesim iktidara gelmek için dini basamak olarak kullanmıştır, çünkü hiçbir zaman iktidara geldiğinde dini nasıl muktedir kılacağı hususunda yeteri kadar düşünmemiştir. O, iktidar olduğunda dini de iktidar yapacağı varsayımından hareket etmiştir fakat iktidara her yaklaştığında eleştirel vasfını kaybetmiştir. İktidar olduktan sonra kaygılarından kurtulan bu kesim meşruiyetini neoliberal ya da muhafazakarlık söylemi içerisinde ikame ettirmektedir. Çünkü neoliberal sistem insanların dün baskı ve şiddete maruz kalarak yaşayamadıkları şeyleri rahatça yaşamalarına imkân vermektedir fakat kimse bu sistemin Müslümanlardan neler götürdüğü üzerine analiz yapmamaktadır. Arslan'a göre zaten Müslüman entelektüelin böyle bir analizi yapmaya ne isteği vardır ne de buna kapasitesi yetmektedir. Zaten o, çok emek sarf etmeden kolayca entelektüel olmuş hatta solun elde ettiği başarının bile çok azına sahip olabilmiştir.[190] Ahmet Yaşar Ocak'a göre de İslamcı aydın sürekli olarak rejim meselesini gündeminde baş sırada tuttuğu için gerçekten ele alınması gereken, İslam'ın bugünün dünyasında kültürel ve sosyal yeri gibi çok büyük problemleri ihmal etmiştir. Bunun yanı sıra Batı medeniyetini sadece emperyalist yanıyla özdeşleştirmekte ısrar ederek onu gerçekten anlamaya da çalışmamaktadır.[191]

Arslan, Müslüman entelektüeli içinde yaşadığı dönemi analiz edememesi noktasında da eleştirerek, onun bütün eleştirisinin kurulu sisteme değil Kemalist ideolojiye karşı olduğunu dile getirmektedir. Bugün post- Kemalist bir dönem içerisinde yaşadığımız için de onun eleştirilerinin bir hükmü kalmadığını eklemektedir. Çünkü ona göre Müslüman aydın entelektüelliğin dünya genelindeki eski kanun koyucu vasfını yitirip yorumlayıcı bir vasıf kazandığını bile idrak edememektedir. Ona göre Müslüman entelektüelin bugün yapması gereken en temel şey ontolojik bir yaklaşımla dünya

[189] Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi - Bir Müslüman Aydının İslam Üzerine Düşünceleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 236.
[190] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 72-73.
[191] Ahmet Yaşar Ocak, "Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslâm Gerçeği", Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, s. 84.

üzerindeki bütün adaletsizliklere karşı eleştirel bir tavır geliştirip adaletsiz sistemi eleştiriye tutmaktır.[192]

4. MEDENİYET KAVRAMI ve İSLAM MEDENİYETİ

1775'lerden itibaren ortaya çıkan medeniyet kavramı burjuva sınıfının kurduğu kentin kurallarına, dolayısıyla modern değerlere uymak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda medeniyet kavramı Batı dünyası dışında kalan sözde ilkel toplumların karşıtı olarak da kullanılmaktadır. Bu kullanımda ise modern/medeni olanın diğerleri karşısında üstün olduğu vurgulanmak istenmektedir. Böylece modern olanın bir diğer adı da medeni olandır ve medeniyetin merkezinin de Avrupa olduğu vurgulanır.[193] Kavramın içerik anlamına bakıldığı zaman onu barbarlığın karşıtı olarak görürüz; yani o Müslümanların anladığı gibi göçebelikten yerleşikliğe geçmek anlamına gelmez. Arslan'a göre burada asıl konu kavramların karşıtları ile ortaya konulması meselesidir. Bu kavramların Batı dünyasında karşıtları vardır fakat medeniyet diyen bir Müslümanın bunun karşıtı olarak herhangi bir kelime ortaya koyup koyamadığı önemlidir. Çünkü evrendeki her şey karşıtı ile kaim olmaktadır.[194] Doğan'a göre de uygarlaşma ve modernleşme tartışmaları bağlamında medeniyet kavramı uluslararası arenada bir öteki inşasına dayanmaktadır.[195]

Medeniyet kelimesinin kökeninin Batı dünyasına ait olması onu Batının tanımladığı bir kavram olarak karşımıza çıkarmaktadır. Arslan bundan dolayı kavramı kendimize göre yorumlamanın hatalı olduğunu dile getirmektedir. Çünkü biz kavramı her ne kadar kendi anlam dünyamız içerisinde tanımlıyor olsak ya da tanımlamaya çalışsak da onun uluslararası arenada ortak bir tanımı ve çağrıştırdığı anlamlar vardır. Müslümanların Batıdan aldıkları kavramların semantiklerine müdahale ederek onları kendi kavramlarıymış gibi kullanmaları yüz-yüz elli yıldır yaptıkları büyük hatalardan biridir. Bir kelimenin semantiğine müdahale etmek olanaksızdır. Herkes bir kelimeden ne anlıyorsa bizim de aynı şeyi anlamamız gerekmektedir.[196]

Abdurrahman Arslan medeniyet kavramı yerine "uygarlık" kavramının kullanılmasının daha doğru olacağını dile getirmektedir. "Civilization" kelimesinin karşılığı olarak kullanılan medeniyet kavramının içerik açısından olmasa bile kelime

[192] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 74-75.
[193] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 38.
[194] Abdurrahman Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018, s. 133.
[195] Doğan, "1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Medeniyet Düşüncesi", s. 71.
[196] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, ss. 131-32.

olarak İslam'a ait olduğunu ve bundan ötürü bu kullanımın Müslümanın zihninde tahribata yol açtığını öne sürmektedir. Ayrıca "uygarlık" kelimesi anlam itibariyle çok daha seküler bir kavramdır ve semantik olarak medeniyet kavramına çok daha yakındır.[197] Bizdeki medeniyet kavramı ise Medine kökünden türetilmiştir fakat bizde türetilen kavram belirli bir coğrafyaya değil dine ait bir kavramdır. Çünkü Medine kelimesinin kökenine bakıldığında onun "din" kelimesinden geldiği görülmektedir. Bu da dine ait olan bir yaşam biçimine işaret etmektedir. Fakat türetildiği köken itibariyle bize ait olan bir kavram zaman içerisinde aydınlarımız tarafından formu korunarak içeriği sekülerliğin meydana getirdiği modern içerikle doldurulmuştur.[198]

Medeniyet kelimesinin bizde kullanımı 1830'lu yıllardan itibaren başlamaktadır. Medeniyet kavramı sanıldığı gibi hicretten bu yana kullanılmaya başlanmış değildir. İsmail Kara da İslam Medeniyeti kavramının tıpkı İslam devleti gibi modern zamanların ürünü olduğuna dikkat çekmektedir.[199] Arslan'a göre buradan hareketle Müslümanların 1400 yıllık tarihi tecrübelerini medeniyet kavramıyla açıklamak eksikliktir. Bu durum birinci olarak; kendi tarihimizi bize ait olmayan bir kavramla anlamlandırmaya kalktığımızı, ikinci olarak kendimize ait tecrübeyi medeniyet formu içerisine sokup Batı ile yarışa girdiğimizi gösterir.[200] Arslan burada koşucunun rakibi karşısında öne geçmesinin hiçbir zaman mümkün olamayacağını çünkü öne geçtiği zaman rakibini yenmek için araç olarak kullandığı medeniyetin bu sefer amaç haline geleceğine dikkat çekmektedir. Medeniyet yolundaki İslam'ın koşucusu her zaman geri kalmaya mahkumdur. Bunun dışında medeniyet kavramı ilerleme, geri kalmışlık, gelişme ve refah kavramlarını da beraberinde getirmiş, iktisat anlayışını da bu perspektifte şekillendirmiştir. Tüm bunlar da Müslümanların sekülerleşmesine kapı aralamıştır.[201]

Kavramının kökenini oluşturan "civilty" kelimesi dinden bağımsız bir sosyal var oluş sürecidir buna bağlı olarak uygarlık ya da medeniyet dediğimiz "civilization" da tam olarak burada meydana gelmektedir. Ve dinden bağımsız olmayı ön şart olarak koşmaktadır. Dolayısı ile kavram anlam itibari ile bütünüyle insanın kendi aklını temel alarak inşa ettiği fiziki ve sosyal bir yapıyı ifade etmektedir. Bu projelendirilmiş bir hayattır ve bu projelendirme yapılırken Tanrı asla hesaba katılmamıştır ve katılamaz.[202]

---

[197] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 133.
[198] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 39.
[199] İsmail Kara, "Şemseddin Sami'nin 'Medeniyet'e Dair Dört Makalesi", *Kutadgubilig*, (10.2003), ss. 259-81.
[200] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 138.
[201] Abdurrahman Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış 1993), ss. 36-37.
[202] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 139.

Abdurrahman Arslan'ın kavramın kökeninden yola çıkarak medeniyet üzerine yaptığı eleştirinin bir benzerini İsmet Özel'de görmek mümkündür. Özel, *Üç Mesele* adlı eserinde Müslümanın Allah'ın kendisine verdiği Müslüman sıfatının dışında medeni diye bir sıfata ihtiyaç duymadığını belirtirken aynı zamanda Müslümanların İslam medeniyetini yeniden canlandırma çabalarının da boşuna bir uğraş olduğunu dile getirmektedir. İslam'ı medeniyet sorunu içerisinde kavramak onu bir kategori olarak görmek ve tarihin şartları içerisinde yapılan bir değerlendirmeye onu hapsetmek anlamına gelmektedir. Medeniyeti İbn Haldun'cu bir yaklaşımla; bir sınıflaşma ve sömürü, insanların madde karşısında zaaflarının artması ve maddi gelişmeye mahkûm olmaları, toplumun ve insanın kişiliğini bozan bir faktör olarak gören Özel'e göre İslam bir medeniyet (araçlara bağlanma) mücadelesi değil, siyaset (araçları aşma) mücadelesidir.[203]

Abdurrahman Arslan medeniyet kavramını tartışırken aynı zamanda şehir kavramını da tartışmamız gerektiğini söylemektedir. Çünkü medeniyet kavramı kent ile ortaya çıkan bir kavramdır. Bu bağlamda modernitenin şehirden anladığı veya şehre yüklediği anlam ile bizim Medine'ye yüklediğimiz anlam aynı değildir.[204] Medeniyetin oluşturduğu şehirdeki insan bireysel, seküler, din ile arasına mesafe koyan hatta onu vicdani bir mesele konumuna indirgeyen insandır. Buna karşılık Medine'nin ürettiği insan tipi dini her anlamda hayatına yansıtmış olan kişidir.[205] İslam'ın kurmak istediği şehrin yönü ahirete dönüktür fakat medeniyetin kurduğu şehrin yönü dünyaya dönüktür. İslam'da zaman ve mekân önemli kavramlardandır ve Müslümanın önce bunlar üzerine tefekkür etmesi gerekir. Müslüman kendisine ait olmayan bir zaman ve mekân üzerine İslami bir hayat inşa edemez.[206] Bunun sonucunda da "İslam bu kenti teslim alamayacak Müslümanlar bu kente teslim olacaktır."[207] İhsan Fazlıoğlu'na göre her insani eylem gibi medeniyette maddi, manevi ve fikri şartların beraberce gerçekleştiği şehir hayatı içerisindeki ilişkilerde varlık bulmaktadır.[208]

İslam insana bir hayat biçimi önerir, o medeniyet gibi hayatı projelendirmez. Ortaya temel parametreler koyar ve Müslümanın onlar üzerinden yürümesini tavsiye eder ama seçimi de insana bırakır.[209]

---

[203] Özel, *Üç Mesele Teknik- Medeniyet- Yabancılaşma*, ss. 106-27.
[204] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 140.
[205] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 142.
[206] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, ss. 147-48.
[207] Arslan, *Nehri Geçerken*, s. 44.
[208] İhsan Fazlıoğlu, "Yeni Bir Medeniyet Yeni Bir the- ontoloji", *Anlayış*, (Şubat.2006), s. 53.
[209] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 151.

5. MUHAFAZAKÂRLIK DÜŞÜNCESİ ve MİLLİYETÇİLİK

Rönesans'ın ortaya çıkmasından sonra Batı dünyasını şekillendiren, aynı zamanda birbirini eleştiren üç ideoloji ortaya çıkmıştır. Bunlar sosyalizm, liberalizm ve muhafazakarlıktır. Liberalizmle birlikte yeni bir dünya düzeni de ortaya çıkmıştır. Özellikle 1789 Fransız Devrimiyle toplumda köklü değişiklikler meydana geldi. Devrimciler var olan her şeyin din de dahil olmak üzere terk edilmesi gerektiğini savundular. Devrimciliğin bütün Batı dünyasını kuşattığı bir ortamda entelektüel olarak dini ve geleneği savunmak oldukça zordu. Fakat ortaya çıkan birkaç entelektüel geçmişe ait değerlerin ve geleneğin kötü olmadığını, o günün şartları içerisinde var olmaları gerektiğini dile getirdi. Kendilerine devrimciliğin yıkıcı gücü karşısında taraftar bulmayı da başardılar. Arslan'a göre burada muhafazakâr diye adlandırılan entelektüeller dönemin devrimci yapısına karşıydılar fakat geleneğin de saf hali ile değil evrilerek yaşamasını savunuyorlardı. Yani muhafazakârlar dinin varlığını ve toplum içerisinde bir yeri olduğunu kabul ediyorlar ama bunu dini değiştirerek ve dönüştürerek gerçekleştirmek istiyorlardı. [210] Bu bağlamda Baran Dural, *Muhafazakâr Düşünce* dergisinde kalem aldığı "Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı Mı, İdeoloji Mi?" başlıklı yazısında; muhafazakârlığın kendisini modernizme karşı konumlandırdığını ve modernizmin yıkıcı etkilerine karşı gelebilecek bir terminolojiyle modernizmin kurgusal alanını terk etmeyi de kabullenmeyerek içinde yaşadığı çağı eleştirdiğini dile getirmektedir. Muhafazakârlık bu karşılıklı ilişki sayesinde modernitenin ortaya çıkardığı boşlukları ve hasarları onarıp kendi tezlerini öne sürerken aynı zamanda modernizmi de tersten onaylamış ve toplum tarafından da onaylanmasını sağlamış olur. Yani kapıdan kovulan aydınlanma ve modernite teorileri reform aracılığı ile yeniden kurgulanarak bacadan tekrar içeri alınmış olur.[211]

Arslan'a göre muhafazakarlık içerisinde barındırdığı belirsizlikten ötürü Müslümanları diğer ideolojilere kıyasla en çok tehdit eden ideolojidir. Çünkü diğer bütün ideolojilerle karşılaştırıldığında onların ne istedikleri, sınırlarının ne olduğu gayet açıktır. Fakat bu durum muhafazakarlık için geçerli değildir; o, dini, aileyi, devleti, geleneği hep birlikte içerisinde barındırır ama ne istediği de tam olarak belli değildir. [212] Akif Emre'ye göre de süreç içerisinde İslamcılığın diri düşünsel ve aksiyoner niteliğini tehdit eden büyük kırılmaların başında muhafazakârlaşma gelmektedir. Muhafazakârlaşma siyasal ve kültürel iktidarlarla uzlaşma ve tezlerden vazgeçilmesi karşılığında adaletin,

[210] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 295-97.
[211] A. Baran Dural, "Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı Mı, İdeoloji Mi?", *Muhafazakâr Düşünce*, (Yaz-Güz.2006), s. 61.
[212] Abdurrahman Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 298.

merhametin sesinin boğulması demektir. Günümüzde İslamcılığın hem içeriğinin boşaltılmasına sebep olacak hem de İslamcılığın anlaşılmasının önündeki yanılsama, muhafazakârlaşmadır.[213]

Muhafazakarlık Batı siyaseti içerisinde doğmuş ve onun sınırları içerisinde kendisine yer edinmiş bir kavramdır. Bu kavramın İslami kalıplara sokulup bize ait bir kavrammış gibi sunulması İslam'a ait değerlerin kurban edilmesi anlamına gelmektedir. Muhafazakarlık üzerine düşünmek değişim üzerine düşünmekle aynı şeydir. Çünkü ortada değiştirilen ve dönüştürülen bir din ve ona ait değerler vardır.[214] Kara'ya göre Türk muhafazakârlığını İngiliz ve Fransız muhafazakârlığından ayıran farklı noktalar vardır, bu farklı noktaları kavrayabilmek için muhafaza fikrinin öneminin altının çizilmesi gerekmektedir. Ona göre din merkezli unsurların devamlılıklarının sağlanabilmesinde ve muhalefet şekillerinin ortaya çıkabilmesinde bu belli belirsiz muhafaza fikrinin rolü büyüktür.[215]

Muhafazakârlık geçmişe ait değerlerin modern dünya içerisinde kendilerine yer bulabileceklerini dile getirirken aynı zamanda mevcut dünya görüşü olan modernite içerisinden fazla seçici olmadan aldıklarıyla kendini inşa eder. Dolayısıyla o, yaşatılması gereken değerlerin değişmezliğini savunmaz, daha çok bu değerlerin kontrollü bir biçimde değişimini ön görür. Bunu yaparken aynı zamanda bu değerlerin siyasi alanda kullanılması noktasında da bir beis görmez. Onun için asıl olan kontrollü değişimdir. Muhafazakârlık yaşatmak için, modern çağa ayak uydurmaya ve değişmeye dünden razı olan muallak bir ideolojidir. Sentezci ve uyumcu karakterinden ötürü de Müslümanlar için tehdit oluşturur. Aynı zamanda muhafazakârlık modern olana karşı aynı paradigma içerisinden çıkan bir tepkidir, her ne kadar din ve gelenek gibi değerleri korumaya çalışsa bile bunu akılcı bir temel üzerinden, içerisinden çıktığı şartların söylemi ile gerçekleştirir. Arslan'a göre bu sebepten muhafazakarlığın itirazının Müslümanca bir kalıp ile bize sunulması yanlıştır. Müslümanın burada yapması gereken paradigma dışı bir itiraz ve imkân geliştirmenin yollarını aramak olmalıdır.[216]

