

BÖLÜM 10

İSLÂM CİLİK

**MICHELANGELO GUIDA
ÖMER ÇAHA**



İslâmcılık*

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında ortaya çıkan İslâmcılık, İslâm'ı, inanç, düşünce, ahlâk, siyaset, yönetim ve hukuk bakımından hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışma tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacıyla yönelik bir çözüm arayışı olarak gelişmiştir.¹ Osmanlı'da ilk defa Genç Osmanlılar arasında gündeme gelen İslâmcılık düşüncesi II. Abdülhamid döneminde faydacı bir politika unsuru olarak değerlendirilmiştir. İslâmcılık, İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren ihya ve ıslah çizgisinde bir İslâm düşüncesi şeklinde takdim edilmesinin yanında, alternatif bir toplum ve yönetim projesi olarak Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar varlığını sürdürmüştür. Cumhuriyet döneminde bu hareketin giderek entelektüel bir ilgi alanı haline geldiği, fakat 1960'lardan itibaren de adlandırma aynı kalsa bile mahiyet değişimine uğrayarak yeni bir nitelik ve popüler bir kimlik kazandığı görülür. İslâmcılık, Türkiye'de bu popüleriteyi kullanarak kültürel faaliyetlerin yanı sıra 1969'dan itibaren, bir siyasi partiye dönüşme iradesini sergilemiştir. 1990'lardan sonra ise, açığa çıkan farklı toplumsal ve küresel değişimler ile birlikte siyaset yapmanın zorunlu kıldığı uzlaşmalar çerçevesinde İslâmcı hareketler ve düşünceler, kendilerini yeniden kurgulayarak *post-İslâmcılık* olarak adlandıran yeni bir sürece girmiştir. İslâmcılığın Türkiye'de takip ettiği süreç diğer İslâm ülkelerinde de farklı olmamıştır. Arap toplumlarında İslâmcılık 2010 yılında sokaklarda yankılanan Arap Baharı'yla birlikte demokrasiye doğru evrilen çehresini göstermeye başlamıştır. Bu çalışma İslâmcılığın

* Michelangelo Guida, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.
Ömer Çaha, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılık," *İslâm Ansiklopedi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı), C. 23, ss. 60-62.

Türkiye’deki gelişim ve değişiminin yanı sıra, etkin olarak geliştiği diğer İslâm ülkelerindeki farklı resimleri üzerinde durmaya çalışacaktır.

İSLÂMÇILIK: BİR KAVRAMIN ANATOMİSİ

Siyasi düşünce tarihinde İslâmcılığın sınırlarını net bir biçimde çizmek zordur. Bu çalışma boyunca göreceğimiz gibi İslâmcılık, farklı bölgelerde ve zamanlarda farklı söylem ve içeriklerle kendisini göstermiştir. İslâmcılık kavramının uygun bir adlandırma olup olmadığı, ulusal ve uluslararası literatürde hâlâ bir tartışma konusudur. İslâmcılık kavramı Türkçe literatürde ilk kez, *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesinde milliyetçi yazar Yusuf Akçura tarafından kullanılmıştır. Fakat Akçura’nın bu kavrama verdiği anlam, ilerde göreceğimiz gibi *İttihad-i İslâm* (İslâm Birliği) vurgusu taşımaktadır. Akçura’dan farklı olarak Ziya Gökalp, 1913 yılında *Türk Yurdu* dergisinde “Üç Cereyan”

İttihad-i İslâm:

Tüm Müslümanları aynı çatı altında birleştirip Batı karşısında bir güç haline getirmeye çalışan bir siyasal proje.

başlığıyla yazmış olduğu makalelerde ilk defa ideolojik içerikle şekillendirilmiş *İslâmlaşmak* ve *İslâmlık* kavramlarını kullanmıştır.² Sonraki zamanlarda ise İslâmcılık kavramı, neredeyse irtica kavramıyla eşanlamlı olarak değerlendirildiği için birçok yazar söz konusu kavramı kullanmaktan çekinmiştir.

Benzer nedenlerden dolayı İngilizcede de *Islamism* sözcüğü, önemli bir tartışma konusu olagelmıştır. Fransızcadan geçen bu sözcük ilk önce İslâm dinini ifade etmek üzere, meşhur yazar Voltaire tarafından kullanılmıştır. Daha sonra ise, bu kullanım terk edilerek *Islam* sözcüğü tercih edilmiştir. 1970’lerin sonundan itibaren söz konusu sözcük terk edilmiş; Hıristiyanlık tarihi içinde görülen köktenci hareketleri adlandırmak üzere kullanılan bazı kavramların İslâm coğrafyasında gelişen, siyasi/sosyal yapıyı değiştirmeyi ve yeniden canlandırılmayı amaçlayan siyasi oluşumları nitelendirmekte yetersiz kaldığı düşüncesinden hareketle, yeniden *Islamism* kavramı kullanılmaya başlanmıştır.³ 11 Eylül’den sonra yerli ve yabancı basında İslâmcılık kelimesinin, terör örgütü olan ve aslında İslâmcı düşünce yelpazesi içinde marjinal bir yere sahip olan El-Kaide gibi terör örgütleri için kullanılmaya başlanmasıyla birlikte tanımlar üzerinde tartışma yeniden alevlenmiştir.

Şunu unutmamak gerekir ki, gerek Türkiye’de, gerekse diğer İslâm ülkelerinde faaliyet gösteren İslâmi hareketler içinde kendilerini “İslâmcı”

² İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi, 1997), ss. 31-33.

³ Martin Kramer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?,” *Middle East Quarterly*, 10, No.2 (Spring 2003): ss. 65-77.

olarak nitelendirenlerin sayısı çok sınırlıdır. İslâmi aydınlar veya kesimler kendilerini genel bir eğilim olarak Müslüman olarak tanımlamakta, oluşturdukları hareketleri tanımlamak üzere de “İslâmi” kavramını kullanmayı tercih etmektedirler.⁴ Özellikle Türkiye’de kendilerini İslâmcı olarak nitelendiren grupların sayısı marjinal sayılacak kadar azdır. Bazı cemaatler veya siyasal hareketler kavramı daha da yumuşatarak kendilerini muhafazakâr bir kimlikle takdim etmeyi tercih ederler. Mesela Türkiye’de Adalet ve Kalkınma Partisi kendisini muhafazakâr kimlikle tanımlarken, Fethullah Gülen cemaati daha yumuşak ve kapsayıcı bir sözcük olan “hizmet” sözcüğüyle kendisini takdim etmeyi tercih etmektedir. Bu hususu dikkate aldığımızda İslâmi kesimleri veya onların dayandığı siyasal referansları ifade etmek üzere kullanılan “İslâmcılık” kavramının bu hareketlere dışarıdan bakanların kullandıkları bir kavram olduğunu unutmamak gerekir. Gerçek böyle olmakla birlikte İslâm’ı politik bir referans olarak algılayıp onu yaşamın tüm boyutlarına (siyasi, idari, hukuki, kültürel vs.) uygulamayı öngören düşünsel eğilimi ve ideolojik tutumu İslâmcılık kavramıyla ifade etmenin belli bir haklılığa dayandığı söylenebilir. Bu çalışma da bu noktadan hareketle bu kavram üzerinden gidecek ve esas olarak da bu kavramın anlattığı düşünsel temeller üzerinde duracaktır.

İslâmcılık, farklı bölgelerde farklı nitelikler barındıran biçimlerde ortaya çıkan siyasal hareketler şeklinde tarih sahnesinde yer aldığından dolayı, kimileyin İslâmcılığın aslında bir ideoloji olmadığı şeklinde bazı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Ancak İslâmcılığın, kendi içinde tutarlı niteliklere sahip değerler sistemiyle, siyasal ve sosyal hareketlere kendilerini meşrulaştıracakları bir takım temel dayanaklar sunduğu gerçeğinden hareketle bir ideoloji olduğunu savunmak mümkündür. Bu niteliklerin neler olduğunu anlayabilmek için, ilk önce bu ideolojinin ortaya çıkış koşullarını incelemek ve kendisini şekillendirerek besleyen düşünsel değerlerin kökenlerini araştırmak gerekir.

TARİHSEL SÜREÇTE İSLÂMCIILIK

Temmuz 1798 tarihinde Hindistan yarımadasına (şimdiki Hindistan, Pakistan ve Bangladeş) hâkim olmaya başlayan İngilizlerin ticari yollarını kesmek amacıyla Napolyon Bonapart İskenderiye’de ka-

4 Üçüncü kuşak İslâmcılık ile ilgili medyada bir dizi tartışma açan Mustafa Karaalioğlu bu konuda şöyle der: “Kimliğimi gayet tabii ki ‘Müslüman’ olarak tanımlıyorum. Ama, bugünkü ideolojik klasman gereği bana ‘İslâmcı’ denilmesinden de gayet tabii ki memnun oluyorum.”, Mustafa Karaalioğlu, “Bir İslâmcı olarak ben, sen, o...”, Star, 3 Eylül, 2012.

raya çıktı. 20 Temmuz’da Piramitler Savaşı’nda disiplinsiz ve hazırlıksız olan Memluk ordusunu mağlup etti. Napolyon’un gerçekleştirdiği ve üç sene boyunca süren bu sefer, İslâm dünyasında büyük dönüşümlerin yaşanmasına vesile olan önemli etkiler yarattı. Napolyon’un söz konusu seferiyle birlikte, Batı’nın İslâm dünyası karşısında daha önce görülmemiş ölçüde gerçekleşen üstünlüğünün tescil edilmesi, Avrupa ile İslâm dünyası arasında başlayacak yeni bir dönemin simgesiydi. Bu yeni dönemi belirleyen, İslâm dünyası bakımından aşağılayıcı bir mahiyet arz eden koşullara ilk tepki, Müslüman düşünürler cephesinden geldi. Söz konusu tepkiler bağlamında İslâm dünyasının içinde bulunduğu olumsuz durumu, sosyal ve siyasi reformlar çerçevesinde aşmaya çalışan en önemli ve dikkate değer düşünsel hareket İslâmcılıktı.

Napolyon’un Mısır seferi, farklı alanlarda Batı’nın Müslümanlara karşı üstünlüğünü gösterdi. Birinci olarak, Napolyon seferi, bir Batı devletinin Müslümanlara karşı ilk galibiyeti olmamakla birlikte Batı’nın Müslüman toplumlar üzerindeki çok yönlü üstünlüğünün bir göstergesini oluşturdu. Müslümanlar birkaç yüz yıl önce Batılı güçler tarafından İber yarımadasından silinip atılmışlardı. Sanayileşmeyle birlikte Batı giderek İslâm dünyasına karşı üstün bir konuma gelmiş, bu üstünlüğünü askeri gücüne de yansıtıyordu. Bunun sonucunda Osmanlılar, 17. ve 18. yüzyıllarda özellikle Balkanlarda bazı toprak kayıplarına neden olan askeri yenilgilerle tanışmışlardı. Bu bakımdan 18. yüzyılın sonuna geldiğimizde Müslüman hükümdarlar Avrupa’nın artan askeri gücünün



Antoine-Jean Gros (1771-1835) tarafından çizilen ve Müslümanların çok yönlü sefaletini gösteren Piramitler Savaşı adlı tablo.

farkına varmış ve buna karşı önlemler almaya başlamışlardı. Bunun tipik örneği olarak III. Selim, Rusya, Fransa ve Avusturya’nın sahip olduğu askeri üstünlükten kaynaklanan tehlikenin farkında olarak Yeniçeri ordusunda reform yapmak üzere *Nizam-i Cedid* adıyla bilinen modern bir ordu kurmaya çalışmıştı. Bu zaviyeden bakıldığında, Napolyon’un Mısır seferinin öneminin, Batı’nın yalnızca askeri değil, aynı zamanda bilimsel, teknolojik, siyasi ve kültürel alanlarda İslâm dün-

yası karşısında belirgin ölçülerde gerçekleşen üstünlüğünün bir simgesi olmasında yattığı söylenebilir.

Antoine-Jean Gros'un "Piramitler Savaşı" adlı tablosu bu durumu yansıtan önemli bir örnektir. Tabloda beyaz bir atın üzerinde ordusuna komuta eden Napolyon ve askerleri karşısında Müslüman halk çıplak, sefil, çaresiz ve aynı zamanda medeni Fransız ordusundan af, merhamet ve hatta yardım dileyen, muhtaç bir şekilde resmedilmiştir. Ayrıca Napolyon, askerlerini cesaretlendirmek amacıyla kadim Mısır medeniyetinin bir simgesi olan Piramitleri (1798'de hala kum altında gömülüydüler) fethedilmeye değer bir hedef olarak göstermiş olmakla İslâm medeniyetini yok sayarak aşağılayan politik bir gösteride bulunmuştur. Gerçek abartılı olsa da, o zamana kadar Müslüman toplumlar, Fransa, İngiltere ve Hollanda'nın siyasi, teknolojik, ekonomik ve askeri gücüne karşı dayanabilmişti. Sonraki yıllarda ise Fransa, Cezayir'i 1830 yılında işgal etti; İngiltere ise 1805'ten sonra Hindistan yarımadası üzerinde Babür hâkimiyetini sona erdirdi.

İkinci olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı dünyasının söz konusu bu siyasi, teknolojik, ekonomik ve askeri üstünlüğü emperyalizme dönüşmüştür. Batı dünyasının 15. yüzyıl ile 18. yüzyıllar arasında gerçekleştirdiği sömürgeci yayılmacılık dönemiyle birlikte metropoller—anavatanlar—ile sömürgeler arasında farklı eylem imkânlarını sağlamasına vesile olan yeni ilişki biçimleri açığa çıkmıştır. Sömürgeci yayılmacılığın ilk dönemleri eski tipte sömürgeleştirme hareketlerine daha yakındır; başka bir deyişle sömürgeci ile sömürülen arasındaki ekonomik, askeri ve teknolojik farklılıklar büyüktür ve aralarındaki karşılıklı ticaret küçük ölçeklidir. Sürekli büyüyen bu fark sömürgeleştirmenin gerekli kıldığı yapısal değişikliklerden ve güç ilişkilerinin değişmesinden kaynaklanmıştır.

Bu durumun önemli bir sonucu, sömürgeleştirme hareketinin derin yapısal dönüşümlere yol açmasıdır. Bunlardan iki tanesi özellikle önemlidir: geleneksel sanayinin çökmesi ve tarımda gıdaya dayalı olmayan uzmanlaşma. Örneğin 18. yüzyılda, Hindistan'ın hafif pamuklu dokuma ürünleri, toplam ihracatının %60-70'i arasındaydı. Sanayileşmeyle birlikte İngiltere'de Hintli bir işçinin 350 katı kadar üretim yapabilen makineler ortaya çıktı. Egemen konumu nedeniyle İngiltere, kendi pamuklu dokuma ürünlerini serbestçe Hindistan'a sokabilirdi. Sonuçta yüzyıldan

Kolonializm:

Sanayileşmeyle birlikte Batı’lı ülkelerin Asya, Afrika ve Orta Doğu’daki bazı ülkeleri kolonileştirerek kendilerine bağlamaları ve sömürmeleri sürecini ifade eden kavram.

daha kısa bir sürede Hindistan’da dokumacılık neredeyse tamamen yok oldu. Sömürgecilik sürecinde Hindistan’ın yaşadığı geleneksel üretimdeki gerileme deneyimine pek çok sömürge ve yarı sömürge (Osmanlı veya İran gibi) ülkede de rastlanmıştır. Sömürgecilikle birlikte bu iki süreç, eski-yeni tüm sömürgelere emperyalist güç-

ler tarafından dayatılmıştır. Sömürülen ülkeler bakımından söz konusu bu süreç boyunca, Batı’dan alınan teknikler bir yandan ilerlemeye ayak uydurmayı getirirken, diğer yandan geleneklerin direnişini getirmiştir.⁵

Sömürgecilik, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra sona ermeye başlamıştır. Hindistan 1947’de, Cezayir ise 1962’de bağımsızlığına kavuştular. Fakat eski metropol ile sömürgesi arasında siyasi ve ekonomik bağımlılık uzun süre devam etmiştir. Bununla birlikte yeni küresel dünya düzeninde ülkeler arasında eşit ve adil olmayan siyasi ve ekonomik dengelerin oluştuğu gözlenmektedir. 1948’de kurulan İsrail devleti, Soğuk Savaş’ın yarattığı gerileme, Amerika Birleşik Devletleri’nin önderlik ettiği Irak ve Afganistan işgali süreçlerinde tanık olunan “yeni sömürgecilik” politikaları, İslâmcılar arasında sömürgeciliğin aslında sürekli farklı şekillerde devam ettiği inancını pekiştirmiş ve farklı şartlarda tepki gösterme ihtiyacını canlı tutmuştur. Kısaca, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra sömürgecilik meşruiyetini yitirmiş olsa da Avrupa ve Kuzey Amerika merkezli küreselleşme, Müslüman toplumlar üzerinde ekonomik ve kültürel hegemonya hissini devam ettirmektedir. Bu da değişik Müslüman toplumlarda ortaya çıkan İslâmcı hareketler tarafından bir nevi “yeni” bir sömürgecilik biçimi olarak algılanmaktadır.

Üçüncü olarak, sömürgecilik yalnızca toprak konusunda bir mülkiyet iddiası gibi belirlediği halde, aslında bununla yetinmemekte, sömürgeleştirmeye çalıştığı ülkelerin ekonomik ve soysal yapılarında köklü dönüşümler yaratmaya çalışmaktaydı. Pozitivist ve materyalist dünya görüşünü besleyen değerlerin temsilcisi konumundaki Batı Edebiyatı, sömürgeleştirilmeye çalışılan toplumların söz konusu dönüşümlere karşı gerçekleşen bütün direniş biçimlerini, dinden kaynaklanan bir medeniyetin kusurlarına ve ayrıca fizyolojik yetersizliklerine dayandırmaktaydı. Sonuçta emperyalist politikalar, “münzevi ve herkesi kapsayan insan

5 Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi*, Çev. Muna Cedden (Ankara: İmge, 2002), ss. 45-48.

rasyonalizminin yönettiği uysal bir dünya düzenini kurmaktan uzak"⁶ olan sömürgecilerin, kendi dominant etnisitesini ve kültürünü empoze etmiştir. Söz konusu bu etnik üstünlük iddiası, ünlü İngiliz yazarı Rudyard Kipling'in "Beyaz Adamın Yükü" (*White Man's Burden*) adlı şiirinde bariz biçimde ifade edilir. Kipling söz konusu şiirinde, Avrupa'nın medeni değerlerine erişmeleri karşılığında, Avrupa dışı toplumları sömürme hakkının Avrupalılar tarafından elde edilmiş olduğunu belirtir.

Dördüncü olarak, Avrupa etkisiyle 19. yüzyılda İslâm dünyasında hâkim olmaya başlayan modern yönetim teknikleri, Müslüman aydınları devlet ve toplum ilişkilerini yeniden düzenlemeye mecbur bırakmıştır. Osmanlı Devleti ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan sonraki Mısır'da, 19. yüzyılda, din ve yerel güçlerin otonomisini keskin biçimde küçülterek gerçekleştirilen reformlarla merkezîyetçi bir yönetim kurulmuş; vatan- daşın tüm yaşam alanlarına hükmedebilen modern bir bürokrasi oluşturulmuştur. Yeni devlet düzeniyle birlikte, devlet tarafından kontrol ağlarıyla şekillendirilmiş yaygın bir eğitim sistemi de oluşturulmuştur. Bu eğitim sistemi, okur-yazarlık seviyesini yükseltmekle birlikte, din algısında önemli değişimlere yol açmıştır. Geleneksel kültür kodları uyarınca inanç ve ibadetler yalnızca Allah'ın emirleri olduğu için değerli olduğu halde; yeni eğitim sisteminin ve yaygınlaşmış bulunan iletişim araçlarının etkisiyle inanılan değerlerin, aynı zamanda bilimsel metotlarla açıklanması, doğrulanması, velhasıl savunulması zorunlu bir ihtiyaç olarak kabul edilir olmuştur.

Bu eğitim anlayışı öylesine yaygınlık kazandı ki, İslâmcı akımlar da kendilerini bundan kurtaramadılar. Yeni eğitim anlayışının etkisi altında İslâmcı akımlar, İslâmiyet'in dünyanın gereklerine uygunluğunu ve meşruluğunu, bütünüyle akla hitap eden çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunmak durumunda kaldılar. Meşruluk, aşkın bir güce dayanarak değil; bilimselliğe ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla temellendirilmeye çalışıldı. Bunun sonucunda, geleneksel İslâm anlayışındaki öbür dünya hayatına yönelik motivasyon bütünüyle arka plana düşmüş; din bu dünyaya yönelik bir inanç kaynağı haline gelmiş, öbür dünya inancı ideolojik İslâm içindeki önemini kaybetmiş, İslâm belirgin

6 Mino Moallem, "Cultural Nationalism and Islamic Fundamentalism: the Case of Iran", *Antinomies of Modernity*, der. Vasant Kaiwar and Sucheta Mazumdar (Durham-London: Duke University Press, 2003), s. 200.

biçimde dünyevileşmiştir.⁷ Öte yandan Müslüman toplumlarda İslâm’ın, kamusal, kurumsal ve kültürel hayattaki üstünlüğünü kaybetmesiyle birlikte geleneksel değerler ile yeni kamusal alan arasında bir yabancılaşma oluşmaya başladı. Bunun sonucunda İslâmcı düşünürler, kendi kabuklarına çekilerek içlerine kapanmış ve daha katı bir din anlayışını savunur hale gelmişlerdir.⁸

Son olarak, sömürgeci ülkeler, Müslüman toplumların içerisinde “medenileşme vazifesini” üstlenen batılılaşmış elitlerin oluşmasını teşvik etmişlerdir. Türkiye’de olduğu gibi, bütün diğer Orta Doğu ülkelerinde de halk arasında bir nevi *yabancı* olarak algılanan batılılaşmış veya *Frenkleşmiş* elitler yönetime geçmiştir. Ancak bunlar yönetime geçtikten sonra batılılaşmaya karşı çıkan hareketleri engellemek üzere otoriter araçları acımasızca kullanmış ve geleneksel muhafazakâr kesimleri sistemin dışına itmişlerdir. Batıcı elit, Mısırlı Muhammed Abdüh’un vurguladığı gibi “yaşama biçimini batılaştırmakla yetinmeyerek, aynı zamanda giyim, gıda, mobilya vb. aletleri Batı’dan ithal ederek yerli ekonomiye de büyük darbe indirmiştir.”⁹ Tüm bunlar doğal olarak İslâmcı kesimler arasında zamanla bir kin ve nefret duygusuna yol açmıştır.

