

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**HEGEMONYA LABORATUVARI: 1990’LAR TÜRKİYE’SİNDE ORGANİK KRİZ VE
İSLAMCI MEVZİ SAVAŞI (*İKTİBAS*, *HAKSÖZ*, *UMRAN* DERGİLERİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Eylem Gül VURANOK

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**HEGEMONYA LABORATUVARI: 1990’LAR TÜRKİYE’SİNDE ORGANİK KRİZ VE
İSLAMCI MEVZİ SAVAŞI (*İKTİBAS*, *HAKSÖZ*, *UMRAN* DERGİLERİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Eylem Gül VURANOK

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gökhan ATILGAN**

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**HEGEMONYA LABORATUVARI: 1990’LAR TÜRKİYE’SİNDE ORGANİK KRİZ VE
İSLAMCI MEVZİ SAVAŞI (*İKTİBAS, HAKSÖZ, UMRAN* DERGİLERİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gökhan ATILGAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. Gökhan ATILGAN

2- Prof. Dr. Nurcan TÖRENLİ

3- Prof. Dr. Aytül TAMER TORUN

4- Dr. Öğr. Üyesi Çağrı KADEROĞLU BULUT

5- Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ÜNAL ÇINAR

Tez Savunması Tarihi

29/07/2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Gökhan ATILGAN danışmanlığında hazırladığım “**Hegemonya Laboratuvarı: 1990’lar Türkiye’sinde Organik Kriz ve İslamcı Mevzi Savaşı (İktibas, Haksöz, Umran Dergileri Örneği) (Ankara, 2025)** ” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

25/09/2025

Eylem Gül VURANOK

TEŞEKKÜR

Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçmaya başlar.

Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri (1821)

Bu tez, Türkiye'nin 2020'li yıllarında, alacakaranlığın en koyusuna yaklaştığı bir tarihsel momentte; devletin dönüşümünün, hegemonya ilişkilerinin ve rızanın yeniden üretiminin kırılanlaştığı, toplumsal tahayyülün ufuksuzlaştırıldığı, kitlelerin ve kelimelerin itibarsızlaştırıldığı, hakikatin sistematik olarak manipüle edildiği bir çağda kaleme alındı. Yazıldığı dönemin kendisi, otoriter-popülist bir rejimin derinleşen hegemonya krizinin durduğu bir kavşak ise, tezin konusunu oluşturan dönem de İslamcılığın dönüşümünde başka bir kavşaktır. Dolayısıyla bu çalışma, iki tarihsel kavşağın kesişiminde, geçmişin izlerini sürerek bugünü anlamlandırmaya; bugünü sorgulayarak geleceğe dair düşünsel bir müdahale üretmeye yönelmiştir. Eleştirel düşünce, böylesi bir bağlamda, hem bir akademik uğraş hem de etik bir sorumluluk olarak görülmüştür.

AKP rejiminin ikinci on yılını devirdiği bu dönemde, “yeni Türkiye” adıyla kutsanan siyasal mühendislik projesi; düşünceyi, tarihi, toplumsal belleği ve eleştiriye hedef tahtasına yerleştirmiştir. Tam da bu nedenle, muktedirin mutlak söyleminin karşısında inatla kurulan her düşünsel mevzi, Gramsci'nin deyimiyle bir “mevzi savaşı”nın parçasıdır. Bu tez de Türkiye’de İslamcı entelijansiyanın 1990’lardaki ideolojik çabalarını ve hegemonya stratejilerini incelerken, aynı zamanda bugünün baskı ve rıza rejimini anlamlandırmaya yönelik tarihsel izleğinin haritasını çıkarmayı amaçlamıştır.

Bu emek dolu ve sancılı yürüyüşte; rehberliği, eleştirel yönlendirmeleri, kuramsal berraklığı mümkün kılan katkıları ve en önemlisi sabrıyla yolumu aydınlatan

değerli danışmanım Prof. Dr. Gökhan Atılğan'a en derin teşekkürlerimi sunuyorum. Desteğini hiç esirgemeyen, her düştüğünüzde el uzatan bir hocayla çalışmak, hayatımın en kıymetli kazanımlarından biri oldu.

Tez izleme komitemde yer alan Prof. Dr. Aytül Tamer Torun ve Prof. Dr. Nurcan Törenli hocalarıma yönlendirici eleştirileri ve yapıcı katkıları için teşekkür ediyorum. Özellikle Prof. Dr. Aytül Tamer Torun'un titiz ve yönlendirici değerlendirmeleri benim için özel bir yere sahiptir. Tez savunma jürimde yer alarak değerli katkılarını paylaştan Dr. Çağrı Kaderoğlu Bulut'a ve Dr. Reyhan Ünal Çınar'a da minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Hayatımın her anında, koşulsuz sevgileri ve sarsılmaz destekleriyle arkamda duran aileme; annem Saadet Vuranok'a ve babam Hakkı Vuranok'a, bu yolculuk boyunca taşıdığım her kelimenin, her cümlenin ve her gecenin ardında oldukları için şükran borçluyum.

Son söz, niyete dair bir kayıt olsun: Bu tez, tarihin karanlık dönemeçlerinden başka bir karanlığın içinde var olma savaşı içindeyken, umutsuzluk çoğaltmak için yazılmadı; aksine, eleştirel bilginin özgürleştirici gücüne inanılarak yazıldı.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ.....	1

I. KISIM

KÜRESEL LABORATUVAR:

1990’LARDA NEOLİBERALİZM VE İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ

1.1. İslamcılığın Yeni Yüzleri: Post-İslamcılık, Radikalizm ve İlimlilik Tartışmaları ...	46
1.2. Peygamber Sancağından Piyasa Bayrağına: İslamcılığın Küresel Dönüşümü ve Neoliberalizmle Eklemlenmesi.....	57
1.3. Ümmet Coğrafyasında Hegemonya Arayışları: İslamcı Hareketlerin Küresel Panoraması	82

II. KISIM

BİR HEGEMONYA KRİZİNİN ANATOMİSİ:

1990’LAR TÜRKİYE’SİNDE DEVLET, PİYASA VE İSLAMCILIK

2.1. Organik Krizin Sahnesi: 1990’lar Türkiye’sinin Siyasal ve Toplumsal Yapısı	129
2.1.1. Çözülen Merkez: Siyasal Aktörler ve Başat Krizler	140
2.1.2. Kuşatılmış Ülke: Neoliberal Millî Güvenlik Devletinin Dış Politikası..	154
2.1.3. Kutuplaşan Kamusallık: Medya, Kimlik ve Kültürel Çatışmalar.....	160
2.2. Karşı-Hegemonik Projenin Yükselişi: İslamcılığın “İhya ve İnşa” Süreci	163
2.2.1. Siyasal Mevziinin Fethi: Refah Partisi’nden AKP’ye Giden Yol	165
2.2.2. Sermayenin “Yeşillenmesi”: İslamcılığın Piyasa ile İmtihanı	182
2.2.3. Sivil Toplumun Fethi: Cemaatler, Vakıflar ve Kurumsallaşma	196
2.2.4. Fikrin Atölyeleri: 1990’lar İslamcı Dergiciliğine Genel Bir Bakış	199

III. KISIM
HEGEMONYA ATÖLYESİ OLARAK İSLAMCI DERGİCİLİK:
***İKTİBAS, HAKSÖZ VE UMRAN*'DA KARŞI-HEGEMONİK SÖYLEMİN**
TEMALARI

3.1. Tematik Haritalama: <i>İktibas</i> , <i>Haksöz</i> ve <i>Umrans</i> Dergilerinin Kavramsal Kodları	217
3.1.1. Kurucu İdeolojiye Karşı Mevzi Savaşı Teması	225
3.1.2. “Büyük Şeytan” ve Mazlum Ümmet Teması	232
3.1.3. İslamcılığın Yol Ayrımı Teması	256
3.1.4. Kimlik, Toplum ve Sivil Alan.....	272
3.1.5. Kapitalizmle İmtihan Teması	291
3.1.6. Vahyin Siyasallaştırılması Teması	299
3.1.7. Söylemin Sûretleri Teması	308
SONUÇ	318
KAYNAKÇA	323
ÖZET	349
ABSTRACT	350

GİRİŞ

Türkiye'nin bugünkü siyasal, toplumsal ve ekonomik manzarasına şekil veren İslamcı hegemonyanın kökleri, 1990'lara uzanmaktadır. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile zirvesine ulaşan bu sürecin bir başlangıç değil, bir sonuç olduğu varsayımından hareket eden bu tez, 1990'lı yılları bir "laboratuvar" olarak ele almaktadır. Bu laboratuvarda İslamcılık, Sovyetler Birliği'nin yıkıldığı, neoliberalizmin küresel bir zafer ilan ettiği ve Türkiye'nin kendi "organik krizleri" ile boğuştuğu bir dünyada, kendisini yeniden icat etmiştir. Bu çalışma, söz konusu "icat" sürecinin entelektüel ve ideolojik mayasının, dönemin öncü yayın organlarından *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergilerinin sayfalarında nasıl karıldığını analiz etmektedir. Tezin temel iddiası, 1990'ların İslamcı dergiciliğinin, sadece mevcut duruma tanıklık eden pasif aynalar değil, aynı zamanda İslamcılığın küresel kapitalizmle bütünleşmesini sağlayan, onu partileşme, şirketleşme ve vakıflaşma yoluyla kitleselleştiren ve nihayetinde iktidara taşıyan hegemonik projenin aktif kurucu aktörleri arasında olduğudur. Bu çalışma, 1990'larda İslamcılığın Türkiye'deki dönüşümünü incelemek ve İslamcılığın bilgiyi ve siyaseti nasıl inşa ettiğini, ne şekilde dönüştürdüğünü ve hangi biçim(ler)de kurumsallaştırdığını İslamcı dergiler üzerinden sürmek üzere planlanmıştır. Bunun için örnek olarak *İktibas* (1981-), *Haksöz* (1991-), *Umrân* (1993-) dergileri seçilmiştir.

Tezin konusu 1990'lı yıllarda Türkiye'deki İslamcılığın dönüşümüdür. İslamcı dergicilik incelenmiş, belirlenen üç ana dergi üzerinden - *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân*- tezin amaçları ve temel tezi bağlamında araştırma sorunu ve ona bağlı sorular oluşturulmuş, cevapları araştırılmıştır. Bu araştırma, İslamcılığın ideolojik alandaki başat ve özgün temsilcileri olan *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergileri bağlamında,

1990’larda, Türkiye’de İslamcı ideolojinin biçimlenişini ve iktidar stratejisini konu edinmiştir.