> *"Sözünü ettiğimiz muhafazakarlık kavramı ne Müslümanı ne onun tarihsel tecrübesini ne de yaşadığı hayatı açıklamaya yetmez. Unutmamak lazım ki İslam başkalarının değil yalnız kendi kalıplarına sığar ve kendi kalıplarına dökülerek ancak hakkıyla anlaşılabilir. İslam'ın mahiyeti itibariyle modernliğin değişim*

[213] Akif Emre, "İslamcılık Reaksiyonerlik Meselesi", *Yeni Şafak Gazetesi*, (10.06.2010), https://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/islamcilik-reaksiyonerlik-meselesi-22692.
[214] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 299-300.
[215] Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, s. 309.
[216] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, ss. 249-53.

kavramından çok farklı olan başka bir değişim telakkisine sahip olduğunu unutmamalıyız. Bu yüzden batıdaki gibi bir muhafazakarlık tanımı yapamayız. İslam'da sadece değişim değil bir de değişmezlik, yani süreklilik vardır; değişim ve süreklilik birbirlerine içkindir, bunlar hadiseler ya da süreçler değildir."[217]

5.1. Cumhuriyet Muhafazakârlığı

Osmanlı ile başlayan modernleşme süreci bizde amacı aynı olan iki farklı çizgiyi ortaya çıkarmıştır. Arslan'a göre iki çizginin de amacı modernleşmedir. Fakat tercih ettikleri yöntemler farklı olmuştur. Ortaya çıkan iki toplumsal tasarım özde aynı olmalarına rağmen tercih ettikleri farklı yöntemler zamanla birbirine düşman olan toplumsal iki kutbun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu iki çizgiden biri II. Mahmut zamanına dayanan, Cumhuriyetle birlikte Kemalizm olarak ortaya çıkan çizgidir. Söz konusu çizgi baskıcıdır ve geçmişten tamamen kopuşu savunur. Bu durum da kendi içerisinde Cumhuriyet muhafazakarlığını ortaya çıkarmıştır. Bir diğer çizgi ise kökleri II. Abdülhamit'e dayanan geçmişte ANAP'ın günümüzde ise AK Parti'nin temsil ettiği akımdır.[218]

Heper'e göre de Batı dünyasında muhafazakârlık sınırlı ve yavaş bir değişim olarak tanımlanmaktadır. Türkiye'deki kapsamlı değişimler Cumhuriyetin ilk yılları dışarıda bırakılırsa, muhafazakâr kesimler eliyle gerçekleştirilmiştir. Özal dönemi ve AK Parti çizgisi bunu göstermektedir.[219]

Arslan'a göre eğer II. Abdülhamit modernleşmesi hayata geçirilebilseydi belki bugün muhafazakarlığı bile konuşmuyor olurduk. II. Abdülhamit modernleşmesi eksiksiz olarak muhafazakarlığın istediği her şeyi içerisinde barındırıyordu. Fakat Kemalizm'in tercih ettiği baskıcı, radikal modernleşme kendisini ilerici, karşı tarafı da gerici olarak nitelendirdiği için modernleşmede istenilen mesafeyi kat edememiştir. Toplumda sürekli olarak muhalefetle karşılaşmıştır. Halk hiçbir zaman bu sürecin içerisine gönüllü olarak katılamamıştır. Buna karşın II. Abdülhamit çizgisinin devamı olan Özal ve Erdoğan gibi liderler Müslümanları kitleler halinde modernleşmenin dünyasına sokmayı başarmışlardır. Çünkü modernleşmede din en temel etkenlerden biridir, bu sebepten de onun istismar edilmesi yine modernleşmeden kaynaklı olarak gerçekleşir. Tıpkı bugün olduğu gibi modernleşmeyi taşıyan dindar elit grup yine modernleşme tarafından dini

[217] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 254.
[218] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 254.
[219] Metin Heper, "Seçim Sonuçlarının Değerlendirilmeleri İle İlgili Bazı Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, (2002), s. 26.

istismar etmesi için yüreklendirilir. Batılı paradigma içerisinden bakınca aslında devrimci modelin II. Abdülhamit çizgisi olduğu görülmektedir.[220]

Türkiye'de muhafazakarlık Kemalizm'in ortaya çıkardığı bir durumdur. Böyle olunca; her ne kadar Müslümanların hoşuna gitmese de onun milli olduğunu söylemek yanılgı olur. Kemalist rejim istemese de modernleşmenin gecikmesine sebep olmuştur fakat bu da ironik bir biçimde Müslümanların işine yaramıştır. Ne zaman ki II. Abdülhamit ile ortaya çıkan modern muhafazakârlık ivme kazanmıştır, geciken modernlikte onunla yeni bir sürece girmiştir. Özellikle 1980'lerle birlikte Türkiye toplumunda ciddi kırılmalar ve değişimler meydana gelmeye başlamıştır. Ortaya çıkan yeni süreçle birlikte dini değerlerde var olan aşınmalar da gün yüzüne çıkmış oldu. Böylece modernleşme farklı bir yöntemle de olsa dindarların eli ile toplumda kendine meşru bir konum edinmiş oldu.[221]

5.2. Milliyetçilik

Milliyetçilik, günümüzde emperyalist olarak tanımlanan kültürün içerisinden çıkmış bir kavramdır. Böyle siyasi bir kültür içerisinden çıkan kavramın nihai olarak o kültüre karşı çıkması pek mümkün değildir. Zaten Arslan'a göre bugün milliyetçilik adı verilen düşüncenin yüzyıl önce ortaya çıkan kullanımıyla arasında ciddi farklar mevcuttur. Kavram ortaya çıktığında insanların ırk temeline dayanarak bir araya getirilmeleri anlaşılıyorken; bugün gördüğümüz milliyetçilik daha çok çözülmekte olan toplumların rahatsızlıklarının dışa vurumudur.[222]

Günümüz dünyasında üretimin, toplumun ve demokrasinin mantığı değişmektedir. Küreselleşme ile birlikte yeni bir mantık çerçevesinde gerçekleşen bu değişim toplumların çözülmesine neden olmaktadır. Küreselleşme her ne kadar dünyayı bir bütün olarak tanımlasa da gerçekte ortaya çıkan bir düzensizlik halidir. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinin kopuşu toplumsal bağaların da çözülmesini beraberinde getirmektedir. Arslan'a göre ortaya çıkan sıkıntı dışa vurulduğunda biz bunu milliyetçilik olarak okumayı tercih ediyoruz. Fakat bu yanlış bir okumadır çünkü olayı böyle okumak toplumsal bir çözülmenin olmadığını ve bir tepki olarak milliyetçiliğin ortaya çıktığını söylemek anlamına gelmektedir. Bu da milliyetçiliği küreselleşmeye karşı panzehir olarak görme körlüğüne sebep olmaktadır.[223]

---

[220] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 256.
[221] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, ss. 261-62.
[222] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 125.
[223] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, ss. 126-27.

Arslan bizim gibi modernizmi ithal etmiş toplumlarda çözülmenin iki yönlü olduğunu dile getirerek bunlardan birincisinin modernleşmenin toplumu çözmesi olduğunu; diğerinin ise küreselleşmeyle birlikte gelen postmodernitenin modernitenin getirdiği değerleri çözüme uğratması olduğunu vurgulamaktadır. Moderniteyle birlikte devletin "malı" olan toplum postmoderniteyle birlikte devletin "malı" olmaktan çıkıp bu sefer de medyanın "malı" haline gelmektedir. Böylece ortaya ciddi bir kaosla birlikte elinden çıkan toplumu denetimi altında tutmaya çalışan kontrolcü devlet modeli çıkmaktadır.[224]

Süreçte ortaya çıkan çözülme sadece bireyin toplumla, bireyin devletle ya da devletin toplumla olan ilişkisi değildir. Burada asıl problem bireyin kendisinin çözülmeye başlamış olmasıdır. Çözülen bireyin kendisini hangi imkân ve araçlarla yeniden inşa edeceği sorunudur. Bu noktada sorulan "Ben kimim?" sorusu milliyetçi bir soru değildir. Bu soru köyden kente göç ile birlikte bütün geleneksel ve ailevi değerleri çözülmeye başlamış olan insanın sorusudur; ama milliyetçiliği ortaya koyan ya da bizi milliyetçiliğe götüren bir soru değildir.[225]

Milliyetçilik gerçekten söylendiği gibi anti emperyalist bir imkânı içerisinde barındırsaydı Batı dışında kurulan bütün ulus devletler Batı hegemonyasından, sömürüden bahsetmiyor olurlardı. Bugün ulus devleti ortaya çıkaran politik kültür değişmektedir ve onunla birlikte milliyetçilik gibi kendisinin var ettiği kurumlar ve değerler değişimden geçmektedirler. Arslan'a göre günümüzde yaşanan problem ulus devletin geçersiz ve anlamsız gelmeye başlamasıdır.[226] Zaten Batı dışı toplumlara bakıldığında milliyetçiliğin hiçbir zaman istenilen sonucu doğurmadığı görülmektedir. O istenilen kurtuluşu getirmediği gibi aynı zamanda toplumları modernliğin kalıplarına sokarak onları küresel sistemin bir parçası haline getirmiştir.[227] İçinde yaşadığımız çağda asıl problem toplumsal bağın kendisiyle alakalı bir problemdir.

6. DEVLET ve SİYASET DÜŞÜNCESİ

Modern siyasi teori kendisini ayrımlar üzerine inşa etmiştir. Siyasi, sosyal ve dini olarak yapılmış olan bu ayrım Arslan'a göre İslam'a aykırı bir sınıflandırmadır. Aynı zamanda burada ortaya konulan politik kültürün tamamı Hıristiyan teolojisinden

[224] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 129.
[225] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 133.
[226] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 138.
[227] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 147.

devşirilmiştir.[228] "İslam'ın ya da Müslümanların, seyis kavramından türetilmiş Arapça kökenli siyaset telakkisi ile eski Grek'te şehir devletinin yönetimi ile ilgili ortaya çıkmış, bizim politika dediğimiz siyaset arasında hiçbir benzerlik yoktur."[229]

Bugün siyaset dediğimizde; devlet, birey, toplum, siyasal süreç, iktidar, egemenlik vb. pek çok kavramla karşı karşıya gelmekteyiz. Mesele sadece toplumu idare etmekse bu kadar kavram kargaşasına neden ihtiyaç vardır ve bütün bunlar insanı rahat edebileceği ideal bir siyasal sisteme kavuşturur mu? sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir. Batı da siyaset deyince yapılan toplumun idare edilmesinden çok onun düzenlenmesidir. Ve biz düzenlemeden bahsettiğimiz andan itibaren gündeme "devlet" adı verilen kurum girmektedir. Çünkü Batıda toplumun devletten yani otoriteden bağımsız olarak düzenlenmesi düşünülemez.[230]

Hıristiyan teolojisinde özellikle de Protestan ilahiyatında ruh-beden, iman-amel, din ve siyaset tamamen birbirlerinden ayrılmışlardır ve bu ayrımda din, ruh ve iman kiliseye; amel, beden ve siyaset ise devlete bırakılmıştır. Devlet siyaseti ele alarak aslında bir bakıma modern zamanlarda vatandaş olarak tanımlanan insanın amelini ve bedenini düzenleme imkanını da ele almış olmaktadır. Böylece insanın düzenlenmesinden başlanarak toplumun düzenlenmesine giden bir yol izlenmiş oldu.[231]

Arslan' a göre insanların bedenleri ve o bedenlerin düzenlenmesi üzerine kurulan tek iktidar modern iktidardır. Bu iktidar günümüzde doğumdan ölüme, eğitimden yaşama kadar insanın hayatının içerisinde içkinleşen bir hal almıştır. Modern devlet her şeyi kendi tekeli altına almaya çalışan kontrolcü bir yapı olarak karşımızda durmaktadır.[232] Çelik'e göre de modern devletin merkezi yapısı bireyin üzerinde bir tahakküm aracı olarak durmaktadır. Onun totaliter ve dayatmacı karakteristiği homojenleştirici yapısından kaynaklanır. Müslüman için aslolan bireysellik değil ümmet içerisinde yer alarak yürüyüşe devam etmektir. Bu çoğulculuğa ve çeşitliliğe olanak sağlamaktır. Ulus devletin toprağa bağlı oluşu ve merkezi bir karaktere sahip olması İslam'ın ümmet formuna ve çeşitliliğine aykırıdır.[233]

---

[228] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 153.
[229] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 195.
[230] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, ss. 156-57.
[231] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, ss. 159-60.
[232] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 163.
[233] Ömer Çelik, "Beraber Yaşama Sorunu, İnsanın Anlam Arayışı ve Siyasal Otorite", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış.1994), ss. 25-26.

Devlet kavramı modern Batı düşüncesinin yapı taşlarından biridir. Özellikle Rönesans sonrası dönemde adeta odak noktası haline gelmiştir. Arslan'a göre devletin bu denli tartışmaya konu olmasının altında yatan sebep ulus devletin insanın tarihinde başına gelen belalardan biri olmasıyla alakalıdır. Bu bağlamda Tan da devleti "lüzumlu bela" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre kutsal bir devletten bahsedilemez, aslolan "hizmetkar devlet"tir.[234] "Bu devlet modeli bütünüyle Batıya aittir. Onun dini ve tarihsel tecrübe ve birikiminin; ona ait özlemlerin, kendi geçmişine isteğinin ve daha önemlisi Batının yeni dönemdeki insan, zaman ve mekân kavrayışının bir ifadesi olarak görmek gerekir."[235]

Arslan'a göre bu sebeplerden ötürü Batı dışındaki hiçbir toplum devlet kuramamıştır, onlar sadece devlet ithal etmişlerdir. Kendilerini bu yapıya uydurmaya, eklemlemeye çalışmışlardır. Bu da ortaya büyük problemlerin çıkmasına neden olmuştur. [236] Bulaç ise bu durumu şöyle dile getirmektedir: Müslümanlar modern devlete bakıp tıpkı ona benzeyen fakat İslam elbisesi giydirilmiş İslam Devleti kavramını ortaya çıkardılar. Bu kurum ne Müslümanların ne de modern dünyanın sorunlarına bir cevap üretememektedir.[237]

Ulus devlet Batılı hegemonyanın taşıyıcısı olup bu konteynırın içine giren herkesi dönüştürerek Batılı sistemin unsuru haline getirmiştir. Batılı toplumlar onu emperyalizme karşı bir kalkan olarak görürken onun emperyalizmi taşıyan bir vasıta olduğunu görememişlerdir. Arslan'a göre bu çerçevede modern devleti en ince ayrıntısına kadar eleştiriye ve tahlile tabi tutan kimselerin Müslümanlar olması gerekirken; özellikle Türkiyeli Müslümanlar, imparatorluk bakiyesi olan devleti yüceltme yanlışlığının kendilerini ulus devleti tahlil ve eleştiri imkanından uzaklaştırdığını görememişlerdir.[238] Aynı şekilde Çelik de İslamcıları, modern devletin kurumsal meşruiyetini sorgulamadan sadece siyasi iktidarı ele geçirmek ve onu kullanmak üzerine odaklandıkları için eleştirmektedir.[239]

Modern devlet egemenliğindeki hayatı; özel- kamusal, sivil-siyasal olarak dört parçaya ayırmıştır. Onun vatandaş olarak tanımladığı fakat modern devletin "nesnesi"

[234] Altan Tan, "Devlet; Lüzumlu Bela", *Sözleşme*, (01.1998), s. 27.
[235] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 126-27.
[236] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 127.
[237] Ali Bulaç, "İslam ve Demokrasi", *Sözleşme*, (12.1997), ss. 5-8.
[238] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 127-28.
[239] Ömer Çelik, "Devletin Modern Doğası: 'İyi' Siyasetten 'Etkin' Siyasete", *Bilgi ve Hikmet*, (Yaz.1993), s. 39.

konumundaki insan bu bölünmüş alanlar arasında kendi konumunu ve özgürlüğünü güvence altına almaya çalışmaktadır.[240] Arslan, ulus devletin ön gördüğü vatandaşın boyun eğen, itaat eden bir tip olduğunu vurgulayarak, ulus devletin ortaya koyduğu mecburi ve yaygın eğitimin amacının da "iyi" bir vatandaş yetiştirmek olduğunu söylemektedir. Günümüz dünyasında vatandaşının bütün bilgilerine bir tek tuşla vakıf olan devlet Arslan'ın tanımıyla vatandaşını "terbiyeli maymunlara" dönüştürmektedir. Onun için asıl olan denetimdir.[241]

Modern devlet yapısı tarihin en büyük totaliter devlet anlayışını temsil eder. O, insanları "ulus" denilen bir yapının içerisine toplayarak denetimi altına almaktadır. Ve böylece tarihte ilk defa insanların dinleri ve dilleri bir sorun haline gelmektedir. Burada süreklilik arz eden bir zulüm vardır. Ortaya çıkan bu devletleşme modeliyle birlikte insanların doğumları ve ölümleri bile devlet denilen aygıt tarafından onaylanmadıkça meşruluk kazanamamaktadır. Bu da İslam'daki şahitlik müessesesini hükümsüz kılmaktadır.[242]

Ali Bulaç da modern devletin ulusçu karakterinin ayrımcılığın ve istikrarsızlığın sebebi olduğunu dile getimektedir. Devletin dayandığı temel değer olan ulus İslam'ın bir üst ve evrensel değer kimlik olarak ortaya koyduğu ümmet kavramıyla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle Bulaç, böyle bir devlet modeli Müslümanların eline geçse bile değişen ne olur? sorusunu sormaktadır. Eğer devlet ulus temelinde örgütlenmişse, bir toprağa bağlıysa bir Müslüman olarak Allah'ın evini ziyaret etmeniz bile pasaporta bağlı olacaktır. Yani ulus devletin izni olmazsa siz bir Müslüman olarak Hacc ziyaretini bile gerçekleştiremezsiniz.[243]

Pozitivist mantık üzerine inşa edilen ulus devlet, insanları ulus kavramı içerisinde homojen hale getirmektedir. Ayrıca toplumu eşitlik ölçüleri içerisinde düzenlediğini söylerken de onu kendi ideolojik yapısı içerisinde inşa etmektedir. Eşitlikçi ideoloji hiyerarşik yapıları ortadan kaldırıyor gibi gözüktüğü için insan bunu adaletin tesisi olarak görüp bu uğruda mücadele ederken zihnen ve amelen homojen bir yapının parçası haline geldiğini fark edememektedir. Yani modern devlet sürekli eşitliğe vurgu yaparken aynı zamanda hayatın pratiğinde büyük eşitsizliklere yol açmaktadır.[244]

---

[240] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 130.
[241] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 172.
[242] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 131.
[243] Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", s. 11.
[244] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 132.