Kısaca, yukarıda saydığımız hususları dikkate aldığımızda, İslâmcılığın, Batılı ülkelerin emperyalist emellerinin yanı sıra, değişen dünya şartlarına ve onun getirdiği toplumsal, ekonomik ve siyasi değişimlere karşı değişik toplumlarda Müslüman aydınların sergilediği bir tepki ve geliştirdiği bir alternatif olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle değerlendirildiğinde İslâmcılığın sadece emperyalist politikalara ve saldırılara karşı verilmiş bir cevap olmadığı, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda ortaya çıkan değişim ve dönüşüme gösterilen bir tepki ve alternatif arayışı olduğu görülür. Unutmayalım ki, emperyalizme karşı verilmiş değişik tepki biçimleri de söz konusudur. Mesela 19. yüzyılda ortaya çıkan Arap milliyetçiliği veya Japonya’da benzer tarihlerde ortaya çıkan tepkisel hareketler ve tutumlar emperyalizmin dayattığı şartlara karşı bir reaksiyonu dile getirmiştir.¹⁰ İslâmcılık bu

7 Mümtaz’er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: Etkileşim, 2011), ss. 30-31.

8 Al-Azm, Sadik J., “The ‘Turkish Model’: A View from Damascus”, *Turkish Studies*, C. 12, 4 (2011), s. 636.

9 Yvonne Haddad, “Muhammad Abdüh: Pioneer of Islamic Reform”, *Rahnema, Pioneers of Islamic Revival*, s. 51.

10 Bkz. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Vision of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007).

tür tepkileri andıran bir hareket tarzı olmakla birlikte, kendi programı ve projeleri olan çok daha geniş kapsamlı bir oluşum olarak gelişmiştir.

İSLÂM CILIGIN KÖŞE TAŞLARI

İslâmcılık, farklı dönem ve coğrafyalarda pek çok farklı niteliklere sahip olarak tarihsellik kazandığı halde, söz konusu akımların doğasını belirleyen üç temel değerinden söz etmek mümkündür: Bunlar sırasıyla, inancın gereği olarak hareket etmek; bozulan toplumu ve siyasi sistemi, İslâm'ın mükemmel olarak yaşandığı *Asr-ı Saadeti* (Hz. Muhammed ve Sahabelerin yaşadıkları dönem) model edinerek ıslah etmeye çalışmak; ve onurlu bir kimliğe kavuşabilmek amacıyla *milliyetçi* bir perspektif doğrultusunda tarih ve mitolojiyi yeniden kurgulamak şeklinde zikredilebilir.¹¹ Daha sonra göreceğimiz gibi, ilk İslâmcıların özellikle çözmeyi dert edindiği temel sorun, Müslümanların dünya hayatına olan bağımlılıkları ve bunun sonucunda kapıldıkları atalet, tembellik ve korkaklık duygusudur. Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin kurucusu Hasan el-Benna bu hususu şu ifadelerle dile getirir: "Müslümanlar eskiden İslâm'ın hakikatini anlamışlardı, bu uğurda çalışıyorlar ve imanları onları İslâm yolunda canlarını feda etmeye götürüyordu. Fakat günümüzde Müslümanlar esas vazifelerini anlamada ayrılığa düşmüşler, tembellik etmek ve çalışmamak için türlü türlü bahaneler buluyorlar."¹²

Bütün İslâmcılar, dünyadan el etek çekmeyi öngören münzevi yaklaşımları kınayarak, dünyayı dönüştürmeyi öngören farklı öncelikler ve yöntemler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Mesela Mısırlı Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya göre İslâm dünyasının yeniden kalkınması için eğitim çok önemlidir; köklü dini eğitim kurumu olan Ezher bu bağlamda yeniden yapılandırılmıştır. Bu mütefekkirler aynı zamanda Hilafetin 1924 yılında lağvedilmesiyle ortaya çıkan ümmetin imameti sorununu aşmak için yeni bir siyasi parti oluşturulmasının önemini vurgularlar. Türkiye'deki İslâmcı hareketler üzerinde önemli

Asr-ı Saadet:

Hz. Muhammed ve Sahabelerinin yaşadığı dönemdeki saadet veya mutluluk çağı anlamında kullanılan bir kavram olup Müslümanların idealleştirdikleri bir altın çağı ifade eder.

¹¹ Osmanlı'nın milliyetçi fikirlerin etkisiyle parçalanmasından sonra milliyetçilik fikri Müslümanlar arasında da yaygınlık kazanmış, bu ideoloji zamanla değişik ülkelerde gelişen İslâmcı hareketleri de etkilemiştir.

¹² Hasan El-Benna, *Risaleler*, Çev. Mehmet Akbaş, Recep Songül, Mehmet Eren ve Ahmet Akbaş (İstanbul: Nida, 2010), s. 89.

etkiler bırakan Said Nursî, Batı kültürel hegemonyasının önemli bir enstrümanı olan materyalist anlayışa karşılık verebilmek için okumaya dayalı sosyal bir hareket başlatmıştır. Bu hareket, laik yönetimle yüzleşerek hesaplaşmak yerine, sivil itaatsizlik yöntemini savunmuştur. Kendisinin mahkeme karşısında kıyafetinden ve sarığından ısrarla vazgeçmemesi, yasaklı olmasına rağmen eserleri *Risale-i Nur* külliyyatını el yazmaları yoluyla yazmaya devam etme konusundaki ısrarlı tavrı önemli sivil itaatsizlik örnekleri olarak değerlendirilebilir. İslâmcılığın bu önemli isimlerinin İslâm’ı bir harekete dönüştürme yönündeki çabaları, doğal olarak İslâmcılığı, toplumsal yaşamı köklü biçimde dönüştürme misyonu olan bir ideolojiye çevirir. Zira bu isimler inanç ve dinî değerleri, sosyal ve siyasi alanda kitleleri mobilize etmek üzere kullanmaktadırlar.

İslâm dininin, Müslüman dünyanın çökme nedeni olamayacağına inanan İslâmcılar, İslâm dünyasını düştüğü durumdan kurtarabilmek için “saf” dine yeniden dönmenin gereğini düşünmüşlerdir. Bu ise ancak, dinin mükemmel olarak yaşandığı Asr-ı Saadet dönemini örnek almakla mümkün olacaktır. Bu durum, elbette İslâmcılığın bir hareket olarak modern olan her şeye karşı olduğu anlamına gelmez. İslâmcılar, yeni eğitim sisteminin sunduğu enstrümanların ve zamanın toplumsal, ekonomik ve siyasi gerçekliği ışığında Kur’an’ı ve Sünnet’i yeniden yorumlamaktadırlar. Geçmişe dönüş, Batı karşısında yeni bir Müslüman kimlik oluşturmak için gereklidir. İslâmcılar, klasik İslâm’ın ortaçağın durağan toplum yapıları ile özdeşleşmiş olduğunun bilincindedirler. Bu bakımdan İslâm’a dönüşten kastettikleri ortaçağ İslâm anlayışı değildir. Onların kastettikleri şey, İslâmi kaynakları referans alarak 19. ve 20. yüzyıla özgü sorunlarına sistemli çözümler üretmektir. Bu yüzden İslâmcılık, İslâm’ı referans alarak yeniden bir sistem oluşturmak için teşebbüse geçer. Asr-ı Saadet’e dönüş özlemleri, yeni bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynaklık edecek elverişli bir sahaya kıymetli bir kapı açmaktadır.¹³

Bu yaklaşımı, İkinci Meşrutiyet dönemindeki en önemli İslâmcı dergi olan *Sebilü’r-Reşad*’ın yeni bir tefsir kısmında Mehmet Akif Ersoy, “kütüphanelerimizde Arapça, Türkçe vb. dille yazılmış dünya kadar eser var; bunları doğrudan doğruya nakletmekte bir yarar yoktur” diyerek

13 Mümtaz’er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: Etkileşim, 2011), s. 31

dile getirir.¹⁴ Bu ifadede görüldüğü gibi Mehmet Akif, kütüphanelerde bekleyen külliyyatı aynısıyla bugüne aktarmanın bir anlamının olmayacağına bariz biçimde ifade etmektedir. İslâmcıların çoğuna göre, Asr-ı Saadet döneminden sonra kendi zamanlarına kadar geçen süreçte İslâm yanlış anlaşılmiş ve yanlış yaşanmıştır. Bugün karşılaşılan mağlubiyetlerin, gerilik ve çöküşlerin, ahlâki zaafıların sebebi İslâm değil İslâm'ın sonradan aldığı şekildedir; Müslümanlar ve onların zihniyetidir. "İslâm ters giyilmiş bir kürktür"¹⁵

İslâm'ın *uhuvvet* (kardeşlik) ve *ittihad* (birlik) gibi değerlerine aykırı olmasından dolayı milliyetçilik ile İslâmcılık çatışma içinde görünse de, İslâmcılık, başından beri yeni bir kimlik oluşturmaya çalışarak yeni bir millet ve bu milletin yeni değerlerini kurmayı hedeflemiştir. Ayrıca halifelîğin kaldırılmasının ve İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği yeni dünya düzeni dolayısıyla zuhur eden ulus devletlerdeki İslâmcı hareketler ve yaşayan düşünürler, ümmeti yeniden kavramlaştırmaya çalışmışlardır. Mısır'da 1920'lerde ortaya çıkan *İhvanül Müslimin* Cemiyeti, Mısır "büyük Arap vatanının bir parçasıdır, Mısır için çalışmamız, Arapçılık, Doğu ve İslâm adına bir çalışmadır"¹⁶ demekteydi. Türkiye'deki İslâmcılar da, Lozan Anlaşması'ndan sonraki dönemde benzer bir anlayışı savunmuşlardır. Bu anlayış özellikle Necip Fazıl ile Nurettin Topçu gibi ikinci kuşak İslâmcılarda görüyoruz. Onlarda da Türklükle Müslümanlık iç içe geçmiş, birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Kısaca, Batı'nın emperyalizmine bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış hareketle, İslâmcılığın doğal olarak Batı düşmanı olan bir ideoloji olduğunu ileri sürmek yanlıcı olur. İslâmcılar, bu tarz reaksiyoner özellikler taşımakla birlikte köklü bir değişim ve dönüşümü de hedeflemektedirler. Ancak İslâmi değerler üzerinden gerçekleştirmeyi düşündükleri bu dönüşüm sürecinde Batılı değerlere başvurmayı da ihmal etmezler. Özellikle Batı pozitivizminin ve bilimsel anlayışının İslâmcıları da etkilediğini söylemek mümkündür. Bunu hem Türkiye'deki İslâmcılar için, hem de değişik yerlerde ortaya çıkmış olan İslâmcılar için söylemek yanlış olmayacaktır. Unutmayalım ki, Cumhuriyet Türkiye'sindeki İslâmcı gruplar, klasik İslâmi kaynaklardan çok modern bilim anlayışıyla yazılmış Batı literatürüne ilgi göstermektedirler.

14 İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Akif Külliyyatı* (İstanbul: Mert, t.y.), C. 9, s. 11.

15 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh, 2003), s. 199.

16 Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 264.

İSLÂM CILIGIN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

Kuşkusuz Kahire ve Necef’in entelektüel çevrelerinin katkılarını ihmal etmeden İslâm cılığın doğum evresini, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İslâm dünyasının ve medeniyetinin ana üssü konumunda olan İstanbul’da aramamız gerekir.¹⁷ 19. yüzyılda İstanbul, hilafetin payitahtı olmakla beraber, Avrupa’dan ve Müslüman coğrafyadan gelen aydınların da bulunduğu bir merkezdi. Doğal olarak Avrupa’dan gelen yeni siyasi fikirlerin, İstanbul’da sentezi yapıldıktan sonra yeni iletişim araçlarıyla Osmanlı Devleti’nin diğer eyaletlerine ve aynı zamanda İran ve diğer Müslüman bölgelere yayılıyordu. Genç Osmanlılar bu sentezi gerçekleştirmişlerdi ve İslâm cılığın temellerini atmışlardı. Bu bakımdan İslâm cılık esas itibarıyla 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Osmanlı olmak üzere, Müslüman dünyasında ortaya çıkıp gelişmiş; ancak İkinci Meşrutiyet döneminden sonra dönemin aydınlarının çalışmalarıyla olgunlaşmıştır.

Genç Osmanlıların Katkısı

Genç Osmanlılar, birleşik bir vatan için ve restorasyona karşı mücadele eden “Genç İtalya” (*Giovine Italia*) gizli örgütünü model alarak 1865’te kurulan entelektüel bir cemiyetti. Cemiyetin ismine “genç/yeni” kelimesinin dâhil edilmesinin nedeni, Osmanlı Devleti’nin ölüm sancıları içinde olduğu şeklindeki Avrupa’daki yaygın inanca karşı, Cemiyetin kurucularının imparatorluğun bekasını vurgulamak istemelelidir. Osmanlı, doğrudan bir sömürge olmamasına rağmen yaşadığı baskı ve kısıtlamalardan dolayı yarı sömürge konumuna düşmüştü. Genç Osmanlılar, bağımsızlığın kaybı sayılabilecek bu duruma verdikleri sert tepkiyle İslâm cılığın lügatini ve yöntemini ortaya koymuşlardı.¹⁸ Genç Osmanlıların bağımsızlığın kaybına cevabı, İttihad-i İslâm olmuştu. Genç Osmanlılar, Osmanlı Devleti’nin güçlü olması ve bütünlüğünü koruması gerektiğine inanmakla beraber, Osmanlı hilafetinin diğer Müslüman halkların da sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Buna göre Müslümanların geri kalmasını ve yabancı boyunduruğu altına girmesini engelleyecek tek çare Padişahın riayetinde ittihatıdır. İttihad-i İslâm düşüncesi siyasi bir fikir olmanın ötesine geçirilerek bir medeniyet

¹⁷ Türköne, *İslâm cılığın Doğuşu*, s. 42.

¹⁸ Cevdet Paşa, *Tezâkir (1-12)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953), s. 68.

Namık Kemal (1840-1888): Genç Osmanlılar arasında en önemli aydın olan ve Türk siyasi düşüncesinde kalıcı etkilere sahip olan Namık Kemal, Tercüme Odası'nda yetişmiş bir bürokrat ve gazeteci idi. 1867 ile 1872 yılları arasında daha etkin bir siyasi gazetecilik sürdürebilmek için Avrupa'da bulundu. İstanbul'a döndükten bir sene sonra *İbret* gazetesinde yayımlanan yazılarla ve *Vatan yahut Silistre* piyesiyle Osmanlı otoritelerini huzursuz ettikten sonra Magosa'ya sürgün edildi. Kanun-ı Esasî'yi hazırlamak için kurulmuş olan heyette görev aldı. Fakat 1877'de beş ay hapsedildikten sonra Midilli ve daha sonra öldüğü Rodos'a sürgün edildi.



davası olarak ortaya konmuştur.¹⁹ Bu düşünce, Sultan Abdülaziz'in saltanat döneminden itibaren devletin politikası olmaya başlamıştır.

Genç Osmanlılar için ittifadın gerçekleşmesinin ön şartı, müstebit yönetimlerin yıkılarak meşrutî yönetimlerin kurulması ve halk egemenliğinin gerçekleşmesiydi. Onlara göre yönetimin meşruiyetinin temel kaynağı, anayasa, güçler ayrımı ve temsili bir hükümetti. Genç Osmanlılar buradan hareketle İslâmi literatürde öteden beri kullanılan eski kavramlara yeni anlamlar yüklemeye başladılar. Genç Osmanlıların bu bağlamda yoğun olarak kullandıkları kavramlar şunlardır: hürriyet, vatan, efkâr-ı umumiye (kamuoyu), millet, istibdat (despotizm), meşruiyet, hâkimiyet-i halk (halk egemenliği).²⁰ Yeni bir siyaset sözlüğü geliştiren Namık Kemal, temsili hükümetin Osmanlıcada karşılığı olmadığı için, Arapçadaki "şura" sözcüğünden "meşveret" kavramını türetmiş ve bunu temsili hükümet yerine kullanmıştır.²¹ Kur'an'da istişare anlamında tavsiye edilen *şura* kavramı, bu döneme kadarki İslâmi literatürde, yöneticilerin ve özellikle devlet başkanının görev alanına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların görüşlerini almayı ifade etmekteydi. Namık Kemal, kavramı bu içeriğinden tamamen kopararak ona yeni bir anlam yükledi. Bu yeni anlama göre şura, halkın bir danışma meclisinde temsil edilmesi ve ayrıca ümmetin kendine bir devlet başkanı seçmesi düşüncesini içermekteydi. Namık Kemal, devlet başkanı seçimini, Hz. Peygamber'e itaati ifade eden "biat" merasimine ve devlet başkanı ile

19 Türköne, "İslâmcılık", s. 61.

20 Bkz. Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, Çev. Ünsal Oskay (Ankara: Phoenix, 2007).

21 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim, 1996), s. 342.

halk arasında yapılacak bir sözleşmeye eşit gördü. Namık Kemal’e göre şayet hükümdar sözleşmenin şartlarını bozarsa, ümmet onu görevinden alma hakkına sahip olacaktı.

İşte bu bağlamda Genç Osmanlılar, Avrupa’da Fransız İhtilali’nden sonra yaygınlaşan halk egemenliği anlayışını dinî referanslara dayanarak savundular. Halk hâkimiyetiyle, Allah’ın hâkimiyeti arasında görünen çelişki, tabii hukuk (insanın doğuştan sahip olduğuna inanılan haklarını ele alan hukuk) doktriniyle çözümlendi. İlâhi ve beşeri düzenlemeler arasındaki çelişkiyi gidermek ve mantıklı bir köprü inşa etmek için kullanılan tabii hukuk doktrininin basit bir mantığı olmasına rağmen, önemli sonuçları vardır: Allah bu dünya için ilâhi kanunlar vazetmiştir. İnsan kendisi için iyi ve faydalı olan bu kanunlara uygun yaşamalıdır. Buna göre her toplumda gelişen hukuk normları ilâhi iradeye uygun olmalıdır. Bu mantık, Genç Osmanlıların Şeriat’ı yeniden, ancak günün şartlarına uyarlayarak hâkim kılma teşebbüslerinin teorik arka planını oluşturmuştur.

Genç Osmanlılar, gazetelerin, kamuoyunu derinden etkileyebildiğinin farkında oldukları için en önemli yayın aracı olarak gazeteleri başarıyla kullandılar. Bundan sonra gazetecilik ve dergicilik genellikle İslâmcıların en önemli yayın aracı olmuştur. Gerçi Namık Kemal *Vatan Yahut Silistre* adlı piyesiyle tiyatroyu da başarılı bir şekilde kullanabilmişti. Yine başta Namık Kemal olmak üzere, bu hareketin içinde olanlar farklı konuları işleyen kitaplar yazmıştır. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi okur-yazar kamuoyunu etkilemek için daha kısa ve özlü anlatım yolu olan gazete ve dergi yayımını tercih etmişlerdir.²² Bu konuda hayli başarılı oldukları da söylenebilir. Zira Genç Osmanlıların geliştirdiği fikirler İmparatorluğun okur-yazar kesimi arasında geniş yankı bulmuştur.

Gazetelerin aydınlar arasında yaygınlaşması, yeni bir kimlik inşası için önemli bir rol oynayan yeni bir ümmet hayalini²³ canlandırmaya yardımcı oldu. Gazeteler, farklı Osmanlı vilayetlerinden ve Osmanlı Devleti’nden uzak Müslüman ülkelerden haberler naklederek, okuyu-

²² Bu tutumu daha sonra Necip Fazıl Kısakürek gibi İslâmcılarda da göreceğiz. Onlar da görüşlerini kitapların yanı sıra gazete ve dergi yoluyla yayınlamayı tercih etmişlerdir.

²³ Anderson’un verdiği anlamında: Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 1993).

cularının yeni bir vatan imajını geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Avrupa'nın Doğu halklarını sömürgeleştirmesinin hız kazanmasıyla, İstanbul'da çok az bilinen (Hollanda'nın tehdidi altında olan ve bugünkü Endonezya sınırları içerisinde bulunan Açe gibi) Doğu bölgeleri geniş bir ilgiye konu oldu. Avrupa'nın müdahaleleri ve üstünlüğü karşısında ezilen, onuru kırılan Müslüman kamuoyunu, Doğu'daki gelişmeler, oradaki Müslümanların da sömürgeleştirilmesi daha da derinden sarsacaktır. Basın bir yandan Müslüman ümmetin sınırlarını genişletmiş ve ortak düşman karşısında yeni bir dayanışma duygusunu uyandırmış; diğer yandan da Hilafetle Osmanlı Devleti'ni dünyadaki Müslümanların tek mercii ve geri kalmış dindaşların önderi olarak göstermeye çalışmıştı.