Bu tezin temel amacı, 1990’lı yıllarda Türkiye İslamcılığının yaşadığı ideolojik ve stratejik dönüşümü, dönemin üç önemli yayın organı olan *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri bağlamında analiz etmektir. Bu temel amaç doğrultusunda çalışma:

1. 1990’lar İslamcılığının, küresel neoliberal politikalarla nasıl eklemlendiğini ve bu entegrasyonu meşrulaştıran teorik zeminleri nasıl oluşturduğunu ortaya koymayı,
2. İslamcı hareketin, Gramscian bir perspektifle, sivil toplumda ve politik toplumda kendi hegemonik projesini nasıl inşa ettiğini ve bu sürecin bugünkü iktidar yapısını hazırlayan koşulları nasıl yarattığını çözümlemeyi,
3. İncelenen dergilerin söylemleri aracılığıyla, İslamcılığın bu dönemde muhafazakârlık ve milliyetçilikten epistemolojik ve ontolojik olarak nasıl ayrıştığını göstermeyi,
4. Türkiye’deki İslamcılık literatürüne, konuyu içeriden bir bakışla değil, eleştirel sosyal bilim geleneği içinde konumlanan materyalist diyalektik bir yöntemle analiz eden özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Günümüzde gündelik yaşamın bir bileşeni olan İslamcı ideolojinin, iktidara geldiği veya etkili olduğu ülkelerde ve Türkiye’de otoriter biçimlere büründüğü gözlemlenmektedir. Türkiye’de “90’larda milliyetçilik ve dinsel argümanların birleştirici gücü, güvenlik jargonuyla ve şiddetle birleştiğinde totalitarizmin [de] yolunu açmıştır” (Yılmaz, 2015: 15). 2000’lerin Türkiye’sinin İslamcılığı 1990’larda örgütlenmiştir; bugünkü İslamcı neslin *amentüüsü* 1990’larda kurumsallaşmıştır. Bu araştırmayla dünün İslamcılığı ile bugünün İslamcılığı arasındaki diyalektik ilişkiyi ortaya çıkarıp, alana bir katkı da sağlamak amaçlanmıştır.

Çalışmanın sorunsalı, Türkiye’de 1990’lı yıllarda İslamcılığın siyasal, ekonomik, toplumsal konularda nasıl bir dönüşüm yaşadığı ve bu dönüşümün belirlenen dergilere nasıl yansıdığıdır. Türkiye’de İslamcılık, 1990’lı yılların siyasal ve ekonomik çalkantıları içinde, milliyetçilik ve muhafazakârlıktan ayrışarak, kendi hegemonik projesini nasıl inşa etmiş ve bu süreçte *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergileri nasıl bir ideolojik ve kurumsal rol oynamıştır? Bu ana sorunsal bağlamında ise aşağıdaki sorular temel alınmıştır:

1. Türkiye’de İslamcılığın 1990’lar itibariyle dönüşümünü ve dönüştürme gücünü sağlayan etkenler nelerdir?
2. İslamcılığın hegemonik dönüşümünde İslamcı dergiler nasıl bir rol oynamıştır?
3. 1990’lı yıllarda bu üç derginin temel gündemleri ve tartıştığı ana temalar nelerdir ve bu temalar dönemin “organik krizi”ne nasıl yanıtlar üretmiştir?
4. Söz konusu dergiler, neoliberalizmin yükselişi ve küresel kapitalizmle bütünleşme sürecini nasıl ele almıştır?
5. İslamcı ideolojinin “partileşme, şirketleşme ve vakıflaşma” gibi kurumsal mekanizmalarla olan ilişkisi, dergilerin söylemlerine nasıl yansımıştır?
6. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergileri, “rejim”, “laiklik”, “Batı” ve “öteki” olarak gördükleri kesimlere karşı söylemlerini zaman içinde nasıl dönüştürmüştür?
7. Bu dergiler, 2002 sonrası ortaya çıkan AKP iktidarının ve bugünkü İslamcı hegemonyanın düşünsel ve stratejik temellerini hangi açılardan hazırlamıştır?

1990’larda İslamcı ideolojinin, milliyetçilikten ve muhafazakârlıktan bağımsız, nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve dönüştürme gücüne nasıl eriştiği, sorunsalı oluşturan iki ana eksendir. Çalışma, bugün, geçmiş ve gelecek arasındaki diyalektik etkileşime

konsantre olmayı hedeflemiştir. Bu açıdan araştırma; dergilerin ana söylemleri, ana dinamikleri ve 1990'ların İslamcılığın yükselişine/dönüşümüne neden olan olguları etrafında kurulmuştur.

İslamcı dergiler hem İslamcılığın seyrine tanıklık eden hem de bu seyri doğrudan etkileyen temel iletişim mecralarıdır. Bu dergiler, İslamcı aktörlerin ve harekete yön veren entelektüellerin düşünsel üretimlerini, toplumsal ve siyasal gelişmelere verdikleri tepkileri, yorumlarını ve tutumlarını yansıtan özgün platformlar olarak işlev görmüştür. Aynı zamanda, yayımlandıkları dönemlerin temel tartışma başlıklarını sunarken, bir tarihsel izlek dâhilinde İslamcılığın geçirdiği dönüşümü belgeleyen kaynaklar olma niteliği de taşımaktadırlar. Bu bağlamda, İslamcılığın siyasal, kültürel, toplumsal ve ekonomik dönüşüm süreçlerini anlamak için dergiler eşsiz birer birincil kaynak işlevi görmektedir. Nitekim 1990'lı yıllarda bazı İslamcı entelektüeller, bu yayın mecralarını fikirlerini ifade etmenin ötesinde, İslamcılığa yeni bir epistemolojik yön kazandırma arayışının araçları olarak da değerlendirmişlerdir. Bu çalışma, söz konusu yıllara ait İslamcı dergileri temel araştırma nesnesi olarak ele almakta; İslamcı düşüncenin ne yönde ve nasıl dönüştüğünü ne tür kırılmalar yaşadığını ve nasıl bir seyir izlediğini daha açık biçimde ortaya koyabilmek amacıyla bu dergilere kapsamlı bir şekilde başvurmaktadır.

İslamcılığın dönüşümü yalnızca 1990'larla sınırlı bir olgu değildir; aksine, hareketin tarihinde durağan ya da değişimden muaf bir dönemden söz etmek oldukça güçtür. Ancak 1990'lar, bu dönüşüm sürecinin özgün ve belirleyici bir evresini temsil etmektedir. David Harvey'in "yaratıcı yıkım" (2015) olarak tanımladığı neoliberal yeniden yapılanma süreci, bu dönemde siyasal alanla eklemlenmiş ve İslamcılıkla kesişmiştir. Neoliberalizmin toplumsal yapıyı dönüştüren etkisi, İslamcılığın Türkiye bağlamında yeniden şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, 1990'lar yalnızca yapısal bir kriz dönemi değil, İslamcılığın kendi ideolojik ve politik

yönelimlerini yeniden tarif ettiği bir eşik olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmanın temel savı da İslamcılığın Türkiye’de 1990’larda kurumsallaşarak belirgin bir siyasal özne haline geldiğidir. Bu dönemde İslamcılık, “ihya” ve “inşa” söylemleriyle güç kazanmış; iktidar hedefi doğrultusunda kitleselleşmiş, toplumsal meşruiyetini pekiştirmiş ve küresel kapitalist sistemle daha uyumlu bir çizgiye evrilmiştir. Bu süreçte İslamcılık, muhafazakârlık ve milliyetçilikten ayrışarak bağımsız bir politik hareket olarak kendi meşruiyet zeminini oluşturmuş ve nihayetinde iktidara uzanan bir güzergâh inşa etmiştir. Bu yönelim, sadece siyasal arenada değil; aynı zamanda dergiler gibi düşünsel üretim alanlarında da mayalanmış ve bu yayın organlarında hem yansımalarını bulmuş hem de bu dönüşüme katkı sunmuştur.

1990’lar, bugünkü İslamcı hegemonyanın temellerinin atıldığı bir dönemdir. Bu bağlamda, söz konusu yıllar, günümüz İslamcılığını anlamak açısından adeta bir “kara kutu” işlevi görmektedir. Bu süreçte yayımlanan İslamcı dergiler, sadece güncel gelişmelere dair birer yorum alanı değil; aynı zamanda İslamcılığın tebliğden tesise geçişini mümkün kılan araçlar olmuştur. Dergilerde yer alan söylem, tartışma ve analizler, bu dönüşüm sürecine doğrudan katkı sunmuş; siyasal bir hareket olarak İslamcılığın kurumsallaşmasına eşlik etmiştir. Bu çalışma da söz konusu sürecin izini sürerek, 1990’larda İslamcı dergilerde şekillenen düşünsel yönelimleri, tahayyülleri ve söylemsel stratejileri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, AKP rejiminin siyasal zeminini oluşturan ideolojik yapılanmanın, 1990’lar boyunca İslamcılık tarafından nasıl kurulduğu ve inşa edildiği sorusuna yanıt aranmıştır. Bu hedef doğrultusunda, tarihsel bloğa giden yolda İslamcılığın 1990’lar boyunca nasıl kurumsallaştığına dair kapsamlı bir çözümleme gerçekleştirilmiştir.

Türkiye’de İslamcılığı her alanda iktidara taşıyan en önemli ve en temel noktalar “partileşme, şirketleşme ve vakıflaşmadır”; günümüz cemaatleri de bu üçlü üzerinde yükselmiştir. Bu üçünün kesişim noktası ise dergiciliktir. Bu sebeple İslamcı dergiciliğin

uzun serüveni her tarihsel dönemde ve dönemeçte kendini göstermektedir. 1990’lar da bunun en bariz ve çarpıcı örneği olan dönemlerden biridir.