Ulus devlet yapısı içerisinde vatandaş olarak tanımlanan birey devlet karşısında sürekli olarak talep eden "dilenci" konumuna sokulmuştur. Her fırsatta insan haklarından bahsedilmesi buna en güzel işarettir. Burada yanıltıcı olan ise devletin bireye hak vererek onu özgürleştirdiği sanılırken onun üzerinde yeni ve karmaşık teknolojilerle sürekli olarak denetleyici ve ona hükmedici işlevini sürdürüyor olmasıdır. O her zaman her şeyi denetimi altında tutmak isteyen bir yapı arz etmektedir.[245] Bu bağlamda modern devletin müdahalede bulunmadığı ya da müdahale edemeyeceği hiçbir alan yoktur. O, böyle bir alanın varlığına da hiçbir zaman müsaade etmez. Arslan'a göre Türkiye'de yaşanan dindar çocuk yetiştirme ve kadın haklarının korunması gibi konularda yapılan da devletin mahrem alana müdahalesinden başka bir anlam taşımamaktadır.[246] Benzer biçimde Altan Tan da fikir, eğitim, kültür, sanat, tebliğ ve irşad faaliyetlerinin devletin görevi ve yetkisi olmadığını dile getirirken, devletin hayatı kolaylaştırmak ve hayatı yaşanır kılmak, halkın ihtiyaçlarını daha rahat biçimde giderebilmesi için insanların aralarında yaptığı organizasyon ve anlaşmanın adı olduğunu belirtmektedir.[247]

Yeni politik kültürle birlikte değişen pek çok şey gibi ulus devlet ideolojisi de değişmektedir, fakat bu onun tamamen ya da kısa vadede ortadan kalkacağı anlamına gelmemektedir. Örneğin eskiden insanları denetlemek adına şiddet unsuru kullanılırken şimdi bunun yerini kameralar vb. araçlar almaktadır. Asıl mesele insanın süreç içerisinde geçirdiği zihinsel dönüşümle birlikte her anının gözetleniyor olmasını şiddet unsuru olarak algılamamasıdır. Bu da bize ulus devletin çok daha karmaşık bir yapı haline dönüşüp, şiddet algısının da soyut bir hal aldığını göstermektedir. Eskiden şiddeti bir nesnede somutlaştıran devletle karşı karşıyayken bugün nesnellikten söz etmek neredeyse imkânsız hale gelmektedir. İronik olarak biz insanlar bu şiddete gönüllü olarak katılmaktayız ve hakkımızda öğrenilmek istenen her şeyi gönüllü olarak devlete vermekteyiz.[248]

İçerisinde yaşamakta olduğumuz 21. yüzyılda ulus devlet modernleşmenin ve kalkınmanın öznesi olmaktan çıkıp neoliberal düzenin gardiyanı olarak ortada durmaktadır. Bu bağlamda kendisine tehdit olarak gördüğü her şeyi "şiddet" olarak tanımlayıp ortadan kaldırarak huzur ve güveni sağlayacağını düşünmektedir. Bununla birlikte de "iyi bir düzen" fikri ortadan kalkıp kendi kendini düzenleyen piyasa ve buna

[245] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 133.
[246] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 135.
[247] Altan Tan, "Günümüzde Yeni Toplum Modelleri ve Devlet Tartışmaları", *Yeni Zemin*, (05.1993), s. 75.
[248] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 175-77.

göre kendini şekillendiren bir hayat pratiği bütün dünyada egemen olmaya başlamaktadır.[249]

İslam'ın bir otorite/iktidar talebi vardır. Zaten bireysel olarak kulun yaşantısını düzenleyen bir dinin kendisine inananların oluşturduğu bir topluluğun idaresi için bir devlet talebinde bulunması, böyle bir gayesinin olması kaçınılmazdır. Fakat bu Müslümanların modern anlamda düşündükleri bir devlet değildir. Akdoğan da dinin ortaya bir devlet modeli koymak yerine siyasal alana yönelik ilkeler ortaya koyduğunu ve bunların da adalet, şura ve biat/itaat olduğunu söylemektedir. Devlet bu ilkeler üzerine bina edilirse meşruluk kazanabilir. Kur'an ortaya formel bir model koymamıştır.[250] Devlet, İslam'ın bilgisi etrafında şekillenen bir otoritedir. Bu yüzden Müslümanların zihinlerindeki devlet modelini silip devletin mahiyeti ve işlevi üzerine yeniden düşünmeleri gerekmektedir. Çünkü modern devlet Batıdan ithal edilen bir yapıdır ve İslam'ın ön gördüğü mümin ve mümineyi vatandaşa dönüştürmekle meşgul olmaktadır. Bu da insanın bir toprak parçasına ya da etnisiteye göre tanımlanması anlamına gelir ki, bunun İslam ile hiçbir alakası yoktur. Çünkü Müslüman kimliğini etnisiteden ya da topraktan değil bizzat İslam'ın kendisinden edinen kişi demektir.[251]

> *"İslam cihetinde kimlik, insanın veya toplumun taşımakta olduğu bir unvan, bir isim değildir; kimlik ulus devletin dediği anlamda sadece bir aidiyet sayılmaz. Kimlik varoluşsal bir özellik taşımakta olup, dünyaya, hayata ve insanlara atfettiğimiz anlamla alakalıdır. Kökleri inanma biçimimizde bulunmakta; bizim diğer insanlarla niçin birlikte olduğumuza ve nasıl olacağımıza anlam ve imkân vermektedir."*[252]

Altan Tan da kaleme aldığı makalede net bir ifade ile; "İslam'ın iki ana referansı olan Kur'an ve Hadiste bir devlet modeline rastlanmadığını" dile getirmektedir. Kur'an ve Sünnet'te tüm problemleri kökünden çözecek ve buna kaynaklık teşkil edebilecek herhangi bir modelden söz etmek mümkün değildir.[253] Ahmet İnan ise *Sözleşme* dergisinde kaleme aldığı makalede İslam'ın naslara dayanan bir siyasi yapı vermediğini onun siyasi olana ilişkin özünün adalet ve meşveret ilkelerine dayandırılmasının daha doğru olacağını dile getirmiştir. O, İslam'ın sabitler ve değişkenlerden meydana geldiğini ve sabiteler kısmını Kur'an ve Sünnet'in, değişkenler kısmını se icma ve kıyasın oluşturduğunu söylemiştir. İnan'a göre Müslümanlar devleti sabiteler arasında

[249] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 92.
[250] Yalçın Akdoğan, "Siyasal İslam'dan Muhafazakâr Demokratlığa", *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, (12.2002), s. 18.
[251] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 139-40.
[252] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 169.
[253] Altan Tan, "İslam ve Demokrasi Bağdaşır mı?", *Sözleşme*, (12.1997), s. 20.

değerlendirmiş ve İslam'ın olmazsa olmazı olarak görmüşlerdir. Devlet denilen aygıt değişkenler arasında yer alır. Bu sebepten de bir İslam Devlet modelinden bahsetmek mümkün değildir.[254]

İslam'ın kendine has var olan "inanma modeli" aynı zamanda kendine ait bir siyaset modeli olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü İslam insanları inanmaya davet ederken onları hem mümin, mümine olarak içsel manada düzenlerken, hem de cemaat dediğimiz topluklar haline getirmektedir. İslam kendi paradigmasını aile, cemaat ve ümmet üzerinden inşa eder ve tüm bunların hepsinde geçerli olan tek bir ahlak anlayışını öne sürer. Arslan'a göre bu da zaten modern devlet sisteminin ortaya koyduğu özel-kamusal alan ve bunlara ait düalisttik ahlak anlayışını temelde reddeden bir yapıyı içerir. Bu bağlamda İslam'ın siyaset modeli modern siyasetten tamamen farklı bir yapı arz etmektedir.[255]

6.1. Demokrasi

Demokrasi, halkın kendi kendini yönetmesi manasında Grekler kadar eski; içerisinde barındırdığı evrensellik ve eşitlik idealleri bakımından Mona Lisa kadar yeni bir kavramdır.[256] "İnsanların kendilerini yönetmeleri ve yönetime katılmaları olarak özgürlüğü; ama belirli bir düşünce, tasavvur, hayat ve dünya görüşünü ön gören normatif özelliği ile kendinde içkin bir baskıyı taşımaktadır."[257] Arslan demokratik düşüncenin bireyin belirlenmiş bir hedefe yönelik gelişimini, toplumun da tarihsel, ekonomik ve kültürel değişimini düzenleme arzusu içerisinde olan bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Onu sadece bir yönetim biçimi ve özgürleştirici bir araç olarak görmek ona göre indirgemecilik olur.

Demokrasi bir yönetim biçimi olmasının yanı sıra bir zihniyet biçimini ifade eder. Ve bu zihniyet sıradan bir zihniyet değildir, onun içerisinde dinin unsurları çok fazla yer almaz. Bunun nedeni de onun uzlaşma üzerine ve rasyonel bir özneye dayanmasındadır. Demokrasi; her ne kadar bunu gerçekleştirememiş olsa da eşitlik temeli üzerine kurulmuştur ve rasyonalist bir kimlik taşır.[258] Ulus devlet örgütlenmesinin karşımıza çıkardığı bir yönetim tarzı olan demokrasi bu devlet aygıtının örgütlenme yapısından bağımsız bir içerik taşımamaktadır. Burada ortaya çıkan en büyük yanlışlardan biri de demokrasinin özgürlüklerle aynileştiriliyor olmasıdır. Halbuki Arslan'a göre demokrasi

[254] Ahmet İnan, "İslam Teolojisi Açısından Devlete Kısa Bir Bakış", *Sözleşme*, (01.1998), ss. 20-21.
[255] Arslan, *Nehri Geçerken*, ss. 375-76.
[256] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 269.
[257] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 269.
[258] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 144.

olmadan da özgürlükleri sağlayabilecek toplumsal bir örgütlenme biçimi ve yeni bir model ortaya konulabilir. Ayrıca demokrasi ve laiklik birbirinden ayrı düşünülemeyecek iki kavramdır ve her ikisi de seküler tabanlı bir topluma dayanmaktadır. Dolayısı ile demokratik bir toplum içerisinde hakikat tanımı sekülerizme göre yapılır, bu da parçalanmış bir hakikat tasavvuru olarak karşımıza çıkar.[259]

Arslan'a göre Müslümanların artık demokrasiyi kendilerine göre tanımlamaktan vazgeçmeleri gerekmektedir. Demokrasi ortaya çıktığı topraklarda, kendi entelektüel ve tarihi tecrübesi içerisinde tanımlanmış bir olgudur.[260] "Dolayısı ile demokrasi sadece baskıcı yönetimlerin, otoriter rejimlerin, totaliter yöneticilerin alaşağı edilmesi değildir. Demokrasinin bir yaşam biçimi ve ontolojik kabulleri vardır."[261] Müslümanların bunların üzerine düşünmeden sadece demokrasinin getireceği özgürlük açısından olaya bakıp rahatlığa kavuştuklarını ya da kavuşacaklarını varsaymak bir yanılsamadan ibarettir. Tan ise kaleme aldığı yazıda; "alternatif ortaya konulmadan İslam adına yapılan demokrasi düşmanlığı ucuz entelektüelliktir." diyerek demokrasi karşıtlarına eleştirisini dile getirmektedir.[262] Mehmet Bekaroğlu da Türkiye'yi düzlüğe çıkaracak tek yolun katılımcı ve özgürlükçü demokrasi olduğuna dikkat çekmektedir.[263]

> *"Her siyaset anlayışının üzerinde hüküm sürdüğü kendine has bir "yurdu/mekânı" vardır. Demokrasinin yaşayabildiği biricik yurdunun da ulus devlet olduğunu unutmamamız gerekiyor. Demokratik tasavvur bu yüzden zaman ve mekânı aşan temel ilke ve değerlerin varlığını kabul edemez; bu değişmez bir gerçekliğin varlığını kabul etmek demek olacağından reddedilir."*[264]

Hayrettin Karaman kaleme aldığı yazıda demokrasinin İslam ile bağdaştırılamayacağını çünkü, demokrasinin üzerine inşa edildiği bir zihniyet, bunu yürüten bir mekanizma yani pratiği olduğunu dile getirmektedir. Demokrasinin üzerine oturtulduğu zihniyette, felsefi olarak insanın onu yaratana denkliği, üstünlüğü veya bağımsızlığı vardır. İnsan burada Allah'tan bağımsızdır ve bu durum İslam'la katiyen bağdaşmaz. Fakat Karaman yine aynı yazıda demokratik mekanizmanın İslam'ın siyaset teorisi doğrultusunda daha iyiye ulaşılıncaya kadar kullanılabileceğini de öne sürmektedir.[265]

---

[259] Arslan, *Nehri Geçerken*, s. 30.
[260] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 97.
[261] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 97.
[262] Tan, "İslam ve Demokrasi Bağdaşır mı?", s. 22.
[263] Mehmet Bekaroğlu, "Cumhuriyet Versus Demokrasi", *Tezkire*, (Kış.1999), s. 69.
[264] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 137.
[265] Hayrettin Karaman, "İslam, demokrasi ve Medine Vesikası", *Yeni Şafak*, (29.05.2014), https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islam-demokrasi-ve-medine-vesikasi-53922.

Demokrasinin ontolojik kabulleri arasında toplum ve birey bulunur. Toplum beşerî birlikteliğe karşılık gelirken birey ise toplumun kurucu unsuru olması hasebiyle demokratik özne konumundadır. Demokrasi bu iki aktör üzerinde işlerliğini sürdürür ve bu iki aktörün de İslam'da herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra demokrasi rasyonelliği temel alır. Aklın imtihanından geçememiş hiçbir değer ve ölçüyü geçerli kabul etmez. Bunlar dine ait değerler ve ölçülerde olsa onları akıl süzgecinden geçirip rasyonel bir hale getirir. Arslan'a göre Müslümanların bugün içinden geçtikleri süreç budur; yani günümüz Müslümanları İslam'ın değerlerini demokratik bir toplumun nesneleri haline getirmektedir. Demokratik düşünce kendisine aklı temel alır bu çerçevede Müslümanların demokrat olmayı seçerken hangi aklı kendilerine temel olarak aldıklarını iyi düşünmeleri gerekir.[266] Aktay ise İslam demokrasi bağlamında hakimiyetin Allah'a mı, yoksa insana mı ait olduğu tartışmasını insanı Allah'a karşı konumlandırmak şeklinde değerlendirmektedir.[267] Ümit Aktaş'a göre bu hatalı bir yaklaşımdır. Neden millet her zaman Allah'a karşı olsun? İnsanı halifesi olarak yaratan ve ona güvenen Allah'ken bizim de insana güvenmemiz gerekmektedir.[268]

Ahmet Harputlu, *Bilgi ve Düşünce* dergisi'nde kaleme aldığı "Müslüman Demokrat Perspektif" başlıklı yazısında, erken dönem klasik Batı demokrasinin artık sona erdiğini bunun yerine yerel, geleneksel, dinsel ve farklı olanla etkileşime giren açık demokrasi döneminin başladığını dile getirmektedir. Bu durum Müslümanların demokrasi ile bağ kurmasını engelleyen faktörlerin ortadan kalktığı anlamına gelmektedir. Harput'a göre diyaloğun ön plana çıktığı bu açık demokrasi döneminde Müslümanlıkla demokrasi uzlaştırılmalıdır. Dinin daha özgür yaşanabilmesi için bu gereklidir.[269] Akdoğan da demokrasinin zamanın kabul gören bir değeri olarak görmezden gelinemeyeceğini, aksi taktirde böyle bir görmezden gelmenin İslamcılığı zaman dışı yapacağını vurgulamıştır.[270]

Modern demokrasi kültüründe "ben" ve "başkası" kavramsallaştırmaları belli bir içeriğe bağlı kalınarak yapılır. Bu içerik ise içerisinden geçtiği tarihsel sürecin mirasını ve rengini taşımaktadır. Burada modern demokratik geleneğin eşitlik ideallerini ve yönetim

[266] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 133-34.
[267] Yasin Aktay, "Demokrasiden Önce Ne Alırdınız? Refah Sonrası Siyaset Gündemi Üzerine Bir Çeşitleme", *Tezkire*, (03.1998), s. 35.
[268] Ümit Aktaş, "Egemenlik Kimin?", *Yeni Zemin*, (06.1993), s. 33.
[269] Ahmet Harputlu, "Müslüman Demokrat Perspektif", *Bilgi ve Düşünce*, (12.2002), ss. 25-26.
[270] Yalçın Akdoğan, "Algılama Hatası, Yanılsama Sancısı", *Yeni Zemin*, (06.1993), s. 22.

biçimini üstün bir konuma yerleştirmesi bunun için “başkasını” tanımlaması ve onunla kurduğu ilişki onu mahiyet olarak diğerlerinden farklı kılmıştır.[271]