Bununla birlikte, İslâm'ın ihtişamını ve azametini göstermek amacıyla İslâmcı yazarlar, İslâm tarihini yeniden yazmaya başladılar. Örneğin Namık Kemal, İslâm'ın Batı literatüründeki negatif imajına karşı İslâm kahramanlarını savunmak ve örnek göstermek için Fatih Sultan Mehmet'in, Yavuz Sultan Selim'in ve Selahaddin Eyyubi'nin biyografilerini yazdı. Ona göre Fatih'in dehası, bir istilanın kazançlarını bir vatan haline getirmiştir. Sultan Selim, Safavilerle olan mücadelesiyle, Mısır ve Arabistan fetihleriyle ve hilafeti İstanbul'a nakletmesiyle İslâm birliğinin kahramanıdır. Verdiği cihatla Haçlıların istilalarını göğüsleyen Selahaddin Eyyubi yine İslâm ittifadının örnek bir kahramanıdır.²⁴ Bu son örnek çok önemlidir. Zira Namık Kemal'den sonraki İslâmcılar ve Arap milliyetçiler de Selahaddin Eyyubi ve Haçlı seferlerini emperyalizm ve İsrail'in kuruluşu karşısında yeniden yorumlarlar.

1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı ve arkasından Osmanlı Devleti'nin artan mali sıkıntılarıyla beraber Berlin Kongresi'nde Avrupa tarafından Osmanlı'ya ağır yükümlülükler konmasının yanı sıra, Batılılaşma programının beklenen sonuçları vermemesine karşı aydınlar arasında bir reaksiyon doğdu ve İttihad-i İslâm anlayışı aydınlar arasında daha da popüler hale geldi. Ne var ki, Balkan Savaşları ve bu savaşların sonucunda Osmanlı'dan kopan Müslüman halklar bu aydınlarda soğuk düş etkisi yarattı. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı'nın parçalanma sürecinin hızlanması ve Hilafetin bağlayıcılığının artık neredeyse kalmamış olması sonucunda İttihad-i İslâm anlayışı aydınlar arasındaki popülaritesini büyük ölçüde kaybetti. Müslüman halkların bağımsızlık

24 Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyat Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi, 2006), ss. 371-378.

hareketleriyle Osmanlı’dan kopmasının sonucunda Türkiye’deki İslâmcı aydınlar içe kapanmaya başlamış, “İslâm” milliyetçiliğinden çok “Türk” milliyetçiliğine yönelmişlerdir. Arap İslâmcı aydınlar ise, Osmanlı hâkimiyetini reddedip, Arap ülkeler arasında bir birlik sağlamaya çalıştılar ve ümmetin önderliğinin Araplarda olması düşüncesini savunmaya başladılar.

Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abdüh

1869-1870 ile 1895-1897 yılları arasında İstanbul’da bulunan Afgani, İstanbul’da ve Kahire’de İslâmcılık hareketinin başlatılmasında önemli bir rol oynamıştır. Afgani akıl ile imanın sentezinden oluşan bir düşünce biçimi geliştirmiştir. Bu düşüncesi Osmanlı aydınları üzerinde belli etkilere sahip olmuştur. Afgani’nin Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi tek taraflı olmamış; kendisi de Genç Osmanlı’lar tarafından savunulan İttihad-i İslâm düşüncesinden etkilenmiş ve bu düşüncüyü İstanbul’un dışına yaymıştır.

Şii olduğunu gizlemek amacıyla Afganlı anlamında “Afgani” ismini kullanmıştır; ancak kendisi İran’da doğmuştur. Irak’taki Şii merkezlerinde eğitim aldıktan sonra 1857’de Büyük Hint Ayaklanması’nın patlak verdiği aylarda Hindistan’a gitmiştir. Ayaklanma, önce bir grup askerin başkaldırısı olarak başlayıp kısa zamanda her tarafa yayılarak, İngilizleri Hindistan’dan çıkarmaya yönelik bir bağımsızlık mücadelesine dönüşmüştü. Hıristiyan İngiliz yönetimin İslâm dinini mahvetmek amacıyla olduğuna inanan Afgani, sömürgeciliğe karşı yazılar yazarak, halkı sömürgeciliğe karşı mücadele için motive etmeye çalışmıştır.



Cemaleddin Afgani (1838-1897)
Müslüman toplumları Batı sömürüsüne karşı direnişe çağıran ilk kuşak İslâmcı düşünür

1869 yılında İstanbul’a gelen Afgani ilk olarak bürokratik elitlerle irtibat kurar. Bunların içinden Darül-fünun kurucusu olan Tahsin Hoca Efendi ile yakınlık kurmuş ve üniversitede birkaç ders vermişti. Fakat modern bilim ve felsefeyi övdüğü dersleri, ilmiye sınıfını öfkeliendirdi; bu da İstanbul’da bir yıl kaldıktan sonra Kahire’ye gönderilmesine neden oldu. Kahire’ye gittikten sonra burada bir grup öğrenciyi İslâm ile aklın uyum içinde olduğunu savunan akılcı İslâm felsefesi

ağırlıklı özel dersler verdi. Mısır'daki İslâmcılık akımının en önemli isimlerinden biri olan Muhammed Abduh, Afgani'nin bu öğrencilerinden biridir. Öğrencilere verdiği derslerde Afgani, ilmiyenin gericiliğini eleştirerek İslâm'ın asıl kaynaklarına dönerek yeniden yorumlanması gerektiğini savundu.

Koyu bir İngiliz karşıtı olan Afgani'nin bu özelliği Mısır'dan da kovulmasına neden olmuştur. 1870'lerde büyük miktarlarda borçlanarak Süveyş kanalını ve geniş demiryolları ağlarını da kapsayan çok sayıda ihtişamlı reformları gerçekleştiren Hıdiv İsmail Paşa, Mısır'ı borçlarından dolayı yarı bağımlı bir ülke haline getirmişti. Mısır'ın büyük miktarlarda borçlandığı ülkelerden biri de İngiltere'ydi. İsmail Paşa'dan sonra Mısır'ın yönetimine İngiliz ve Fransızların yardımıyla, bir bakıma onlara bağımlı olan Hıdiv Tefvik Paşa geçince, İngilizleri sertçe eleştiren Afgani'yi Ağustos 1879'da ülkeden kovdu. Öğrencisi Abduh da muhalif fikirlerinden dolayı Ezher'deki öğretim üyeliği görevinden azledildi; seyahat ve yerleşme hürriyeti kısıtlandı. Daha sonra affedildi ve Afgani'nin tavsiyesi üzerine gazeteciliğe başladı. Ne var ki, 1882 yılında milliyetçi lider Arabi Paşa'nın kukla Tefvik Paşa yönetimine karşı başlattığı *Urabi Ayaklanması*'na verdiği destekten dolayı Beyrut'a sürgün edildi.

Mısır'dan ayrıldıktan sonra Haydarabat'a sığınan Afgani, burada ilk iş olarak *Maddecilere Reddiye*²⁵ adında bir risale yazar ve bu risalede maddeciliğe ve pozitivismeye karşı sert eleştirilerde bulunur. 1879-1882 yılları arasında Hindistan'da yaşayan Afgani, bilimin herhangi bir milletle bağının bulunmadığını ileri sürerek onu almak gerektiğini; ancak insanın kendi kültüründen vazgeçmemesinin önemini savundu. Modern bilim ve felsefenin faydalarına sık sık atıfta bulunan Afgani, İslâm'ın Müslümanlara müspet ilmi takip etmeyi, nerede olursa olsun arayıp bulmayı tavsiye ettiği görüşünü yazılarında ve konuşmalarında dile getirerek Müslümanların modern ilme karşı ilgisini uyandırmaya çalıştı. Bu görüşleri savunan Afgani, modern bilim ve teknolojiyi görmezden gelen veya karşı duran Müslüman ulemayı şiddetle eleştirerek Hindistan ulemasının tepkisini üzerine çeker. Afgani, aynı zamanda Hindistan'daki İngiliz yönetimine sıcak bakan Seyyid Ahmet Han'ı eleştiren yazılar kaleme alır. Eleştirisinin nedeni, Ahmet Han'ın Müslüman ittifadını kırarak İslâm aleyhine çalışan İngilizlere destek ve meşruiyet sağlamasıydı. İngiliz işgal kuvvetleri Afgani'yi, Mısır'daki İngiliz karşıtı Arabi hareketine

25 Cemaleddin Afgani, *Maddecilere Reddiye*, Çev. Halis Albayrak (Ankara: Rehber, t.y.).

destek vermekle suçlayarak, beş yıla kadar herhangi bir İslâm toprağına ayak basmamak kaydıyla Hindistan’dan çıkmaya mahkum ettiler.

Önce İngiltere’ye giden Afgani, daha sonra Fransa’ya gider ve 1883’te Muhammed Abduh’la orada buluşur. Bu buluşmanın sonucunda Afgani ile Abduh birlikte, Müslüman dünyasında büyük yankı uyandıran ve Mart-Ekim 1884 tarihleri arasında yayımlanan *Urvet ül-Vüska* (Sağlam İp) gazetesini yayımlamaya başlarlar. Gazete ana hatlarıyla İslâm dünyasının çöküş sebepleri, Müslümanlara yeni bir ümit aşılama, ilk kuşak Müslümanların yolunu takip etme, İslâm’ın gelişmeye engel oluşturmadığını gösterme, Müslümanları siyasi olaylar hakkında bilgilendirme ve Müslüman halklar arasındaki bağları sağlayarak toplumsal refahın gelişmesini sağlama gibi misyonları üstlenmiş; bu yönde yazılar yayınlamıştır. Gazete bununla birlikte, Mısır’a doğru akan İngiliz sömürgeciliğini eleştirir; emperyalizme karşı İslâm dayanışması üzerine inşa edilen ve İstanbul’da tartışılan İttihad-i İslâm düşüncesini savunur. Afgani’ye göre İslâm dünyası, Avrupa tecavüzlerinin artan tehdidinden, karizmatik bir liderin (1890’larda II. Abdülhamid’i düşünmekteydi) kutsal bir savaşa topyekûn bir çağrı yapmasıyla korunabilirdi. Afgani, bu tarz bir cihadın İslâm dünyasını harekete geçirecek uyanışa ve kuvvetli bir İslâm devletinin oluşmasına hizmet edecek önemli bir işlev görebileceğine inanmıştır.

Urvet’ül-Vüska’daki yazıların kahir ekseriyetinin konusu, İslâm dünyasının, Asr-ı Saadet dönemindeki ilk birlik, beraberlik, canlılık, zindelik ve özgüven ruhuna yeniden dönmesine olan acil ihtiyaç olmuştur. Afgani aşağı yukarı gazetede ki tüm yazılarında tekrar tekrar İslâm’ın ilk dönemindeki askeri fetihleri ile mukavemet gücüne ve siyasi birliğine göndermelerde bulunur. Kur’an’daki ilgili ayetleri uygun bir şekilde yorumlayarak, askeri mukavemet, siyasi birlik ve İslâm topraklarının korunmasının, İslâm dininin başta gelen prensiplerinden olduğunu ispat etmeye çalışır; Müslüman yöneticilerin, dinlerinin bu prensiplerini terk ettiklerinden beri zayıflamış olduklarını ileri sürer. İslâm’ın gerilemesinden, Müslüman yöneticilerin bencilliklerini ve ulemanın ilk prensiplerden sapmasını sorumlu tutar.²⁶

İttihad-i İslâm’a karşı tehditler sadece Britanya’dan değil, aynı zamanda Müslümanlar arasında yaygınlaşan milliyetçi duygulardan da geliyor-

²⁶ Nikki Keddie, *Cemâleddin Efgâni*, Çev. Alâeddin Yalçınkaya (İstanbul: Bedir, 1997), ss. 225-239. Yvonne Haddad, “Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform”, *Rahnema, Pioneers of Islamic Revival*, ss. 30-38.

du. Bu durumun farkında olan Afgani daha Hindistan'da iken bu bakımdan "Milliyet ve İslâm Dini" başlıklı bir makale yazarak, milliyet ve dil bağlarının dini bağlar kadar önemli ve uzun ömürlü olduğunu ileri sürmüştü. Afgani bu tarz yazılarla milliyetçilik fikrine kapılan Müslümanların gönülünü hoş tutmaya çalışsa da, Müslümanların milliyetçiliğin temeli olan kabilecilik dönemini aşarak müşterek dinlerine dayalı daha büyük bir topluluk içinde birleşmeleri gerektiğini tavsiye etmekten geri durmamıştır. Afgani'ye göre Müslüman toplumlar arasında görülen bölünmelerin nedeni Müslüman liderlerin bencillikleri ve ben merkezli tutumlarıdır. Eğer onlar, aralarındaki hırs ve rekabeti bırakarak Raşit Halifelerin yollarına dönerlerse, Allah onlara, karşı koyabilecek bir güç verecektir.²⁷



Muhammed Abduh (1849-1905)

İslâm ile Batı'nın bilimini sentezlemeye çalışan İslâmcı düşüncenin ilk kuşak temsilcilerinden

Afgani, İttihad-i İslâm görüşleri sayesinde II. Abdülhamid ile yakınlaşmayı başarmıştı. Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin, Şii'leri ve Sünnileri hilafetin şemsiyesi altında birleştirebileceğine inanarak Afgani'yi 1892 yılında İstanbul'a davet eder; İstanbul'da kendisine bir konut tahsis eder ve maaş bağlar. Ancak 1896 yılında İran Şah'na yapılan suikasta Afgani'nin de katıldığı yolundaki ithamlar üzerine, Afgani Nişantaşı'nda ölünceye kadar bir evde gözetim altında tutulmuştur.

Afgani'nin öğrencisi Abduh'a gelince: Afgani daha Paris'te iken öğrencisi Abduh ile araları açılmıştı. Abduh'a göre eğitim ve sosyal reform yoluyla halka ulaşmak ve onları bu yönde uyandırmak, işgalden direniş yoluyla kurtulmanın aracı olan siyasetten daha etkili bir yoldur. Oysa Afgani büyük ölçüde Müslüman toplumları siyaset ve direniş üzerinden harekete geçirmenin gereğine inanıyordu. Aralarındaki görüş ayrılığından dolayı Abduh Paris'ten ayrılarak Beyrut'a döndü ve burada öğretmenliğe devam etti. Mısır Hıdivi, 1888 yılında öğretmenlik görevini bırakması şartıyla Abduh'un Mısır'a dönmesine izin verince o da Mısır'a döndü; ilk önce yargıç olarak atandı, ardından da Ezher'in yönetim ku-

²⁷ Cemaladdin Afgani ve Muhammed Abduh, *El-Urvetu'l-Vuska*, Çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir, 1987), s. 84.

El Ezher:

Müslüman toplumdaki en köklü üniversitelerden olup 975 yılından beri varlığını sürdürmektedir. El Ezher’de modern bilimlere de yer verilmesine rağmen, esas itibarıyla İslâmi ilimler öğretilmektedir.

ruluna tayin edildi. Görevi boyunca bu köklü İslâm üniversitesinin maddi, kültürel ve ahlaki seviyesini yükseltmek için çalıştı. Abduh’un hedefi, modern bilimleri içeren bir müfredatın yanı sıra, dini ve milli kültürü önemseyen bir eğitim sistemiydi. Abduh’un çabaları sonucunda daha önce bu kurumda hiç okutulmamış olan

tarih, coğrafya, tabiat, matematik ve felsefe gibi modern bilimler Ezher’in müfredatına alınarak okutulmaya başlanmıştır. 1899 yılında Mısır Baş Müftülüğü’ne atanan Abduh, hayatının sonuna kadar bu görevde bulunmuştur.

MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA İSLÂMÇILIK

Birinci Dünya Savaşı’na kadar, Hint yarımadasından başlayıp Balkanlara kadar yayılan genişçe coğrafyada İslâm dünyasının kalbini ve merkezini Osmanlı oluşturuyordu. İslâm dünyasını ilgilendiren birçok konu ve fikir öncelikle burada tartışılmakta ardından da diğer coğrafyalara yayılmaktaydı. İslâmçılık düşüncesi de yukarıda analiz edildiği gibi ilk önce Osmanlı topraklarında nüvelendi, ardından Osmanlı çevresindeki diğer ülkelere yayıldı. Birinci Dünya Savaşı sonucunda Osmanlı’nın çözümlenmesi, daha önce Osmanlı himayesinde bulunan veya Osmanlı ile bir şekilde bağlantılı olan ülkeleri kendi kaderleriyle baş başa bıraktı. Bu süreç içinde İslâmçılık düşüncesi ve anlayışı belli bir merkeze bağlı olmaksızın her ülkenin kendi şartları içinde gelişip boy gösterdi. Mısır’da İhvan hareketi, Pakistan’da da Cemaat-i İslâmi hareketi, koloni döneminin bittiği 1950’lerden önce doğan İslâmcı hareketlerdi. 1950’den sonra diğer Arap ülkelerinde kolonileşmenin sona ermesi sayesinde İslâmcı hareketler kamusal alanda boy göstermeye başladılar. Bu bağlamda zikredilmesi gereken iki önemli İslâmcı hareketten biri Tunus’ta gelişen El Nahda, diğeri de Cezayir’de gelişen İslâmi Kurtuluş Cephesi (FİS)’dir.

Gerek Tunus ve Cezayir’deki İslâmcı hareketlerin, gerekse İslâm dünyasının diğer yerlerindeki İslâmcı hareketlerin temeli büyük ölçüde Mısır’daki İhvan hareketine dayanmaktadır. İhvan hareketinin yanı sıra 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi de bazı İslâmi akım-

ları etkilemiştir. Ancak İslâmi rejimin zamanla mezhepçi yüzünü ön plana çıkarması ve beklenen başarıyı gösterememesi, Sünni dünyadaki İslamcı hareketlerin yüzlerini İran'dan çevirmesine yol açtı. Yine de İran, İslâmcıların devrim yoluyla iktidara geldiği tek bir model oluşturmaktadır. Buradan hareketle Mısır ile İran'daki İslâmcılık üzerinde ayrıntılı duracak, ardından diğer ülkelerdeki İslâmcılığa ana hatlarıyla bakmaya çalışacağız.

Mısır'da İhvan Hareketi ve İslâmcılık

Osmanlı'nın yıkılmasından sonra İslâmcılık düşüncesinin en önemli merkezlerinden birini Mısır oluşturmuştur. Mısır'daki İslâmcılığın düşünsel kaynağı yukarıda ifade edildiği gibi Afgani ve Abduh çizgisinde gelişen İslâm anlayışı idi. Ancak bu anlayışın bir harekete dönüşmesi Mart 1928'de Mısır'ın İsmailiye kentinde kurulan Müslüman Kardeşler Cemiyeti (*İhvanül Müslimin*) ve lideri Hasan el-Benna sayesinde olmuştur. 1906 yılında Nil deltası bölgesinde dünyaya gelen Hasan el-Benna, hayatının ilk yıllarında Şazeli tarikatının zikirlerine katıldı ve bu yoldan tasavvufun etkisi altında kaldı. Daha sonraki yıllarda tarikatlardan uzaklaşmış olsa da tasavvufa bağlı kaldı ve tasavvufun insan yaşamında ve Müslüman toplumda önemli bir rol oynayabileceğine inandı. El-Benna tasavvufun bu yöndeki önemine şu ifadelerle vurgu yapar: "Eğer Allah dilerse, Ezher'in ilmi gücü ile tarikatların ruhi gücü bir araya gelse, bunlara İslâmi toplulukların ameli güçleri eklense, hiç şüphesiz, eşi görülmemiş bir ümmet çıkardı ortaya."²⁸

1927'de Kahire'de bulunan ve öğretmen yetiştiren Darul-Ulum'dan mezun olan Hasan el-Benna Süveyş Kanalı yönetiminin de bulunduğu İsmailiye kentine öğretmen olarak tayin oldu. İsmailiye'de, İngilizlere karşı yapılan gösterileri gören El-Benna İhvanül Müslimin'i kurarak bu mücadeleye destek verdi. Kuzey illerinde büyüyen İhvan 1932'de idare merkezini Kahire'ye taşıdı. Bu tarihten sonra ülke düzeyinde örgütlenmeye hız verilerek şubelerin sayısı bir yıl içinde ellinin üzerine çıkarıldı. İkinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin yanında savaşa girilmesine karşı çıkan



Hasan el-Benna (1906-1949)
İhvanül Müslimin hareketinin
kurucusu, entelektüel ve siyasi
lideri

28 Hasan El-Benna, *Hatıralarım*, Çev. M. Beşir Eryarsoy ve Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beka, 2007), s. 44.

İhvan, hükümet tarafından baskı altında alındı. İhvan, İngilizlerin, Siyonist gruplarla iş birliği yaparak onları silahlandırıldığını, sonuçta da Yahudilerin Filistin topraklarını ele geçirip orada devlet kuracaklarını düşünüyordu. Bu nedenle İngilizleri Mısır’dan çıkarmak ve Filistin’i kurtarmak amacıyla 1948 yılında gizli bir silahlı örgüt olan *Nizamül Has*’ı kurdu. Bu tarihlerde dikkatini büyük ölçüde Filistin üzerinde yoğunlaştıran İhvan özellikle Siyonizm tehdidine dikkat çekmeye çalıştı ve Filistin’i kurtarmak için cihat çağrısı yaptı. 15 Mayıs 1948’de İsrail Devleti’nin kurulmasıyla başlayan Arap-İsrail savaşında İhvan da fiilen yer aldı. İsrail devletinin kurulmasından sonra uluslararası bir sorun haline gelen Filistin meselesi aslında hem İhvan için hem de bundan sonraki İslâmcılık hareketleri için merkezi bir role sahip olacaktır. İslâmcı hareketler, İsrail’i Batı sömürgeciliğinin Müslüman coğrafyanın başına soktuğu bir hançer gibi algılayacak ve o gün bugün buna karşı savaşımaya devam edecektir.