1990’lar İslamcılığı, II. Meşrutiyet’ten bu yana gelişen İslamcı düşüncenin, ilk kez açık biçimde dönüştürücü bir toplumsal-siyasal güçle buluştuğu bir eşik olarak değerlendirilebilir. Bu dönemin ayırt edici özelliği, İslamcılığın vakıflaşma, partileşme ve şirketleşme süreçleri aracılığıyla neoliberal hegemonya ile eklemlenmesini sağlayan bir zemin üzerinde şekillenmiş olmasıdır. Söz konusu eklemlenme hem siyasal hem de ekonomik ve kültürel düzeyde kendini göstermiştir. Bu bağlamda dergiler, İslamcılığın neoliberal politikalarla bütünleştiği bu yeni paradigmanın teorik çerçevesinde gerek onaylayıcı gerek eleştirel yaklaşımlarla önemli bir söylemsel alan işgal etmiştir. İslamcı düşünce, bu mecralarda yeni toplumsal tahayyüller üretirken, kapitalist örgütlenme biçimleriyle uyumlu bir yapı da kazanmaya başlamıştır. Önceden kapalı yapılarla tanımlanan İslamcı çevreler, bu dönemde kitlesel ve kurumsal yapılara dönüşmüş; AKP’nin iktidara gelişinden önce bu dönüşümün en kritik ve belirleyici evrelerinden biri tamamlanmıştır.

1980 sonrası ve özellikle 1990’lı yıllarda, İslamcı çevreler daha önce milliyetçilik ekseninde geliştirdikleri sistem ve modernizm karşıtı söylemlerini, bu kez İslamcı terminolojiyle dönüştürerek sürdürmüş ve giderek sistemle bütünleşen bir çizgiye yönelmişlerdir. Bununla birlikte, yalnızca karşıtlık üzerinden değil; alternatif bir modernite ve alternatif bir siyasal toplum inşa etme söylem ve pratikleriyle de yeni bir meşruiyet zemini üretmeye başlamışlardır. Bu süreçte, laiklik, rejim, resmî ideoloji ve özellikle erken Cumhuriyet dönemiyle olan tarihsel çatışma ve hesaplaşmalar devam etmiş; ancak 1990’lar aynı zamanda, İslamcı çevreler için öz eleştirel ve düşününsel bir döneme de işaret etmiştir. Bu yıllarda İslamcı aktörler bir taraftan dışsal sistemle, diğer yandan kendi ideolojik mirasları ve stratejik yönelimleriyle de yüzleştikleri çok katmanlı bir tartışma zemini oluşmuştur.

Bu kapsamlı ve katmanlı sürecin; sivil toplum, siyasal toplum ve devlet denkleminin nasıl ilerlediğinin, dergilere nasıl yansıdığının tespiti önemlidir. Dergiler bu dönüşümü sadece yansıtmakla kalmamış; İslamcılığın yeniden tanımlanmasında ve hegemonik bir form kazanmasında da etkin bir araç işlevi görmüştür. Bu doğrultuda İslamcılığın dergiler aracılığıyla da nasıl dönüştürüldüğünü analiz etmek başka önemli bir noktadır.

İslamcılık, özellikle 1970’ler sonrasında hem Türkiye’de hem de dünya genelinde en çok tartışılan siyasal ideolojilerden biri hâline gelmiştir. 1979 İran Devrimi, Yeşil Kuşak Projesi, Sovyetler Birliği’nin dağılması ve Soğuk Savaş’ın sona ermesi gibi büyük ölçekli tarihsel kırılmalar, İslamcılığın seyrini belirleyen başlıca dinamiklerdir. Bugün İslamcılığın taşıdığı anlamların ve şekillendirdiği siyasal-toplumsal süreçlerin yalnızca AKP dönemine indirgenemeyeceği gibi, AKP öncesinde var olmayan bir zeminden doğduğu da iddia edilemez. Bu bağlamda, Türkiye’de İslamcılığın kurumsallaştığı ve söylemsel çeşitliliğinin derinleştiği 1990’ları incelemek hem çalışmanın önemini ortaya koymakta hem de geçmişin izleri üzerinden bugünü anlama çabasını güçlendirmektedir. Üstelik bu çaba, sadece Türkiye içi dinamiklerle sınırlı tutulamayacak kadar çok katmanlı bir tarihsel sürece işaret etmektedir. Zira ele alınan dönem de bugünkü siyasal yapı da tarihsel koşulların belirlediği ilişkiler bütünü içinde anlam kazanmaktadır. Marx, *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*’da (1976) bu ilişkiselliğe dikkat çeker: “İnsanın anatomisi, maymun anatomisinin anahtarıdır. [...] yüksek bir biçimin müjdeleyicisi olan işaretleri, ancak bu yüksek biçimin kendisini tanıdıktan sonra anlamak mümkün olmuştur” (s. 273). “Bu yüksek biçim”, içinde bulunduğumuz siyasal-toplumsal momentle özdeşleştirildiğinde; geçmişin yapısal kodlarını çözümlemek, bugünü anlamlandırmak açısından vazgeçilmez bir gereklilik hâline gelir.

Bu tez, “tarihsel bilginin doğasını nasıl anlamalıyız?” sorusundan yola çıkarak, İslamcılığın dönüşümünü diyalektik bir perspektifle ele almayı amaçlamakta; tarihsel süreci anlatı düzeyinin ötesine taşıyarak, bugüne içkin ideolojik, siyasal ve toplumsal süreklilikleri görünür kılmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda fikirlerin, içinde üretildikleri tarihsel-toplumsal bağlamdan ve iktisadi koşullardan soyutlanmadan analiz edilmesi gerektiği kabul edilmektedir.

Türkiye İslamcılığının tarihsel süreci 19. yüzyıla denk düşmektedir. İslamcılığın muhafazakârlık ve milliyetçilikten epistemolojik kopuşunun açıkça görüldüğü tarihler 1960 sonrası İslamcı dergiciliğin gelişimi ve çeşitlenişiyile başladığı vurgulanabilir; 1970 sonrası İslamcılık ise hem küresel düzeyde hem yerel anlamda yükselişe geçmiş veya dönüşüm yaşamış bir ideolojinin ifadesidir. Türkiye’de İslamcılığın önemini hem yerel hem de bölgesel ve uluslararası bağlamlar üzerinden okumak ve kurmak mümkündür. Bu anlamda bu çalışmanın öneminin genel çerçevesini belirleyen noktalardan biri buradadır.

1980 darbesiyle Türkiye’nin resmî ideolojisi “Türk-İslam sentezi” olarak adlandırılmıştır. 12 Eylül cuntası solu ezip geçmiş, adeta muhatabı olarak belirlemiş, merkez sağ da belli ölçülerde tasfiye etmiştir ve içinde bulunduğu konjonktüre uygun bir biçimde de İslamcıların ilerleyişini sağlamıştır. Partileşme ve şirketleşme sürecinin 1980’lerden sonra hız kazanması ve hareketin yasal bir zemine kavuşması; bir yandan AKP rejimiyle kurulan tarihsel bloğun, diğer yandan İslamcı burjuvazinin proletarya üzerindeki hegemonyasının temelini de atmıştır.

“Tahavvül (değişme-dönüşme) ve tahaffuz (korunma-sakınma)” kavramları aracılığıyla ifade edilen 1980’lerin İslamcılığı, 1990’larda dönüşüme uğramış hem “tahavvül ve tahaffuz” gerilimini içermiş hem de yeni bir sürece girmiştir. Bu durum dergi çeşitliliğinden ve içeriklerinden dahi gözlemlenebilmektedir. Said Nursi’nin

meşhur ifadelerinden olan “eski hâl muhal ya yeni hâl ya izmihlâl” (Aktaran Işık, 2019: 20) sözü 1990’lar İslamcılığı için aydınlatıcıdır.

İslamcılığın 1990’lardaki dönüşümü, yalnızca kendi ideolojik sınırları içinde değil; dönemin Türkiye’indeki siyasal, toplumsal ve ekonomik süreçlerin doğrudan bir bileşeni olarak değerlendirilmelidir. 1990’lı yıllar, Türkiye’nin yakın tarihinde şiddet, belirsizlik ve iktidar mücadeleleriyle örülü, son derece kırılgan bir dönem olarak öne çıkar. Bu dönemin politik tasviri yapıldığında; yargısız infazlar, faili meçhul cinayetler, toplu katliamlar, açlık grevleri ve emek hareketleri gibi kavramlar belirginleşmektedir. Ancak 1990’lar, sadece bu kriz başlıklarıyla değil; aynı zamanda devletin iktidar üretme biçimlerinin, taktiksel araçlarının ve şiddet repertuarının çeşitlendiği bir dönem olarak da dikkat çeker (Yılmaz, 2015: 14). 12 Eylül askeri darbesinin ürettiği politik, ekonomik ve kültürel düzenin kurumsal etkileri, 1990’lı yıllarda daha görünür ve sistematik bir hâle gelmiştir. Bu yıllar hem devletin hem de sivil toplumun yeniden yapılandığı; siyasal aktörlerin pozisyonlarını yeniden tanımladığı ve ideolojik mücadelelerin farklı biçimlerde somutlaştığı bir dönem olarak, İslamcılığın dönüşümünü anlamak açısından kritik bir zemin teşkil etmektedir.

Aynı zamanda 1990’lar toplumsal hareketler bağlamında önemli bir zaman dilimi olmakla birlikte; postmodernizmin yaygınlaştığı, kimlik siyasetinin merkezde olduğu da bir dönemdir. Kimlik siyasetinin politik pratiğin merkezini işgal etmesi, İslamcılığın kurumsallaşmasında ve neoliberalizmin hegemonyasını yerleştirmesinde de önemli bir katkı sunmuştur. İslamcılar tam bu noktadan, kuramsal olarak da örgütlenme biçimleriyle de fazlasıyla beslenmiştir. AKP rejimi de bu temelde var olmuştur. Cihan Tuğal’ın (2019) vurguladığı gibi AKP ile de İslamcıların/dindarların neoliberalleşmeye olan direnci tamamen pasifize edilmiştir. “Modern İslam”, “ılımlı İslam” algısı yerleştirilmiştir. Sivil toplum ve siyasal toplum, siyasal kurumlar, devlet, din, ekonomik dinamikler 2002 sonrası bütünleşmiştir. 1990’larda ve sonrasında İslamcılığın yükselişi

belirli açılardan dinseliliğin de yükselişine sebep olmuştur. Aynı dönem modernizmin gerileyişini de içermektedir.

Bugüne gelen süreci 1990’ların İslamcı dergileri fazlasıyla yansıtır, hatta yer yer kuran mecralardır. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* bu sürecin farklı ve güçlü sesleridir. 1990’ların hem ulusal hem küresel süreçlerini hem de iç dinamiklerini okuyucuya ısrarla ileten, İslamcılığın üç önemli çevresidir. Türkiye’de İslamcı düşüncüyü şekillendiren, günümüz iktidar yapılarında ideologluk yapan, tanınan, İslamcı entelijansiyanın parçası olan birçok isim, dergiler aracılığıyla bugünlere gelmiştir desek yeridir. Türkiye’deki İslamcı hareket ve örgütlenme, varlığını bir ölçüde dergilere borçludur. İslamcı düşüncenin tartışma konularını, yeni fikirlerini, bulundukları dönemi değerlendirme biçimlerini, şekil alışlarını takip etmenin, İslamcılığın serencamını incelemenin en iyi yolu dergilerdir. Thomas Hobbes’un *Yurttaş Üzerine*’de ifade ettiği gibi “ancak bir insanın dili, bir savaş ve isyan borusudur.” Dergileri de dönemin İslamcılarını adına bir “isyan borusu” olarak değerlendirmek mümkündür.