6.2. Medine Vesikası

Anayasa özünde bir dünya görüşünü ifade eder. O sadece bireyler arasındaki ve devletin birey karşısındaki ilişkilerini düzene koymaz. Bunun yanı sıra anayasa devlet organlarının işleyiş ve kuruluş şekillerini biçimlendirmek de değildir. Bu sebepten her anayasal düzen kendine ait iktidar anlayışı ve insan modelinden yola çıkarak kendisini kurmaktadır. Sözleşmeci teorilerle başlayan anayasa hareketi sözleşmeci kuramın ruhunu taşır. Bu kuram hümanist bir temele oturtulmuştur. Sadece bir tarafı birey bir tarafı devlet üzerine kurulan yapı Müslümanlar için kabul edilebilir bir mantık değildir. Arslan’a göre bireysel haklardan oluşmuş bir toplum tahayyülü aslında bütün ilişkileri birbirinden kopmuş insanlar yaratmaktadır. Bu durum İslam’ın cemaat yapısıyla uyumsuzluk içermektedir.[272]

Medine Vesikası’nın anayasa tanımlamasına uyması mümkün değildir. Anayasa, toplumların ortak iyisinden yola çıkılarak ortaya konur fakat modernleşmeyle birlikte yapılan, Batı dışı toplumların dışarıdan dayattığı yasalar aracılığı ile toplumların ortak iyilerinin ortadan kaldırılması olmuştur. Yani Arslan’a göre bizim gibi toplumlarda ortak iyi dışarıdan verilmiştir. Ve bunun evrensel olduğu söylenmektedir. Zaten burada önümüze koyulan ortak iyi de modernleşmeyi sağlayacak olan “iyi”dir. Ayrıca, Batı dünyasında her zaman ethos ve nomos arasında kopmaz bir ilişki olmuştur, yasalar bunun üzerine bina edilmiştir. Fakat bizim gibi yasalarını dışarıdan ithal eden toplumlar için bu durum büyük bir çıkmaz olmaktadır.[273]

Arslan bu çerçevede Medine Vesikasını değerlendirirken vesikanın iki önemli özelliğine dikkat çekerek, bunlardan birincisinin; anlaşmanın taraflar arası ilişkileri düzenlemesi, ikincisinin de tarafların dışarıyla olan ilişkilerini düzenlemesi noktasında olduğunu belirtmektedir. Buradan yola çıkarak bazı Müslümanların bu durumu ulus devletin bir unsuru olarak görmelerinin onların kopyacı zihinlerinin bir ürünü olduğunu dile getirmektedir. Bu anlaşma ile yapılan kaostan kozmosa bir dönüş ve merkezi bir otoritenin varlığıdır.[274] Medine Vesikası anayasalar gibi bütün bir hayatı kuşatmaz o sadece farklı toplumsal kesimlerin hangi kural ve kaideler etrafında bir arada

[271] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 271.
[272] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, ss. 192-96.
[273] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, ss. 104-5.
[274] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, ss. 106-7.

yaşayabileceğini ortaya koymaya çalışır. O, toplumu ve bireyi düzenleme modeli değildir. Metin Karabaşoğlu'na göre Medine Vesikası'na anayasa gözüyle bakmak problemlidir. Bu anayasal düzeni yüceltmek anlamına gelir. Halbuki anayasalar toplum sözleşmesinin ürünü olarak görülseler bile zamanla toplumun ayak bağı olmaktadırlar ve sorgulanması gereken bir düzeninin içerisinde yer almaktadırlar. Medine Vesikası bir toplum mühendisliği projesi değildir, o bir devlet modeli oluşturmamıştır, tam tersi var olan halk organizmasına göre bir ihtiyaç alanı ortaya çıktığı zaman katı olmayan ve toplumu biçimlendirmeye çalışmayan bir sistem olarak ortaya konulmuştur.[275]

Medine Vesikası bize bir mekân ve şehir modeli vermektedir. Bunların etrafında oluşan merkezilik vasfına sahip bir devlet modeli ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra bu vesika ümmet olabilmenin ilk örneğini bize sunmaktadır. Arslan'a göre biz bu vesikadan ümmetin Müslüman olmayanların da içerisinde kendi hukukları çerçevesinde yaşadıkları sosyal bir yapı olduğunu görmekteyiz. Ona göre burada bizim önümüze bir ümmet prototipi konulmuş olmaktadır. Medine Vesikası "birlikte yaşama" değil "beraber yaşam" projesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[276]

Karaman Medine Vesikası'nı değerlendirirken bu vesikanın oluşma şartlarını ve takip eden süreci göz önünde bulundurmamız gerektiğine dikkat çekiyor. Ona göre bu vesika Medine'ye yeni göç eden, İslam site devletinin yeni oluştuğu ve Müslümanların güçsüz olduğu yani herkesi karşılarına almalarının mümkün olamayacağı bir zaman diliminde oluşmuş ve dokuz ay sürebilmiştir. Fakat tıpkı bundan önce olduğu gibi bundan sonra da Kur'an nazil olmaya devam etmiştir ve mümine, kafire ve müşriklere karşı ortaya hükümler koymuştur. Bu sebepten Müslüman başka inanç ve hayat tarzını yaşayan kimselerle bir arada yaşamak ve ilişkilerde ki kuralları belirlemek için sadece Medine Vesikası'nı göz önünde bulunduramaz. O, bundan önceki on üç yılı ve sonraki on yılı da dikkate almalıdır. Ayrıca Medine Vesikası'na bakıldığında bile Hz. Muhammed ile diğer liderlerin eşit olmadığı görülmektedir.[277] Medine Vesikası tartışmalarının aktüel hale gelmesini sağlayan Bulaç'a göre ise Medine Vesikası; çoğulcu toplumsal bir projenin ilkelerinin ana hatlarıyla sözleşme temeline dayalı olması, hâkimliğin değil hakemliğin esas alınması, katılımın temelde yer aldığı, kültürel ve hukuki özerkliğe imkan tanıyan, çok hukuklu ve yasama faaliyetlerini sivil topluma bırakan, birlikte yaşamayı

[275] Metin Karabaşoğlu, "İslam Nasıl Bir Yönetim Biçimi İstiyor?", *Alternatif Bakış*, İstanbul: TV111, 07.02.2015, http://www.tv111.com.tr/haberler/medine-vesikasina-anayasa-gozuyle-bakmak-yanlistir-181.html.
[276] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 114.
[277] Karaman, "İslam, demokrasi ve Medine Vesikası".

mümkün kılan hukuki bir belge niteliğine sahiptir. Bütün bu özellikler bir arada yaşamanın formülü niteliğindedir.[278]

Arslan'a göre biz Medine Vesikasında önemli bir hususu da görmüş oluyoruz ki o da aidiyet meselesidir. Kişiler Müslüman olsalar bile bağlı bulundukları kabileler bu vesikada ayrıca belirtilmiştir. Bu da günümüzde kimlikler üzerinden tanımlanan ve tamamen soyut bir varlık olarak ele alınan insanın bir topluluğa bağlılığını dini üzerinden ve o dinin getirdiği hukuki yapı üzerinden düşünüldüğünü bizlere göstermektedir.[279]

6.3. Öteki

Öteki Batı kültürü içerisinde bir tarafın tamamen iyi diğer tarafın ise tamamen iyilikten nasibini almamış şeklinde kategorileştirilmesi şeklinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu kavramın küreselleşme ile gündeme gelmesinin iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, küreselleşmeyle ortaya çıkan küresel kültüre karşı muhalefet eden unsurları etkisiz hale getirmek; ikincisi de Batıda nihilist bir kültürün yaygınlaşmaya başlamasıdır. İslam özelinden bakarsak; Batı dünyası İslam'ı kendisinin ötekisi olarak siyasi açıdan tanımlarken aynı zamanda küreselleşme ötekinin öteki olmaktan çıkarılması gerektiğini savunmaktadır. Arslan'a göre bu bağlamda bakıldığında başta Nietzshe ve Heidegger'in savunduğu ayrımlama felsefesi de küreselleşmenin bu tutumunu benimsemiştir. Küreselleşmenin asıl problemi öteki diye tanımlanan unsurun kendisine karşı ayak diremesiydi fakat ayrımlama felsefesiyle birlikte ortaya konulmaya çalışılan dünyada tek bir hakikatin olmadığı, her şeyin insanın yorumuna bağlı olduğu düşüncesi küreselleşmenin öteki ile olan ilişkisini kolaylaştırmaktadır.[280] Sözen'e göre de kimliğin ötekine göre ve onu dışlayarak yapılan tanımlamaları modern olanın ötekini anlama ve açıklamasında kendi dünyasının içerisinde çakılı kalmasını kolaylaştırmaktadır. Kimliği siyasi ve ekonomik alanda bir güç ve karşılaştırma olarak ötekine göre tanımlama kendi gücünü ortaya koyma süreciyle benzer bir özellik göstermektedir.[281]

Arslan'a göre ötekinin yer almadığı bir dünya düşünemeyiz çünkü her insan bizzat varlığını öteki üzerinden yola çıkarak tanımlar. Buradaki asıl sorun Batı dünyasının öteki ile kurduğu çözümsüz ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu ilişkide ona benzemek ya da yok edilmek dışında üçüncü bir seçenek bulunmamaktadır.[282] Aktay'a göre hepimiz başta

[278] Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", ss. 12-15.
[279] Arslan, *Zaman Dışı Konuşmalar*, s. 116.
[280] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, ss. 15-17.
[281] Edibe Sözen, "Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması", *Türkiye Günlüğü*, (04.1995), s. 113.
[282] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 18.

kendimize olmak üzere birbirimize ve birbirimiz için ötekiyiz. Aktay'ın kendisine karşı ahlaki olarak sorumluluğumuzun başladığı yer olarak tanımladığı öteki, hukukunu sonuna kadar korumamız gereken, varlığını rahatsız etmememiz gereken varlıktır. Onu kendimize benzetmeye çalışmadan nasılsa öyle kabul etmeliyiz.[283]

Modern zamanlarda öteki olarak tanımlanan yerli ve geleneksel olandır. Ayrıca Batılı anlamda rasyonel olmayan herkes irrasyoneldir ve öteki sınıfına dahildir. Aynı zamanda o aklını kullanmadığı için de aydınlanamamıştır bu yüzdende tarihsizdir.[284] Arslan'a göre Batı dünyası başından beri öteki ile kurduğu sorunlu ilişkiyi bugün nihilist bir kültürle aşmaya çalışmaktadır, ki bu da otaya insanlığı helaka sevk edecek başka problemli bir yapı çıkarmaktadır. Çünkü ortaya konulmak istenen ötekisi olmayan bir dünya görüşü eşyanın tabiatına aykırıdır. İnsanın fıtratı açısından bakıldığında bu imkansızdır. Kur'an'da geçen; "Her şeyden çift çift yarattık, inceden inceye düşünesiniz diye."[285] ayeti bize her şeyin zıttı ile kaim olduğunu söylemektedir.[286] Arslan, postmodern dönem içerisinde dile getirilen herkesin doğrusunu kendi içerisinde kabul etme bakış açısının asimilasyoncu bir yapısı olduğunu söylemektedir. Çünkü bu kimlik Batı dünyasına aittir ve bunu her zaman yaptığı gibi kendisi dışında kalanlara yani ötekine kabul ettirmeye çalışmaktadır.

İslam'a baktığımızda insanın ötekisi olarak tanımlanan asıl varlığın şeytan olduğunu görmekteyiz. Burada varlık düzeyi yani ontolojik açıdan aynı düzlemde olmama durumu var. Mutlak manada geri dönüşü olmayan bir ötekilikten bahsedilmektedir. Kur'an'da ikinci olarak gördüğümüz öteki ayrımı ise inananlar ve inanmayanlar şeklindedir. Fakat buradaki ötekilik ontolojik açıdan bir farklılık içermemektedir. Aksine burada yaratılıştan gelen ortak biz zemin vardır. Bu da Müslümanın öteki ile arasında koparılamayacak bir bağın olduğunu ve buradan hareketle ötekiyle ortak bir ilişki kurulabileceğini göstermektedir.[287] Subaşı'na göre de öteki düşünülürken dinsel deneyim ve yönelişlerin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Çünkü dinler çoğu zaman eşitlik temelini yaratılmışlık özelliğine bağlı kalarak bütün insanlar için geçerli olacak biçimde ön plana çıkarmaktadırlar.[288] Aynı bağlam çerçevesinde Şevket Yılmaz "İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması" başlıklı makalesinde İslam'da ontolojik olarak alt-üst varlık hiyerarşisi olmadığını bunun da

[283] Yasin Aktay, "İnsan İnsanın Ötekisidir", *Yeni Şafak*, (05.01.2015), https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/insan-insanin-otekisidir-2006996.
[284] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 22.
[285] Zariyat, 51/49
[286] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 23.
[287] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 26.
[288] Necdet Subaşı, "Öteki'nin İnsan Hakları", *İslâmiyât*, (1999), c. II, s. 94.

İslam'da sanılanın aksine olması veya meydana getirilmesi gereken bir "ontolojik öteki"nin olmadığı temel prensibini doğruladığını dile getirmektedir. Ona göre gönderilen son vahiy; yaratılanı Yaradan'dan ötürü benimseyen, yatay varlık çizgisini fıtrat eksenli olarak şekillendirmek isteyen ve tüm ötekileştiricilerin yaptıklarını da "vasıfsal ötekiler" olarak, yani münafık, fasık, zalim, vb. şeklinde reel tarih çizgisine oturtmayı gaye edinir. Bu vasıfsal olanı da dondurulmuş bir prototip olarak değil belki bir gün Müslüman olur nazarı ile sahiplenir.[289]

Müslüman için öteki dışarıdan gelen, farklı bir mekâna ait olan değil aksine yanı başında olandır ve onunla ortak bir zemini paylaşmaktadır. Müslüman sadece onu kendi bünyesine davet etmekle sorumludur. Bu da bir tercihtir, dayatma değil. Müslüman öteki ile yaşarken onun da bir hukuku olduğunu bilir ve bunun gereklerine göre onunla aynı mekânı paylaşır ve böylece gettolaşmanın önüne geçmiş olur. O da bir cemaattir ve onun da kendisine ait bir statüsü vardır.[290]

> *"Açıkça görüldüğü üzere İslam'a göre öteki, aynı ırktan olmayan, farklı coğrafyalardan olan, farklı kültürden olan, farklı tarihten olan insanlar değildir. İslam'a inanan ve inanmayanlar şeklinde bir ayrımın neticesinde ortaya çıkan bir kategoridir. Ondan dolayı İslam'da öteki coğrafya temelli bir sınırı esas alan ulus devlet kategorisi üzerinden ele almaz."*[291]

Burhanettin Tatar'a göre İslam düşünce geleneği içerisinde modern seküler tarih anlayışının ortaya koyduğu bir "öteki" bilincinden söz edilemez. Bunun nedeni de İslam düşünce geleneğinin insanları modern seküler tarihselci anlayışın dayattığı gibi farklı tarihsel zeminlerde kendilerine has mekanlar işgal ederek aşılamaz ve nüfuz edilemez bir ötekine dönüşen ontolojik gerçeklik yerine, tek Tanrı karşısında mekansız ve yurtsuz olarak kabul etmesinden kaynaklanır. Bu da sürekli olarak Tanrı'ya bağımlılığı ve derin bir zamansallık fikrini ortaya çıkarmaktadır. Tatar'a göre bu derin zamansallık düşüncesi Ben-Öteki düalizmine geçit vermeyecek biçimde sadece beşerî eylemleri dikkate almaktadır.[292]

Arslan'a göre Müslümanın bugün yaptığı hata kendini ötekine göre tanımlamasıdır. Oysa Müslüman kendini vahye göre düzenleyen ve kimliğini buna göre şekillendiren kişi olmalıdır. Bu kimlik sayesinde kimin öteki olduğunu kimin olmadığını doğru bir biçimde tanımlayabilir. Müslüman kimliğini, düşüncesini, davranışını ötekine

---

[289] Şevket Yavuz, "İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya 'Ontolojik Öteki'den 'Vasıfsal Öteki'ne İntikalin Macerası", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, (01.2006), c. 6, s. 155.
[290] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 28.
[291] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, s. 29.
[292] Burhanettin Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında 'Öteki'", *Milel ve Nihal*, (2005), c. 2, s. 15.

göre kurgularsa hiçbir zaman içinde yaşadığı sistemin diyalektiğinin dışına çıkamayacaktır.[293]

6.4. Tolerans

Tolerans kavramı tolere eden ve tolere edilen iki grup arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak karşımıza eşit olmayan iki tarafın varlığını çıkartmaktadır. Burada eşitlikçi bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir çünkü taraflardan biri egemen bir konuma sahiptir ve bu konumundan dolayı varlığını meşrulaştıran bir tarafı vardır. Bu konumlandırmadan da ortaya güce dayalı ilişki türü çıkmaktadır. Fakat Arslan'a göre tolere etmek aslında savunulan hakikate, doğruya "tecavüz" edilmesine göz yummak anlamına gelmektedir. Yani tolere etmek değiştirilmesi asal kabul edilmeyen bir inancın ya da değerin değiştirilebileceğine veya değişebilirliğine karşı pasif kalmak demektir.[294]

Arslan günümüzde tolerans/hoşgörü kavramlarının arkasına sığınılarak Müslümanlardan farklı bir şeyin istendiğini dile getiriyor. Ona göre eğer eşitlik diye bir kavramdan bahsediyorsak ve eşit olduğumuzu söylüyorsak neden hoşgörüye ihtiyacımız olsun? Günümüzde hoşgörü diyerek Müslümandan istenilen şey aslında onun kimliğini ilgilendiren bir şey; dinlerinin haram olarak nitelendirdiği veya yapılmasını onaylamadığı davranışları eleştiriye, aşağılamaya tabi tutmamaları. Müslümanlardan modern zamanlarda özgürlük adı altında pazarlanan faiz, zina, eşcinsellik, içki vb. fillere karşı muhalefet etmemeleri isteniyor. Bu aslında Müslümanın kimliğinden ve dininden vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Neoliberalizm ile ortaya çıkan hiçbir şeyin birbirine üstünlüğünün olmadığı ve bunun tartışılamayacağı fikri ortaya temelsiz, izafi bir yapı çıkarmaktadır. İşte böyle bir ortamda gündeme getirilen tolerans kavramı ortaya çıkan bu yeni düzende toplumsal ilişkileri esnetme ve yumuşatma rolüne sahiptir.Karşılıklı tavizlerle bir mutabakata ulaşılacağı varsayılmaktadır. Bu modernizmin ortaya koyduğu pozitivist temelde tanımlanan ontolojik farklılıkların günümüzde öznel temellere çekilmesi ile herkesin kendine ait doğrusunun olduğunu varsayan görüşün sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da bütün bireyleri kendi farklılıkları içerisinde bir arada tutmanın imkânı olarak tolerans kavramına ihtiyaç duyulmaktadır.[295]