1947’de kraliyet yönetimi ile İhvan arasında bir yakınlaşma oluştu. İhvan, kraliyet yönetimi tarafından, milliyetçi bir parti olan *Vafd* ile komünistlere karşı bir araç olarak görüldü. Böylece İhvan’a yönetim tarafından bazı imtiyazlar sağlandı. Bunlar arasında Mayıs 1946’dan itibaren bir gazetenin yayınlaması izni, devlet tesislerinde eğitim kampı imkânının sağlanması, kırsal bölgelerde indirimli arsa satın alma hakkının tanınması gibi hususlar yer almaktaydı. Diğer bir imtiyaz da, laik okullarda din eğitimi talep eden ve İhvan’ın dostu sayılan Muhammed Hasan el-Aşmavi’nin eğitim bakanlığına atanmasıydı. Ayrıca Eğitim ve Sosyal Hizmetler Bakanlıkları kanalıyla İhvan’ın eğitim, sosyal faaliyetler ve hayır hizmetlerine mali destekler sağlanmıştır. İhvan ise buna karşı sosyalist öğrenci ve işçi örgütlerine karşı hükümete destek verdi. Bu desteğe rağmen İhvan yönetime karşı muhalefet rolünü bırakmadı. Nitekim 1948’de İngilizlere karşı başlayan şiddetli protestoları desteklediği için yönetimle arasındaki ilişkiler yeniden bozuldu.

Nizamül Has:

Müslüman Kardeşler Teşkilatı’nın silahlı kolu olup 1948 yılında kurulmuştur. Nizamül Has’ın, başta Mısır Başbakanı Nukraşi olmak üzere çok sayıda cinayete ve suikasta karıştığı iddia edilmiştir.

İngiliz karşıtı gösterilere verdiği destek ve Filistin’deki askeri teşkilatının faaliyetleri, yönetimin İhvan’a karşı korku hissetmesine, İhvan’ın bir gün Mısır’da devrim yapabileceği düşüncesinin kraliyet yönetiminde uyanmasına yol açtı. İhvan ile *Vafd* arasında çıkan çatışmaların yanı sıra, örgütlenmiş ve örgütlenmemiş

siyasi gruplar arasındaki anlaşmazlıklar da devlete karşı yapılan mücadelenin bir parçası gibi algılanıyordu. Bölgede süren Siyonist faaliyetler ve İngiliz politikalarından kaynaklanan sorunlar her geçen gün kraliyet yönetimi ile örgütlü toplumsal gruplar arasındaki gerginliği daha çok artırıyordu. Bu da her yeni günün İhvan aleyhine işlemesi anlamına geliyordu. Nitekim İhvan'ın kıskırttığı veya üyelerinin işlediği birkaç cinayetten sonra 8 Aralık 1948'de İçişleri Bakanı'nun emriyle *İhvanül Müslimin Cemiyetinin* kapatılması kararı alındı. Polis, Kahire'deki İhvan merkezini kuşatıp El-Benna dışındaki herkesi tutukladı; sosyal hizmetlere verilmek üzere İhvan'ın bütün malvarlıklarına el konuldu. Yakalamalarla birlikte İhvan içinde emir komuta zinciri kesildiği için İhvan üyeleri içinden kendi başına hareket edip şiddete bulaşanların sayısı arttı. Nitekim İhvan'ın Nizamül Has üyesi bir militanı 28 Aralık tarihinde Başbakan Nukraşi'yi öldürdü.

El-Benna, Nukraşi'nin ölümü üzerine Başbakanlığa gelen İbrahim Hadi'yle güvenliği sağlayabilmek, İhvan'ın yönetimini yeniden yapılandırmak ve varlıklarının iade edilmesi için uzlaşma aradı. Ancak 13 Ocak 1949 tarihinde Nizamül Has hakkındaki soruşturmayı yürüten savcılığa yönelik yapılan bombalı saldırı girişimi sonucunda müzakereler kesildi. El-Benna artık İhvan'ın radikal kanatlarını kontrol edemiyordu ve şiddete başvuranları, "onlar ne İhvan ne de Müslüman sayılırlar," diye yazarak sert ifadelerle kınadı.²⁹ Buna rağmen Mısır hükümeti tüm uzlaşma çabalarına ve verdiği yumuşak mesajlarına rağmen El-Benna'yı gözden çıkarmaktan vazgeçmedi; nitekim 12 Şubat 1949 akşamında Hasan El-Benna polis örgütü tarafından öldürüldü. 1952 yılında Cemal Abdülnasır'ı iktidara taşıyacak olan Mısır kraliyet yönetimine karşı yapılan askeri darbenin ardından, cinayet dosyası yeniden açılıp olaylara karışanlar mahkemeye çıkartıldı. Yürütülen soruşturmalar sonucunda cinayetin Kraliyet Sarayı'nın onayıyla Başbakanlık tarafından planlandığı ve polis tarafından işlendiği ortaya çıkarıldı.

Fikirleri üzerinde ayrıntılı bir analiz yapıldığında aslında El-Benna'nın bir ideolog olmaktan çok bir aktivist olduğu söylenebilir. Kendisi Abduh'un öğrencisi olan ve *Menar* dergisini yayımlayan Reşid Rıza'nın fikirlerini takip eden birisiydi. El-Benna, Müslümanların zafiyetinin Asr-ı Saadet'teki İslâm'a dönülmesiyle biteceğine inanmaktaydı.

²⁹ Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 68.

Aynı zamanda tarikatlarla bağıını kesmesine rağmen, tasavvuf içindeki hiyerarşik yapıdan ve lidere karşı talep edilen sadakat anlayışından esinlenerek tarikata benzeyen büyük ve güçlü bir örgüt şekillendirmişti. El-Benna’nın en büyük ideolojik yeniliği ekonomik ve sosyal sorunlara önem vermesinde görülür. Ondan önceki İslâmcı düşünürler ekonomi ve dayanışma üzerine kurulu bir topluma pek az ilgi göstermesine rağmen El-Benna, Mısır’ın düştüğü durumun altında yatan temel nedenin ekonomik zayıflık olduğunu kavramıştı. Bununla birlikte Mısır’da yükselişe geçen sosyalist hareketlerin de temel nedeninin ülkedeki yoksulluk, gelir dağılımı dengesizliği ve işsizlik gibi sorunlar olduğunu düşünüyordu. Bu bakımdan El-Benna Müslüman bir devletin işsizliğe ve eşitsizliğe müdahale etmesi gerektiğini düşünüyordu. Ona göre devlet, özel mülkiyeti korurken aynı zamanda küçük işletmeleri ve el sanatlarını teşvik etmeli ve faizi yasaklayarak tüketiciyi korumalıydı. El-Benna bu bakımdan Abdüh’un yaptığı gibi aktif siyasetten ziyade eğitim ve hayır faaliyetlerine öncelik vererek Mısır’ı ve halkını ekonomik açıdan güçlendirmeye çalışmaktaydı.

Mısır’da Seyyid Kutub ve Radikal İslâm Anlayışı

Sadece Mısır’da değil, Türkiye dâhil İslâm ülkelerinin hemen tümünde derin etkiler bırakan mütefekkir, sol hareketler içinde yetişip daha sonra İslâm’ı seçmiş olan Seyyid Kutub’dur. Seyyid Kutub İslâmcı düşünceye başta Kur’an tefsiri olmak üzere İslâm ile ilgili geliştirdiği bir yönüyle radikal ve uzlaşmaz, bir yönüyle de İslâm devletini esas alan görüşleriyle katkıda bulunmuştur. Seyyid Kutub’un geliştirdiği fikirlerin etkisinde bir yandan değişik İslâm ülkelerinde önemli bir entektüel sınıf gelişti, ama bir yandan da El Kaide gibi silah yoluyla Batı’ya karşı mücadele veren örgütler ortaya çıktı. Seyyid Kutub’un temellerini attığı İslâmcılık düşüncesinin üç düşmanının olduğu söylenebilir: Haçlılar, Siyonistler ve komünistler. Haçlılar başta İngiltere ve Amerika olmak üzere tüm Batılı toplumları ifade ederken, Siyonistler İsrail yanlısı Yahudileri, komünistler de Sovyet eksenli komünist bloku ifade etmektedir.

Selefilik:

İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’e dayanan ve aynı zamanda inançla pratiği ayrılmaz olarak kabul eden İslâmi bir anlayış.

Seyyid Kutub, kapitalizme ve sosyalizme karşı yeni kimliğin İslâm üzerine inşa edilebileceğini düşünerek İslâm’ın geçerliliğini ve güncelliğini ispatlamaya çalıştı. 1949’da yayım-

lanan *İslâm'da Sosyal Adalet*,³⁰ adlı kitabı İslâm'ın gerek Batı'dan gelen bireycilik ve hedonizm üzerinde kurulan sistemlerden, gerekse Stalinist çerçevede gelişen sosyalizmden daha uygun, adil ve başarılı bir model sunduğunu ileri sürmüştür. Seyyid Kutub'a göre bireycilik ve bencilliği ortadan kaldırarak, adil ve eşitlikçi bir siyasi yapıyı kurmak İslâm devletinin işi olup; böyle bir sisteme ancak İslâm devletinde geçilebilecektir. Seyyid Kutub sadece Batı'yı ve Batılı değerleri eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda geleneksel İslâmi anlayışları da sert biçimde eleştirmiştir. Özellikle tasavvufta yer alan bidat ve hurafelere karşı mücadele ederek selefi bir düşünce geliştirmeye çalıştı. Seyyid Kutub'un bu anlamda en önemli eseri on altı ciltten oluşan *Fi Zilal-il Kur'an* (Kur'an'ın Gölgesinde) adlı Kur'an tefsiridir. Bu tefsirde Kutub, Kur'an ayetlerini bidatlere ve İsrailiyata dayalı geleneksel bir çerçeveden çok, akla ve mantığa dayalı yeni bir anlayışla yorumladı. Bu kitap kısa zamanda değişik dillere çevrilerek tüm İslâm ülkelerinde yayınlanmış ve üst üste baskılar yapmıştır. Kutub ve kitapları 1980'lere kadar Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin de en önemli başucu eserlerini oluşturmuştur.

1952 yılında İhvan hareketine katılan Kutub, 1954 yılında Nasır'a yapılan suikast sonucunda İhvan'ın diğer üyeleriyle birlikte tutuklanarak 15 yıllık hapse mahkûm edildi. Gerek Kur'an tefsirini, gerekse İslâmi bir toplumun yol haritası niteliğindeki *Yoldaki İşaretler* adlı kitaplarını hapiste iken yazdı. Ağır şartlar altında ve ciddi sağlık sorunları yaşadığı hapis yıllarında Kutub, herhangi bir uzlaşmaya gerek duymadan Mısır yönetiminin ve ona karşı çıkmayanların Müslüman sayılmaması gerektiğini savundu. Mısır'da hâkim olan durumu Peygamber dönemindeki cahiliye dönemine benzetti ve Müslümanların tevhit anlayışı etrafında bu durumla mücadele etmesi gerektiğini savundu. Kutub'a göre Allah'ın yarattığı Şeriat'tan başka esaslar üzerine kurulmuş tüm yönetimler *tağuti* rejimler olup mutlaka yıkılmalıdırlar. Kutub'a göre İslâmi bir toplum her tür kötülükten arınmış, İslâmi ilkeler üzerinden mükemmel bir kişiliğe ulaşmış Müslümanlar üzerinden gelişecektir. İslâmî bir toplum meydana getirilmeden önce fertlerin kalplerini, vicdanlarını Allah'tan başkasına kulluk etmekten arındırmak ve sadece Allah'a boyun eğme haline gelmesini sağlamak gerekir.

Tağuti rejimler:

Seyyid Kutub, Allah'ın hükmü üzerine inşa edilmiş siyasi rejimleri, Allah'tan başkasına tapan anlamında "tağuti" olarak nitelendirir.

30 Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Çev. Harun Ünal (İstanbul: Hikmet, 2011).



Seyid Kutub (1906-1966)
Radikal İslâmcı anlayışın dün-
yadaki en önde gelen düşünürü

Kutub, *Yoldaki İşaretler*’de, Allah’tan başka otoriteleri reddetmeyi başarmış kişilerden oluşan bir “İslâmî cemaat” oluşturmak ve bunun öncülüğünde İslâm’ı her tarafa yaymak gerektiğini savunur.³¹ Kutub, Mısır’ın İslâmî bir yönetime kavuşması için Nasır yönetiminin yıkılması gerektiğini düşünmüş ve kendisini takip edenleri bu yönde motive etmiştir. Bu da Nasır yönetiminin baskılarına maruz kalmasına ve hatta bu yolda yaşamını yitirmesine yol açmıştır. Kutub 1964 yılında hapisten çıktıktan iki yıl sonra Nasır yönetimini yıkmaya çalışmaktan suçlu bulunarak idam edilmiştir. Kutub idam sehпасına çıkarken şu ifadelerle ödünsüz bir inanan olduğunu tekrar ortaya koymuştur: “Allah’a şükürler olsun ki on beş sene cihad ettikten sonra bu mertebeye ulaştım. Ben Allah yolunda yaptığım iş için asla özür dilemem. Namazda Allah’ın birliğine şehadet eden parmağım asla bir tağutun hükmünü onaylayan tek bir harf bile yazmayacaktır.” Kısaca Seyyid Kutub, sadece görüşleri ile değil, aynı zamanda yaşamı pahasına ortaya koyduğu ödünsüz tutumuyla da uzun zaman değişik ülkelerdeki İslâmcı hareketlerin en önemli ilham kaynağını oluşturdu.

ten sonra bu mertebeye ulaştım. Ben Allah yolunda yaptığım iş için asla özür dilemem. Namazda Allah’ın birliğine şehadet eden parmağım asla bir tağutun hükmünü onaylayan tek bir harf bile yazmayacaktır.” Kısaca Seyyid Kutub, sadece görüşleri ile değil, aynı zamanda yaşamı pahasına ortaya koyduğu ödünsüz tutumuyla da uzun zaman değişik ülkelerdeki İslâmcı hareketlerin en önemli ilham kaynağını oluşturdu.

Mısır’da 1966 yılında Seyyid Kutub’la birlikte İhvan hareketinin başka üyeleri de Nasır tarafından idam edilmiştir. İhvan’la Mısır’daki askeri yönetimler arasındaki gerilimli ilişkiler inişli çıkışlı olarak Arap Baharı’nın başladığı 2010 yılına kadar devam etmiştir. Mübarek rejimine karşı başlayan hareketlerin Tahrir’deki ana üssünde değişik gruplar gibi İhvan hareketi de yer almış, Tahrir muhalefeti kızıştıkça giderek Mısır’daki muhalefetin güçlü bir parçası olarak ön plana çıkmıştır. Mübarek’in devrilmesinden sonra 2012 yılında yapılan devlet başkanlığı görevini İhvan’ın adayı Muhammed Mursi kazanmıştır. Bu da İhvan hareketinin Mısır’da ne denli kökleştiğini ve halk tarafından benimsenir hale geldiğini göstermektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, Mursi’yi iktidara taşıyan şey, onun İhvan olarak demokrasiye ve halk egemenliğine açık olduklarına yönelik verdiği ılımlı ve yumuşak mesajlar olmuştur. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, İhvan hareketinin, Seyid Kutub’un radikal İslâmcı anlayışına rağmen zamanla ılımlı ve demokrasiyle uyumlu

31 Kutub, Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, Çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar, 2011), s. 115.

bir noktaya doğru evrildiği söylenebilir. Ancak Mısır'da demokratik yönetim Mursi hükümetine yönelik 3 Temmuz 2013 tarihinde gerçekleştirilen askeri darbe ile sekteye uğratılmıştır.

İran'da İslâmcılık ve İslâm Devrimi

İran'da İslâmcılık düşüncesinin, İran İslâm Devrimi'ne giden süreçle birlikte ön plana çıkmakla birlikte, aslında Osmanlı'da olduğu gibi 19. Yüzyıl sonlarına kadar uzanan bir geçmişi vardır. İran'da Cemalettin Afgani'nin fikirlerini takip eden aydınlar ve bürokratlar medresenin de desteğiyle 1906 yılında Muzaffer Şah'ı devirerek anayasal sisteme dayalı meşruti bir rejim ilan etmiş ve meclise dayalı bir sistem kurmuştu. Ancak bundan rahatsızlık duyan İngilizlerin ve Rusların baskısıyla meşruti sistem tam oturmadan meclis iki yıl sonra feshedilmiş ve mutlak monarşik rejime yeniden dönmüştü. Daha sonraki yıllarda Rıza Şah'ın yönetimi ele geçirmesiyle İslâmcı muhalefet tam gelişmeden büyük güç kaybetti. Rıza Şah'ın yerine geçen oğlu Muhammed Rıza Pehlevi'nin Batılı değerler üzerinden başlattığı reformlara tepkiler 1950'lerden itibaren medrese kökenli ulemadan gelmiş, ulema ve medrese zamanla İran'daki muhalefetin liderliğini üstlenecek konuma gelmiştir. Merkezi Kum kentinde bulunan Hüseyniye Medresesi, tarih boyunca İran'da devletten bağımsız, gelir kaynakları ve mülkleri olan, bu yönüyle önemli bir ekonomik güç oluşturan ve İran'daki dini kurumların temellerini atan bir yapıda bulunmuştur. İngiliz ve Rusların desteğiyle başa geçen Rıza Pehlevi'yi bir kukla olarak gören Kum merkezli molla sınıfı, bir yandan Şah'ın İran'ı dışa bağımlı bir ülke haline getirişine, bir yandan da Batılı değerler üzerinden gerçekleştirdiği reformlara tepki göstermiştir.

Şah'a karşı gösterilen medrese kökenli tepkinin liderliğini 1950'lerden itibaren Ayetullah Humeyni yapmıştır. 1902'de orta İran'da doğan Humeyni, 1920'lerde İngiliz işgali altında kalan Irak'tan kaçan âlimlerle birlikte Kum kentinde okudu ve daha sonra burada yükselerek tasavvuf ve İslâm felsefesi hocalığı yaptı. Ailesi ve hocaları, 1906'daki Anayasal Devrim'e katılmış ve ulemaya karşı olan Şah yönetimi ile yabancı varlığına karşı mücadele etmişlerdi. Kendisi, Rıza Şah yönetimini ve onu destekleyenleri eleştiren *Keşfü'l-Esrar* (Sırların Keşfi) adlı kitabını 1942'de yayınladı. Burada ilk önce bilimsel düşünen ve felsefe çalışan ulemayı bağnazlıkla suçlamayı savundu ve ilk defa Şeriatı uygulayan bir İslâm devletinden söz etti. Ayrıca İslâm devletinde yöneticinin, topluma yol gösteren ulema tarafından seçilmesi gerektiğini ileri sürdü. 1960'ın başında büyük Ayetullah unvanını alan Humeyni dini

hiyerarşinin en üst zirvesine çıkarak Hüseyiye Medresesi’nin başı olarak Şah karşısındaki yerini aldı. Şah’ın 1962 yılında başlattığı toprak reformu sürecinde dini vakıfların mal ve iratlarına el konulması, medrese ile yönetim arasındaki ipleri tamamen kopararak medresenin ve ulema sınıfının sert tepkisine yol açtı. Bunun üzerine hapis cezasıyla cezalandırılan Humeyni 1964’te Türkiye’ye sürgün edilmiştir. Türkiye’den ayrılarak Irak’ta Hz. Ali’nin türbesinin bulunduğu Necef’e yerleşen Humeyni, Şah’ın baskısı sonucunda Paris’e gittiği Ekim 1978 yılına kadar muhalefeti buradan idare etti.

Humeyni, Necef’teki karargâhında İran’dan gelen öğrencileri etkilemeye çalıştı ve İslâm devletinin gerekliliği hakkındaki yazılarına ve vaazlarına devam etti. İslâm’ın ibadetlerle birlikte aynı zamanda siyaseti de içerdiğini anlatan Humeyni, “Diyabetin siyasetten ayrılarak İslâm bilginlerinin toplumsal ve siyasal işlere karışmaması gerektiği” yolundaki düşüncelerin emperyalistler tarafından yayıldığını ileri sürdü.³² Humeyni, yayınladığı yazılarında ve konuşmalarında Şeriat’a dayalı bir yönetimin kurulmasının önemini anlatır ve kendisini takip eden öğrencileri ve genç kitleleri bu yolda harekete geçirmeye çalışır. Humeyni’ye göre Müslümanlar kendi aralarında bir İslâm birliği kurarak, Müslüman toprakları emperyalistlerin ve onların başa diktiği yöneticilerin elinden almalı; açlık ve sefalet içinde sürünüp giden milyonlarca Müslüman’ı kurtarmalıdır. Humeyni’nin önemli görüşlerinden biri ulemanın yönetimini öngören *Velayet-i Fakih* anlayışıdır. Humeyni’ye göre devlet başkanında aranan şartlardan biri derin Şeriat bilgisi olmalıdır; buna vakıf olmayan birinin devletin başında bulunmaması gerekir. Şayet yönetici müctehid biri değilse o zaman ulemanın yolundan giderek onlara uymalı, kanunları ve politikaları onların onayıyla yürürlüğe sokmalıdır. Humeyni *Velayet-i Fakih* görüşüyle bir bakıma fakih olan ulemanın yönetimi üstlenmesi gerektiğini dile getirmiş oluyordu.³³

1977’nin son aylarından itibaren İran’ın değişik şehirlerinde Şah’a

Velayet-i Fakih:

Şia anlayışına göre imamlardan sonra İslâmi ilimler konusunda uzman olan fakihlerin (ulemanın) devleti yönetmesi.

karşı geniş katılımlı protesto eylemleri başladı. Ocak 1978’de Kum kentinde yapılan bir gösteride polis ateş etmesi üzerine altı gösterici öldü. Bu da işin tuzu biberi oldu ve bir anda Humeyni’nin yolunu takip eden milyonlarca insan tüm İran sathında sokak gösterilerine baş-

32 Ayetullah Humeyni, *İslâm Fıkhdında Devlet*, Çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce, 1979), s. 25.

33 A.g.e., s. 59.

ladı. Ağustos 1978'den itibaren neredeyse her gün milyonlarca insanın katıldığı kitlesel gösteriler artık İran'ın yönetilemez hale gelişinin işaretleri olmaya başlamıştı. Nitekim beş ay sonra Şah 16 Ocak 1979'da İran'ı terk etmek zorunda kaldı. İki hafta sonra da milyonlarca kişinin oluşturduğu bir kalabalık tarafından karşılanan *Ayetullah* Humeyni İran'a döndü; ilk iş olarak Şah'a karşı muhalefet eden solu dışlayarak ve ordunun büyük bir kısmını değiştirerek ülkenin yönetimini eline aldı. İran'da böylece 11 Şubat 1979'dan itibaren İslâmi ilkelere dayanan bir rejim kurulmuş oldu.