Başta *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri olmak üzere ‘90’ların İslamcı dergilerini incelemek sadece ideolojinin dönemsel dönüşümünü değil, İslamcı aktörlerin dönem dönem nasıl dönüştüklerini görmek adına da önemlidir. Ayrıca *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri hâlâ yayın hayatlarına devam eden, birer ekol olarak anılan yayınlar olmuş; bu özellik de hem çalışmanın bugünle bağlantısı adına hem de çalışmanın yöntemi adına önemli bir noktayı temsil etmektedir.

Üstelik çalışmada odaklanılacak ana dergiler üzerine literatürde -yüksek lisans tezleri hariç- pek çalışma bulunmamaktadır veya kapsamlı çalışma bulunmamaktadır. Bu da bu tez çalışmasını özgün kılmaktadır. Baktığımız zaman Nazım Maviş’in 2017 tarihli *Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’lı Yıllarda İslamcı Dergiler* adlı doktora tezi önemli bir çalışmadır. Ancak birincil kaynak olarak ele aldığı dergiler,

bu çalışmanın dergilerinden biri değildir. Bazı İslamcı dergiler -*Tezkire, Bilgi ve Hikmet, Sözleşme, Yeni Zemin* dergileri gibi- çalışma konusu olarak seçilirken daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda bunu aşmak niyetiyle de bir çalışma yapmak önemlidir. Diğer taraftan Nazım Maviş'in yanında Ferhat Kentel'in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* adlı kitap serisinin *İslamcılık* cildinde kaleme aldığı "1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller" adlı makalesi de önemlidir. *Kentel, Bilgi ve Hikmet, Umran* ve *Tezkire* dergileri üzerinde kısa bir inceleme yapmıştır. Doktora tezleri üzerine yaptığım bir taramada ise *İktibas* dergisi üzerine bir tez bulunmaktadır. Genellikle yüksek lisans tezlerinde *Haksöz* ve *Umran* dergilerine rastlamış bulunmaktayım.

İslamcı dergiciliği ve İslamcılığı çalışmama hem katkısı hem de ilham kaynağı olan araştırmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında Cihan Tuğal'ın (2019) *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* adlı çalışması, Zehra Yılmaz'ın yaptığı kapsamlı bir çalışma olan, daha sonra *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (2015) adıyla kitaplaştırılan, *Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar* (2013) adlı doktora tezi, Ruşen Çakır'ın *Ayet ve Slogan* (2017) çalışması çok kritik bir yerde durmaktadır. Bunlara ek olarak İsmail Kara'nın iki ciltlik *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (2020) çalışması literatürde önemli bir yerdedir. İLEM Kütüphanesi, Konya Büyükşehir Belediyesi ile İslamcı Dergiler Projesi'nin (İDP) kolektif yayınladığı dört ciltlik *Bir Başka Hayata Karşı* (2019) adlı çalışma dergicilik üzerine yapılmış en önemli yayınlardandır. Ek olarak İLEM Kütüphanesi ve İDP'nin başka çalışmaları da -*1960-1980 Arası İslamcı Dergiler* (2016), "*İslam'ı Uyandırmak*" *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler* (2018) ve "*İslam'ı Uyandırmak*" *Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler* (2018)- önemli kaynaklardır. Ancak bunun yanında, özellikle İLEM çalışmaları, çoğunlukla İslamcılar/muhafazakârlar tarafından kaleme alınmışlardır. Bu da konuya İslamcı

ve/veya muhafazakâr olmayan bir bakış açısıyla çalışmanın gerekli ve önemli olduğunu hatırlatmaktadır. Keza Zeytinburnu Belediyesi aracılığıyla düzenlenen, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu* İsmail Kara ve Asım Öz gibi önemli İslamcıların editörlüğünce *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri* (2013) adıyla basılmış devasa bir çalışmadır. Ancak yine aynı noktaya ulaştırıp; İslamcıların her imkâna erişip ve her imkândan faydalanıp, kendi çevrelerince çeşitli kaynaklar üretmeleri, beni İslamcılık çalışmaya daha fazla teşvik etmektedir. Bu sebeple bu tez çalışmasının bu açıdan da bilinçli bir eleştirel duruşla yapılmış olması tezi özgün ve önemli kılmaktadır. Çünkü İslamcılık üzerine yapılmış tezlerin de birçoğu İslamcılar, dindarlar ve/veya muhafazakârlar tarafından kaleme alınmıştır.

İslamcı dergiler, düşünsel evrimleri ve uzun yıllara yayılan yayın serüvenleri bağlamında, İslamcılığın çok katmanlı yapısını ve farklı entelektüel eğilimleri barındıran fraksiyonlarını incelemek açısından zengin kaynaklardır. Bu zenginliğin önemli temsilcileri arasında ve bu düşünsel haritanın oluşumunda *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* da yer almaktadır.

İktibas, 1981’de Ercümen Özkan’ın kuruculuğu ve sahipliğinde yayın hayatına başlamıştır. Dergi ilk başlarda on beş günlük periyotlarda yayımlanmış ve 97. sayıdan itibaren aylık olarak yayım hayatını sürdürmüştür. Mart 1990 tarihli 135. sayısından itibaren “Fikir Verir” şiarı ile yoluna devam etmiştir. 2010 yılından itibaren de internet üzerinden yayını sürdürmeye başlamış ve Temmuz 2025 tarihli 559. sayısını yayımlamıştır. 1980 sonrasının, süreli İslamcı yayınlar arasında en uzun soluklu olanıdır. *İktibas*, uzun yıllar boyunca pek çok farklı süreçten geçen İslamcı entelektüel ve politik tartışmaların gözlemlenebileceği zengin ve önemli bir kaynaktır.

Haksöz, 1991 yılından günümüze kadar uzanan İstanbul merkezli ve “Kuran’ın Aydınlığına Doğru” sloganıyla yayım yapan aylık İslamcı dergidir. Temmuz 2025

itibariyle toplamda 412 sayıya sahiptir. Aynı adla anılan, “reformist” olmadığını vurgulayan ve İslamcılar arasında “siyasal ve usulî açıdan ıslahatçı” olarak bilinen de bir harekettir. Sahipliği ve genel yayın yönetmenliği Hamza Türkmen’dedir. Dergi kendisini “İslami uyanış” hareketi içerisinde tanımlayıp; “Tevhidî uyanış”, “sistem içi mücadele” gibi kavramları ve evrensel İslamcılık anlayışını öne çıkarmış görünmektedir. Fecr Yayınları, Yöneliş Yayınları, çeşitli Kuran çalışma grupları, İlmi ve Kültürel Araştırmalar Vakfı (İLKAV) gibi oluşumlarla da metodolojik olarak benzeşmektedir.

Umran, 1991’de Araştırma ve Kültür Vakfı’nın *Bülten*’i olarak çıkmaya başlamış, 1993 sonrası *Umran* ismiyle devam etmiştir. Başlarda iki aylık, daha sonra aylık olarak yayımlanan ve günümüzde de devam eden uzun soluklu İslamcı dergilerin bir diğeridir. Temmuz 2025’te 371. sayısını çıkarmıştır. Dergi kendini “İhyâ’dan İnşâ’ya uzun soluklu yürüyüş” şiarıyla özetlemiştir. Pınar Yayınları çatısı altında devam eden *Umran*, yayın faaliyetlerini “iyiliği emredip kötülükten alıkoyma” yolunda bir çeşit “ibadet türü” olarak görmektedir ve “dev bir yayıncılık okulu” olarak ifade edilmektedir.¹

Söz konusu dergilerin ideolojik ve politik yönelimleri, 1990’lardaki yayın süreçleri bağlamında, aşağıda açıklanan kavramsal ve kuramsal çerçeve temelinde ele alınmıştır. Antonio Gramsci’nin hegemonya kuramı, devlet kuramı, organik kriz ve mevzi savaşı kavramları ile Bob Jessop’ın devlet kuramı birlikte düşünülerek; bu çalışmanın maddeci diyalektik bir yöntemle yürütülmesi, hem İslamcılığın dönüşümünü hem de İslamcılık ile devlet-toplum ilişkileri ekseninde 1990’lı yılların siyasal dönüşümlerini anlamak açısından kurucu bir perspektif sunmuştur:

¹ Dergilere ve hakkındaki bilgilere <https://katalog.idp.org.tr/dergiler> adresinden veya <https://www.haksozhaber.net/okul/baslik-yok-2d.htm>, <https://iktibasdergisi.com/> ve <http://www.umrandergisi.com.tr/> adreslerinden de ulaşılabilir.

Tarihsel-politik analizde sıkça düşülen yanılgılardan biri organik olanla konjonktürel olan arasındaki doğru ilişkiyi bulamamaktan kaynaklanmaktadır. Bu da gerçekte dolaylı olarak etkileyen nedenleri doğrudan doğruya etkileyen nedenler olarak sunmaya ya da dolaysız nedenlerin biricik etkili nedenler olduğunu ileri sürmeye yol açar. Birinci durumda bir ‘ekonomizm’ aşırılığı ya da öğretisel çokbilmişlik, ikinci durumda ise ‘ideolojizm’ aşırılığı vardır. Birinci durumda mekanik nedenlerin çokça önemsenmesi, ikinci durumda ise iradeci (volontarist) ve bireysel ögenin abartılması söz konusudur (Gramsci'den Aktaran Forgacs, 2000: 201-202).

Bu çalışmada söz konusu yanılgılara düşmemek adına teorik zemin olarak özellikle Gramsci ve Jessop tercih edilmiştir. İslamcılık üzerine yapılan çalışmalarda Şarkiyatçılık, Garbiyatçılık ya da Post-Kolonyal yaklaşımlar da seçilebilir; ancak bu üç yaklaşım, tezin ortaya koymayı amaçladığı tarihsel izleği, onun bağlı olduğu ekonomi-politik zemini ve eleştirel yönü gereği yetersiz kalmaktadır. Ayrıca tercih edilen yöntem doğrultusunda, onunla uyumlu bir teorik arka plan inşa etme gerekliliği de bu çerçevede belirleyici olmuştur.