Her şeyin izafi olduğunun kabul edilmesini istemek aslında bir çeşit totaliterliktir, aynı zamanda Batı dünyasının kendi dışında kalanı homojenleştirme isteğinin de bir

[293] Arslan, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, ss. 31-32.
[294] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 79-80.
[295] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 83-84.

yansımadır. Yapılan şey asimilasyondur. İnsanların inandıkları hakikatlere ters düşen görüşlere tolerans göstermesi, kendi doğrularını içlerinde saklamalarına yani ikili bir zihin yapısına işaret etmektedir. Bu açıdan tolerans gösterme, tolerans göstermeme bireysel bir mesele de değildir. Burada hoşgörüsüzlük bizim değişmez bir hakikate inandığımızı ve bunu ısrarla savunduğumuzu göstermektedir.[296] Günümüz hâkim kültürü kendisi dışında kalan "ötekine" kendinize ait değerleri izafileştirin ki birlikte yaşayabilelim demektedir. Bunu kabul etmeyeni de gettolaştırmakta fakat ironik bir biçimde onu gettolaşmakla suçlamaktadır. Arslan'a göre insanın kendine ait dini bir değeri veya hakikati savunduğu için gettolaşması son derece tabi bir durumdur. Eğer dini hakkıyla yaşayabilmek, nesli ve insan varlığını sürdürebilmek için gettolaşmak gerekiyorsa; ki buna İslam cemaat olmak adını vermiştir bu son derece doğaldır.[297]

Hatemi'nin bakış açısına göre ise hoşgörü ve tolerans kavramları birbirlerinin eş değeri kavramlar değillerdir. Hoşgörünün temeli sevgiye dayanır bu sınırsız sevginin kaynağı da Allah'tır. Fakat tolerans müsamaha anlamına gelir ki buradan bakınca da hoşgörü çok daha zengin bir anlam içeriğine sahiptir. Hoşgörü dini inançlar noktasında geçerlidir. Bu noktada "insan haklarında mutlak eşitlik ilkesi" geçerli olup ve kimse bir diğerine zarar verme hürriyetine sahip değildir. Fakat aynı zamanda Hatemi'ye göre Kur'an'da ma'ruf ve münker bellidir, Müslüman ölçüsünü buradan almak durumundadır. Müslüman gördüğü ölçüsüzlük karşısında her zaman peygamberani bir üslupla hareket edip bilinçlendirmeye ve mücadeleye devam etmelidir. Görülen bir hastalığa karşı kayıtsız kalmak onu tedavi etmeye çalışmamak hoşgörü değil vurdumduymazlıktır. İslam fesad olan ile mücadele etmeyi emreder. Ona göre günahkârın ortaya koyduğu eylem kınanmalı ve gerekirse cezalandırılmalıdır.[298]

İçinde yaşadığımız postmodern demokratik toplumun merkezinde "uyum" ve "melezleşme" yer almaktadır. Burada kendisinden talep edilen taraf da Müslümanlardır. Onlardan istenilen değişmez gördükleri gerçekleri esnetmeleri, yani haramın kamusal alanda meşruiyet kazanmasıdır. Bunu Müslümanların kendi elleriyle yapmalarını istemektedirler ki onların zihinleri antagonizma yeteneğini kaybetsin.[299]

Müslüman için tolerans kavramından çok tahammül kavramı önemlidir. Çünkü tahammül etmek sabırdan bağımsız düşünülebilecek bir olgu değildir, o sabrın anlam

[296] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 85-86.
[297] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, ss. 90-91.
[298] Hüseyin Hatemi, "Hoşgörü Üzerine", (15.08.2019), http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=313.
[299] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 92.

dünyası içerisinde yer almaktadır. “Sabır ise sıradan bir bekleyiş değil; bir itirazı ve adalet kaygısı taşıdığından kurucu bir güce sahiptir.”[300] İslam’da helal ve haram yan yana bulunamaz, eğer Müslüman bunları düzeltemiyorsa burada devreye Müslümanı dinamik kılan bir güç olarak tahammül girer. Bu da Müslümanın akidesini tehlikeye girmekten korur.[301] Karaman’a göre bir Müslüman imkân el verdiği sürece İslam’ın hükümlerinin hâkim olduğu, bunların aleni olarak çiğnenmediği bir ortamda yaşamak ister. Her Müslüman imkân olduğu, şartlar el verdiği sürece aleni olarak yapılan dine, ahlaka aykırı davranışlara müdahale etmekle yükümlüdür. Eğer şartlar birlikte yaşamayı gerekli kılıyorsa bu sefer de Müslüman iç tavır olarak bu fiillerden nefret eder ve onları düzeltme ve engelleme niyetini korur, dış tavır olarak da bu davranışlara cesaret verecek, onları meşrulaştıracak eylemlerden uzak durur. Bu da hoşgörü değil tahammüldür. Karaman’a göre bunun sebebi de Müslümanın “farklı olanlarla arasındaki farkın “farkında olmak” mecburiyetinde” olmasıdır. Şartlar öyle gerektirdiği için farklı olana tahammül etmek ile, hoş olmayanı hoş görmek aynı şeyler değildir.[302]

Günümüz dünyasında sürekli olarak dile getirilen tolerans kavramı aslında farklılıkların farklılık olmaktan çıkıp sıradanlaşmasına sebep olmaktadır. Bugün bütün dünyada herkes kendi farklılıklarına vurgu yaparken ortaya çıkan şey farklılıkların ortadan kalkması olmuştur. Bu sıradanlaşmada sorun insan olmaktan çıkıp, onun anlamlarını dönüştürerek içlerini boşalttığı değerlerin kendileridir. Yapılması gereken şey anlamın yeniden eski yerine iade edilip, onu rehber edinip iman ve amel tutarlılığının yeniden kaim kılınmasıdır. Bu toleransla değil Müslümana İslam’ın düzenleyici ve müdahaleci bir din olduğunu hatırlatan tahammül ile gerçekleştirilebilir.[303]

6.5. Sivil Toplum ve Cemaat

Sivil toplum üzerine konuşmak aslında modernist teori üzerine konuşmaktır çünkü bu teori birey, toplum ve devlet üzerine inşa edilmiş teoridir. Aynı zamanda kavramlar üzerine konuşurken onların farklı bir dini, tarihi ve sosyal tecrübeye ait oldukları da unutulmamalıdır. Paradigma içerisinde ortaya çıkan sivil-siyasal toplum özel-kamusal alan ayrımı da İslam’ın sosyal teorisiyle uyuşan bir yapı arz etmediği gibi bu düalizm de modern bireyin hayat evrenini şizofren bir yapıya dönüştürmektedir.[304] Aktay ise kavramlara sabit ve otantik anlamlar yüklenmemesi gerektiğini dile getirirken;

[300] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 97.
[301] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 99.
[302] Hayrettin Karaman, “Tahammül Mü Hoş Görmek Mi?”, *Yeni Şafak Gazetesi*, (07.08.2011), https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/tahammul-mu-ho-gormek-mi-28484.
[303] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 103.
[304] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 256-57.

kendisinin de bu konuda daha pragmatik düşündüğünü söyleyerek, kavramların anlamlarının geleceğini "dilin kendi piyasasının geleceğine bıraktığını" savunmaktadır. Önemli olan kavramın bugün ne ifade ettiği, bir soruna çözüm üretip üretemediği yani işlevselliğidir. Sivil topluma olumlu bir anlam yükleyen Aktay'a göre o, bireyi veya vatandaşı devlete karşı koruyan mekanizmaya verilen addır. Sivil toplum kavramının siyasal katılımla doğrudan bir ilişkisi olduğunu da vurgulayan Aktay sivil toplum kültürünün artmasının siyasal bilinç ve kültürü arttıracağını vurgulamaktadır.[305]

Sivil toplum denildiğinde öncelikli olarak kavramın geçmişinden yola çıkarak anlamlandırma yapılmalıdır, çünkü sivil toplum kavramı salt siyasal toplum kavramından yola çıkılarak anlaşılamaz. Sivil toplumu anlamak için "sivilite" mücadelesi, birey olma serüveni ve özgürleşme süreci göz önünde bulundurulmalıdır. Eşit, özgür bir vatandaş olmak yani böylece sivil bir kimliğe bürünüp modernitenin tasarladığı kendi kendine yeten total bir varlık olmak Arslan' a göre İslam'ın ön gördüğü alem tasavvuru sunan, cemaate ait olan insan halinin terk edilme öyküsüdür. Bundan dolayı sivil toplum sadece bireyin birey olma mücadelesi değil aynı zamanda onun toplumla ve siyasal olanla kurduğu farklı birlikteliğin, örgütlenmenin ve iktidar anlayışının göstergesidir.[306]

Arslan, "sivil" kavramının bize çağrıştırdığı anlam ile batıda çağrıştırdığı anlamın birbirinden farklı olduğunu söylerken; klasik anlamda kavramın batıda din adamı, feodal bey, mülkiyetçi yapıdan bağımsız ve en önemlisi de dinden arınmış bir aklı ifade ettiğini vurgulamaktadır. Bizde ise kavramın sadece devletin ya da askerin karşıtı olarak görülüp indirgemeci bir bakış açısıyla tanımlanmasını eleştirmektedir.[307] Sivil toplumun bütün çabası birey ve onun devlet karşısındaki haklarıdır çünkü o varlığını bireye borçludur. Modern devlet karşısında yer alan özne bireydir. Buna karşın İslam'da devlet karşısındaki özne cemaattir ve Arslan'a göre İslam'da öncelik devleti değil inanan müminleri örgütlemektir.[308]

Sivil toplumu emansipasyon kavramından bağımsız olarak düşünmek olanaksızdır, çünkü aydınlanma toplumunda emansipasyona yapılan vurgu, bize sivil toplumun hangi içeriklendirme ile ortaya koyulduğuna dair yeteri kadar bilgi verebilmektedir. Toplum ve dinin birbirinden ayrılması süreci sosyal sistemin kendisine yeni bir meşruiyet alanı bulmasını zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte ortaya çıkan yeni

[305] Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2015, ss. 294-399-382.
[306] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 255.
[307] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 257-58.
[308] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 260.

iktidar anlayışı, dinin özelleştirilmesi ve kamusal alan gibi kavramlar da sivil hakların gündeme gelmesine etki etmiştir. Süreç içerisinde terk edilen yaşama biçimleri ve geleneğin demokratikleşme uğruna çözülmeye başlaması sivil toplum olmaya yönelik özgürleşme çabalarını da ortaya çıkarmıştır. Bu süreçten en çok yara alan ahlak olmuştur çünkü bu değişiklikler kültürel, sosyal ve kişilik yapılarının çözülmesine sebep olurken, dinin de bu yapılar için referans olma durumunu ortadan kaldırmıştır. Ayrıca Arslan'a göre Batı dışında yaşanan modernleşme ile ortaya çıkan sivilleşme mücadelesi emansipasyondan çok asimilasyon ile kendini göstermiştir.[309]

Sivil toplumdan bahsetmek aynı zamanda toplum kavramı üzerine düşünmeyi de gerektirir. Çünkü toplum denilen kavram doğrudan bilinebilen bir gerçek olmaktan çok konsept olarak inşa edilme özelliğine sahiptir. Toplum aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olarak kavramsallaştırılmıştır. Onun, modern anlaşılma biçimiyle, toplum ile devletin ayrışması üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Burada ortaya çıkan özel ve kamusal alan ayrımları ile iki farklı dünyanın inşa edilmiş olması özgür, eşit bireylerin bir araya getirdiği toplumun yine onların kendi aralarında yaptıkları sözleşmelerle var olmasıdır. Arslan'a göre sivil toplum bireyin ve toplumsal ilişkilerin gönüllülük esasına dayanarak uygarlaşma yönünde ortaya koydukları bir birliktelik halidir. Sivil olma durumu ise sosyal varoluşun gerektirdiği talepleri bireyin kabul eder hala getirilmesidir.[310] Sivil toplum modernist toplumsal projenin atomize olmuş yeni bir şeklini ifade etmektedir.[311]

> *"… sivil toplum, ontolojik alanı parçalı hal almış bir sosyal yapının izafiyete dayalı demokratik temelini yansıtıyor. Postmodern kültürde bu yüzden sivil toplum "özcü" tasarımlarla kendini oluşturmamış bir beraberlik tarzını ifade eder; bu beraberlik tarzında "ortak akıl"dan çok, aklın bireysel kullanımı önem taşımakta; bütüncül bir ideolojiye dayalı her türlü siyasal/sosyal düşünce ve düzeni totaliterlikle suçlamaktadır."*[312]

Dinin bize sunduğu her türlü değer sivil toplumda özel alana mahsus kılınmıştır. Ve böylece aklın hâkim olduğu kamusal alandan uzak tutulmuşlardır. Dinin tanımladığı iyilik, adalet, günah, sevap, doğru, yanlış, ahiret gibi değerler ile sivil kültürün tanımladığı iyi, kötü, doğru, eşitlik gibi değerler farklı anlam ve içeriklere sahip oldukları için bireyde zihin karmaşasına ve çatışmaya sebep olurlar. İslam'da demokratik tasavvurun tanımladığı biçimde böyle bir sivil kültürden bahsetmek mümkün değildir fakat bu pratik olarak Müslümanların İslam'ı nasıl yaşayacakları ile bağlantılı bir durumdur. Müslümanların ahlakı etik haline getirip, İslamî değerler ile sivil değerleri her zaman yapa

[309] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, ss. 256-57.
[310] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, ss. 258-59.
[311] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 247.
[312] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 248.

geldikleri gibi bir anoloji ile birleştirmeleri ve vatandaş olarak sivil kültürü İslamîleştirmeleri mümkündür. Modernist ideolojinin istediği de İslam'ın "kültürel İslam" olarak kavramsallaştırılmasıdır. Günümüzde Müslümanların kurumsallaşmaya atfettikleri önem bize bu konuda ne kadar gönüllü olduklarını göstermektedir.[313] Sarıbay'a göre de İslam'da sivil topluma karşılık gelecek bir gerçeklik yoktur ve bu kavram İslami söylemin içerisine zorla yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Medine'ye hicret sonrası ortaya çıkan toplumsal ve siyasal örgütlenmenin sivil toplum veya toplum sözleşmesi olarak ortaya konulmaya çalışılması Sarıbay'a göre eleştirilmesi gereken bir yapı arz etmektedir.[314] Sivil toplum sadece onu oluşturan kurumlardan ibaret bir yapı değildir, o belli değer kodlarını ve kültürel zemini zorunlu kılmaktadır ve İslam toplumlarında sivil toplumu mümkün kılacak bir zemin yoktur. Sivil toplumu ortaya çıkaran zemin "öteki"nin ve farklılıkların varlığını kabul üzerine kuruluyken, İslam'da "ötek" hep "kâfir" olarak nitelenmiş, toplum da tevhidin bir yansıması olarak bölünmeyi reddedip, bütün farklılıkların üzerinde yer alan ümmet kavramı çerçevesinde ele alınmıştır.[315]

Müslümanların kurum ve cemaati birbirinin yerine ikame edilir olarak görmeleri izahı mümkün olmayan bir durumdur. İnsanları bir araya getiren değerler, idealler ve kurallar vardır. Bunlar insanın bağlılık içerisinde bir yapıya katılımını sağlarlar. Fakat burada asıl olan sosyal ilişkinin biçiminin niteliğidir. Bu bağlamda cemaat dini hüküm ve ilkeler üzerine kurulur ve müminler arasında ki ilişkiler bu ilke ve hükümler üzerinden yürütülür. Buna karşılık sivil toplum rasyonel ilkeler ve seküler değerler üzerine kuruludur yani bu iki oluşumu meydana getiren ilkeler ve değerler arasında nitelik açısından farklar bulunmaktadır. Toplumu/sivil toplumu oluşturan ilişki çeşidi kapalı uçludur o sosyal realiteyle sınırlandırılmıştır. O kendi meşruiyetini bireyin ekonomik çıkarından ve bunun somutlaşmış hali olan ahlaktan bağımsızlaştırılmış kamusal alandan alır. Fakat buna karşın cemaatte sosyal ilişkiler açık uçludur onlar karşılıklarını ve anlamlarını öbür dünyada arayarak yollarını belirlerler. Bu yüzden sivil toplum İslam düşüncesi içerisinde kendine meşruiyet kazandıramaz.[316]

Aydınlanmanın, sivil toplumu dünyayı ve sosyal ilişkileri Tanrı referanslı kapalılığa karşı açık, cemaatin tahakkümünden uzak, bireysel temelli tanımladığını dile

[313] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 264.
[314] Ali Yaşar Sarıbay, "İslami Politik Düşüncede Sivil Toplum: Bazı Kavramsal Sorunlar ve Bazı Çelişkiler", *Sivil Toplum Kavramı Tartışmaları*, ed. Murat Şentürk, Aydın Erdoğan, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008, s. 159.
[315] Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, ed. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss. 100-101.
[316] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, ss. 46-47.

getiren Arslan buna karşın 21. yüzyılın sivil toplumunun ise kendine has bir özgürlük vadi ile yeni bir "transparent toplum" modeli özelliği taşıdığını dile getiriyor. Günümüz transparent toplumu her türlü haksızlığın hesabının sorulduğu bir toplum da değildir. O rasyonel eleştiriyi aklın "imanı" kabul eden bu sebepten de "tartışmasız" gören fakat her şeyi de tartışmaya açan ve bu tartışma sürecinde değerlerini terk eden "çıplaklaştıran" bir toplumdur. Günümüz sivil toplumu Allah'ın bütün hükümlerini birey merkezci bağlama yerleştiren; özgürlük ve haz karşılığında her şeyi akla teslim etmemizi söyleyen bir yapıdır.[317]

Sivil toplum bütün insani ilişkileri dinin yüklediği sorumluluk ve anlamdan yoksunlaştırarak, gündelik hayatın gayba ve Allah'ın rızasına dayanan boyutunu yok saymayı esas alır. Özgürlükler için her zaman yeni yollar arayarak hayatın mutlak değerler üzerine yaşanması gerekmediğini ima eder. Onun savunduğu "iyi bir hayat" idealinin bir temeli olmadığı için peygamberlerin önerdikleri ile sürekli çatışır.[318]

Bütün bu bağlamlar içerisinde İslam'da sivil topluma karşılık gelebilecek bir kavram ya da yapı bulmak imkansızdır. Böyle bir arayışa girmek cemaati bu arayışın öznesi olarak görmek İslamcı zihniyetin "kopyalama" alışkanlığından ve anoloji hevesinden kaynaklanmaktadır. Bu büyük bir yanılgıdır çünkü sivil toplum cemaatsel ilişkileri "emansipe" etmeyi içeren bir yapıdır.[319] Ayrıca son yılarda artan vakıflaşma ve dernekleşme şeklindeki kurumlaşma Müslümanın geçirdiği zihinsel dönüşümü göstermektedir. İslam'ın meselelerin çözümünde kullandığı "bire bir" yolun terk edilerek her şeyin kurumlar aracılığı ile çözüme kavuşturulmaya çalışılması Müslümanların aralarındaki ilişkileri kurumlar yoluyla kurduğunu göstermektedir. Bu da Müslümanların hayatlarının kentin seküler kültürüne ayak uydurduğunu ve İslam'ın sivil kültürün bir parçası haline getirildiğini göstermektedir.[320]

Sivil toplumun oluşmasını sağlayan sebepler dışsaldır. Bir sorun dile getirilir, çözüme kavuşturulur sonrasında sivil toplumun varlığı ortadan kalkar. Burada herhangi bir örgütlülükten, kurumsallıktan ve süreklilikten bahsedilemez Arslan'a göre bu da sivil toplumun "sanal" bir "gerçekliği" temsil ettiğini gösterir. Bu topluluğun herhangi bir planı ve hedefi yoktur. Müslümanların kendilerini bu durumdan bağımsız tutuklarını söylemeleri kavramın yapısal gerçekliğini değiştirmez. Ortaya çıkan gerçekliğin

[317] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 269.
[318] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 266.
[319] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 270.
[320] Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, s. 265.