İran, İslâm devriminden sonra iki önemli olayla bir bakıma kıskaca alındı. Bunlardan biri başta Amerika olmak üzere Batı dünyasının tecrit politikası, diğeri ise Eylül 1988'de başlayıp on yıl boyunca sürecek olan İran-İrak savaşı. Bu iki gelişme devrimi başta komşu ülkeler olmak üzere Müslüman toplumlara ihraç etmek isteyen İran'ı ekonomik açıdan zor durumda bıraktı. İran'ın İsrail karşıtı politikaları ve Amerika ile yaşadığı gerilimlerin sonucunda İran Amerika tarafından ekonomik ambargoya maruz kalarak dünyadan tecrit edildi. İran böylece içine kapanan bir rejim haline geldi. Ülke, içine kapandıkça muhalefetin var olma zeminini yok etti ve giderek içeride otoriter bir rejimin sağlamlaşması söz konusu oldu. Rejim sadece dışta sayılan grupları ve aydınları değil, aynı zamanda devrimde ve İran İslâm düşüncesinde rol oynayan Abdulkerim Suruş gibi İslâmcı aydınların da fikirlerini rahatlıkla ifade edip yazamayacakları bir ülke haline geldi. Böylece Suruş gibi çok sayıda aydın İran dışına çıkmak zorunda kaldı.

Humeyni'nin 1989 yılındaki vefatının ardından İran'da reform arayışları da daha cesur bir dille ifade edilmeye başlandı. Bu süreçte iki siyasetçi önemli iki yüz olarak ön plana çıktı ve reformun sembol isimleri haline geldiler. Bunlardan biri 1989-1998 yılları arasında Tahran'ı yöneten Belediye Başkanı Gulam Hüseyin Kerbaşçi, diğeri ise 1997-2005 yılları arasında cumhurbaşkanlığı görevini yürüten Muhammed Hatemi idi. Kerbaşçi, halkın taleplerine karşılık vererek toplumsal değişime yol açtı. Tahran'da çok sayıda kültür merkezleri, alışveriş merkezleri, parklar, yeşil alanlar ve eğlence



Ayetullah Humeyni'nin 1979'da İran'a dönüşü



Muhammed Hatemi (1943-)
İran’da 1997-2005 yılları arasında görev yapan reformcu Cumhurbaşkanı

mekânları açarak Tahran’ın çehresini değiştirdi. Tahran böylece klasik mahrem yüzünü kaybederek, modern bir kent görüntüsü kazanmış, kadınlarla erkeklerin bir araya gelebildiği “yeni bir kamusal alan”ın kentsel mekânı haline gelmiştir. Bu yeni kentsel alanlar, daha çok gençler için yeni buluşma mekânlarına dönüşerek ailenin ve yönetimin kontrolü dışında erkekle kadın veya farklı siyasi ve fikir grupları arasında yeni bir iletişim imkânı yarattı; bu da toplumsal düzeyde başlayan bir itaatsizliğin yaygınlaşmasına yol açtı. Bunun tipik örneklerinden biri *bad-hicabi* (kötü giyilen başörtüsü) olarak nitelendirilen giysi tarzı olmuştur. İran’da kadınlar sokakta örtünmek zorundadırlar. Genç kuşaklar, başlarını örtmekle birlikte saçlarını önden

açık bırakarak, altında da blucin giyinerek zoraki ve sırttan tarzda giyinmiş, bu da Tahran sokaklarında yaygınlık kazanmıştır. Genç kuşaklar nezdinde bir kahraman gibi algılanan Kerbaşçi, bu tür itaatsizliklere yol açtığı için rejimi rahatsız etmiş ve bilahare yolsuzluk iddialarıyla mahkeme karşısına çıkarılarak daha fazla siyaset yapmasının önü kesilmiştir.

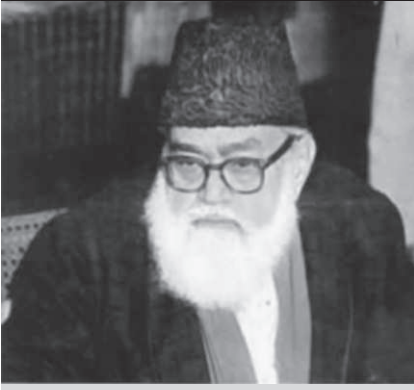
Gençliğinde Sürgündeki Humeyni’nin yolunu takip eden ve öğrenciler arasında yaygınlaştırmaya çalışan, daha sonraki yıllarda da siyasetçi olarak Devrim’e önemli hizmetlerde bulunan Muhammed Hatemi 1997 yılında rejimin beklenen hedefleri gerçekleştirmediği yönünde yaptığı eleştiriler ve “reform” söylemiyle cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturdu. Rejimin katı politikalarının yumuşatılması mesajını vererek seçime giren Hatemi toplumun değişim, reform ve özgürlük taleplerinin sembol ismi haline gelmiş ve o seçimde halkın yüzde 69’unun desteğiyle devlet başkanlığı koltuğuna oturmuştu. Hatemi 2001 seçimlerinde bu kez oylarını arttırarak yüzde 77’ye çıkardı. Hatemi’nin çıkışı, devrimin kendi içinde çözüleceği beklentisiyle bütün dünyada ilgiyle karşılandı. Özellikle Batı dünyası Hatemi’ye büyük ilgi gösterdi. Aslında Hatemi, İran’daki devrimin Batı’nın bencil ve hedonist değerlerinden kurtarılması gerektiğini savunmaktaydı. Ancak Hatemi’yi Batı dünyasında ve İran’daki genç kuşaklar nezdinde ilgi çekici hale getiren şey onun Anayasayı değiştirerek sert siyasi yapıyı yumuşatma ve İran’ın dünya ile atılan köprüleri yeni-

den inşa ederek tecrit edilmişliğe son verme yönündeki düşünceleriydi. Ne var ki Hatemi, cumhurbaşkanlığı döneminde hazırladığı reformları Anayasayı Korumacılar Konseyi'nden geçirmekte başarılı olamadı; böylece İran'da etkisi sadece reform, yenilik ve açılım yönünde özellikle genç kuşaklarda uyandırdığı heyecanla sınırlı kaldı.

Bugün İran'da özgürlük, insan hakları ve katılımı ifade eden reform yönündeki arayışlar belirgin biçimde dile getirilen; aydınların, sivil toplum örgütlerinin ve siyasi grupların gündeminde yer alan bir talep haline gelmiş bulunmaktadır. Ancak toplumun reform yönündeki talepleri radikal ve sert İslâmcı grupların tepkisiyle karşılanmaktadır. Arap Baharı'nın başladığı günlerde İran'da da sokak gösterileri ortaya çıktı; ancak rejimin sert önlemleri sonucunda Arap ülkelerinde olduğu gibi yaygınlaşmadan sönme aşamasına girdi. Bugün İran'ın, gerek aydınlar ve öğrenciler düzeyinde, gerekse sivil toplum örgütleri ve siyasi gruplar düzeyinde "reformcular" ile "muhafazakârlar" arasında iki kampa ayrıldığı söylenebilir. Hatemi örneğinde görüldüğü gibi reformcular zaman zaman seçimleri kazanmalarına rağmen rejimin karar mercii oluşturulan molla sınıfını aşamadığı için beklenen reformları yapısal ve anayasal düzeyde yapmakta başarılı olamamaktadırlar.

Pakistan, Cezayir ve Tunus'ta İslâmcılık

Yukarıda ifade edildiği gibi Mısır'daki İhvan hareketi İslâm dünyasındaki birçok İslâmcı hareket üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu etkinin belirgin biçimde yaşandığı ülkelerden biri Pakistan'dır. *Pak*'ların memleketi anlamına gelen Pakistan'ın Hindistan'dan ayrı bir devlet olarak kurulmasında din önemli bir rol oynamıştır. 1906 yılında İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da Seyyid Ahmet Han liderliğinde Tüm Hindistan Müslüman Ligi adında parti benzeri bir hareket oluştu. Daha sonra bu hareketin başına geçen şair Muhammed İkbal, 1930 yılında "Hint Müslüman Devleti" tezini ortaya atınca tüm Hindistan sathında İslâmi bir devletin kurulması düşüncesi Müslümanlar arasında yaygınlık kazandı. 1947 yılında Hindistan'ın İngiliz sömürgesinden kurtulmasıyla birlikte tüm Hindistan sathında değil, ama *Pak*'ların yoğunluklu olarak yaşadığı Pakistan'da müstakil bir İslâm Cumhuriyeti kuruldu. Ancak bu cumhuriyetin kurulması kanlı bir bölünmenin ve nüfus mübadelesinin sonucunda geldi. Tahminlere göre 12 milyonu aşkın Hindu, Sih ve Müslüman yer değiştirmek zorunda kaldı. Bu da üç grup arasında



Ebul Ala Mevdudi (1903-1979)
Pakistan’daki Cemaat-i İslâmi Hareketinin siyasi
ve entelektüel lideri

mal paylaşımından kaynaklanan anlaşmazlıklardan dolayı bir milyon civarında insanın ölümüne yol açtı.

Pakistan kurulduktan sonra Müslümanların karşılaştıkları en önemli sorun 32 dilin konuşulduğu bu ülkenin ana kimliğinin ne olacağı, nasıl yönetileceği ve ulusal birliğin nasıl sağlanacağı sorunu olmuştur. 1956 yılında ilan edilen Anayasa, çağdaş demokratik bir Pakistan öngörmüş olmakla birlikte Meclis’te yapılacak yasaların Kur’an ve Sünnet’e aykırı olamayacağını esasa bağlamıştır. Pakistan’da bu yapılanmayı yeterli bulmayan iki İslâmcı aydın

Ebul Ala Mevdudi ile Hasan Ali Nedvi milliyetçilikten ve milli kimliklerden arınmış, Şer’i hukukla yönetilen katıksız bir İslâm Cumhuriyeti fikrini savundular.³⁴ İslâm’dan başka kaynak kabul etmeyen Mevdudi, *Tercümanül Kur’an* (Kur’an’ın tefsiri) adında bir dergi yayınlarak bu dergide Kur’an çalışmalarına yer vermiş, daha sonra *Tefhimül Kur’an* (Kur’an’ın anlamı) adı altında yedi ciltlik bir tefsir yazmıştır. Mısır’daki Müslüman Kardeşler hareketini örnek alan Mevdudi, 1941 yılında Cemaat-i İslâmi adında bir parti kurarak demokratik süreç içinde mücadele vermeyi tercih etmiştir. Batıcılık karşıtı bir siyaset güden ve Pakistan yönetiminin temeline İslâmi kuralları koymayı amaçlayan Cemaat-i İslâmi, Pakistan kamuoyunda etkin olmasına rağmen seçimlerde genelde baraj engeline takıldığı için parlamentoda etkinlik sağlayamamıştır.

İslâmcı hareketlerin Cezayir’deki serüveni Pakistan’dan epey farklı olmuştur. Cezayir’de 1962 yılında elde edilen bağımsızlıktan sonra, bağımsızlıkta rol oynayan liderler tarafından oluşturulan Ulusal Kurtuluş Cephesi altında tek partili bir rejim kurulmuş ve bu rejim Cezayir’de yeni bir Arap ve Müslüman kimlik oluşturmaya çalışmıştır. Tek partili rejimin başarısızlığı ve yolsuzluk ithamları karşısında muhalefetin vurguladığı demokrasi ve çok partili hayat yönündeki talepler 1988 yılında sonuca ulaştı ve Cezayir çok partili sistem altında demokrasiye geçiş yaptı. 1990

34 John L. Esposito., *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), ss. 119-120.

yılında yapılan yerel seçimlerde farklı İslâmcı gruplardan oluşan İslâmi Selamet Cephesi (FİS), oyların yüzde 46'sını kazanarak dikkatleri üzerine çekti. Aralık 1991 yılında yapılan genel seçimlerin birinci turunu da FİS birinci olarak kazanınca bu hem Cezayir'deki seküler kesimler, hem de Batılı müttefikleri üzerinde şok etkisi yaptı. Bunun üzerine 1992 yılında yapılacak olan ikinci tur seçimlere geçilmeden askerlerden oluşan Ulusal Güvenlik Konseyi bir darbeyle mevcut hükümeti feshederek yönetime el koydu, FİS'i kapattı ve liderlerini hapse attı. Bunun üzerine Cezayir on yıl kadar sürecek olan ve 150 bin kişinin ölümüyle sonuçlanan bir iç savaşa sürüklendi.

Askeri darbenin ve FİS'in kapatılarak yöneticilerinin tutuklanmasının Cezayir'de çok yönlü etkisi oldu. Bir kere yukarıda ifade edildiği gibi, Cezayir kanlı bir iç savaşa sürüklenerek kaotik bir ortam yaşandı. Bu savaşın sonucunda Cezayir'in zaten zayıf olan ekonomisi çökme noktasına geldi. İkinci olarak, darbe ılımlı çizgide olan FİS'in içinde silahlı militan grupların ortaya çıkmasına yol açtı. Cezayir'deki iç savaşı bu grupların sürdürdüğünü belirtmek gerekir. Son olarak Batılı toplumların Cezayir'de takındığı ikiyüzlü tutum sadece Cezayir'de değil, Türkiye dâhil tüm Müslüman toplumlarda Batı'ya ve Batılı değerlere karşı olan güveni sarstı. İslâmi hareketler söz konusu olduğunda demokrasi söylemini kullanan Batılılar, Müslüman toplumlardaki otoriter rejimler söz konusu olduğunda onların yanında yer alabildiklerini Cezayir örneğinde göstermiş oldular. Cezayirli yöneticiler, yapılan yanlışın farkına kısa bir zaman sonra vardılar. Nitekim iç savaştan birkaç yıl sonra FİS militanlarıyla el altından görüşmeler yapılmış, varılan müzakereler sonucunda 2003 yılında FİS'in liderleri serbest bırakılmış, 2005 yılına gelince de tüm siyasi suçluların affını öngören bir yasa düzenlemesi referanduma sunulurken ulusal barış süreci başlatılmıştır. 2011 yılında alınan bir kararla da 19 yıl boyunca ülke düzeyinde uygulanan sıkıyönetime son verilerek ülkenin normalleşme sürecine kavuşması sağlanmıştır.

Tunus'ta da Cezayir'e benzer gelişmeler yaşandı. Burada da 1957 yılında elde edilen bağımsızlıktan sonra Habib Burgiba'nın liderliği altında tek parti rejimi kuruldu. Burgiba, Tunus'ta sert önlemler alarak toplumu sekülerleştirmeye çalıştı. Öylesine radikal adımlar attı ki, Ramazan aylarında üretimi olumsuz etkilediği gerekçesiyle oruç tutulmasına karşı devlet destekli kampanyalar bile yürüttü. Burgiba, Tunus toplumunu



Raşid Gannuşi (1941-)
Tunus’taki El Nahda hareketinin entelektüel ve siyasi lideri

Batılı değerler üzerinden modernleştirmede başarılı olmasına rağmen ekonomide beklenen başarıyı gösteremeyince Tunus’ta baş gösteren hoşnutsuzluklara engel olamadı. Bunun sonucunda 1981 yılında çok partili sisteme geçmek zorunda kaldı. Bu da Tunus için kritik bir dönemecin başlangıcı anlamına geldi. Zira İran İslâm Devrimi daha yeni yapılmış ve buradaki İslâmi hareketler üzerinde önemli etkiler bırakmıştı. İslâm Devrimi’nden etkilenen Raşid Gannuşi, Tunus’ta da benzer bir yönetim kurmak için başını çektiği El Nahda’yı harekete geçirdi ve gösterdiği adaylar serbest seçimlerde büyük başarılar elde ettiler.

Bu durumdan rahatsızlık duyan seküler elitler, 1987 yılında Burgiba’nın rahatsızlığını gerekçe göstererek yönetime el koyan Zeynel Abidin Bin Ali’nin etrafında toplandılar. Bin Ali, 1989 yılında tüm partileri tasfiye ederek yeniden tek partili rejime geçince Gannuşi İngiltere’ye kaçıp mücadelesini buradan sürdürmek zorunda kaldı. Bin Ali, İslâmcılarla ilgili büyük bir süreklilik avı başlatarak İslâmcı hareketlerle doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkisi olan herkesi hapse attırdı. İslâmcılar üzerinde öylesine ağır bir baskı kurdu ki, birinci derece akrabalarının dışında hiç kimsenin İslâmcılarla herhangi bir ilişki kurmasına izin vermez oldu. Bin Ali, “bunları öyle bir duruma düşüreğim ki karıları fuhuş yapmak zorunda kalacaktır”³⁵ diyerek İslâmcılar üzerinde sadece siyasi baskı kurmakla yetinmedi, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik bir abluka da uyguladı.

Bin Ali’nin yönetimi altında baş gösteren ekonomik krizler, siyasi hoşnutsuzluklar ve yolsuzluklar sonucunda, 17 Aralık 2010 tarihinde Arap toplumlarının çoğunu etkileyecek olan Arap Baharı’nın fitili burada atıldı. Kendisini yakarak Tunus halkının sesi haline gelen seyyar satıcı Muhammed Buazizi, kısa zamanda Tunus halkının sokaklara dökülme-

35 Rıdvan Masmudi, Amerika’da bulunan İslam ve Demokrasi Araştırmaları Merkezi’nin Başkanı, Söyleşiyi yapan Ömer Çaha, 7 Temmuz, 2006, İstanbul.

sine ve Bin Ali'nin apar topar Tunus'u terk etmesine yol açan bir sürecin fitilini ateşledi. Bin Ali yönetiminin yıkılmasından sonra Tunus yeniden çok partili hayata geçti. Bunun üzerine İngiltere'den dönen Gannuşi, partisi El Nahda'yı Ekim 2011 tarihinde gerçekleşen genel seçimlerden zaferle çıkarmayı başardı. Seçim sonuçlarına göre oyların yüzde 47'sini alan El Nahda, 217 sandalyeli Meclis'te 90 sandalye kazanarak en yakın rakibi olan partiye yüzde 34 düzeyinde bir fark atmıştır.

Gannuşi, 1980'lerin başında İran'ı model olarak kabul etmesine rağmen daha sonraki yıllarda ciddi bir fikir değişikliğine uğrayarak ılımlı İslâm anlayışını benimseyen bir noktaya geldi. Nitekim İngiltere'den yeniden Tunus'a döndükten sonra *Financial Times* dergisine verdiği bir söyleşide İran'ı değil, Türkiye'deki seküler sistem içinde kalan Ak Parti'yi model aldığını belirtmiştir.³⁶ Türkiye, sadece Tunus'taki İslâmcı hareketler tarafından değil, aynı zamanda halkın büyük bir kesimi tarafından da model olarak kabul edilmektedir. Nitekim *PEW Research Center* tarafından Haziran 2012 tarihinde yapılan bir araştırmaya göre Tunus'ta Türkiye'yi model olarak kabul edenlerin oranı yüzde 63 civarında çıkmıştır.³⁷

TÜRKİYE'DE İSLÂMCIlık

Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesinin düşünsel temellerinin, 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan Genç Osmanlılar hareketiyle Afgani ve Abduh gibi düşünürlerin görüşlerinin yanı sıra, Mısır, Pakistan ve İran'da 1950'lerden sonra gelişen İslâmcı düşünce geleneğine dayandığı söylenebilir.³⁸ Namık Kemal ile Afgani-Abduh çizgisinin temelleri üzerinden gelişen İkinci Meşrutiyet dönemindeki aydınları "birinci kuşak" İslâmcılar olarak nitelendirmek mümkündür. İslâmcılığın ikinci ve üçüncü kuşakları Cumhuriyet döneminde gelişmiştir. Takip eden sayfalarda ayrıntılı biçimde görüleceği gibi zamanın şartlarına ve sorunlarına bağlı olarak her bir kuşağın gündemine aldığı ve öncelik verdiği temalar bulunmakla birlikte hepsinde ortak olan hususlar da bulunmaktadır.

³⁶ *Financial Times*, 11 Ocak, 2011

³⁷ PEW Research Center, Global Attitudes Project, "Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life" (July 10, 2012), s. 33.

³⁸ Nikki Keddie, Namık Kemal ve Cemalettin Afgani gibi aydınların aslında yaşam biçimleri itibarıyla pek dindar olmadıklarını ileri sürmüştür. "Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'", Ali Rahnama, *Pioneers of Islamic Revival* (New York: Zed Books, 2008)

Birinci Kuşak İslâmcılar

Birinci kuşak İslâmcıların ana mecrası, İkinci Meşrutiyet döneminde Mehmet Akif, Eşref Edip ve Babanzade Ahmed Naim gibi aydınların çıkardığı ve yazılar yazdığı *Sırat-ı Müstakim* (daha sonra *Sebilürreşat* adını almıştır) dergisidir. Bu dergi etrafında toplanan aydınların yanı sıra, Mısır Hıdiv’i Said Halim Paşa’yı da bu çizgide değerlendirmek mümkündür.³⁹ Sırat-i Müstakim grubu, İslâmcılık anlayışını Afgani’nin attığı temeller üzerinden geliştirdi. Söz konusu aydınların görüşleri üç ana noktada özetlenebilir.⁴⁰ Her şeyden önce bu aydınlar göre emperyalizm askeri bir tehdit oluşturmakla beraber kültürel tehditleri de barındırmaktadır. Bu bakımdan Müslüman toplumların yeniden uyanmasının sadece askeri boyutu olmayacak; aynı zamanda eğitim, kültür, ahlak ve toplumsal boyutlarının da olması gerekir. Kültür, ekonomi, teknoloji ve askeri güç üzerinden yeniden toparlanmak ve güçlenerek Batı’nın karşısına dikilme yönündeki düşüncelerini İslâmi kaynaklara atf yaparak meşrulaştırmaya çalışmaktaydılar. Bu bağlamda “gücünüz yettiği kadar düşmanlarınız için kuvvet hazırlayın”⁴¹ ayetindeki emri yeniden yorumlayarak Müslüman dünyanın yeniden teknolojik, sanayi ve askeri güç kazanması gerektiğini savunmaktaydılar.