İslamcılığın sadece bir “inanç” meselesi değil, kitlelerin rızasını üreten, sivil toplumda (dergiler, vakıflar, şirketler) mevziler kazanan ve devleti ele geçirmeyi hedefleyen bir hegemonya projesi olduğu iddiası için Gramsci'nin hegemonya, sivil toplum, mevzi savaşı, tarihsel blok gibi kavramları bir analiz seti olarak kullanılmıştır. Ayrıca 1990'ların siyasi istikrarsızlığını bir “organik kriz” olarak okumak açısından Gramsci'nin siyaset kuramı açıklayıcıdır. Ayrıca dergilerdeki metinlerde yani mikro düzeydeki verilerde, Gramscian anlamda 1990'lar Türkiye'sinin organik krizlerini, hegemonya krizlerini, karşıt-hegemonya uğraşlarını, İslamcılarının mevzi savaşlarını vb. doğrudan görmek oldukça mümkündür. Bu sebeple çalışmamda, Marx'ın kuramsal yaklaşımından hareketle, Gramsci tarafından geliştirilen kavramsal set ile Jessop'ın devlet teorisi, çalışmanın kuramsal arka planını oluşturmaktadır. Türkiye'nin 1990'lı

yıllarını ve bu bağlamda daha geniş bir coğrafyayı hem İslamcı ideoloji bağlamında hem de neoliberal politikalar bağlamında değerlendirirken ve incelerken, Gramsci'nin temel kavramları üzerine bina edilen bu çalışma için, Türkiye özelinde 1990'ların devlet yapısını anlamak ve anlatmak adına Jessop'ın yaklaşımından da faydalanılmıştır.

Gramsci'nin en önemli formülü olan devlet denklemi, “devlet= politik toplum + sivil toplum, yani zorlamayla zırhlanmış hegemonya” (Gramsci, 1959: 296 Aktaran, Texier, 1982: 759) çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır. Gramsci'nin “bir tespitin belli bir tarihsel dönem için doğru -yani belli bir eylemin, belli bir praksisin zaruri ve ayırtılamaz sonucu- olduğunu ama sonraki bir dönem için ‘yanlış’ olduğunu düşünmek, şüphecilığe ve göreceliliğe (ahlaki ve ideolojik oportünizme) saplanmadan imkânsızdır” (2014: 198) uyarısından hareketle, dönemi hem kendi içinde hem de önceki ve sonraki dönemlerle diyalektik diyalogu bağlamında bütünsel bir bakış açısı ve eleştirel gerçekçi bir yönle ele alma amacı güdülmüştür.

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde din için “tarihin gördüğü en muazzam ütopyadır -yani, en ‘muazzam’ metafiziktir-; o, tarihin çelişkilerini mitolojik biçimde uzlaştıran en görkemli girişimdir” (2012: 215) demiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki “insan ile madde (doğa – maddi üretim güçleri) arasındaki çelişkilerin diyalektik gelişmesi” dine ideolojik bir boyut kazandırmış veya bu boyutu açığa çıkarmış, kitleleri örgütlü hale getirmiştir. Gramsci bu olguyu şu soruyla ifade etmiştir: “Neden inanç birliğine ‘din’ deniliyor da ‘ideoloji’, daha açıkçası ‘politika’ denilmiyor?” Tam bu noktada İslam'ın ontolojik açıdan siyasal bir karakter taşıdığını söylemek mümkündür ancak bir ideoloji olarak ele almak başka bir durumu işaret etmektedir. İslam'daki din – devlet/siyaset ilişkisinin dinin özgün durumundan kaynaklı olduğunu ileri sürmek de yeterli bir açıklama olmayacaktır. Böyle bir söylem zaten hem totolojik bir yan taşımaktadır hem oryantalist bir yöne hapsedebilir hem de ve belki de en önemlisi tarihsel süreçte yaşanan ekonomik, toplumsal ve siyasal dönüşümleri göz ardı ederek; o

sürecin öznelarini edilgen kılmaktadır. Bu sebeple İslamcılığın oluşumu, şekillenışı ve gelişimi kapitalist sistemden ve ilerleyişinden bağımsız değildir.

Diğer yandan Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in (1999) altıncısında önemli bir noktaya değinmiş ve dinsel özün, insan özüne indirgenemeyeceğini vurgulamıştır. İnsan özü toplumsal ilişkiler bütünüdür, dinsel duygular da toplumsal bir üründür ve ne ideoloji ne politik süreçler bu bağlamdan koparılıp araştırılmaz, analiz edilemez. Kapitalist sistem altında toplumsal bütünün, ekonominin, siyasetin birbirinden ayrılması yanılsamalıdır. Sistemin kendi işleyişi ve ideolojik örüntüler bağlamında aslında her bir toplumsal birimin, yapının birbiriyle ilişkili olduğu ortadadır. Öyle ki toplumsal gerçekliği “politik”, “iktisadi”, “kültürel” ya da “ideoloji” gibi alt ontolojik alanlara ayırtırmak veya politik olanın nerede başlayıp ekonomik olanın nerede bittiğine dair kesin yargılar sunmak oldukça zordur. Siyasal sorunlar gerçekliğin bir parçasıdır ve benzer bir biçimde sadece “ideolojik” veya “iktisadi” sorunlar da yoktur (Uslu, 2021: 20). Hepsinin ilişkisel olduğu süreçler söz konusudur. İncelerken de alt ontolojik başlıklara ayırmak bu süreci devreden çıkarmamaktadır. Bu sebeple de Gramsci'den faydalanılmıştır.

Devlet denkleminin temel bileşeni olan hegemonya:

Hâkim ideolojiyi kurma ve sürdürme mücadelesi; rızanın örgütlenmesi ya da bağımlı bilinç biçimlerinin zora başvurulmadan inşa edildiği pratik stratejiler (Barret, 1991: 54) ve stratejik yönelimler bütünüdür (Eagleton, 1996: 167). Hegemonyanın maddi temeli, bir sınıfın liderliğinin sürdürülmesini sağlayan, diğer sınıfların da belirli taleplerini karşılayan reformlar ve uzlaşmalar aracılığıyla kurulmaktadır (Sassoon, 2002: 274). Hegemonya sivil toplumun çoğul ve çatışmalı ortamında hem örgütleyici hem de düzenleyici bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır (Chandhoke, 1995: 152). Yani bir sınıfın kendi çıkarları ile toplumun çıkarlarını söylemsel düzeyde eşitleyen; ahlaki, siyasi ve entelektüel liderlik kurma mücadelesidir (Demir & Göymen, 2012: 95).

“Hegemonya” terimi Lenin, Buharin, Zinovyev ve Stalin tarafından kullanılmış ve Enternasyonel’in pek çok belgesinde yer almıştır. Gramsci’nin hegemonya kavramının kökenlerinin ne kadar Leninist çizgide olduğu tartışılabilir bir nokta olması bir yana, Gramsci’nin hegemonya kuramı sistematik kullanımı üzerinden başka bir karaktere bürünmüştür (Santucci, 2011: 108). Gramsci hegemonya kavramı bağlamında Lenin’i işaretlese de Lenin’den farklı olarak kavramı genişletmiş ve özgünleştirmiştir (Anderson, 1988).

Hegemonya mücadelesi basitçe düşünceler ve değerler çatışması ve/veya ekonomik ilişkilerden bağlantısız ideolojik mücadele demek değildir (Boggs, 1984: 189; Sassoon, 1982: 112). Hegemonya sadece ideolojiye veya farklı toplumsallaşma tarzlarına da indirgenemez. Diğer yandan hegemonya, etik-politik niteliğe sahip olsa bile, ekonomik nitelikte de olmak zorundadır ve temelini yönetici sınıfın/grubun ekonominin kilit kesimlerinde yerine getirdiği belirleyici işleve dayandırılmalıdır (Gramsci, 1971: 161). Hegemonya bir kerede ulaşılabilen bir şey olmayıp; sürekli olarak yenilenmesi, yeniden kurulması ve savunulması gerekmektedir. “Hükümet gücü elde edilmeden önce bile bir ‘siyasal hegemonya’ olabilir, olmalıdır da ve siyasal liderlik ya da hegemonya uygulamak için, sadece hükümet olmanın verdiği iktidara ve maddi kuvvete güvenilmemelidir” (Rehmann, 2020: 141). Genel bir ifadeyle hegemonya:

Farklı sınıf-bağılantılı (ama zorunlu olarak sınıf-bilinçli olmayan) güçlerin, belirli bir sınıfın (ya da sınıf fraksiyonunun) politik, entelektüel ve ahlaki önderliğinde ya da, daha kesin biçimde, bu önderliğin politik, entelektüel ve ahlak sözcülüğünde çağrılmasını ve örgütlenmesini içerir. Böyle bir liderliğin uygulanmasının anahtarı, genel çıkar ile özel çıkar arasındaki soyut çatışma problemini çözebilecek belirli bir ‘hegemonik projenin’ geliştirilmesidir (Jessop, 2008: 279 vd.)

Zor ve rıza ikilisiyle sağlanan hegemonyanın sağlanmasında “asıl çaba daima zorun, kamuoyuyla -gazeteler ve dernekler- ifade edilen ve bu yüzden belli bazı durumlarda yapay bir biçimde sayısı artırılmış olan çoğunluğun rızasına dayalı gibi görünmesini garantilemektir” (Gramsci, 1971: 80).

Bu noktada sivil toplum alanı, hegemonyanın kaynağı ve devlet denkleminin bir bileşeni ve devletin kolektif yaşamla bütünleşmesini de sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstyapının iki temel momentinden biri olan “sivil toplum” çerçevesinde yer alan üst-yapısal etkinliklerin biçimi ideolojiktir, ancak içerikleri sosyo-ekonomiktir. Dolayısıyla, hegemonya tartışması sivil topluma ve o da zorunlu olarak devlet teorisine çıkmaktadır. “Sivil toplum devletin kendi siyasaları ve programları için rızayı bulduğu alan olma özelliğine sahiptir” (Chandhoke, 1995: 148). Gramsci sivil toplumu devletin ayrılmaz bir parçası olarak görmüştür; ona göre sivil toplum devlete muhalif olmak bir yana aslında devletin en dirençli kurucu bileşenidir; diğer yandan da sivil toplum en iyi özgürlük alanı olarak değil, hegemonya alanı olarak tanımlanabilir. Bu hâl aslında organik bütünlük anlayışının bir sonucudur.