Müslümanları nasıl nesnesi haline getirdiği zaman geçtikçe çok daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü postmoderniteye göre gelecekle ilgili alınan her karar ve her düşünce totaliterdir ve suçlanmalıdır.[321]

7. AİLENİN KONUMU ve KADIN MESELESİ

1960'larla beraber Batı dünyasında yaşanan sosyal, kültürel değişimler aileyi ve toplumu eleştirilerinin konusu haline getirmiştir. Özellikle yeni süreçle birlikte yapılan bireysellik vurgusu; toplumsal değişimlere direnç gösteren aileyi bireyselliğe tehdit olarak görmüş, birey üzerindeki her türlü baskıyı, dönemin kültürünü ve otoritenin her türlüsünü gayri meşru ilan etmiştir.[322] "Bu kültürün aile içi veya aile dışından gelen her türden uyarıyı, nasihati, hatta dinsel hükmü kendine yönelik bir baskı olarak gören radikal bireyciliği, kişisel özgürlüğü sadece belirleyici bir "değer" olarak kabul ediyor."[323]

Arslan'a göre içinde yaşadığımız kültüre göre cemaat niteliği taşıyan ailenin önerdiği ilişki biçimleri, değer yapısı, bağlılık kültürü, sorumluluk duygusu ve itaat kavramı anlamını yitirmiş olgulardır. Ortaya çıkan yeni birliktelik biçimleri, 1960'larla birlikte doğumu önleyici tekniklerin kesin sonuçlar vermesi ailenin ait olduğu köklerden kopmasına farklı bir mecraya doğru kaymasına sebep olmuştur. Gebeliğin bir kader olmaktan çıkıp tercih haline gelmesi, çocuk yapmanın bir üretim faaliyetine dönüşmesi çocuğu da kapitalizmin nesnesi haline getirmiştir. Geliştirilen yeni araçlarla çocuk sayısının kontrolü siyasi iktidarlara arayıp da bulamadıkları nüfus kontrolü, dolayısı ile toplumun düzenlenmesi imkanını tanımıştır. Böylece ortaya ulus devletin egemenlik anlayışıyla örtüşen çekirdek aile çıkmıştır. Gebelik önleyici araçlarla birlikte çocuk sahibi olmak kadere bağlı verili bir hediye olmaktan çıkıp kapitalist mantık içerisinde bize ait market ürünü haline gelmiştir. Ve böylece onunla kurulan mülkiyet ilişkisi onun isteğe göre şekillendirilmesini de beraberinde getirmiştir.[324]

Aile hakkında konuşmak anne ve babadan yola çıkarak bunların etraflarında oluşan ilişkilerden, mahrem ve namahremin de içerisinde bulunduğu verili olarak düzenlenmiş bir ilişki biçiminden konuşmak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda aileden bahsetmek hiyerarşi, statü, ilişkiler ağı ve daha önemlisi dini değerler dünyasından bahsetmek demektir. Aile verili olma özelliğine sahiptir, insan tecrübesinin sonucunda ortaya çıkmış bir olgu değildir ve böyle olmaklığıyla dine ait bir kurumdur.[325]

---

[321] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 288.
[322] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 301.
[323] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 301-2.
[324] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 302-3.
[325] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 303-4.

Sibel Eraslan da kadın hakları ve aile eleştirisi bağlamında yapılan hararetli tartışmaların bir adım sonrasının insansız toplum olduğunu dile getirirken aynı zamanda ilk etapta kulağa hoş gelen cinsiyet eşitliği fikrinin kadın erkek kimliğini kabul etmeyen cinsiyetsiz bir toplumu hedeflediğini öne sürmektedir. Erkeklik ve kadınlığın ortadan kaktığı yer sadece Allah ile kul arasında ki ilişkide var olan zemindir. Bunu dışında dünyada ki döngü iki cinsin bir arada ve aile üzerinden kurdukları sağlıklı ilişki ile yürütülebilir.[326]

> *"İnsanın iki türü olarak kadın ve erkek arasında bütün ilişkiler; bu ilişkilerin zemini, mahiyeti ve anlamı, bu ilişkilerle kalpleri birbirlerine ısındın diye bir lütuf olarak nikahla (elbette ki bu "resmi" nikah değil çünkü onun böyle bir gücü asla olamaz) katılan sevgi bağı, ilk defa bu form içinde dünya şartlarından bağımsız şekilde düzenlenerek dünyaya gönderilmiştir. Bu yüzden yeryüzündeki bütün toplumlarda biz "aile" denen birliktelik biçimini buluruz."*[327]

Aile günümüzde olduğu gibi ne feminizmin eşitlik ve özgürlük söyleminden yola çıkarak erkeği ötekileştiren ve ötekileştirmeden düşünce üretemeyen yapısından; ne de erkeğin rızkın temini adı altında kurnazca kapitalizmi İslamileştirmesinden yola çıkılarak değerlendirilemeyecek bir kurumdur. Canatan'a göre feminizm kadının çıkarlarını önceleyen bir ideolojidir. Böylece kadın artık fedakârlık yapması gereken bir eş ve anne konumundan çıkarak aileyi şekillendiren bir birey halini almaktadır. Önceleri erkek ve çocuk hep "ben" diyorken buna feminizmin bireycilikle kesişen bir yapı olmasından dolayı artık kadında dahil olmuştur. Bu bir taraftan makul bir gelişme olsa da diğer taraftan aileyi geleneksel olarak kurgulayamayacağımız anlamına gelmektedir. Modern ailede her birey başlı başına sorun kaynağıdır çünkü bireycilik ve aile konsept olarak birbirine uygun değiller. Bireycilik aileye karşıt olan bir düşüncedir.[328] Arslan'a göre geleneksel aile mahremiyetin, edebin ve güvenliğin üretildiği ve gelecek nesillere aktarıldığı ve böylece diğerlerine karşı örneklik vasfını yerine getiren kurumdur. Yani aile yaşlılarını huzur evlerine, çocuklarını kreşlere, kadınlarını fabrikalara gönderen bir kurum değildir. İslam'da böyle bir toplum tasavvuru yoktur. Ailenin 21. yüzyılın dünyasına karşı bir imkân olarak tekrar Kur'an'ın ön gördüğü karargâha dönüştürülmesi gerekmektedir. Çünkü bu aile modeli hiçbir şey yapamasa da en azından hasta kişilikli insanlar yetiştirmediğinden dolayı dikkate alınmayı hak etmektedir.[329] Mustafa Aydın kaleme aldığı "Ailenin Geleceği" başlıklı yazısında ailenin yaşadığı problemlerin sadece ailesel sorunlar olarak

---

[326] Sibel Eraslan, "Aile, Kadına Şiddet Mekanı Olarak Tarif Edilemez", *Star*, (10.07.2019), http://www.star.com.tr/yazar/aile-kadina-siddet-mekani-olarak-tarif-edilemez-yazi-1466261/.
[327] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 304.
[328] Kadir Canatan, "Modern Çekirdek Ailede En Çok Çelişki Yaşayan Kişi Babadır", *Umran*, (05.2011), ss. 50-51.
[329] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 305-6.

ele alınmasının yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Aileye ait sorunların toplumsal sorunlardan ayrı düşünülmesi olanaksızdır bu sebepten aileye toplumsal şartlardan soyutlanmış bir güvenlik kalesi olarak bakamayız. Ailenin bununla başa çıkması oldukça zordur. Bu bağlamda çalışma düzeni de aile düzeninden soyutlanamaz ve kadının dışarıda çalışmaması sorunu çözecek bir yöntem değildir.[330]

Çekirdek aile ulus devletin aile modelidir, ulus devlet bu model üzerine gelişmiştir ve meşruiyetini buradan almaktadır. Bizim siyasal toplum karşısında bizi güçlü kılacak, ayakta tutacak; kendi geleneksel değerlerinden yola çıkarak ihtiyaçlarını belirleyen tüketimin kölesi olmayan dirayet sahibi ailelere ihtiyacımız vardır. Bu bağlamda kadınlık ve erkeklik kadar işi ve çalışmayı da modern bilginin ve hayatın dışına çıkarak yeniden anlamlandırmamız gerekmektedir.[331]

Sözleşmeci kuramla birlikte ortaya çıkan toplum kavramı yeni bir çocuk modeliyle gelişmektedir. Burada ki en önemli konu çocuk ve insan anlayışının masumiyet üzerine kurulmasıdır, bu Hristiyanlık doktrininin ortaya koyduğu ilk günahtan kurtulmak içindir. Böylece dünyaya gelen çocuk melek vasfına sahip olmuş olur. Bunun sonucunda da aileyi dışarıya, kamusal alana karşı koruyan kadından çok artık korunması gereken insan suretli melek olan çocuktur. Yeni durum ortaya çocuğu kutsayan fetişizmi çıkarmaktadır. Çocuğun terbiyesi, eğitimi, hijyeni vb. konularda ortaya konulan eğitim anlayışı çocuğu özel alanın malı olmaktan çıkarıp devletin denetiminin nesnesi haline getirmiştir. Devlet çocuğun başarılı olması adına onu istediği gibi kendi denetimi altında sözüm ona eğitmektedir.[332]

İslam dininde eğitim devlet meselesi değildir. İslam çocuğun isminin konulmasından başlayarak bu sorumluluğu başta baba olmak üzere aileye vermektedir. Aile eğitimin biricik beşiğidir. Ve bu eğitimde bilginin sözel olarak aktarılmasından çok yaşayarak çocuğa öğretilmesi vardır. Bu bağlamda dindarlığa devlet değil aile karar verir. Dindarlık sadece bilgi meselesi değildir, dindarlığın en önemli boyutu muttaki olmaktır ve bunun öğrenilebileceği yer okul değil ailedir.[333] Barbarosoğlu'na göre ailenin bugün içerisinde bulunduğu durumu kavrayabilmek için üç yüzyıl öncesine yani Endüstri Devrimi'ne gitmek gerekmektedir. Çünkü aile o günden bu yana darbe alan bir kurumdur ve yine Barbarosoğlu'na göre bu kurum içerisinde en büyük darbeyi alan babalardır. Devletin çocuk üzerinde geliştirdiği sosyal ve ekonomik politikalarla bir nevi babalık

[330] Mustafa Aydın, "Ailenin Geleceği", *Umran*, (05.2011), ss. 34-35.
[331] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 306-7.
[332] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 308-9.
[333] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 71.

rolünü üstlenmesi babalık kurumunun giderek zayıflamasına sebep olmuştur. Ayrıca Barbarosoğlu, İslam'ın ailede kavvam olarak erkeği/babayı sorumlu tutmasına karşın İslamcıların ailenin bütün mesuliyetini kadına yükleyerek erkeği sistemin dışında tutmalarının bir çelişki olduğunu dile getirmektedir.[334] Arslan'a göre günümüz Müslümanları eğitim deyince bundan sadece okullaşmayı anlamaktadırlar. Bu yüzden de çocuklarını kreşlere, özel okullara vererek onların iyi eğitim almış olacaklarını varsaymaktadırlar. Oysa okul bilginini aktarıldığı araçlardan sadece biridir. Bilginin aktarılmasında en önemli yer ise ailedir çünkü burada yaşayarak aktarım mevcuttur, bu bir tavır ve yaşam tarzı meselesidir. Ayrıca Arslan'a göre bireysel Müslüman tipinin kreşlerden başlayan bir eğitimle ortaya çıktığı da unutulmamalıdır.[335]

Günümüzde eğitim aile içerisinde tam anlamıyla çocuğa verilemese bile bunu devletin ellerine bırakamayız. Çünkü bu aynı zamanda ailenin de devletin denetimi altına girmesi anlamını taşımaktadır. Son zamanlarda Türkiye'de Müslümanların iktidarda olduğu bir dönemde dine sahip çıkmak adına gerçekleştirilen uygulamalar dinin devletleştirilmesinden başka bir şey değildir. Yapılmakta olan bir tür hegemonyadır ve aile bunun içine alınmaktadır. İslam'da bilgi devletin tekelinde değildir. Devletin dini eğitim vermekle herhangi bir ilişkisi olamaz. Dün Kemalizm'in bunu yasaklamış olması şimdi yapılanın mükemmel ve İslam'a uygun olduğunu göstermez.[336] Uygulanmakta olan devletin aileye dindarlık adı altında müdahale etmesidir. Aile Müslüman olsun olmasın devletin böyle bir hakka sahip değildir. Dindar bir çocuk yetiştirmek ailenin görevidir. Devletin buradaki görevi sadece var olan talepleri kolaylaştırmaktır. Ayrıca devletin dini standardize edip dini eğitim vermesi İslam'ın mezhepsel zenginliğinin de ortadan kaldırılması anlamını taşımaktadır. Bu tek tip bir dindarlıktır. Ve en önemlisi özel alana müdahaledir. Müslümanın özellikle bazı konularda devletsiz olarak düşünmeye ihtiyacı vardır.[337]

Kamusal, özel alan ayrımı üzerine inşa edilen modern siyasal/sosyal kuramda kamusal alan; üretim tüketim, alım satım, teşhir, moda, cazibe ve kışkırtmanın alanıdır. Bütün bunlar da ahlaki ve dini değerleri yok saymasını istedikleri bireye, bireysel akla ve bireysel tercihe sunulmuştur. Birey burada kendi ruhunun, bedeninin, faaliyetlerinin

[334] Fatma Barbarosoğlu, "Aile, Endüstri Devriminden Bu Yana Darbe Alıyor...", *Yeni Şafak*, (10.07.2019), https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/aile-endustri-devriminden-bu-yana-darbe-aliyor-2051996.
[335] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 235.
[336] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, ss. 71-73.
[337] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, ss. 120-21.

yegâne temsilcisi ve yargılayıcısıdır. Bu durum İslam'ın ön gördüğü annelik, babalık ve çocukluğun ontolojik olarak üzerine inşa edildiği temeli üç parçaya ayırır.bOrtaya kadın, erkek olarak bireyciliğin esas alındığı bir çoğulculuk çıkar.[338] "İslam'ın ontolojik zeminini işlevsiz bırakan bu çoğulculuk, kadın ve erkek olarak Müslümanla çocukları arasındaki bütün statü/rol ve sorumluluk ilişkilerini anlamsız parçalara dönüştürür; ahiret karşısında bunları birbirilerine yabancı insanlar haline getirir."[339]

Arslan'a göre 1960'lardan itibaren artan bir şekilde Müslüman kadın ve erkeğin üniversite eğitimi almaları, bunun tercih sebebi olması aile ve ona hâkim olan ilişkiler dünyasında büyük bir değişimin yaşanmasına sebep olmuştur. Yapılan makas değişikliğiyle birlikte İslami ölçülerin de terk edilmeye başlandığı görülmektedir. Bu bağlamda kadının annelik rolünün azalması yani anneliğin fakirleşmesi çocuğun uzmanlık alanlarının nesnesi haline gelmesine sebep olmuştur. Böylece anne, babanın çocuğun yetiştirilmesi konusunda ki rolleri gittikçe azalmaktadır. Çocuğun yetiştirilmesi meselesi ahlakın, edebin, mahremiyetin dolayısı ile dinin konusu olmaktan çıktığı için anne ve baba onun yetiştirilmesinde yetersiz olarak görülmektedirler.[340] "Allah'ın lütfedip verdiği değil; yapılmasına karar verilerek dünyaya getirilen çocuk, bakımı yine uzmanların lütfuyla gerçekleştirilen bir üretimin nesnesi olarak değerlendirilmekte."[341]

Anneliğin fakirleşmesi ve çocuk bakımının profesyonel bir hal alarak endüstri haline gelmesiyle birlikte her çocuk artık kamusal alanın yani devletin ve ekonominin bir parçası haline gelmektedir. Arslan'a göre bu duru başlangıçtan itibaren Müslümanların Allah'a karşı sorumluluklarının ve özgürlüklerinin tehdit altına girmesi, mahremiyetin dönüşerek yok olması demektir.[342]

> *"Şahsi muhayyilemdeki güvenlikli Müslüman aile; çocuklarını kreşlere, yaşlılarını huzur evlerine, eli iş tutan kadın ve erkeklerini de endüstrinin üretim dünyasına, bürokratik işlere gönderen bir aile değildir. Ne böyle bir aile ne de böyle bir toplum sağlıklı ve Müslüman bir toplum olabilir; zaten bugün de sağlıksız olduğunun açık semptomlarını artık görmekteyiz. Bu modern toplum ve onun aile modelidir. Bu aile modeli tecrübesini edindiğimiz gibi güvenlik değil haz ve kendi başına buyruk insanlar üretmektedir. Eğer huzur evlerinde ölmek istemiyorsak; eğer güvenliğimizi kredi kartlarından, banka cüzdanlarından evvel bir cemaat olarak ailede arayacaksak, bunun nasıl bir aile modeli olduğu üzerinde düşünmemiz gerekiyor."*[343]

[338] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 311-12.
[339] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 312.
[340] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 313-14.
[341] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, ss. 315-16.
[342] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 318.
[343] Arslan, *Sabra Davet Eden Hakikat*, s. 342.