İslâmcı aydınlar ikinci olarak, İslâm ve ilerleme konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu aydınları en fazla rahatsız eden hususlardan biri dönemin hâkim paradigması haline gelen “İslâm’ın ilerlemeye engel oluşturduğu” düşüncesidir. İslâmcı aydınlar bu düşünceye çok yönlü cevap yetiştirmeye çalışmıştır. Bu düşünceye karşılık vermek üzere bir yandan İslâm medeniyetinin ihtişamını göstermeye çalışmış, bir yandan da İslâm medeniyetinin Avrupa medeniyetine öncülük ettiği fikrini işlemişlerdi. Bu bağlamda özel olarak Endülüs İslâm uygarlığı ve onun Batı’ya olan katkısına dikkat çekmekteydiler. Endülüs’teki Müslümanlar sayesinde Avrupa’nın, unutulmuş eski Fars, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetini yeniden kazanabildiği bu aydınların ileri sürdüğü argümanlar arasındaydı.

İslâmcı aydınların üzerinde ısrarla durdukları diğer bir konu da ittifak, yani birlik ve beraberlik konusuydu. Bu konuda da Kur’an’dan delil getirmek suretiyle tezlerini desteklemeye çalışmaktaydılar. Bu bağ-

39 Mısır’daki İhvan hareketinin kurucusu Hasan el-Benna’yı da bu kuşak içinde değerlendirmek mümkündür

40 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasal Görüşleri* (İstanbul: Dergâh, 2001), ss. 25-34.

41 Süleyman Ateş, *Kur’an Tercümesi*; VIII: 60.

lamda “Allah’ın ipine toptan sarılın, tefrikaya düşmeyin”⁴² ayeti onların en fazla zikrettiği ayet idi. İslâmcı aydınların üzerinde durduğu diğer bir konu da *İttihâd* anlayışıyla bağlantılı olan *uhuvvet* (kardeşlik) anlayışıydı. Bu konuda Kur’an’ın “Müminler şüphesiz kardeşler”⁴³ ayetine atıfta bulunmaktaydılar. Müslüman aydınlar Kur’an’daki bu ayette geçen Mümin kavramının sadece Müslümanları değil, tüm inanan Ehli Kitap mensubu insanları kapsadığını ileri sürmekteydiler. Dolayısıyla buradan hareketle sadece Müslümanların değil, aynı zamanda Osmanlı hakimiyeti altındaki Gayri Müslimlerin de Müslümanlarla kardeş olarak ittihada dahil olmaları gerektiğini ileri sürmekteydiler. İslâmcı yayın organında Gayrimüslimlere karşı gösterilen bu müsamaha zamanla gelişen olaylarla zayıflamaya yüz tutmuş, hatta bir aldatılmışlık hissinden dolayı kızgınlığa dönüşmüştür. Özellikle 1911’de Trablusgarp’ta ve 1912-13’te Balkan Savaşları sonrasında olup bitenler İslâmcı aydınları bu bağlamda büyük bir sükûtu hayale uğratmıştır.

Sırat-ı Müstakim grubu içinde önemli bir yeri olan Mehmet Akif, modernleşmeye ve modernistlere karşı bazı itirazlara sahiptir. Akif’in en önemli itirazı, Batıcıların, medeniyetin bir bütün olduğuna, dolayısıyla yönetim, ilim, irfan, sanat, kültür ve gündelik yaşam dâhil olmak üzere insanın tüm yaşamını kuşattığına ilişkin görüşleriydi. Batıcılara göre Batı medeniyetinin sadece ilmi alınarak onlara yetişilemez. Mehmet Akif, Batıyı “gülü ve dikeniyi almamız”; hatta “mülkü kurtarmak için dini kurban etmeliyiz” diyen Batıcılara karşı sert eleştiriler yönelir.⁴⁴ “Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle...” diye yazan Mehmet Akif, kendi kültürümüzü ve medeniyetimizi yok sayan yeniliklerden vazgeçmeliyiz diye düşünür ve bu düşüncüyü şu ifadelerle dile getirir:

Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!⁴⁵

Mehmet Akif, devleti savunmak için çok sayıda yazı ve şiir yazdı. Akif’e göre sadece devlet değil, İslâm dini de tehdit altında bulunmaktadır. Osmanlı Devleti eksiğiyle, günahıyla İslâm’ı koruyan yegâne varlık olarak elde kalmıştır. Bu bakımdan bunun her şeye rağmen korunması

42 Ateş, A.g.e.i; III: 103.

43 Ateş, A.g.e. XLIX: 10.

44 Fatma Bostan Ünsal, “Mehmet Akif Ersoy”, *İslâmcılık*, der. Yasin Aktay (İletişim: İstanbul, 2004), s. 75.

45 Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Akif Külliyyatı*, c. II, s. 64.



Mehmed Akif Ersoy (1873-1936)
İstiklal Marşı'nın yazarı ve II. Meşrutiyet döneminin önde gelen İslâmcı düşünürlerinden

gerektiğini, devletin yıkıldığı bazı İslâm toplumlarından örnekler vererek vurgular.⁴⁶ Mehmed Akif, devletin korunması için Müslümanların kapıldıkları kavmiyetçilik ve milliyetçilik fikirlerinden uzak durmaları gerektiğini belirtmiştir. Ne var ki, Mehmed Akif'in en güzel ve güçlü şiirinden olan *Süleymaniye Kürsünde* adlı şiirin yazıldığı 1912 yılında Müslümanlar arasında da milliyetçi duygular yayılmaya başlamıştı. Artık sadece Osmanlı'dan kopup gitmek isteyen değişik kavimden Müslüman veya gayrimüslim topluluklar değil, Müslüman Türkler de bu cereyana kapılmışlardı. Bunun hiç kuşkusuz en önemli nedeni Osmanlı'nın paramparça olan manzarasıydı. Balkan Savaşları'nın sonunda Osmanlı Devleti, Balkanlardaki toprakların

ının yüzde 83'ünü ve toplam nüfusunun yüzde 69'unu kaybetmişti.⁴⁷ Şair, milliyetçiliğe karşı çıkmasına rağmen Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ümmetin parçalanmasını ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışını kabul ederek İslâmi bir milliyetçilik fikrini de kabul eder hale geldi. Bunun en iyi örneği *İstiklâl Marşı*'dır. Söz konusu marş nereden bakılırsa bakılsın İslâmi tonu ağır basan bir milliyetçilik vurgusuna sahiptir.

İkinci Meşrutiyet dönemindeki İslâmcı düşüncenin önemli isimlerinden birisi de Mısır Hıdivliğinin yanı sıra, 1913-1917 yılları arasında Sadrazamlık yapmış olan Said Halim Paşa'dır. Kahire'de doğan ve Mısır "kraliyet" ailesine mensup olan Said Halim Paşa bir yönüyle nevi şahsına münhasır özgün bir İslâmcı aydındır. Said Halim Paşa ailesinin yakın dostu olan Mehmed Akif tarafından Fransızcadan tercüme edilen Paşa'ya ait metinler *Sırat-ı Müstakim* gibi dergilerde yayınlandı. Değişik dergilerdeki yazılarının yanı sıra, Paşa çeşitli kitaplar yoluyla da fikirlerini dile getirmeye çalışmıştır.

Said Halim Paşa'ya göre İslâmcılık, onun ifadesiyle *Islamisation* veya Türkçe ifadesiyle *İslâmlaşmak*, İslâmiyet'in inanç, ahlâk, yaşayış

İçtihat:

Müslüman âlimlerin İslâm'ın temel kaynaklarını yorumlayarak buradan hüküm çıkarması.

46 Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı*, c. V, s. 255.

47 Stanford Shaw ve Ezel Kural-Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 298.

ve siyasete ait esaslarının tümünün bir arada tam uygulanmasını ifade eder.⁴⁸ Said Halim Paşa, İslâm dünyasının geriliğinin, ahlâki ve toplumsal boyutlu olmaktan çok iktisadi boyutlu olduğunu; bu nedenle de varlığını tehdit edici olmadığını ve telafisinin mümkün olduğunu düşünür.⁴⁹ İlerleme ve yükselişi sağlamak için Avrupa'da var olan ilim ve fenni öğrenmek gerekir. Ancak bunları öğrenmek kendimize ait değerlerden vazgeçmeyi gerektirmez. Bu yönüyle bakıldığında Paşa'nın kendisinden önceki İslâmcı aydınlar gibi Batılı bilim ve teknoloji ile Müslüman toplumlara ait geleneksel ve kültürel değerlerin terkiibinden oluşan "sentetzi" bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılır. Said Halim Paşa'nın temsil ettiği İslâmcılık anlayışı modernleşme sürecine karşı olan bir ideoloji değil; onunla birlikte var olma ülküsünü savunan bir ideolojidir. Halim Paşa'ya göre içtihat yeniden canlandırılarak Müslüman dünyaya uygun olan yeni bir modernleşme yolu aranmalıdır.

İsviçre'de eğitim gören Said Halim Paşa, Müslüman dünyasında eğitim-öğretimdeki yanlış anlayışlar nedeniyle Müslümanların, tabiatı idare eden kanunlar karşısında bilgisiz kaldığını tespit etmektedir. Eğitim-öğretimdeki skolastik düşünce tarzları nedeniyle İslâm dünyası, tabiatı araştırıp inceleme vazifesini ihmal etmeye başlamış ve neticede tabiat ve fenni ilimleri tamamen terk eder duruma gelmiştir. Bunun için Osmanlı Devlet teşkilatının gücünü yenilemek yerine, eğitime ve bilimsel çalışmalara yönelmek daha önemlidir. Karen Armstrong'un ifade ettiği gibi, Said Halim Paşa'dan başka kimse, Mısır'daki ve Osmanlı'daki modernleşme sürecinin, "Avrupa'da olduğu gibi bir güçlendirme, otonomi ve icat değil; bir mahrumiyet, bağımlılık ve yamalı noksan bir taklit"⁵⁰ olduğunu daha iyi anlayamazdı.

İkinci Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının bir kısmının, Said Halim Paşa örneğinde görüldüğü gibi, medrese geleneğinden gelmediğini be-



Said Halim Paşa (1863-1921)

İttihad Terakki'nin yöneticilerinden ve İslâmcılık düşüncesinin önemli temsilcilerinden

48 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz, 2003), s.186.

49 A.g.e., s. 234.

50 Karen Armstrong, *The Battle for God* (London: Harper Perennial, 2004), s. 123.

lirtmek gerekir. Said Halim Paşa, kendisinden önceki İslâmcıların yaptığı gibi dinin asli kaynaklarıyla değil, mantık kurallarını kullanarak siyaseti ve Müslüman toplumu açıklamaya çalışır. Paşa’nın önemli kitaplarından biri olan *İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiye* adlı çalışması tümüyle gözden geçirildiğinde asıl kaynaklardan sadece bir hadise referans verdiği görülür. O da Hz. Peygamber’e ait olan “İlim Çin’de de olsa gidin ve alın” şeklindeki hadistir. Kitabın tamamında tavsiye edilen siyasi teşkilatlar veya yapılan tüm eleştiriler mantığa dayalı argümanlarla ortaya konmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Osmanlı topraklarının Batılı güçler tarafından işgaliyle birlikte İslâmcı aydınların öncelik verdiği konu memleketin işgalden kurtarılması düşüncesi olmuştur. Diğer kesim aydınları gibi İslâmcı aydınlar da fiili olarak Kurtuluş Savaşı’nda yer almış ve Cumhuriyet’in kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Ancak Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra İslâmcı aydınların istemediği bir tablo ortaya çıktı. 1924 Martında çıkarılan üç kanun (Hilafetin İlgası, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şer’iye ve Evkaf Vekaleti’ni lağvederek Diyanet İşleri Riyaseti düzenlemesini getiren kanun) İslâmcılık hareketinin büyük ölçüde ortadan kaybolmasına yol açtı. İslâmcılığın önemli isimlerinden biri olan Said Halim Paşa, 1921 yılında İtalya’nın Roma şehrinde bir Ermeni milliyetçisi tarafından öldürüldü. Mehmet Akif ise, Ankara’nın giderek Milli Mücadele’nin amaçlarından uzaklaştığını gördü; bunun üzüntüsüyle sarsıldı. Bu ruh hali içinde Said Halim Paşa’nın kardeşi Abbas Halim Paşa’nın davetlisi olarak 1923 sonbaharında Mısır’a gitti. 1926 yazını İstanbul’da geçirdikten sonra yeniden Kahire’ye dönüp 1936’ya kadar memleketine dönmedi. Döndükten birkaç ay sonra, İstiklâl Marşı’nı yazan bir adama yakışmayan bir yokluk ve sefalet içinde bu dünyadan ayrılıp gitti.

İkinci Kuşak İslâmcılar

Yukarıda vurgulandığı gibi 1925 yılında çıkarılan Takrir-i Sükun kanunuyla birlikte Türkiye’de İslâmcılık hareketinin var olma zemini ortadan kalkmıştı. İkinci Dünya Savaşı’nın bitimi olan 1945 yılına kadar Diyanet’in sınırlı ölçüdeki faaliyeti ile Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan gibi sınırlı sayıdaki birkaç din adamının el altından yürüttükleri Kur’an veya risale okuma faaliyetleri bir kenara bırakılırsa dini faaliyet veya eğitim adına hemen hemen herhangi bir şeye rastlanmaz. Ancak İkinci Dünya Savaşı’nın demokratlar tarafından kazanılmasının sonu-

cunda Türkiye’de kendiliğinden yumuşak bir siyasi ortam doğmuş, 1945 yılında gerekli düzenlemeler yapılmadan çok sayıda dernek ve parti gün yüzüne çıkmaya başlamıştı. Demokrasi rüzgârlarının dünyada esmesiyle birlikte Türkiye’de fiili çok partili hava doğmuş, 1946 seçimlerine girinceye kadar 30 civarında siyasi parti, değişik medya grupları, dernekler ve sendikalar yeniden kamusal alanda boy göstermeye başlamıştır. İşte bu ortam içinde İslâmcı aydınlar da, yayınladıkları dergilerle kamuoyuna seslerini daha rahat duyurdular.

İkinci kuşak İslâmcılık anlayışı ana hatlarıyla iki kulvardan gelişmiştir. Bu kulvarlardan birisi medrese kökenli eğitim üzerinden, biri de modern eğitim alan aydınlar üzerinden gelişmiştir. Medrese eksenli kulvardan gelişen İslâmcılık düşüncesinin iki önemli ismi Said Nursi ile Süleyman Hilmi Tunahan’dır. Bitlis’teki medreselerde yetiştikten sonra İstanbul’a taşınan Said Nursi, daha İkinci Meşrutiyet döneminde meşruti fikirleri savunmuş ve bu düşünceden dolayı İttihat Terakki’ye destek vermiştir. Kendisini takip eden öğrencileriyle birlikte Kurtuluş Savaşı’na fiilen katılan Nursi, Cumhuriyet döneminde büyük baskı ve sıkıntılara rağmen savunduğu görüşlerinden öden vermeksizin Risale-i Nur külliyyatından oluşan çok sayıda kitap yazmış ve bu kitaplarda imanın hakikatlerini anlatmaya çalışmıştır. Modern çağın materyalist temellerini dikkate alan Nursi, hegemonik materyalist düşünce geleneğine karşı Kur’an düşüncesini esas alan bir ilim ve eğitimle karşılık vermeye çalışmıştır. Bu bakımdan Allah’ın varlığını ve inancı rasyonel önermelerle izah etmeye çalışan kitaplarında yeni bir “altın nesil” ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Siyasetten uzak durmayı ısrarla öneren Nursi, kendisini takip edenlerin mutlaka iyi bir eğitimle donanarak kendilerini İslâm’ın hizmetine adanmalarını önermiştir. Nursi materyalist dünya görüşüne karşı Ehli kitap olan Hıristiyan ve Musevilerle işbirliğinin de önemini vurgulamıştır.⁵¹ Said Nursi’nin öğretisini takip eden gruplar 1970’lerden itibaren ayrışarak farklı kulvarlarda mücadele etmeye başladılar. 1980 sonrasında ayrı bir hareket olarak gelişen Fethullah Gülen hareketi, zamanla Türkiye’nin ekonomik, kültürel, siyasal ve entelektüel hayatına damgasını basan önemli bir güce kavuşmuştur.

Süleyman Hilmi Tunahan da benzer biçimde kendisine Kur’an eğitimi üzerinden bir kulvar açarak hizmet yürütmeye çalışmıştır. Medrese

51 Şerif Mardin, *Beddüz zaman Said Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

eğitimini daha çok köylere ve kırsal kesimlere taşımaya çalışan Tunahan, özellikle çok partili yaşamda siyasi ortamın gevşemesini fırsat bilerek ülkeyi öğrenci yurtlarıyla donatmaya çalıştı. Bu yurtlarda öğrencilere bir yandan Kur’an eğitimi verilirken, bir yandan da modern eğitim almaları sağlanmıştır. Süleyman Hilmi, devletin verdiği din hizmetlerine karşı mücadele etmiş, bu kabilden olmak üzere Diyanet İşleri ile İmam Hatip okullarına karşı durmuştur. Alternatif eğitim modelini, sivil kanallardan kendilerinin kurdukları Kur’an kurslarında vermeyi daha uygun görmüşlerdir. Süleyman Hilmi’yi takip edenler daha sonra Demokrat Parti ve ardından da Adalet Partisi’ne eklenerek, bir ayağı siyasette, bir ayağı da “sivil” din eğitiminde olan bir harekete dönüşerek bugüne kadar varlığını sürdürmüştür.

İkinci kuşak İslâmcılığın Cumhuriyet döneminin laik eğitim sisteminde yetişmiş olan iki önemli ismi Necip Fazıl Kısakürek ile Nurettin Topçu’dur. İslâmi literatürden çok Batı, özellikle de Fransız literatürüne hâkim olan bu aydınlar, kendilerinden önceki kuşak gibi devleti kurtarmakla meşgul olmadılar; var olan devletin dayandığı seküler temeller ile öğretileri eleştirdiler ve devletin Türk-İslâm geleneğiyle uyum sağlayarak yeniden kurulmasını hedeflediler. Necip Fazıl, devletin Batılı değerler ve kurumlar üzerine kurulmasını bu bağlamda şu ifadelerle sert biçimde eleştirir: “Tanzimat’tan bugüne kadar, bir manevî zindan içindeyiz. Sanki gözlerimizi çıkarmışlar, yerine uydurma bir dünyanın çizgileri nakışlı, takma gözler takmışlar... Biz yalnız onları görmeye memuruz; dışarıyı göremeyiz, bu zindanın zarını yırtamayız. Her gün bu zarın üstüne bir zar daha çekilir ve biz böyle gideriz!”⁵² Necip Fazıl, bu ifadelerle Batılı değerlerin ve kurumların, Müslümanlara olduğundan daha şirin görünerek, Türk toplumunu kendi değerlerine ve kurumlarına yabancılaştırdığını ileri sürer. Nurettin Topçu, Necip Fazıl’ın bu görüşlerine göre daha temkinli bir dil kullanarak Türk toplumunun kendi değerleriyle Batılı değerlerin terkiibinden oluşan bir modeli, “Yunus’la Mevlana’nın yanı sıra, Pascal’dan ve Blondel’den işaretler aldık” ifadesiyle dile getirmiştir.⁵³

1920’lerde, eğitim amacıyla Paris’e gitmeden önce Topçu ve Kısakürek materyalizmi ve Avrupa’nın taklidini eleştiren Türk muhafazakârlığından etkilenmiş; Paris’te o dönemde meşhur olan ve metafiziğe yeniden değer kazandırmaya çalışan Henri Bergson’un düşüncesini öğrenmeye çalışmış-

52 Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanları* (İstanbul: Büyük Doğu, 1976), s. 5.

53 Nurettin Topçu, “‘Hareket’in Otuz Yılı”, *Fikir ve San’atta Hareket*, C. 4, s. 37 (1969).

lardı. Kısakürek, Paris'te Bergson'u dinleme fırsatı bulurken, Topçu önce Strasburg'ta Katolik düşünür olan ve modern dünyada dinin rolünü savunan Maurice Blondel'in öğrenciliğini yaptıktan sonra Sorbonne Üniversitesi'nde doktora tezi çalışmalarında Bergson düşüncesini inceledi ve 1968'de onunla ilgili bir monografi yayınladı. Ayrıca Topçu Fransa'dayken tasavvuf üzerinde çalışan ünlü oryantalist Louis Massignon'la da tanışır ve tasavvufa ilgi duymaya başlar. Fransa'dan döndükten kısa bir süre sonra Kısakürek ve Topçu, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına rağmen faaliyetlerini devam ettiren ve yeni bir aydın kuşağını yaratmaya çalışan iki ayrı Nakşibendî tarikatına intisap ederler.⁵⁴

Topçu ve Kısakürek, İslâmcılık hareketini yeniden canlandırmak üzere dergileri etrafında toplanan muhafazakâr öğrencileriyle sohbet halkaları kurdular. 1943-1978 yılları arasında Necip Fazıl Kısakürek tarafından yayınlanan *Büyük Doğu* dergisi 1960-70'li yıllarda muhafazakâr çevrelerde çok etkili ve aynı zamanda aktif bir dergiydi. Öte yandan 1939-1977 yılları arasında yayınlanan *Hareket* dergisi ise daha çok akademik bir formatla Nurettin Topçu sayesinde genç bir entelektüel kadro yetiştirmişti. Bu dönemlerde konferanslar da geniş kitlelere ulaşmak için önemli bir araç olmuştu. Özellikle Necip Fazıl bu zemini yoğun biçimde kullanarak geniş kitlelerle buluşma imkânı buldu.