Devlet denkleminin içerisinde hegemonyanın kuruluşu için ideolojiye de ihtiyaç vardır. Önemli olan hegemonyanın hangi ideolojiye hizmet ettiği sorunsalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Alternatif kanallarla tepkiler, karşıtlıklar kurulabilir. Ancak çeşitli yollarla bu karşıtlıklar yok edilmeye çalışılır. “Hegemonya, normal olarak, hegemonik sınıfın (ve fraksiyonların) kısa vadeli çıkarlarının feda edilmesini ve projenin ardında seferber edilen diğer toplumsal güçlere tavizler verilmesini de kapsamaktadır. Bu anlamda, hegemonya, birikim süreci tarafından koşullandırılmış ve sınırlandırılmıştır” (Jessop, 2005: 171-172). Jessop’un vurgusu 1980 sonrası resmî ideolojinin tavrı açısından önemli bir işaretleyicidir.

Sivil toplum ve üstyapının diğer temel momenti olan politik toplum -ya da dar anlamda devlet-, egemen grubun toplum üzerinde uyguladığı “hegemonya” işlevine; diğer taraftan ise devlet ve hukuksal iktidar yoluyla uygulanan “doğrudan egemenlik/komuta” işlevine denk düşmektedir (Carnoy, 2001: 255). Bu iki temel düzey, kurucu bir kavram olan “tarihsel blok”u oluşturur (Yetiş, 2009: 137). Bu kavram, bir yandan yapı ve üstyapı arasındaki organik bütünlüğe, diyalektiğe işaret ederken; diğer yandan üstyapıdaki hegemonik süreçlerin önemini vurgulamaktadır. Gramsci ekonomiyi, siyaseti ve ideolojiyi “tarihsel blok” kavramı aracılığıyla organik bir bütünlük içinde konumlandırmıştır. Tarihsel bloğun sarsıldığı, hegemonyanın sağlanamadığı zamanlar mevcuttur. “[...] tikel örgütsel biçimdeki geleneksel partiler, onları oluşturan, temsil eden ve yönlendiren belli insanlarla birlikte, artık kendi sınıfları (ya da sınıfın bir fraksiyonu) tarafından [...] tanınmaz. Böylesi krizler vuku bulduğu zaman mevcut durum hassas ve tehlikeli hale gelir” (Gramsci, 2010: 266); “temsil edilenler ile temsilciler” arasındaki çatışma bütün yapılara yayılabilmektedir. Bu durum ekonomik ilişkilerden ve birikim stratejilerinden bağımsız değildir. Bu noktada, 1990’lar Türkiye’sini anlamlandırmada etkin de olan, organik krizden söz edebiliriz.

Organik kriz olgusu, toplumsal formasyonların ekonomik, yönetsel darboğazlarda olduğu, yapısal bütünlüğü tehdit eden çok katmanlı bir çözülme momentine işaret etmektedir. Gramsci bu kavramla bir yanıyla iktidar bloklarının yönetsel kapasitelerinde yaşanan daralmaları, diğer yandan mevcut hegemonik düzenin dayandığı kültürel, ideolojik, kurumsal vb. biçimlerin işlevsizleşmesini belirtir. Gramsci’ye göre organik kriz anları, “yönetici sınıf artık yönetemez, yönetilen sınıf artık yönetilmek istemez”; bu çift yönlü kırılma süreci hem siyasal temsil ilişkilerini hem de toplum olma sürekliliğini kesintiye uğratar (Gramsci, 1971: 210). Bu bağlamda organik krizler, çeşitli kuramlarla tekil olarak açıklanması zor olan çok eksenli bir kriz konfigürasyonunu ifade etmektedir. Sınıfsal ve toplumsal çatışmalarla iç içe geçen

kurumsal çözümler, ideolojik çarpışmalar, çoklu kriz halini hem yapısal hem de bütünleştirici olanaklardan yoksun bir noktaya evirir. Bu noktada Bob Jessop'un devlet kuramı devreye girmektedir. Jessop, kapitalist devletin sürekliliğini sağlayan “eklemlenme mekanizmaları”nın (modes of articulation) çözülmesini sadece yönetsel bir başarısızlık değil, aynı anda hegemonyanın yeniden kurgulanmasını gerektiren bir eşik olarak da tanımlar. Jessop’a göre, bu tür kriz anlarında devlet, yalnızca krizle başa çıkmakla kalmaz, bir de yeni bir toplumsal uzlaşının ideolojik, kurumsal ve mekânsal çerçevesini de inşa etme yükümlülüğündedir (Jessop, 2008). Dolayısıyla organik kriz kavramı, ekonomik işleyişin aksamasından fazlasıdır; bir toplumsal bütünlük formunun meşruiyet krizlerine işaret etmektedir. Bu süreçte yeni bir hegemonik yapılanma gerçekleşmezse, toplumsal çözülme hızlanır ve derinleşerek yapısal bir dağılma evresine ulaşır.

Bu kriz ortamında, İslamcı hareketin kendi söylemsel yeniden kuruluş süreci ve kurumsal yükselişi hem siyasal düzlemde hem de kültürel ve ideolojik yeniden üretim alanlarında ilerlemiştir. Bu noktada ise Gramsci'nin “mevzi savaşı” ve “organik aydın” kavramları tez için önemli bir yerde durmaktadır.

Gramsci, devrimci stratejileri tarihsel bağlamlarıyla düşünerek iki önemli kavram geliştirmiştir: “Manevra savaşı” (war of manoeuvre) ve “mevzi savaşı” (war of position). Kapitalist Batı toplumlarında hegemonik iktidarın sadece devletin zor araçlarıyla değil, esasen sivil toplum aracılığıyla rıza üretimi yoluyla sürdürüldüğünü belirterek; devrimci dönüşümün stratejik doğasına dikkat çekmiş ve bu bağlamda “manevra savaşı” ve “mevzi savaşı” kavramları, siyasal mücadelenin niteliğini belirlemede merkezî bir öneme sahip olmuştur. Gramsci manevra savaşını, doğrudan devlet aygıtına yönelik, ani ve açık çatışmalı bir iktidar hamlesi olarak tanımlamıştır. Buna karşılık mevzi savaşı, özellikle Batı toplumlarında hegemonik iktidarın kalelerinin sivil toplumun derinliklerinde yer aldığı koşullarda, uzun vadeli, kültürel, ideolojik ve

kurumsal düzeyde yürütülen bir mücadeleyi ifade etmektedir. Gramsci'ye göre, modern burjuva devletinin “bütüncül devlet” halini aldığı organik kriz anlarında, siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki ayrımlar silikleşmekte, burjuvazinin hegemonik aygıtları özellikle tahakküm üretmektedir. Bu durumda karşı-hegemonik aktörlerin, doğrudan cepheden saldırı (manevra) yerine, kültürel siperleri hedefleyen mevzi savaşına yönelmeleri zorunlu hale gelmektedir. Yani egemen sınıfın savunma yapısı karşısında mevzi savaşı, devrimci pratiğin zorunlu bir aşamasıdır. Bu strateji hem ideolojik mücadeleyi hem de kültürel üretimi, entelektüel formasyonu ve kurumsal yayılmayı içeren çok katmanlı bir mevzilenmeyi gerektirmektedir (Gramsci, 1971; Carnoy, 2001; Thomas, 2013).

Öte yandan tezde incelenen *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergileri, yalnızca haber veya yorum aktaran yayın organları değil; aynı zamanda, kendi dünya görüşlerini inşa ve tahkim etmeye çalışan, alternatif bir tarihsel blokun organik aydın işlevini yerine getiren entelektüel mecralardır. Bu dergiler, dönemin hegemonik seküler-milliyetçi devlet aklına karşı alternatif bir “İslamcı rıza üretimi” kurmaya çalışmış; eğitim, kültür, ekonomi, dış politika, kadın ve emek gibi alanlarda İslami referanslarla sistemli müdahalelerde bulunmuştur.

Gramsci'nin organik aydın kavramı, toplumsal sınıfların tarihsel mücadele süreçleri içerisinde kendi ihtiyaçlarına uygun yeni bir aydın tipini üretme kapasitesine işaret etmektedir. Organik aydınlar, sadece entelektüel etkinlikte bulunan bireyler değil; ait oldukları sınıfın dünya görüşünü, ideolojik yönelimlerini ve siyasal hedeflerini topluma yaymakla görevli öznelerdir. Bu yönüyle organik aydın, burjuva toplumundaki geleneksel aydın tipinden ayrılır; çünkü Gramsci'ye göre geleneksel aydınlar sınıflar üstü veya apolitik değil, geçmişin egemen sınıflarıyla tarihsel bağlarını sürdüren yapılardır (Gramsci, 1971: 5-23). Buna karşılık organik aydın, belirli bir sınıfın yükselişini ideolojik ve kültürel düzeyde mümkün kılacak pratik araçlardan biridir. Bu

açından da organik aydın kavramı, siyasal hareketler ve kolektif pratikler aracılığıyla inşa edilen hegemonik blokların taşıyıcılarını kapsamaktadır. Gramsci, modern toplumda her sınıfın hem iktisadi düzlemde hem de kültürel ve ideolojik düzlemde bir bütünlük oluşturabilmesi için kendi organik aydınlarını üretmek zorunda olduğunu vurgulamıştır (Thomas, 2009: 137-138). Bu kavram, özellikle kriz dönemlerinde —Gramsci’nin ifadesiyle “eski düzenin öldüğü ama yenisinin henüz doğmadığı” momentlerde— belirleyici bir rol oynamaktadır; çünkü organik aydınlar, hegemonik restorasyonun ya da devrimci dönüşümün fikirsel zeminini kuran aktörlerdir.

Diğer yandan, 12 Eylül’le beraber parti sisteminde parçalanma hızlanmış ve önde gelen partilerin toplumu örgütleyememeleri organik krizin şiddetlenmesini sağlamıştır. Sol/sosyalist hareketin bastırılmış olması, merkez sağ ve ulusalcı partilerin süreç boyunca konumları İslamcıların örgütlenmesini hem hızlandırmış hem de kuvvetlendirmiştir. 2002 AKP iktidarı ile tamamlanan süreç “İslami seferberlik, organik krizlere bir yanıt olarak hegemonyanın yeniden kurulmasıdır. Hegemonya, hükmünü devletle toplumu birbirine bağlayarak icra eder” (Tuğal, 2019: 39).