Güvenlikli Müslüman aile verili olan yapısıyla öncelikli olarak kadın ve erkeğin eve dönüşünü gerekli kılmaktadır. Kadının ve erkeğin geleneksel olarak ev kadını, ev erkeği vasıflarını tekrar edinmeleri, çocukların da sadece bir çocuk olarak değil aynı zamanda geleceğin anne ve baba adayları olarak yetiştirilmesi artık zaruret halini almıştır. Ailenin zamana ve onun getirdiği şartlara göre değişebilen bir alternatifi olmadığı için yeni aile modelleri aramaktan vazgeçip değişmesi gerekenin kadınlık ve erkeklik modelleri olduğunu kabul etmeliyiz çünkü aileyi kuran bu ikisidir.[344] Sevda Dursun'a göre ise erkeğinin ipini kaçıran toplum sonunda kadının da ipini elinden kaçırmıştır ve bundan sonra toparlaması ve kuşu kafese tekrar döndürmesi oldukça zordur. Zaten yapılması gereken de kuşun kafese tekrar döndürülmesi değil zamana ve zemine uygun alternatif çözümler geliştirmek olmalıdır.[345]

Kadın meselesi 1800'lü yıllardan itibaren Batıda ailenin değişmeye başlamasıyla ve endüstri devrimiyle yakından alakalı bir meseledir. Özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan kamusallığın ve kapitalizmin erkek egemenliği üzerine kurulması kadın meselesinin gündeme gelmesine neden olmuştur. 1800'lere kadar genelde özel alanın sahibi olan kadın bu tarihten itibaren ortaya çıkan yeni aile modeliyle birlikte ve endüstri devriminin emek gücüne olan ihtiyacından dolayı iş hayatına atılmıştır. Burada gördüğü eşitsizlik de kadının şikayetçi olmasına sebep olmuştur. Arslan'a göre aslında sorun salt olarak eşitsizlik sorunu değildir, onu besleyen Greklerden ve Hıristiyanlıktan gelen kadın ve cinsellik üzerine olumsuz algıların da burada önemli bir rolü vardı. Bu tarihsel arka plan bilinmeden Batıda kadının kimlik arayışı ve 1960'larla birlikte ortaya çıkan cinsel özgürlük talepleri hakkıyla anlaşılamaz. Bu tarihsel arka plana bakıldığında da kadının cinsel özgürlük talebi tasvip edilemese bile anlaşılabilir ve haklılık tarafı olduğu söylenebilir.[346]

Kamusal alanın erkek egemen bir biçimde inşa edilmesine karşı, 1789 Fransız Devrimiyle birlikte ortaya çıkan eşitlik fikri kadınları da eşitlik temelinde bir arayışa itmiştir. Fakat sürekli talep edilen eşitlik pratik olarak ortaya sürekli olarak eşitsizliği çıkarmıştır. Dikkat edilmesi gereken bir husus da pozitivizmin ortaya çıkardığı eşitlik fikrinde tek tipleştirici bir özün olduğudur. Müslümanlar bunun farkında değildirler. Onlar bunun farkına varamadıkları, bu felsefenin temellerini kavramadıkları sürece tek tipleştirmeye itiraz edemez, aynı zamanda İslam'ın adalet kavramını da anlayamazlar. Günümüz

[344] "Abdurrahman Arslan".
[345] Sevda Dursun, "Kadın erkek İslamcı olmaya – Sevda Dursun Kişisel Web Sitesi", *http://www.sevdadursun.com*, 08.09.2017, http://www.sevdadursun.com/kadin-erkek-islamci-olmaya/.
[346] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 106.

Müslümanlarının yaptığı gibi eşitlik temelinde bir özgürlük İslam'a aykırıdır. İslam'a göre olması gereken adalet temelinde bir özgürlüktür. Çünkü bahsi geçen özgürlük son derece ideolojik ve masum olmayan bir kavramdır.[347]

Arslan Müslümanları, kadın konusu üzerine düşünürken aşağılık kompleksiyle hareket etmeleri; Batıda ortaya çıkan eşitlikçi ideolojiden, kadın meselesinin tarihsel arka planından, Hristiyanlık ve modern zamanlardaki beden, mahremiyet konularından haberdar olmadıkları noktasında eleştirmektedir. Günümüz Müslümanları oryantalistlerin Müslüman kadının eve hapsedildiği, okutulmadığı gibi söylemlerinden hareket ederek ve bu eleştirileri kabul ederek bunun üzerine tedavi metotları geliştirmeye çalışmaktadırlar. Buradan yola çıkılarak ortaya konulan reçeteler de Müslüman kadının yeniden tanımlanıp Batılı kadına benzetilmesine yol açmıştır.[348]

Günümüzde kendisini eşitlik temelinde tanımlayan; bedenini, cinsiyetini ve ruhunu ihmal eden Müslüman kadın profiliyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyen Arslan'a göre bu durum anneliğin ve mahremiyetin tükenmesi anlamına gelmektedir. Bu bir kazanım değil aksine kapitalizmin ve feminizmin galibiyeti anlamına gelmektedir.[349]

İslam kadın ve erkeği kimlik olarak ayırır. O, modern dönemin birey kavramıyla birlikte insanı soyutlayan yapıdan bu yönüyle ayrılır. İslam insana doğrudan dişi ve erkek olarak kimlik kazandırır, onlara mümin ve mümine vasıflarıyla nitelendirir. Onlara cinsiyetlerine göre roller biçer.[350] "Tabii şunu kabul edelim ki, zorunlu hallerin haricinde kadına sunduğu tercih evdedir. Bu da kadının illa evde oturacağı anlamına gelmiyor. Kadının da kendine ait bir sosyal dünyası var. Ama bu dünya genel olarak hemcinsleriyle ilgilidir."[351] Arslan'a göre bu durum mahremiyet çerçevesi içerisinde yapılan ve her iki cinse de kimliklerini hatırlamaları için koyulmuş olan bir perdedir. Böyle bir hatırlatmanın yapılmaması ortaya unisex denilen olayı çıkartır ve günümüzde olduğu gibi kadın mı erkek mi belli olmayan yeni bir insan tipi ortaya çıkmaya başlar.

Ev ve aile kadına aittir. Erkek kadının misafiri konumundadır. Kadının burada en önemli vazifesi de çocuğuna dini ve dinin değerler dünyasını aktarmasıdır. Müslüman kadın profili budur. Çünkü anne bir çocuğun dindarlığı üzerine sabırla ve şefkatle ısrarcı olabilir. Bu yüzden kadının aile hayatı içerisinde yeniden canlandırılması

[347] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 108.
[348] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 120.
[349] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 121.
[350] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 109.
[351] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 109.

gerekmektedir.[352] Barbarosoğlu "Çocuğunun Yanı Başındaki Anne İdeal Anne Değildir" başlıklı yazısında çocuğun bütün eğitiminden anneyi sorumlu tutan "modern bakış"; ki Barbarosoğlu'na göre bu kesim geleneği ihya ettiğini düşünmektedir anneyi ideal bir forma soktuğunu düşünüp sadece sorunları kökten çözdüğünü düşünmektedir. Anneler çocukların biyolojik olarak bakımlarından sorumludurlar onların eğitiminden bütün bir toplum ve kurumlar sorumludur. "İdeal kadın ev kadını annedir" görüşünün sorun çözmekten çok sorun yaratan bir anlayış olduğunun altını çizen Fatma Barbarosoğlu insanların çalışması veya çalışmamasının kendi hayat şartlarıyla bağlantılı olduğunu dile getirmektedir.[353]

> *"Öbür türlü siz bütün Müslüman kızları okutarak sadece entelektüel kızlar yetiştirmiş olursunuz. Ama Müslüman kadın yetiştirmek başka bir şeydir. O zaman bir kere önce Müslümanlar bilmelidirler ki, bu eğitimde bize aktarılan bilgi, bizi daha muttaki, daha ahlaklı ve daha edepli yapmıyor. Bu bilginin öyle bir niyeti de yoktur, iddiası da yoktur."*[354]

Ayşe Böhürler ise "Kadın Üniversiteleri ve Kadınların Eğitiminin Nesi Kötü?" başılığıyla kaleme aldığı yazıda Türkiye'de kadınların eğitiminin güçlendirilmesi gerektiğini bunun için gerekiyorsa kadın üniversitelerinin bile kurulması gerektiğini savunmaktadır. Fırsat eşitliği ve adaletli bir toplum için bunun önemli olduğunu düşünen Böhürler kadının hem evinde hem de dışarda gücünü kaybetmeden yetilerini geliştirmesinden yanadır.[355]

Arslan Türkiye'deki toplumsal değişimin kadın-erkek ilişkisi üzerinden yaşanmaya başladığına dikkati çekerek; bunu ilk gerçekleştirenlerin de Müslümanlar olduğunu vurgulamaktadır. Kadının parti, dernek, yardımlaşma gibi adlandırmalarla kamusal alanda yer alması bunun en açık göstergesidir. Bu durumun İslam'a hizmet adı altında yapılıyor olması da İslam adına birçok şeyin değiştiğine açık bir örnektir. Kendi içerisinde meşrulaştırılan sebeplerle eşini terk eden kadın bir daha evine geri

---

[352] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 117.
[353] Fatma Barbarosoğlu, "Çocuğunun Yanı Başındaki Anne İdeal Anne Değildir", *Yeni Şafak*, (17.05.2019), https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/cocugunun-yani-basindaki-anne-ideal-anne-degildir-2050396.
[354] Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, s. 117.
[355] Ayşe Böhürler, "Kadın Üniversiteleri ve Kadınların Eğitiminin Nesi Kötü?", *Yeni Şafak*, (06.07.2019), https://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/kadin-universiteleri-ve-kadinlarin-egitiminin-nesi-kotu-2051952.

dönmemektedir. Böylece ortaya boşanma sayısının artmasından başlayarak pek çok sorun çıkmaktadır.[356]

Liberal, demokratik bir toplumda kadının evde oturması ya da geleneksel rollerini sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü kadın evde kaldığı sürece dışarıdan dayatılan değişim sürecine direnç alanı oluşturmaktadır. Böylece de hem aileyi hem de kendi değerlerini koruyan bir muhalefet alanı olarak sisteme karşı gelmektedir.[357]

[356] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 121.
[357] Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 122.

SONUÇ

19. yüzyılın sonlarından günümüze kadar Türkiye'de üzerinde en çok tartışma yürütülen düşüncelerden biri olan İslamcılık, kendisini ortaya çıktığı günden beri gerek bürokrasi içerisinden gelen gerekse sosyal hayatın herhangi bir mevkiinde yer alan aydınlar eliyle var etmiş bir düşüncedir. Tarihsel sürece bakıldığında hiçbir zaman homojen bir yapıyı meydana getirmeyen bu aydınlar farklı mecralarda ortaya koydukları düşüncelerle bu fikir hareketinin taşıyıcısı konumunda olmuşlardır. Benzer konuları farklı bağlamlarda ve farklı perspektiflerden ele alan aydınlar bu konular üzerinde ortaya koydukları fikirlerle İslamcı düşüncenin zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamışlardır.

Türkiye'de İslamcılığın tarihsel serüveni incelendiğinde ve ortaya çıkışı ele alındığında; modernizmin siyasi, ekonomik, sosyal yönleriyle karşılaşılması sonucu özellikle devletin içerisine düştüğü zor durum ve gerilemenin önlenememesi gibi etmenlerin bu düşünce hareketinin ortaya çıkmasında önemli roller oynadıkları görülmektedir. İslamcı düşünce zaman içerisinde sadece siyasi ve bürokratik konularda değil sosyal-gündelik hayatı ilgilendiren her konuda fikir beyan etmiştir ve etmektedir. Ortaya çıktığı şartlar itibari ile geri kalmışlık problematiği üzerinden hareket eden İslamcılık hem modernizme eklemlenme hem de ona karşı savunma ve koruma mekanizması geliştirmeye çalışan çift yönlü bir hareket olmuştur. Kur'an ve Sünneti temel alan fakat aynı zamanda geleneği de eleştirel bir üslupla ayıklamaya çalışan bu düşünce zamanın şartları içerisinde değişim, dönüşüm göstererek kendini yenilemiş ve Türkiye gündeminde popülerliğini her zaman korumuştur.

İslamcı düşünce ekolü içerisinde yer alan Abdurrahman Arslan öncelikli olarak kendisini İslamcı olarak tanımlayıp İslamcılığa içeriden bir eleştiri getirmektedir. Antimodernist tavrı ile modernizmi kavramlardan yola çıkarak bir yapı söküme uğratmaya çalışan Arslan buradan hareketle de İslamcı düşünceye dair eleştirilerini ortaya koymaktadır. O, İslamcı düşüncenin İslam'ı modernleştirdiğini öne sürerken aynı zamanda bu düşüncenin restore edilerek modern olana karşı bir muhalefet aracı olarak kullanılabileceğine inanmaktadır. Modernizmle başlayıp postmodernizmle devam eden süreç insanlığa mutluluk ve refah getirmemiştir. Aynı zamanda bu süreç Müslümanların zihninin parçalı bir hal almasına sebep olmuştur. Arslan'a göre bu süreç böyle devam ederse İslam hızla kültürel bir forma dönüşecek, günümüz postmodern dünyasında iddiası olmayan hakikatlerden bir hakikat halini alacaktır.

Arslan içerisinden geçtiğimiz ve herhangi bir hakikate dayanmayan yeni politik kültürün Müslümanlara ait pek çok sosyal ve siyasal kavramı değiştirdiğini iddia etmektedir. Ona göre yeni politik kültür ortaya hem laik hem inançlı fakat aynı zamanda İslam'ın ahlak ve hukukunu dışlayan bir format çıkarmaktadır. Bu da fıkhı ve kutsalı olmayan bir dindarlık anlamına gelmektedir. Müslümanların ortaya çıkan kültürle mücadele ederken bir taraftan da onu içselleştirdiklerine ve bilinçli bir okuma yapamayıp slogandan öteye gidemedikleri için de bu kültürün onları içten içe çürütmeye başladığına dikkat çeken Arslan İslam'ın içinin böylece boşaltılmaya başladığını öne sürmektedir. Yapılması gerekenin anlamın kaynağı olan dine dönüş olduğunu savunan Arslan İslam'da ki varlık temelli adalete çağrı yapılması gerekliliğini vurgulamaktadır.

Aydını değil alimi savunan ve İslamcı aydını ne içinden geçtiği süreci ne geçmişi ne de karşısındakini tam manasıyla anlamamakla eleştiren, onda bu kapasitenin bulunmadığını söyleyen Arsalan usule yani medreseye, alime dönüşü kurtuluş reçetesi olarak görmektedir. Ona göre gelenek hiçbir zaman hatasız değildir onun içerisinde de yanlışlar vardır fakat kusurlu taraflar restore edilemez değildir. Müslümanlar eğer kendilerine ait bir hayat evreni ve düşünce dünyası istiyorlarsa paradigma içinden konuşmayı bırakıp paradigmanın dışına çıkıp kendilerini gerçekleştirmelidirler. Aksi takdirde muarızlarına benzemeye mahkumdurlar.

Din ile modernlik arasında hiçbir zaman bir uzlaşı zemini görmeyen Arslan Müslümanların çağın getirdiği rahat iklim içerisinde, kapıldıkları rehavetten kurtularak bireyi değil cemaati önceleyen yapıyı yeniden kurmaları gerektiğini düşünmektedir. İslam cemaat temelli bir dindir. O, her şeyden önce kendisine inanan ümmeti önceler, hareket noktası burasıdır. Ona göre yapılması gereken aileden yola çıkarak yeniden bu yapıyı inşa etmeye çalışmaktır. Bunun içinde kadın ve erkek bütün Müslümanların tekrar mümin ve mümine rollerine geri dönerek yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya ahlak temelinde yeni bir muhayyileyi gerçekleştirmeye çalışmaları içinde sıkıştıkları araftan kurtuluş çaresidir.

Sünnetin Müslümanın hayat evrenini oluşturmada en temel parametrelerden biri olduğunu ve bunun Müslümanlar tarafında gözden kaçırıldığını vurgulayan Arslan İslam'ın kendine inananlardan hiçbir zaman fazla güç ve maddiyat beklemediğini asıl beklenilenin ahlaklı bir kulluk bilinci olduğunu savunmaktadır.