İkinci kuşak İslâmcı aydınlarla milliyetçi ideoloji arasındaki ilişki zaman zaman fulü bir hal alır. Başka bir deyişle, bu dönem İslâmcıları ümmetçi reflekslerden çok "Türklük" ekseninde gelişmiş milliyetçi refleksler verirler. Onlar için milliyetçilik alt kimliklerin kavmiyetçiliğine işaret eder; Türklük ise büyük bir uygarlık davası veya aynı zamanda Müslümanlıkla özdeş olduğu için onu milliyetçilik olarak algılamazlar.⁵⁵ Kısakürek, İslâm birliğini zedeleyen ve halifeliğe karşı çıkan Arap, Kürt ve Arnavut milliyetçi/ayrılıkçı hareketlerinden sonra Türklüğü doğal karşılar. Türklüğü doğal karşılamasına rağmen Türklüğün ancak Müslümanlıkla birlikte söz konusu olabileceğini, "eğer gaye Türklük ise mutlaka bilmek lazımdır



Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983)

Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesinin önemli isimlerinden şair ve yazar

⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben* (İstanbul: Büyük Doğu, 1992).

⁵⁵ Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, s. 66.

ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türk’tür” ifadeleriyle dile getirir.⁵⁶ Kısakürek, Türklüğü İslâm’a bağlar ve İslâm hudutları içinde kabul eder. Kısakürek’e göre aşkla hareket eden Türkler, Araplara ve Farslara önderlik edip Osmanlı Devleti’ni kurarak tarihin en büyük siyasi tecrübesini ortaya koymuştur. Kısakürek, Avrupa’nın hileleri yüzünden Osmanlı Devleti’nin çöküşünden sonra dinin ışığının da söndüğünü savunur.

Nurettin Topçu da, benzer biçimde, Orta Asya’daki Türklerin ebediliğe susayan imanlarına bir aşk denizi gerektiğini ve bunu İslâm’da bulduklarını belirtir. Topçu’nun bu yöndeki görüşlerini dile getiren ifadeleri bu bağlamda çok anlamlıdır: ‘Türk [aradığı] ummanı İslâm’da buldu. İslâm dininde Türk asıl buldu; kendi cevherini belirtecek hayat unsurunu buldu. İslâm’ın Türk ile birleşmesi, cihan tarihinin belki en büyük harikasını doğurdu.’⁵⁷ Topçu, milli tarihin Türklük ile İslâm’ın birleşmesiyle başladığını savunur ve Ziya Gökalp milliyetçiliğinin savunduğu gibi bu iki unsurun birbirinden ayrılmaz olduğunu iddia eder. Topçu’ya göre millet, ne yalnız coğrafya ve ırk, ne de sadece dil ve din beraberliğidir. O halde millet bu unsurların mazideki köklerini de içerisine alır ve istikbale ait bir iradenin başlangıcı olur. Topçu, “milliyet, toprak ve tarih şuurudur” ifadesiyle Anadoluculuğun temel düsturlarından birini telaffuz etse de, ruhun üstünlüğü ve Anadolu milliyetçiliğinde esas maya olan İslâm’ın büyüklüğünü anlamayan Anadoluculara karşı durur. Topçu, Kemal Tahir gibi aydınların aksine, mistik ve İslâmi bir Anadolucudur. Anadoluculukta temel unsurlar olarak İslâmiyet’i, toprağı ve tarihi görür.⁵⁸ Topçu, aynı zamanda Türkiye’deki ekonomik sistemi eleştirerek “Anadolu sosyalizmi” düşüncesini ortaya atmıştır.

Kısaca, ikinci kuşak İslâmcılar içinde seküler eğitimden geçen aydınlar olarak dikkat çektiğimiz Necip Fazıl Kısakürek ile Nurettin Topçu, Cumhuriyet Türkiye’sinde takip edilen geleneksel eğitimden kopuşun ortaya çıkardığı bir nevi yeni aydın tipi insanlardır. Onların beslenme kaynağı İslâmi eğitim sistemi, dolayısıyla medrese geleneği olmaktan çok Batı kültür havzasıdır. Gerek Kısakürek, gerekse Topçu İslâm’ın, kültürün, geleneğin ve tarihin önemini Batı’da aldıkları eğitim sürecinde kavramış olan aydınlardı. Bu bakımdan onların düşünce hamurunun

56 Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, s. 250.

57 Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları* (İstanbul: Dergâh, 1978), ss. 24-5.

58 Gökhan Çetinsaya, “İslâmcılıktaki Milliyetçilik”, Aktay, *İslâmcılık*, s. 443.

İslâmi anlayış, Batılı düşünce külliyatı ve son yüzyılda oluşan milli kültür havzası gibi üç ana malzemedен oluştuğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü Kuşak İslâmcılar

Üçüncü kuşak İslâmcılık düşüncesi Türkiye'nin 1980 sonrası dönemine ve dönemin yaşadığı renkliliğe paralel bir seyir izlemiştir. Turgut Özal'ın başlattığı liberalleşme politikaları Türkiye'de ekonomik alandan, kent yaşamına, medyadan entelektüel alana değin uzanan genişçe bir yelpazede farklılıkları görünür kılmaya başladı.⁵⁹ 1991 yılından itibaren devlet tekelinin dışına çıkan görsel medyanın yanı sıra, internet, uydu yayınları, cep telefonu gibi yeni medya araçları da toplumsal farklılaşmaya önemli katkılar sundu. Bir yandan kırsal kesim nüfusunun boşaldığı kent merkezlerinde, bir yandan da yeni medya araçları üzerinden daha önce görünmeyen renkler, desenler, kimlikler ve bunların talepleri ekseninde "yeni" bir kamusal alan oluştu.⁶⁰ Türkiye'de 1980 sonrası dönemde gelen liberalizm, sivil toplum, katılımcı demokrasi, insan hakları gibi değerler bu çerçevede tartışılan değerler oldu. Demokrasi talebi olan değişik kesimlerden aydınların en çok vurguladığı kavram, "toplumsal sözleşme" kavramıydı. Türkiye'de devletin, halkıyla bir sözleşme gerçekleştirmede, dolayısıyla, devletin toplum üzerindeki tahakkümünden beslenen geleneksel bir yönetim tarzı sergilediği yolundaki varsayımdan hareketle, devlet-toplum sözleşmesinin önemine ilişkin yoğun tartışmalar yaşandı. Bu tartışmalara her siyasal ve ideolojik kesimin kendi cephesinden katıldığı söylenebilir.

Türkiye'de ortaya çıkan yeni kamusal alan İslâmcı kesimler için de bir nevi bir fırsat alanı oluşturdu. İslâmcı kesimler 1986'da *Zaman*, 1994'ten itibaren de *Yeni Şafak* gibi geniş kitlelere ulaşan gazeteler çıkararak seslerini, kendilerinden önceki İslâmcı kuşaklara nispetle daha geniş kitlelere duyurma imkânına kavuştular. Bununla birlikte sivil toplum, demokrasi, kadın, insan hakları gibi konuları işleyen çok sayıda dergi yayını da İslâmcı gruplar tarafından yapılmıştır.⁶¹ Ali Bulaç, Hayrettin Karaman, İsmet Özel, Abdurrahman

Toplumsal Sözleşme:

Devletle birey arasında karşılıklı hak ve yükümlülüklerin var olduğunu öngören bir düşünce biçimi.

59 Michelangelo Guida, "Turgut Özal and Islamism in Turkey", *Hamdard Islamicus*, C. 28, Sayı 3 (2005).

60 Berdal Aral, "Dispensing with Tradition? Turkish Politics and International Society During the Özal Decade, 1983-93", *Middle Eastern Studies*, 37, 1 (2001).

61 Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Dilipak, Bahri Zengin gibi İslâmcı aydınlar ve kesimler de kendi cep-helerinden bu tartışmalara değişik projelerle ve önerilerle katılmıştır. 1980 sonrasındaki arayışlar çerçevesinde İslâmcı kesimler arasında ana hatlarıyla “çoğulcu” diyebileceğimiz bir tutumun geliştiği söylenebilir.⁶² Türkiye’deki sistemin çoğulculuk ekseninde bir sosyal sözleşme temeline oturtulması yönündeki tartışmalar Ali Bulaç, Abdurrahman Dilipak ve Refah Partisi’nin teorisyenlerinden biri olan Bahri Zengin gibi aydınlardan ve bunların etrafında toplanmış olan gruplardan geldi.

Üçüncü kuşak İslâmcı aydınlar içinde özel bir yeri olan Ali Bulaç’ın savunduğu model İslâm Peygamberinin Medine’ye hicretinden sonra Müslümanlarla diğer Medine ahalisi arasında gerçekleştirmiş olduğu *Medine Vesikası* modelidir.⁶³ Bulaç’a göre Medine Vesikası, Müslümanlarla, Müslüman olmayan Yahudi kabilelerin birlikte yaşamasını mümkün kılan, ama aynı zamanda herkesi kendi inancında serbest bırakan bir model olarak gerçek anlamda barış içinde toplumsal farklılaşmaya hizmet eden bir modeldir.⁶⁴ Medine Vesikası’nı Türkiye’nin gündemine getiren İslâmcı aydınlar aslında Türkiye’yi bu model çerçevesinde yeniden şekillendirmekten çok, İslâm’ın teolojik ve tarihsel referanslarında çoğulcu bir modelin bulunduğunu, dolayısıyla, İslâmi bir iktidarın tümüyle totaliter-teokratik bir model olamayacağını vurgulamayı hedeflediler.⁶⁵ Çoğulculuk, insan hakları, özgürlük, demokrasi gibi değerlerin sadece Batıya ait olmadığını, böyle bir toplumsal uzlaşma için çağdaş İslâmcılığın, İslâm tarihine ve buradaki pratiklere dayalı referanslarıyla yeterince donanımlı olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁶ Buna benzer bir tartışma da, Bahri Zengin ile Abdurrahman Dilipak gibi aydınlar tarafından

Medine Vesikası:

Hz. Muhammed’in Medine’ye göçünden sonra Müslümanların kendi aralarındaki ilişkilerinin yanı sıra, başta Yahudiler olmak üzere diğer Medine ahalisi arasındaki ilişkileri de düzenleyen bir sözleşme metnidir.

gündeme getirilen “çok hukuklu” bir toplum arayışıdır. Bu düşünceyi savunan aydınlar İslâm tarihinin ilk dönemlerini esas almakla birlikte, esas itibarıyla Osmanlı’daki çok hukuklu ve çok milletli sistemi referans almıştır. Bunların temel talepleri ise her inanç grubunun kendi inanç

62 Ömer Çaha, *Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet* (İstanbul: Timaş, 2008).

63 Ali Bulaç, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, S. 38–39 (Haziran-Temmuz 1992).

64 Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi: Teokrasi-Totaliterizm*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1993.

65 Ali Bulaç, “Asr-ı Saadette Medine Vesikası”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm, II. Cilt*, der. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

66 Ali Bulaç, *Din, Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2001.

esaslarından oluşan hukuk sistemine tabi olarak, kendi sosyal ve siyasal işlerinin kendileri tarafından düzenlenebileceği şeklindedir.

Üçüncü kuşak İslâmcı anlayışın en önemli simalarından biri Hayrettin Karaman'dır. Karaman'ın diğer İslâmcı aydınlara göre avantajı İslâmi ilimlere ve Arapçaya olan hâkimiyetidir. Karaman *İslâm Hukukunda İctihad* kitabında İslâm'ın şartların ortaya çıkardığı sorunlara çözüm getirecek şekilde yeniden yorumlanması ihtiyacına vurgu yapmıştır.⁶⁷ Karaman'a göre zamanın ve sorunların değişmesi karşısında fert ve cemiyet olarak Müslümanlar yeni sorunlarla karşılaşmakta, ancak bu yeni sorunlara önceki asırlardan kalma cevaplarla karşılık verememektedirler. Karaman'a göre İslâm tarihinin dördüncü asrından itibaren içtihadın yerini taklit, Kitab ve Sünnet'in yorumlanmasıyla mezhepler almaya başlamış ve nihayetinde "içtihat kapısının" kapandığı hükmü verilerek İslâm'ın zamanın şartlarına göre yeniden yorumlanmasının yolu kapatılmıştır. Karaman'a göre içtihat kapısının kapanarak İslâm'ın yeniden yorumlanamaması zamanla taklit ruhu ve belli başlı otoritelerle körü körüne tabi olma alışkanlığı getirmiştir. Karaman, "hayali varoluşa göre değil, gerçekliğe göre oluşturulacak yapı demokratik olmalı; hiçbir kimsenin sübjektif değerlendirmelere ve karizmaya dayalı imtiyazı bulunmamalıdır"⁶⁸ diyerek katılımcı bir İslâm ve siyasal sistem anlayışı öngörür. Karaman, demokrasiyle İslâm arasında bazı farklılıklar görmesine rağmen demokrasinin Müslümanlar tarafından kabul edilerek hem İslâmi anlayışın çok yönlü katılımı ile şekillenmesi ihtiyacına, hem de Müslüman halkın karar mekanizmalarına katılımına işaret etmiştir.

Kısaca, üçüncü kuşak İslâmcılık anlayışı, İran, Pakistan ve Mısır gibi Müslüman toplumlarda ortaya çıkan İslâmcılık anlayışlarından bazı yönleriyle etkilenmesine rağmen esas olarak Türkiye'deki değişim ve dönüşümün yanı sıra geleneksel temayüllere bağlı kalarak gelişmiştir. Üçüncü kuşakta yer alan İslâmcı aydınlar, İran, Pakistan veya Mısır'daki İslâmcı hareketler gibi rejimi tümüyle reddedip onun yerine İslâmi ilkelere dayalı yeni bir rejim kurmak yerine; Türkiye'deki siyasal sistemi demokratik kurumlar üzerinden reforma tabi tutarak çoğul kimliklerin ve bu arada İslâm'ın ve Müslümanların rahatça yaşabildikleri, sembollerini ve kurumlarını hayata geçirebildikleri bir sisteme dönüşmesine yönelik dü-

67 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1975.

68 A.g.e., s. 87.

şünceler geliştirmiştir. 28 Şubat süreci, İslâmcı aydınların demokrasiye ilişkin görüşlerinin daha cesur biçimde dile getirilmesine katkıda bulunmuştur. Zira söz konusu süreç bir yandan İslâmi kesimler içindeki bozuk ilişkileri deşifre etmiş, bir yandan da Refah Partisi’nin adil düzen söylemi örneğinde olduğu gibi, Müslümanların Türkiye’deki cari sistemin yerine koyabilecek köklü bir projelerinin olmadığını ortaya koymuştur.

İSLÂMÇILIK VE DEMOKRASİ

İslâmcıların demokrasiye ilişkin görüşlerinin, şartlara bağlı inişli çıkışlı bir seyir izlediğini söylemek mümkündür. Yukarıda analiz edildiği gibi, Genç Osmanlılar ile Afgani-Abduh çizgisinde ortaya çıkan İslâmcılık düşüncesinde Batı’da gelişmiş olan demokrasiye karşı bir talep söz konusuydu. Ancak dönemin aydınları Batı demokrasisini İslâmi değerler ve kurumlar üzerinden yeniden üretmeye çalışmaktaydılar. Bunun tipik örneklerinden biri Namık Kemal’in demokratik değerleri Kur’an’dan hareketle yeniden yorumlamaya ve bir bakıma meşrulaştırmaya çalışmasıydı. Özellikle Kur’an’daki *şura* kavramından hareketle meclisin İslâmi temellerini bulmaya çalışmıştı. Kuşkusuz Namık Kemal’in yazıp çizdiği dönemde Batı dünyasında revaçta olan sistem demokrasiden çok cumhuriyet idi. Cumhuriyet, Batı entelektüelleri için iki şeyi anlatmaktaydı: anayasal sistem ve parlamenter rejim. Dönemin Müslüman aydınları da benzer taleplere sahipti ve onların kavramlaştırması da demokrasiden çok cumhuriyet üzerinden gelişti. Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Genç Osmanlı aydınlarının bir ideal olarak altını çizdikleri cumhuriyet, Batı’daki gibi anayasa ve meclis gibi iki ayak üzerine bina edilmesi gereken bir rejimdi. Afgani ve Abduh’un önerdikleri model de bundan farklı değildi. Afgani, Batı sömürgeciliğine karşı direnişe ve bir halife etrafında toplanmaya çağırmasına rağmen ümmetin iradesinin yansıtacağı bir meclisin varlığını gerekli görmüştü.

Şura:

Kur’an’da Müslümanların her konuda birbirlerine danışmasını öngören “istişare” kavramından türemiş olup, Müslümanların kendi aralarında toplanıp kararları karşılıklı müzakereye sonucu almasını ifade eden bir anlayış.

İkinci Meşrutiyet dönemindeki İslâmcı aydın kuşağının düşünceleri de bundan farklı değildi. Mehmet Akif, Musa Kazım, Eşref Edip, Said Halim Paşa ve Said Nursi gibi dönemin önemli İslâmcı aydınları halk iradesinin yansıdığı, anayasaya dayalı meşruti bir yönetim talep etmekteydiler. Bu aydınlar Osmanlı’nın çözülme sürecinde olduğunu görmelerine rağmen, Osmanlı’yı otoriter bir tek-

adam yönetiminden çok, herkesin katılımının sağlandığı meşrutî bir yönetim yoluyla ayakta tutabileceklerini düşünmekteydiler. Onlara göre herkesin katılımına açık olan bir siyasal yapı farklı unsurların taleplerini sistem içine çekerek onları sistem içinde tutmaya hizmet edebilirdi. Gerek Osmanlı'da, gerekse dönemin bir başka Müslüman güç merkezi olan İran'da meşrutî rejim arayışları bu tür aydınların attıkları düşünsel temeller üzerinden gelişti.

Ancak Osmanlı'nın yıkılmasıyla birlikte İslâm ülkelerinin Batılılar tarafından işgali ve parsellenmesi İslâmcı düşüncenin mizaç değiştirmesine yol açtı. Bunun da birkaç yoldan gerçekleştiği söylenebilir. Öncelikle Batı sömürgeciliği İslâmcı aydınlar ve hareketlere anti-Batıcı bir karakter kazandırdı. Gerek Osmanlı'da, gerekse Mısır, İran veya Pakistan gibi Müslüman toplumlarda Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan hareketlerin temel karakteri anti-Batıcı olmaları şeklindedir. İkincisi, İslâm topraklarında Batı işgaline karşı verilen mücadelenin sonucunda çoğunlukla tek partili rejimlere dayalı otoriter sistemler kuruldu. Bu rejimler devraldıkları sivil toplum ve demokratik altyapıyı (alternatif medya, dernekler, sendikalar, partiler vs.) yasaklamakla yetinmedi, aynı zamanda bunların arkasındaki düşünsel gelenekleri de yok ettiler. Doğal olarak elli altmış yıl önce tomurcuklanmış olan İslâmcı düşünce geleneği de bu bağlamda büyük bir kesintiye uğramış oldu. Bu, İslâmcılığın ilerleyen yıllarda radikal bir karakter kazanmasının da habercisi olacaktır.

Türkiye, Mısır, İran, Cezayir, Tunus vb. ülkelerde kurulan tek partili otoriter rejimler buralarda öteden beri devam eden İslâmcı düşünce geleneklerinin radikal ve anti-Batıcı bir karakter kazanmasında önemli rol oynadılar. Bu rejimler İslâmcı düşünceleri yasaklayarak ya da yer altına göndererek bunların kendilerine karşı muhalif bir konuma geçmesine yol açtılar. Böylece Müslüman toplumlardaki otoriter rejimler Batı'yı kamufle eden birer perde haline geldiler. Dolayısıyla İslâmcı hareketler kendilerine görünen bu perdeden hareketle Batı'ya, Batılı değerlere ve kurumlara karşı pozisyon alır oldular. Ayrıca otoriter rejimler, İslâmcı düşünce geleneklerini kamusal ve siyasal alanın dışına çıkardıkları için bu düşüncelerin gerçeklerle yüz yüze gelerek deneyim kazanmalarına, dolayısıyla bu deneyim ışığında olgunlaşmalarına engel oluşturdular. İslâmcı hareketler böylece gerçekle yüz yüze gelmeden hayali bir toplum, hayali bir ümmet okuması yaptılar ve bunun üzerinden de hayali projeler geliştirdiler.⁶⁹ Otoriter rejimler, İslâmcı düşünceleri

69 Milli Görüş geleneğinin Ak Parti'ye dönüşmesinde kamuoyu yoklamalarının büyük bir önemi olmuştur.

kesintiye uğrattıkları için İslâmcı aydınlar ve hareketler kendi geleneklerinden çok konjontürün sağladığı anti Batıcı kaynaklardan ve örneklerden etkilendiler. Mısır’da Seyyid Kutub, Pakistan’da Ebul Ala Mevdudi, İran’da Ali Şeriatî gibi aydınlar bunun tipik örneklerini oluştururlar. Bu aydınlar anti-Batıcı sosyalizmin etkisinde kalarak bir nevi sosyalist özellikler taşıyan bir İslâm anlayışı geliştirdiler.