Gramsci’ye göre devlet, “kendisi aracılığıyla yönetici sınıfın, egemenliği yalnızca haklı gösterip koruduğu değil, ama yönetimi altında tuttuklarının etkin rızasını da kazanabildiği pratik ve teorik etkinliklerin karmaşık bütünlüğüdür” (1971: 244). Devlet dışsal bir kurum değil, toplumsal bir ilişkidir ve kolektif yaşamdan ayrı bir varlığa sahip değildir. Türkiye’de 1990’lı yıllarda devletin aldığı biçimi, siyasi süreçleri anlamak, anlamlandırmak için Gramsci’nin yanında Jessop’ın kapitalist devlet biçimi yaklaşımı da önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

1980’den itibaren Türkiye’de devletin yeniden yapılandığı, her yeniden yapılanma çabasında devletin giderek daha otoriter bir hâl aldığı ve bunu belirli aralıklarla yeniden ürettiği bir tarihsel süreç başlamıştır; bu yapılanmanın da en önemli

aracı neoliberal politikalar olmuştur Türkiye’de 1990’lı yıllar, süregiden bir “siyasal hegemonya krizi” ve “neoliberal millî güvenlik devleti” (Akça, 2018: 39) olarak tanımlanabilir.

‘90’lı yılların somut koşulları devletin aldığı biçim, Jessop’ın (2016: 302 vd.) Poulantzas’a (2016; 2000; 1976) ait kapitalist devlet tipi yaklaşımı üzerinden ele aldığı “istisnai (olağanüstü) devlet ve normal devlet” ayrımı arasında sıkışıp kalmış bir zemine de denk düşmektedir. Bu “sıkışma” vaziyeti, siyasi alanda doğan boşluklar ve boşlukların ordu tarafınca doldurulması gerçekliği Poulantzas’ın istisnai devlete ve normal devlete atfettiği özelliklerin her ikisinden de kısmen taşımaktadır. Poulantzas’tan yola çıkarak Jessop, her iki devlet biçiminin genel özelliklerini açıklamıştır.² Ancak Türkiye’de 1990’lı yıllarda devletin aldığı biçimi netleştirmek için Poulantzas’tan faydalanmak hem zor hem kolay görünmektedir ve 1990’lı yıllarda Türkiye’de yaşanan hegemonya krizi Poulantzas’ın istisnai devletine tam olarak denk düşmemektedir.³ 1990’lı yıllarda ordu, yönetimin bir parçası olmaya devam etmiştir. Bunun temel nedenlerinden biri hegemonya projesinin gerçekleştirilememesidir.

Bu noktada ise, Jessop’ın beş ideal-tip temsil tarzından biri olarak ele aldığı “devlet aklı” ile analoji kurmak mümkündür. Jessop “devlet aklı”nı şu şekilde ifade etmiştir:

[...] Devlet aklı, devletin resmî kurumlarıyla benzer işleri yapacak ağlar ve iktidar kompleksi oluşturmak suretiyle, devletin biçimsel sınırlarının ötesine doğru uzanan paralel iktidar şebekeleri gibi gayrı-resmî temsil kanallarıyla bağlantılıdır. Bu, legal ve

² Poulantzas’a göre istisnai/olağanüstü ve normal/olağan devlet biçimleri kapitalist devlet tipine aittir.² Kapitalizmin belirli dönemlerine veya aşamalarına göre şekillenen iki temel devlet biçimi tanımlamıştır. Normal devlet olarak adlandırılan devlet biçimi, Poulantzas’ın burjuva devletin normal biçimi olarak savunduğu demokrasiyi yani liberal hukuk devletini ve müdahaleci devletleri -otoriter devletçilik gibi- içermektedir. Olağanüstü veya istisnai olarak adlandırılan devlet biçimi ise Bonapartizmi, Nazizmi, askeri diktatörlükleri ve faşizmi ifade etmektedir (Jessop, 1985: 94; 2016: 302 vd.). Jessop’ın söz konusu devlet biçimlerinin özelliklerinden hareketle oluşturduğu “Tablo 9.1” (2016: 312) incelenebilir.

³ Poulantzas olağan devletten istisnai devlet biçimine geçiş için “faşistleşme süreci” olarak ifade ettiği bir aralıktan söz etmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Poulantzas, N., (2016), *Faşizm ve Diktatörlük*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.81 vd.

illegal arasındaki gri alanda iş gören ve temel siyasal süreçleri ve yönetsel konuları şekillendiren devletin en sert çekirdeğini oluşturur. ‘Çifte devlet’ (dual state) (Morgenthau 1962, Fraenkel, 1941), ‘devlet içinde devlet’ (bazen kiliseye fakat sıklıkla polis, ordu ve güvenlik aygıtlarına işaret eder), ‘güvenlik devleti’ (Tunander, 2009), ‘derin devlet’ (Park 2008, Scott 2014) ve ‘dördüncü kuvvet’ (Ebgelhardt, 2014) gibi terimler özel bağlamlar içinde bu olguya vurgu yapmak için kullanılırlar (Jessop, 2016: 99-100).

Bu tanım 1990’lı yıllarda Türkiye’nin durumunu ifade etmek açısından açıklayıcıdır ve aynı zamanda “neoliberal milli güvenlik devleti” ifadesiyle de örtüşmektedir. Bu sebeple 1990’lı yıllar Türkiye’sini anlatırken “neoliberal milli güvenlik devleti” ifadesini tercih ettim.

“Devlet aklı” ile olan benzeşme, toplumsal süreçlerin işleyişine de yansımıştır. Gramsci’nin devlet tanımına paralel bir biçimde Jessop’ın devleti “bir toplumsal ilişki” (2005: 125 vd.; 2016: 85 vd.) olarak tanımlaması da toplumsal tabanda yaşananlarda devletin aracılılarıyla etkin varlığını görmeyi kolaylaştırmaktadır. Diğer yandan: “Devlet güçlerinin (ve bazı ilişkili yükümlülükler, kırılganlıklar, kudretsizliklerinin) nasıl ve nereye kadar yaşama geçirileceği devletin içinde ve ötesine konumlanmış toplumsal güçlerin eylemlerine, tepkilerine ve birbirleriyle etkileşimlerine bağlıdır” (Jessop, 2016: 90) vurgusu, 1990’lı yılların neoliberal milli güvenlik devletinde de gözlenebilmektedir; özellikle “irtica” ve “bölücülük” meselelerine yaklaşımı konusunda. Nihayetinde 1990’lı yıllar Türkiye’si hem Jessop’ın hem de Poulantzas’ın devlete ve temsiliyete ilişkin tanımlarıyla kesişmekte ve benzeşmektedir. Buradan hareketle olağanüstü ve normal devlet biçimleri arasında sıkıştığını ifade ettiğim süreç de “yeni bir normal” olarak belirtilebilir. Bu yeni normalin temel belirleyenlerinden biri de hegemonya krizidir.

Bu krizi “daha az soyut düzeyde, belirli siyasi, entelektüel ve ahlaki pratikler üzerinden çözmek, hegemonik liderliğin görevidir” (Jessop, 2005: 171). Söz konusu liderlik de hegemonik sınıfın veya kesimin uzun vadeli çıkarlarını gözetip, çeşitli biçimlerde buna hizmet etmektedir. Bu süreci belirleyen ise birikim rejimidir. Ancak birikim stratejileri ile hegemonik proje birbirinin koşulu olsa dahi birebir benzeşmemektedir. Bu sebeple hegemonik projeler, sadece sınıf ilişkilerini değil tüm toplumsal güçler arasındaki dengeyi gözetmek zorundadır. Hegemonik projenin gerçekleşmesini sağlayacak temel koşullar eksik veya uyumsuz olduğunda ise kriz olarak vuku bulmaktadır.

Bu kavramsal set bağlamında, tarihsel bloğa giden yolda, bu sürecin krizleri ve krizler karşısında İslamcılarının örgütlenme biçimlerinden olan dergiler incelenmiştir.

Bu çalışma, eleştirel sosyal bilim yaklaşımı temelinde bir yöntem tercih etmiştir. Eleştirel yaklaşıma göre toplumsal gerçekliğin birden çok katmanı mevcuttur ve paradoksal süreçleri keşfetmek, anlamak ise diyalektiktir. Marx’ın diyalektiği yöntem olarak belirlenmiştir. Bunun başlıca sebepleri, araştırmanın tek yönlülükten uzak olmasını hedeflemek, geçmiş bugüne olan içsel ilişkisi bağlamında değerlendirebilmek ve daha tümel, kapsayıcı bir araştırma yapabilmektir.

Epistemoloji, metodoloji ve metot arasında uyumlu bir bütünlük arayışı, uygun yöntemleri bir arada kullanmaya teşvik etmektedir. Bu sebeple “öykü bütünlüğü esastır” yaklaşımını benimseyip; araştırmanın ana yöntemi olarak maddeci diyalektik belirlenmiştir. Bu yöntemin seçilmesinin temel nedeni, incelenen olguyu, yalıtılmış bir fikirler tarihi olarak değil; dönemin ekonomik, siyasi ve toplumsal çelişkileriyle iç içe geçmiş, hareket halinde (dinamik) ve bütünsel bir süreç olarak kavrama hedefine hizmet etmesidir. Diyalektik yöntem, bu çalışmada şu amaçlarla kullanılacaktır:

Bütünsel Analiz: İslamcı dergilerdeki söylemleri, Türkiye'nin 1990'lardaki “organik krizi” ve küresel neoliberalizm bağlamına yerleştirmek.

Değişim ve Dönüşüm: İslamcı düşüncenin 1990'lar öncesi ve sonrası arasındaki kopuş ve devamlılıkları saptamak.

Çelişkilerin Tespiti: İslamcı söylem içindeki çelişkileri (örneğin, sistem karşıtlığı ile sisteme entegrasyon arasındaki gerilim) ve bu çelişkilerin temellerini ortaya çıkarmak.

Bu üç ana belirleyen bağlamında, veri analizi kısmında ise tematik analiz, yoğun ve yığın olan verileri analiz edebilmek için, dergilerin metinlerini en uygun ve derinlikli açıklayan yöntem olarak tercih edilmiştir.