Günümüz dünyasında kanaati, tahammülü, sabrı, sadeliği, daha az gücü ve maddiyatı fakat daha ahlaklı bir yaşantıyı öncelemesi bakımında ve geleneğe yakın

duruşuyla Abdurrahman Arslan İslamcı düşünürler içerisinde farklı bir pencereden hayatı ve olanları yorumlamakta ve yorumlamaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

"Abdurrahman Arslan: Bütün Müslümanlar İslamcıdır", *https://t24.com.tr*, 13.08.2012, https://t24.com.tr/haber/abdullah-arslan-butun-muslumanlar-islamcidir,210799.

AKÇURA Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

AKDOĞAN Yalçın, "Algılama Hatası, Yanılsama Sancısı", *Yeni Zemin*, (06.1993).

———, "Siyasal İslam'dan Muhafazakâr Demokratlığa", *Bilgi ve Düşünce*, (12.2002).

AKTAŞ Cihan, "İslamcılık ve Borges", *Düzce Yerel Haber Sitesi*, (22.05.2019), http://www.duzceyerelhaber.com/Cihan-AKTAS/9751-islamcilik-ve-Borges.

AKTAŞ Ümit, "Egemenlik Kimin?", *Yeni Zemin*, (06.1993).

AKTAY Yasin, "Demokrasiden Önce Ne Alırdınız? Refah Sonrası Siyaset Gündemi Üzerine Bir Çeşitleme", *Tezkire*, (03.1998).

———, "Entelektüel, Cemaat ve Ahlak", *Yeni Şafak*, (07.10.2017), https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/entelektuel-cemaat-ve-ahlak-2040481.

———, "Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 68-95.

———, "İnsan İnsanın Ötekisidir", *Yeni Şafak*, (05.01.2015), https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/insan-insanin-otekisidir-2006996.

———, "İslamcı Siyasetin Yeni Halleri Ve Söylemleri", *Tezkire*, (2014).

———, "İslamcılığın Elif-Bâsı", *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 74-77.

———, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal*, (12.2008).

———, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2015.

———, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 13-25.

ARSLAN Abdurrahman, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

———, *Kalbin Akletmesi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

———, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

———, *Modern Dünyada Müslümanlar*, 8. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

———, *Nehri Geçerken*, 3. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

———, *Sabra Davet Eden Hakikat*, 3. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

———, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış.1993).

———, *Yeni Politik Kültürün Dünyası*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

———, *Zaman Dışı Konuşmalar*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.

AYDIN Mustafa, "Ailenin Geleceği", *Umran*, (05.2011).

BARBAROSOĞLU Fatma, "Aile, Endüstri Devriminden Bu Yana Darbe Alıyor...", *Yeni Şafak,*(10.07.2019), https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/aile-endustri-devriminden-bu-yana-darbe-aliyor-2051996.

———, "Çocuğunun Yanı Başındaki Anne İdeal Anne Değildir", *Yeni Şafak*, (17.05.2019), https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/cocugunun-yani-basindaki-anne-ideal-anne-degildir-2050396.

BEKAROĞLU Mehmet, "Cumhuriyet Versus Demokrasi", *Tezkire*, (K.1999).

BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 25. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

BEŞER Faruk, "'İslamcılık' Tartışmalarına Bir Haşiye Ya Da Savaşın Kavramlar Cephesi", *Yeni Şafak*, 26.08.2012,

https://www.yenisafak.com//yazarlar/farukbeser/islamcilik-tartimalarina-bir-haiye-ya-da-savain-kavramlar-cephesi-33765.
BILICI Mücahit, “İslamcılığın Hayal Dükkanında”, *Risale Haber*, 31.08.2012, https://www.risalehaber.com/islamciligin-hayal-dukkaninda-13790yy.htm.
BORA Tanıl, “1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış-Bir Arifenin Seyir Defteri”, *“Bir Başka Hayata Karşı” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 1, ss. 89-134.
———, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
BOSTAN ÜNSAL Fatma, Ertan ÖZENSEL, “Ali Bulaç”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 736-57.
BÖHÜRLER Ayşe, “Kadın Üniversiteleri ve Kadınların Eğitiminin Nesi Kötü?”, *Yeni Şafak*, (06.07.2019), https://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/kadin-universiteleri-ve-kadinlarin-egitiminin-nesi-kotu-2051952.
BULAÇ Ali, “Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası”, *Bilgi ve Hikmet*, (Kış.1994).
———, “İsimlendirme”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 206-8.
———, “İslam ve Demokrasi”, *Sözleşme*, (12.1997).
———, “İslamcılık Nedir?”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 16-18.
———, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 48-67.
BULUT Yücel, “Türkiye’de İslâmcılık Ve Tercüme Faliyetleri”, *Tercümeler ve Etkileri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 339-68.
CANATAN Kadir, “Modern Çekirdek Ailede En Çok Çelişki Yaşayan Kişi Babadır”, *Umran*, (05.2011).
ÇAKIR Ruşen, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
ÇELIK Ömer, “Beraber Yaşama Sorunu, İnsanın Anlam Arayışı ve Siyasal Otorite”, *Bilgi ve Hikmet*, (Kış.1994).
———, “Devletin Modern Doğası: ‘İyi’ Siyasetten ‘Etkin’ Siyasete”, *Bilgi ve Hikmet*, (Yaz.1993).
ÇETINSAYA Gökhan, “İslâmcılıktaki Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce:İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 420-51.
ÇOLAK İhsan, “İslamcılığı Tanımlamak”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 148-51.
DELLALOĞLU Besim F., “Besim F. Dellaloğlu İle Aydın Kavramı Üzerine Söyleşi”, *Türkiye Notları*, (2019).
DEMIR Recep, “Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, (03.2012).
DEMIRLI Ekrem, “İslâmcılık Ve Tasavvuf: Tasavvuf Ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Tarihsel Sürece Bakışlar*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 184-92.
DOĞAN Necmettin, “1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Medeniyet Düşüncesi”, *“Bir Başka Hayata Karşı” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 2, ss. 71-91.
DURAL A. Baran, “Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı Mı, İdeoloji Mi?”, *Muhafazakâr Düşünce*, (Yaz-Güz.2006).

DURAN Burhanettin, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 129-56.
———, “Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi Ve Sezai Karakoç’un Düşüncesi”, *Öncüler Ve Dönüştürücüler*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 289-306.
DURSUN Sevda, “Kadın erkek İslamcı olmaya – Sevda Dursun Kişisel Web Sitesi”, *http://www.sevdadursun.com*, 08.09.2017, http://www.sevdadursun.com/kadin-erkek-islamci-olmaya/.
EMRE Akif, “İrticadan İslamcılığa”, *Yeni Şafak*, (18.10.2014), https://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/irticadan-islamciliga-56462.
———, “İslamcılık Reaksiyonerlik Meselesi”, *Yeni Şafak*, (10.06.2010), https://www.yenisafak.com/yazarlar/akifemre/islamcilik-reaksiyonerlik-meselesi-22692.
ERASLAN Sibel, “Aile, Kadına Şiddet Mekanı Olarak Tarif Edilemez”, *Star*, (10.07.2019), http://www.star.com.tr/yazar/aile-kadina-siddet-mekani-olarak-tarif-edilemez-yazi-1466261/.
ERGÜL Emre, *Demokrat Parti Döneminde Türkiye’de İslamcılık*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlke Ve İnkılapları Tarihi Enstitüsü, 2018.
ERKILET Alev, “Ercüment Özkan”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 684-92.
———, “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda ‘Arı-Duru’ Bir İslâm Arayışı: Ercümend Özkan, İktibas Ve İslâm Partisi Deneyimi”, *Dönemler ve Zihniyetler*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 505-13.
EŞTÜRK Özlem, *Türkiye’de Liberalizm:1983-1989 Turgut Özal Dönemi Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
FAZLIOĞLU İhsan, “Yeni Bir Medeniyet Yeni Bir the- ontoloji”, *Anlayış*, (ubat.2006).
FULLER Graham E., *Siyasal İslamın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
ZİYA Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, ed. İbrahim Kutluk, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
GÖLE Nilüfer, *Melez Desenler*, 5. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
———, *Modern Mahrem*, 5. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
GÜNGÖR Erol, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, 2. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
GÜZEL Hasan Hüseyin, “Abdurrahman Arslan (1974-)”, *“Bir Başka Hayata Karşı” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 2, ss. 56-58.
HARPUTLU Ahmet, “Müslüman Demokrat Perspektif”, *Bilgi ve Düşünce*, (12.2002).
HATEMI Hüseyin, “Hoşgörü Üzerine”, (15.08.2019), http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=313.
HATIBOĞLU Mehmet Said, “Mehmet Said Hatiboğlu ile Âlim ve Günümüz Meselelerinde Âlimlerin Üstlenmesi Gereken Görevler Üzerine”, *Bige Adamlar*, (Yaz.2016).
HAYAL Orhan, *Türkiye’de Modernleşme Ve İslamcılık (1980-2000)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
HEPER Metin, “Seçim Sonuçlarının Değerlendirilmeleri İle İlgili Bazı Düşünceler”, *Türkiye Günlüğü*, (2002).
İNAN Ahmet, “İslam Teolojisi Açısından Devlete Kısa Bir Bakış”, *Sözleşme*, (01.1998).
“İslam Nasıl Bir Yönetim Biçimi İstiyor?”, *Alternatif Bakış*, İstanbul: TV111, 07.02.2015, http://www.tv111.com.tr/haberler/medine-vesikasina-anayasa-gozuyle-bakmak-yanlistir-181.html.

KAPLAN Hilal, “Neden İslamcı değilim?”, *TIMETURK*, 13.08.2012, https://www.timeturk.com/tr/2012/08/13/hilal-kaplan-neden-islamci-degilim.html.
KAPLAN Yusuf, “Bir Tefekkür Yolculuğu Olarak İslâmcılık”, *Yeni Şafak*, (27.08.2012), https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/bir-tefekkur-yolculugu-olarak-islmcilik-33784.
KARA İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, 8. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
———, “Her Müslüman İslamcı Değildir”, *T24*, 13.09.2012, https://t24.com.tr/haber/prof-kara-her-musluman-islamci-degildir, 210796.
———, “İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 9. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, c. 1.
———, “Şemseddin Sami’nin ’Medeniyet’e Dair Dört Makalesi”, *Kutadgubilig*, (10.2003).
———, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 1*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
———, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Giriş*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 15-43.
KARAMAN Hayrettin, “İslam, demokrasi ve Medine Vesikası”, *Yeni Şafak*, (29.05.2014), https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islam-demokrasi-ve-medine-vesikasi-53922.
———, “İslamcılık”, *Yeni Şafak*, (01.07.2001), https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islamcilik-52763.
———, “İsme Değil Maksada Bakalım”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 185-86.
———, “Tahammül Mü Hoş Görmek Mi?”, *Yeni Şafak*, (07.08.2011), https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/tahammul-mu-ho-gormek-mi-28484.
KARPAT Kemal H., *İslam’ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, 6. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
KOTAN Cem, *İsmet Özel’de İslamcılık Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, 2016.
KÖMEÇOĞLU Uğur, “Geçici Dönemsel Bir İdeoloji Olarak İslamcılık: Üç Nesil Hipotezi”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 190-95.
———, “İslamcılık Ve Özeleştiri”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 318-24.
KÖROĞLU Ahmet, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma Ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, Ankara: İlem (İlmi Edütler Derneği) , Nobelkitap, 2016, s. 5-40.
KURNAZ Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, 2. bs., Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.
KURTOĞLU Kenan, *Türkiye’de İslamcı Aydınlarda Modernleşme Eleştirisi: Ali Bulaç Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
KUTLUER İlhan, “İslamcılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001, c. 23, ss. 65-67.
KÜÇÜKÇIFTÇI Murat, “Fazla Politik, Biraz Entelektüel İslamcılığa Yöneltilen Eleştiriler”, *“Bir Başka Hayata Karşı” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 1, ss. 321-41.

LEKESIZ Ömer, "'İslâmi Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 962-78.
MANAZ Abdullah, *Siyasal İslamcılık- II Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
MARDIN Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, 13. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
MEEKER Michael E., "Türkiye Cumhuriyetinin Yeni Müslüman Aydınları", *Bilgi ve Hikmet*, çev. Yusuf Kaplan, (Kış.1993).
MERCAN Ahmet, "Abdurrahman Arslan", *Bilgi ve Düşünce*, (11.2003).
MERT Nuray, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 411-19.
MERTOĞLU M.Suat, "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?", *İslâm yorumları, Sorunlar Ve Siyaset*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 145-61.
OCAK Ahmet Yaşar, "Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektivi İçinde Türkiye'de İslâm Gerçeği", Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, ss. 77-84.
ÖZALP Ahmet, "İslamcılık", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Şamil Yayınları, 1991, c. 4, s. 300.
ÖZEL İsmet, *Taşları Yemek Yasak*, İstanbul: Tiyo (Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı), 2003.
———, *Üç Mesele Teknik- Medeniyet- Yabancılaşma*, 18. bs., İstanbul: Tiyo (Tam İstiklâl Yatıncılık Ortaklığı), 2013.
ÖZKAYA Cevat, "İslamcılar Kendilerini Yeniden Üretmeliler", *Gerçek Hayat*, (01.05.2017), http://www.gercekhayat.com.tr/kapak/islamcilik-yeni-bir-yol-acmali/.
ÖZKURT Seyfullah, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
ÖZSARAY Yunus Emre, "Diriliş Dergisinde Tarih İlgisi ve Sonuçları", *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma Ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, Ankara: ilem (ilmi edütler derneği) , nobelkitap, 2016, s. 233-41.
SAİD HALİM Paşa, *Said Halim Paşa Bütün Eserleri*, ed. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
RAMAZANOĞLU Yıldız, "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 804-12.
———, "İslamcılık Her Dem Yeni Bir Tahayyül", (25.05.2016), http://www.islamianaliz.com/h/38061/yildiz-ramazanoglu-yazdi-islamcilik-her-dem-yeni-bir-tahayyul.
ROY Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, 5. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
SAID Edward, *Haberlerin Ağında İslam*, çev. Alev Alatlı, İstanbul: Babil Yayınları, 2000.
SARIBAY Ali Yaşar, "İslami Politik Düşüncede Sivil Toplum: Bazı Kavramsal Sorunlar ve Bazı Çelişkiler", *Sivil Toplum Kavramı Tartışmaları*, ed. Murat Şentürk, Aydın Erdoğan, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008, s. 159-63.
———, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, ed. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 88-110.
SÖZEN Edibe, "Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması", *Türkiye Günlüğü*, (04.1995).
SUBAŞI Necdet, "1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 217-35.

———, “Erken Dönem İslamcı Düşüncenin ve Neşriyatın Dinin Toplumsallaşma Biçimlerine Etkileri”, *Erken Dönem İslamcılık Ve İslami Yayıncılık*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul: ilem (ilmi edütler derneği), 2018, c. 1, s. .
———, “Öteki’nin İnsan Hakları”, *İslâmiyât*, (1999).
———, *Türk Aydınının Din Anlayışı - 1980 Sonrası Örneği*, 2. bs., Ankara: Otto, 2016.
SUNAR Lütfi, “Sunuş”, ed. Lütfi Sunar, “İslam’ı Uyandırmak” Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce Ve Dergiler, İstanbul: ilem (ilmi edütler derneği), 2018, c. 1, s. .
ŞAHIN Mücahit, *Türkiye’de İslamcılık Tartışmaları ve Siyasal İslam*, (Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
ŞAHIN Sevim, *İsmet Özel’de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma Kavramları*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
ŞEN Ercan, “1980 Sonrası Dergilerde ‘Kur’ancılık’ ve ‘Mealcilik’ Tartışmaları”, *“Bir Başka Hayata Karşı” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler,Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, c. 3, ss. 259-77.
ŞENTÜRK Hulusi, *İslamcılık Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, 3. bs., İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.
ŞERIATI Ali, *Ümmet ve İmamet*, çev. Ahmet Sait, Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
TAN Altan, “Devlet; Lüzumlu Bela”, *Sözleşme*, (01.1998).
———, “Günümüzde Yeni Toplum Modelleri ve Devlet Tartışmaları”, *Yeni Zemin*, (05.1993).
———, “İslam ve Demokrasi Bağdaşır mı?”, *Sözleşme*, (12.1997).
TANTIK Abdülaziz, “İslamcılar Küstüler”, *Gerçek Hayat*, 15.10.2018, http://www.gercekhayat.com.tr/roportaj/islamcilar-kustuler/.
TATAR Burhanettin, “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”, *Milel ve Nihal*, (2005).
TEKIN Yusuf, Birol AKGÜN, “İslâmcılar- Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, c. 6, ss. 652-63.
TOPRAK Binnaz, “İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel”, *Toplum ve Bilim*, (Bahar-Yaz.1985).
TUNAYA Tarık Zafer, *İslâmcılık Akımı*, 2. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
“Türk Dil Kurumu | Sözlük”, (29.06.2019), https://sozluk.gov.tr/.
TÜRKMEN Hamza, *Türkiye’de İslamcılığın Kökleri*, 3. bs., İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
———, *Türkiye’de İslâmcılık ve Özeleştiri*, 3. bs., İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
TÜRKÖNE Mümtaz’er, *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
———, “İslâmcılığa Ne Oldu?”, *İslamcılık Öldü Mü?*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012, s. 28-30.
———, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
URAL Murat, “‘İslamcı’ Nitelemesi Ne İfade Ediyor?”, *Haksöz*, (04.07.1995), http://katalog.idp.org.tr/pdf/29583/27458.
YAVUZ Hilmi, *İslam’ın Zihin Tarihi - Bir Müslüman Aydının İslam Üzerine Düşünceleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
YAVUZ Şevket, “İslâm’ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya ‘Ontolojik Öteki’den ‘Vasıfsal Öteki’ne İntikalin Macerası”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, (01.2006).
YILDIRIM Ercan, *Neoliberal İslâmcılık*, 3. bs., İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
YILDIZ Abdullah, “Bir Muvahhid,Bir Münekkid,Bir Muhakkik M. Said Çekmegil”, *Umran*, (12.2002).