İslâmcı aydınların gerçekle yüz yüze gelişlerini sağlayan iki gelişmenin altı çizilebilir. Bunlardan biri İran İslâm devriminin yarattığı hayal kırıklığıdır. Devrimin gerçekleştiği yıllarda dünyanın değişik yerlerindeki İslâmi hareketler arasında ciddi bir heyecan yaratan İran İslâm devriminin, zamanla dünyadan tecrit edilerek kendi içine kapanan otoriter bir rejime dönüşmesi ve giderek Şia öğretisi etrafındaki mezhepçi yüzünü ön plana çıkarması İslâmcı aydınlarda “İslâmi devlet” konusunda soru işaretlerinin uyanmasına yol açtı. Bu soru işaretlerinin, çalışmalarında belirgin biçimde görüldüğü aydınlar da yine İran’dan çıktı. Bu konudaki soru işaretlerini sesli biçimde dile getirmesinden dolayı İran’ı terk etmek zorunda kalan Abdülkerim Suruş bu aydınların başında gelmektedir. “İslâmi devlet”e ilişkin soru işaretleri Türkiye, Mısır, Tunus gibi birçok Müslüman toplum aydınlarında da uyanmıştır. Tunus’taki İslâmcı Nahda Partisi’nin lideri Raşid Gannuşî bu gerçeği şu ifadelerle dile getirir: “Müslüman dünyada çok şeyler oldu. Demokratik düşünce yaygınlık kazandı ve Müslümanlar diktatörlüklerin zararları ve demokrasinin yararlarının yanı sıra demokratik olmayan İslâmi rejimlerin zararlarını da gördüler.”⁷⁰ İslâmcı aydınların ve hareketlerin gerçekle yüzleşmelerini sağlayan diğer bir gelişme de küreselleşme dalgası oldu. Küreselleşme ve bilgi teknolojileri, İslâmcı hareketlerle Batı arasına giren ve Batı’nın yerel düzeydeki temsilcisi gibi görünen otoriter rejim perdelerinin yırtılmasına, böylece İslâmcı hareketlerin ve aydınların liberal Batılı değerleri daha iyi kavramalarına yol açtı. İnsan hakları, özgürlükler, çoğulcu toplum, anayasal sistem, halkın katılımı gibi İslâm’ın esaslarıyla sorunu olmayan bu tür değerlerin Batılı demokrasilerde yaşandığını kavrayan İslâmcı kuşaklar demokrasi ve Batının siyasi değerleri konusundaki kuşkularından da arınmış oldular.

Gerçekle yüz yüze gelmek, Türkiye’de anti Batıcı Milli Görüş geleneğinin, Ak Parti gibi Batı’yla bütünleşme arayışında olan bir partiye evrilmesine yol açtı. Gerçeklerle yüzleşmek benzer bir etkiyi, Batı’yı tüm değerleriyle reddeden Mısır’daki *İhvanîl Müslimin*, Tunus’daki *El Nahda Hareketi*, Cezayir’deki

⁷⁰ *Financial Times*, 11 Ocak, 2011.

İslâmi Selamet Cephesi, Fas'taki *Adalet ve Kalkınma Partisi*, Pakistan'daki *Cemaat-i İslâmi*, Malezya'daki *Malezya İslâm Partisi* ve Endonezya'daki *Müreffeh Adalet Partisi* gibi partilerde de meydana getirdi. Daha önce Batı değerlerini reddederek ideal bir İslâm devletini amaçlayan bu tür partiler, 2000'li yıllarda demokratik bir sistemin parçası olma noktasına geldiler ve demokrasiyle bir problemlerinin olmadığını beyan eder oldular. 1980'lerin başında, "İran örneği uyanma vaktinin geldiğini gösteriyor. Ahlıksızlığa karşı savaş ve fedakârlık! Diğerlerini düzeltmek ve kendi devrimimizi yapmak için önce kendimizi düzeltmek ve Allah'a gereği gibi kulluk etmek zorundayız" diyerek İran benzeri bir devrime işaret eden Raşid Gannuşî, yıllar sonra Batı'yla olan temasının ve edindiği deneyimin sonucunda farklı şeyler söyleyecektir. Gannuşî, "şayet demokrasi ile halkın, kendi liderlerini ve temsilcilerini serbestçe seçebildikleri, iktidarın el değiştirebildiği, insan hakları ve özgürlüklerin bulunduğu, Batı'da yaygın olan liberal hükümet modeli kastediliyorsa o zaman Müslümanlar dinlerinde buna tezat teşkil eden bir şey bulamazlar; demokrasiyi reddetmeleri de onların menfaatine olmaz" diyerek demokrasiyle bir sorunlarının bulunmadığını vurgular.⁷¹

İslâmcı aydınların demokrasiyle ilgili görüşleri analiz edildiğinde demokrasinin İslâm'la tezat teşkil etmeyen değerlerini kabul ettiklerini, ama tezat teşkil ettiklerini düşündükleri bazı değerlerine ise kuşkuyla yaklaştıkları görülür. Demokrasinin temel değerleri arasında yer alan serbest seçimler, çoğulcu toplum, güçler ayrımı ilkesi, insan hakları ve özgürlükleri, temsili hükümet, şeffaf yönetim, yönetimin hesap vermesi, sivil toplum gibi değerlerine İslâmcı aydınların herhangi bir itirazı yoktur. Hatta bazı İslâmcı aydınlar demokrasiyi bu tür değerleri yeterince sağlayamamaktan dolayı eleştirirler. Mesela Ali Bulaç'ın demokrasiye yönelttiği eleştirilerinin başında bu husus gelir. Bulaç, demokrasiyi, tüm vatandaşları ortak değerler üzerinden tek-tipleştirdiğini, dolayısıyla totaliter bir karakter taşıdığını iddia ederek eleştirir.⁷² Bulaç gibi düşünen İslâmcı aydınlar, İslâm'ın, insanları tek-tipleştirmeden, her tür dil



Ali Bulaç (1951-)

Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesinin önde gelen düşünürlerinden

71 John L. Esposito and John O. Voll, *Humanities*, , Vol. 22, No. 6 (November-December, 2001). Internet kaynağı: <http://www.neh.gov/news/humanities/2001-11/İslâm.html>

72 Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*.

ve dinin yanı sıra, farklı toplulukların hukuk sistemlerini de serbest bırakarak demokrasiden daha geniş bir çoğulculuk önerdiğini, dolayısıyla gerçek mada- nada çoğulculuğa yol açtığını düşünürler. İslâmcı aydınlar ve hareketler özel- likle demokrasinin çoğulcu karakterini önemserler. Mesela Mısır’daki İhvan hareketi 1995 yılında, “demokrasilerdeki çok partili sistem Şer’i sistemdeki şura ile birebir örtüşür” şeklinde bir beyanatta bulunmuştur.

İslâmcı aydınların genel olarak demokrasiye itirazlarının yoğun- laştığı nokta hâkimiyetin kimde olacağı hususudur. Bazı İslâmcılar, demokratik rejimin, insanı nihai hâkim haline getirdiği için İslâm’la bağdaşmadığını savunurlar. Ancak bu aydınlar, bu tür bir handika- bı bünyesinde barındırmasına rağmen demokrasiyi, daha iyi bir alter- natif buluncaya kadar kabul edebileceklerini düşünürler.⁷³ Bu görüşü, Türkiye’deki tüm İslâmcı hareketlerin veya grupların saygı duyduğu bir İlahiyatçı ve aynı zamanda gazeteci yazar olan Hayrettin Karaman şu şekilde dile getirir:

Demokrasinin oturduğu zihniyette, felsefi temelde beşerin Yaratan’dan üstünlüğü veya bağımsızlığı vardır. Burada insan Allah’tan bağımsızdır, Demokrasinin esası budur ve bunun İslâm ile katiyetle bağ- daşmayacağı kanaatindeyim. Eğer bu noktada anlaşıyorsak, bütünüyle demokrasi Müslümanların siyasi sistemi olmaz. Ancak demokratik me- kanizmayı, İslâm ve siyaset teorisinin ilkeleri doğrultusunda, daha iyisi- ni buluncaya kadar kullanabilirsiniz.⁷⁴



Hayrettin Karaman (1934-)
Türkiye’deki İslâmcılık düşüncesinin ön-
de gelen ilahiyatçı düşünürlerinden

Aslında Hayrettin Karaman’ın bu gö- rüşleri gerek Türkiye’deki, gerekse İslâm dün- yasının birçok yerindeki İslâmcı aydınların veya hareketlerin görüşlerine de ışık tutmak- tadır. İslâmcı aydınların, demokrasinin yuka- rıda saydığımız değerlerine ve kurumlarına itirazları yoktur. Ancak demokrasinin teme- lindeki felsefeye itiraz ederler. Karaman’ın ifadelerinde görüldüğü gibi İslâmcı aydınla- ra göre demokrasi Tanrı yerine, insanı ege- men kılmaktadır. İnsanın egemen olması,

73 Michelangelo Guida, “The New Islamists’ Understanding of Democracy in Turkey: the Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman”, *Turkish Studies*, C. 11, S. 3 (2010).

74 Hayreddin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak* (İstanbul: İz, 2002), C. 2., s. 280.

tüm yasaların, normların, değerlerin beşer merkezli olması; dolayısıyla Tanrı'nın devreden çıkarılmasıyla sonuçlanacak bir sürece yol açar. Gerçekten "demokrasi bu mudur?" yoksa "herkesin kendi değerleriyle ve referanslarıyla bir arada barış içinde yaşamasına hizmet eden bir araç mıdır?" sorusu kuşkusuz değişik yelpazedeki İslâmcı aydınlar arasında bir tartışma konusudur. Liberal düşünceden beslenen İslâmcı aydınlar için demokrasi bir amaç değil, bir araçtır. Başka bir deyişle demokrasi herhangi bir yaşam biçimini bireye dayatmaz; bireylerin kendi değerleriyle birlikte başkasıyla yaşamasına hizmet eder. Bu şekilde düşünen Müslüman aydınların doğal olarak demokrasiyle bir problemi yoktur. Nitekim İslâm ile demokrasiyi telif eden çok sayıda çalışma bu bağlamda Müslüman aydınlar tarafından kaleme alınmaktadır.

GENEL DEĞERLENDİRME

İran asıllı akademisyen Asef Bayat, İran'daki İslâm Devrimi deneyiminin yanı sıra Türkiye ve Mısır gibi İslâm ülkelerinde İslâmcılık projesinin deneme döneminin beklenen sonuçları vermeden bittiğini; İslâmcıların kendi yönetimlerini şekillendirmeye ve pekiştirmeye çalıştıklarında yetersizliklerinin farkına varıp yeniden tasarlamak zorunda kaldıklarını belirtir.⁷⁵ Bu yeni tasarımı, Bayat *post-İslâmcılık* olarak nitelendirir. Post-İslâmcılık, İslâmcılığın sosyal, politik ve entelektüel alandaki yeni açılımının adıdır. Post-İslâmcılık ne tümüyle Batılı ve seküler değerleri reddetmekte, ne de geleneksel İslâmi değerleri. Post-İslâmcılık, ana hatlarıyla dindarlık ile bireysel haklar, inanç ile özgürlük, İslâm ile Batı arasındaki dengeyi bir yandan "rasyonel-pragmatik" temeller üzerine inşa etme; bir yandan da bireyin lehine olacak biçimde yeniden dizayn etme çabasıdır. Post-İslâmcılık, İslâm ile bireysel seçme özgürlüğü, demokrasi ile moderniteyi eşleştirerek İslâmcılığın perspektifini görevlerden haklara, tek seslilikten çokluğa, sabit metinlerden tarihî gerçekliğe ve nihayetinde geçmişten geleceğe çevirme çabasıdır.⁷⁶ Daha önce demokrasiye karşı olan İslâmcı hareketleri, Mısır'da, Tunus'ta, Pakistan'da ve nihayetinde Türkiye'de demokratik değişimin lokomotif gücü haline getiren süreci burada aramak gerekir.

⁷⁵ Asef Bayat, "The Coming of Post-Islamist Society", *Critique: Critical Middle East Studies*, S. 9 (Güz 1996).

⁷⁶ Asef Bayat, *Life as Politics* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), s. 243.

Post-İslâmcılık anlayışının belirgin suretlerinden birini Türkiye’de gördüğümüzü söylemek yanlış olmayacaktır. 1969 yılında ortaya çıkan Milli Görüş hareketi, o tarihlerde sanayisi, fenni ve bilimi dışında Batı’yı köklü biçimde reddeden bir ideolojiye dayanmaktaydı. 12 Eylül sonrasında biraz daha ileri giderek “Adil Düzen” gibi bir söylemle sisteme kökten alternatif bir söylem geliştirdi. Refah Partisi’nin programına dönüşen Adil düzen, toplumsal kesimler arasındaki gelir dağılımının adil paylaşımını öngören bir yaklaşım olmakla birlikte, kapitalist ekonomik değerleri ve bununla bağlantılı siyasi ve kültürel değerleri reddeden bir anlayışa dayanmaktaydı. Ancak Milli Görüş, 1994’te Ankara ve İstanbul gibi metropollerde yerel yönetimlere, 1995 genel seçimlerinden sonra da iktidara taşınınca gerçeğin soğuk yüzüyle karşı karşıya kaldı. Refah Partisi, 1995 genel seçimlerinden birinci parti çıktıktan sonra Adil Düzen söylemini hiçbir şekilde kullanmaz oldu. Refah Partisi içinde yer alan genç kuşaklar daha sonra önce Fazilet Partisi’nde, onun kapanmasıyla birlikte Ak Parti içinde yer alarak Türkiye’nin ve dünyanın “gerçek” yüzüyle daha fazla karşılaştılar. Artık ülkeyi yönetme yükümlülüğü onların omuzlarındaydı. Bunun gereği olarak Ak Parti, selefi Milli Görüş geleneğinin yıllardır reddettiği ve karşı çıktığı Avrupa Birliği projesinin lokomotif gücü haline gelerek Türkiye’yi AB ile müzakere yapacak noktaya taşıdı. Bununla birlikte, demokratik sistemi çok yönlü reforma tabi tutarak sivil iktidarın önünü açan politikalara imza attı.

Benzer bir sürecin başta Mısır olmak üzere, Tunus, Libya, Fas ve Cezayir gibi diğer İslâm ülkelerinde de yaşandığı söylenebilir. 2010 yılında sokaklara yansıyan Arap Baharıyla birlikte halkın geniş kitleler halinde demokrasiye olan talepleri İslâmcı grupları da kapsamaktaydı. Mısır’da İhvan, Tunus’ta da El Nahda kendi ülkelerindeki Arap Baharı’nın lokomotif güçlerini oluşturup yıllardır süren despotik rejimleri yıkma başarısı göstererek ardından demokratik seçimler yoluyla iktidara geldiler. Bu grupların referans aldıkları modelin Ak Parti’li Türkiye modeli olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Raşid Gannuşî, *Financial Times* dergisine verdiği bir söyleşide bunu, “bizim düşüncemiz Türkiye’deki Ak Parti’yle aynıdır” ifadesiyle dile getirdi.⁷⁷ Dolayısıyla Ak Parti şahsında Türkiye’de gelişen post-İslâmcı politikalar, sadece Türkiye’de değil, aynı zamanda diğer İslâm ülkelerinde de çok yönlü ve katmanlı etkilere sahip olmuştur.

⁷⁷ *Financial Times*, 11 Ocak, 2011

KAYNAKLAR

- Afgani Cemaleddin ve Muhammed Abduh, *El-Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir, 1987).
- Afgani Cemaleddin, *Maddecilere Reddiye*, Çev. Halis Albayrak (Ankara: Rehber, t.y.).
- Aktay, Yasin (der.), *İslâmcılık* (İletişim: İstanbul, 2004).
- Al-Azm Sadik J., "The 'Turkish Model': A View from Damascus", *Turkish Studies*, C. 12, 4 (2011).
- Anderson Benedict, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 1993).
- Armstrong Karen, *The Battle for God* (London: Harper Perennial, 2004).
- Aydın Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Vision of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Ayni Memet Ali, *Ulusçuluk (Milliyetçilik)* (İstanbul: Peva, 1997).
- Bayat Asef, "The Coming of Post-Islamist Society", *Critique: Crititcal Middle East Studies*, S. 9 (Güz 1996).
- , *Life as Politics* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).
- Bulaç Ali, "Asr-ı Saadette Medine Vesikası", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm, II. Cilt*, der. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995).
- , "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, S. 38-39 (Haziran-Temmuz 1992).
- , *İslâm ve Demokrasi: Teokrasi-Totaliterizm* (İstanbul, Beyan Yayınları, 1993).
- , *Modern Ulus Devlet* (İstanbul: İz,1995).
- Cevdet Paşa, *Tezâkir (1-12)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953).
- Çaha Ömer, *Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet* (İstanbul: Timaş, 2008).
- El-Banna Hasan, *Hatıralarım*, Çev. M. Beşir Eryarsoy ve Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beka, 2007).
- , *Risaleler*, Çev. Mehmet Akbaş, Recep Songül, Mehmet Eren ve Ahmet Akbaş (İstanbul: Nida, 2010).
- Esposito John L., *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998).
- Esposito John L. and John O. Voll, *Humanities*, Vol. 22, No. 6 (November-December, 2001). İnternet kaynağı: <http://www.neh.gov/news/humanities/2001-11/İslâm.html>

Esposito John ve John Donohue, *Değişim Sürecinde İslâm*, Çev. Aydın Ünlü ve Ali Yaşar Aydoğan (İstanbul: İz, 1991).

Ferro Marc, *Resentment in History* (Cambridge: Polity, 2010).

-----, *Sömürgecilik Tarihi*, Çev. Muna Cedden (Ankara: İmge, 2002).

Guida Michelangelo, “Founders of Islamism in Republican Turkey: Kısakürek and Topçu”, Mohammed Bamyeh (der.), *The Role of Intellectuals in the Middle East* (London-New York: IB. Tauris, 2012).

-----, “II. Meşrutiyet Dönemindeki İslâmcılık Düşüncesi ve Buna Bir Örnek Teşkil Etmesi Açısından Said Halim Paşa”, *Civilacademy*, C. 6, Sayı 2 (2008).

-----, “The New Islamists’ Understanding of Democracy in Turkey: the Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman”, *Turkish Studies*, C. 11, Sayı 3 (2010).

-----, “Turgut Özal and Islamism in Turkey”, *Hamdard Islamicus*, C. 28, Sayı 3 (2005).

Heywood Andrew, *Political Ideologies: an Introduction* (London: Palgrave, 2007).

Humeyni Ayetullah, *İslâm Fıkında Devlet*, Çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce, 1979).

Kara İsmail, “Müslüman Kardeşler Türkçeye Tercüme Edildi mi?” *Dergâh*, C. 2, Sayı 21 (Kasım 1991).

-----, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh, 2003).

-----, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergâh, 2001).

-----, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi, 1997).

Karaman Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1975).

-----, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak* (İstanbul: İz, 2002).

Kayalı Hasan, “Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim”, *Archivum Ottomanicum*, XIX (2001).

Keddie Nikki, *Cemaleddin Efgani*, Çev. Alâeddin Yalçınkaya (İstanbul: Bedir, 1997).

Khatami Mohammad, *Islam, Liberty and Development* (Binghamton: Institute of Global Cultural Studies, Binghamnton University, 1998).

Kısakürek Necip Fazıl, *Dünya bir İnkılâp Bekliyor* (İstanbul: Büyük Doğu, 2003).

-----, *O ve Ben* (İstanbul: Büyük Doğu, 1992).

- , *Sahte Kahramanlar* (İstanbul: Büyük Doğu, 1977).
- Kramer Martin, "Coming to Terms: Funamentalists or Islamists?," *Middle East Quarterly*, Cilt 10, Sayı 2 (Spring 2003).
- Kutub Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Çev. Harun Ünal (İstanbul: Hikmet, 2011).
- , *Yoldaki İşaretler*, Çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar, 2011).
- Lewis Bernard, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, Çev. Ünsal Oskay (Ankara: Phoenix, 2007).
- Mardin Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim, 1996).
- Mitchell Richard, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Moallem Minoo, "Cultural Nationalism and Islamic Fundamentalism: the Case of Iran", *Antinomies of Modernity*, (der.) Vasant Kaiwar and Sucheta Mazumdar (Durham-London: Duke University Press, 2003).
- Mücahid Huriye Tefvik, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce* (İstanbul: İz, 1995).
- Öğün Süleyman Seyfi, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergâh, 1992).
- Özcan Azmi, *Pan-İslâmizm* (Ankara: İSAM, 1997).
- Paşa Said Halim, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz, 2003).
- PEW Research Center, Global Attitudes Project, "Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life" (July 10, 2012).
- Rahnema Ali, *Pioneers of Islamic Revival* (New York: Zed Books, 2008).
- Salvatore Armando, "The Problem of the Ingraining of Civilizing Traditions into Social Governance," Armando Salvatore (der.), *Yearbook of Sociology of Islam*, 3 (Münster: Lit Verlag, 2001).
- Sarıbay Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).
- Shaw Stanford ve Ezel Kural-Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Şengüler İsmail Hakkı, *Açıklamalı Mehmed Akif Külliyyatı* (İstanbul: Mert, t.y.).
- Tanpınar Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyat Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi, 2006).
- Topçu Nurettin, *Milliyetçiliğimizin Esasları* (İstanbul: Dergâh, 1978).
- Tunaya Tarık Zafer, *İslâmcılık Cereyanı* (İstanbul: Baha Matbaası, 1962).

Türköne Mümtaz’er, “İslâmcılık,” *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

-----, *İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: Etkileşim, 2011).

Zollner Barbara H.E., *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology* (Abingdon-New York: Routledge, 2009).

İLERİ OKUMA ÖNERİLERİ

Aktay Yasin (der.), *İslâmcılık* (İletişim: İstanbul, 2004).

Rahnema Ali, *Pioneers of Islamic Revival* (New York: Zed Books, 2008).

Kara İsmail, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: Dergâh, 2001).

Türköne Mümtaz’er, *İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: Etkileşim, 2011).