Kullandığımız yöntem, her şeyden önce gerçekliği nasıl kavradığımızla ve o gerçekliği nasıl açıkladığımızla ilişkilidir. Şu vurgu dikkate değerdir: “[...] yöntemsel yaklaşım aracılığıyla gerçekliğin kendisi değişir: Yöntem ontolojikleşir” (Cohen & Wartofsky, 1976: 10). Bu açıdan seçilen yöntem, tüm çalışmanın cevaplamayı hedeflediği soruları, ileri sürdüğü tezleri araştırmada eksiksiz çalışmalıdır. Karel Kosik *Somutun Diyalektiği*'nde (2015: 49) “bir olgu, kodlanmış bir gerçekliktir” diyor ve ekliyor “bilimsel yöntem olguları çözümlemenin bir aracıdır. Nasıl olmuş da olgular şeffaf değil de bilimin önce anlamlarını ifşa etmesi gereken bir sorun haline gelmişlerdir?” Kosik'in aydınlatıcı sorusu ve tezin ana konusu bağlamında düşünüldüğünde de maddecî diyalektik en uygun yöntem olarak görülmektedir.

Lefebvre diyalektiği bir “sergileme yöntemi” olarak ifade etmektedir. Marx'ın da kullandığı bir kavram olan “sergileme”, somutun kendi iç hareketi dâhilinde bütün bir zihinde canlandırılmasıdır; analizin sonuçlarının basitçe üst üste bindirilmesi ya da dışsal örgütlenmesi değildir. İçerikten yola çıkmak şarttır, öncelik içeriğe verilir; diyalektik düşüncüyü belirleyen gerçek unsur odur. Araştırma yönteminin amacı,

malzemeyi detaylı bir biçimde ele almak, bunun içerdiği farklı gelişim biçimlerini analiz etmek ve bunun iç yasalarını keşfetmektir (Lefebvre, 2017: 58-59).

Ollman (2015), diyalektik yöntemin araştırma yolunun soyutlama olduğunu ileri sürmektedir. Soyutlama sürecinin de eş zamanlı olarak ortaya çıkan üç farklı görünümünü açıklamaktadır. Bunlar “kapsam”, “genellik düzeyi” ve “konumlanma noktasıdır”. Her soyutlama sürecinde, incelenen olgu belirli bir zaman ve uzamla sınırlandırılmaktadır. Uzamsal anlamda soyutlama yapılırken sınırlar belirli bir anda ortaya çıkan karşılıklı etkileşim uyarınca oluşturulur. Zamansal anlamda sınırlar belirlenirken ise bir parçanın önceden ne olduğu ve ileride ne olabileceği uyarınca limitler oluşturulur. “Kapsam soyutlaması” ismi verilen bu süreç böylece incelenen şeyin hem zamansal hem de uzamsal sınırlarını belirlerken etkileşim ve değişimi sürecin dışsal değil, içsel bir özelliği olarak ele alır. Soyutlama sürecinin ikinci görünümü olan “genellik düzeyi”, ele alınan parçanın sadece kendisi değil, parçanın ait olduğu bütün sistemi ele alarak parçayı açıklama girişimidir. Bu görünüm, parçayı bütünden ayıran en özgül yanından incelemeye başlayıp, onun en genel ve dolayısıyla bütünün diğer parçalarına en fazla benzer kılan özelliklerine doğru gitmektedir. Soyutlama sürecinin üçüncü ve son görünümü olan “konumlanma noktası” yukarıda anlatılan diğer görünümlerin gerçekleşmesi ve gerekli bakış açısının belirlenmesi için başlangıç noktasını teşkil etmektedir (Ollman, 2015).

Diyalektik yöntem, genelin ve özgüllüklerin analizine olanak tanımaktadır. Ekonomik, sosyal, politik ve/veya ideolojik “biçimin”, “içerikle” yani insanın yaşam üzerindeki gücüyle uyum değil, çelişki içinde olduğu bir dünyayı göstermeye ve o dünyanın dönüştürülmesine rehberlik edebilen yöntemdir (Lefebvre, 2006: 72-73).

Ollman ve Smith (2011: 12) hiçbir fikrin kendi biçiminden ayrı kavranamayacağını ileri sürmüştür; bu aynı zamanda araştırmanın sorularına yanıt

aramak ve verilerin altında yatan anlamları ortaya çıkarmak için de dikkate alınmalıdır. Bu noktadan hareketle, maddeci diyalektik yöntem olarak belirlenirken; araştırmada birincil kaynaklar olan dergilerin analiz sürecinde tematik analiz kullanılmıştır.

Maddeci diyalektik yöntem ile tematik analiz, birbirini tamamlayabilen iki farklı yaklaşımdır ve bu iki yöntemin bir arada kullanılması, incelenen verilerin hem sosyo-tarihsel bağlamda hem de içeriklerin anlam düzeyinin derinlemesine incelenmesine olanak tanımıştır. Bu ikili yaklaşım, İslamcı dergilerin düşünce dünyasının hem içerik hem de tarihsel bağlam içinde nasıl şekillendiğini bütüncül bir perspektiften almayı mümkün kılmıştır.

Maddeci diyalektik yöntem, İslamcı dergilerin üretimlerini, içeriklerini o dönemin tarihsel, toplumsal ve siyasal çelişkileri bağlamında anlamlandırmaktadır; dergilerdeki düşüncelerin bu çelişkilerin bir ürünü olarak ortaya çıktığını ve toplumsal yapıyı dönüştürme iddiası taşıdıklarını göstermektedir (Marx & Engels, 1999). Tematik analiz yöntemi ise, söz konusu tarihsel, toplumsal, siyasal... bağlamı veri analizinde somutlaştırmaktadır. Veride tekrarlayan temaları belirleyerek, bu temaların ne sıklıkta ve hangi bağlamlarda vurgulandığını ortaya koymaktadır. Bu noktada tematik analiz, maddeci diyalektiğin işaret ettiği çelişkilerin içeriğe yansımalarını görünür kılmaktadır. Tematik analiz, dergideki temaların sistematik olarak izini sürmenin bir yöntemi iken, maddeci diyalektik yöntem bu temaların sosyo-tarihsel kökenlerine, kapitalizmle ilişkilerine ve ideolojik bağlamlarını aydınlatmaktadır.

Veri analizi ile verilerin anlamı dışarıya aktarılmaktadır. Nitel araştırmada veri analizi, verilerin düzenlenmesini ve organizasyonunu içermektedir. Sonrasında verileri kodlamayı ve kodların bir araya getirmesiyle temalara indirgemeyi gerektirir. Son aşamada ise veriyi şekillendirmeyi, tablolar veya bir tartışma halinde sunmayı içermektedir (Creswell, 2023: 182; Merriam, 2023: 167).

Veri analizi, somut veri parçaları ve soyut kavramlar, tümevarım ve tümdengelim arasında, tanımlanma ve yorum arasında ileri ve geri adım atmayı içeren karmaşık bir süreçtir. Bu anlamlar, algılamalar veya içgörüler çalışmasının bulgularını oluşturur: Bulgular; düzenlenmiş betimleyici açıklamalar, temalar ya da kategoriler şeklinde olabilirler. Bu şekilde veriyle bütünleşip veriyi açıklayan bir model ya da teori haline gelebilirler. Bu formların her biri, teori oluştururken somut basit betimlemelerden soyut betimlemeler haline dönüşerek farklı analitik yaklaşımları yansıtır. Ancak, verinin anlamını dışarıya aktarma ne demektir? Bana göre veri analizi araştırma sorularını cevaplamak için kullanılan bir süreçtir (Merriam, 2023: 163).

Bu bilgiler doğrultusunda tematik analizin ne olduğunu açıklamadan önce, araştırmanın evrenini ve sınırlarını belirtmeliyim:

Araştırmanın evrenini, Türkiye’de 1990 sonrasında yayımlanmış olan İslamcı dergiler oluşturmaktadır. Ancak evrenin genişliği nedeniyle çalışma, üç dergiyle sınırlandırılmıştır. Söz konusu dönemde yayımlanan İslamcı dergilerin çeşitliliği göz önünde bulundurularak, örneklem seçiminde temsil gücü yüksek, özgün çizgileri olan yayınlara odaklanılmıştır. Bu doğrultuda araştırmanın birincil veri kaynağını, 1990–2002 yılları arasında yayımlanan İslamcı dergiler teşkil etmektedir. Örneklem olarak, yayın hayatlarını sürdüren, kendi düşünsel yönelimlerini ve ekollerini oluşturmuş, farklı İslamcı eğilimleri temsil etme potansiyeline sahip üç dergi belirlenmiştir: *İktibas* (1981–), *Haksöz* (1991–) ve *Umran* (1993–). Bu dergilerin 1990-2002 yılları arasındaki tüm sayıları ve bu sayılarda yayımlanan yazılar analiz kapsamına dâhil edilmiştir.

Dergilerin içerik analizinde, nitel veri analizinin yaygın bir tekniği olan tematik analiz kullanılmıştır. Bu yöntem, metin verileri içinde tekrarlanan anlamlı kalıpları (temaları) sistematik olarak belirlemeyi, organize etmeyi ve yorumlamayı sağlar. Maddeci diyalektik yöntem, temaların neden ortaya çıktığını sosyo-tarihsel bağlamda

açıklarken, tematik analiz bu temaların veride nasıl görüldüğünü somutlaştırmaktadır.

Analiz süreci, Braun ve Clarke (2006) tarafından önerilen şu adımları izleyecektir:

Veriye Aşına Olma: Tüm dergi metinlerinin okunarak ilk notların alınması.

İlk Kodların Oluşturulması: Metinlerdeki anlamlı veri parçalarına (cümleler, paragraflar) kısa etiketler (kodlar) atanması.

Temaların Aranması: İlişkili kodların bir araya getirilerek potansiyel temaların oluşturulması.

Temaların Gözden Geçirilmesi: Oluşturulan temaların veri setiyle uyumunun kontrol edilerek tematik bir harita çıkarılması.

Temaların Tanımlanması ve Adlandırılması: Her temanın özünü yakalayan net tanımlar ve başlıklar geliştirilmesi.

Raporun Hazırlanması: Bulguların, tezin kuramsal çerçevesi ve araştırma sorularıyla ilişkilendirilerek analitik bir anlatı içinde sunulması.

Bu yapılandırılmış yaklaşım, verilerin hem derinlemesine hem de sistematik bir şekilde analiz edilerek tezin argümanlarının somut kanıtlarla desteklenmesini sağlayacaktır.

Tematik analiz, nitel araştırmalarda sık kullanılan bir yöntemdir ve belirli bir veri seti içinde ortaya çıkan anlamlı kalıpları (temalar) sistematik olarak tanımlamayı ve raporlamayı amaçlar. Gözlem, görüşme, metin gibi içeriklerin çeşitli başlıklar, kavramlar, kategoriler veya temalar altında sınıflandırılmasıdır. Tematik analiz verileri anlamlı kalıplarla yani temalarla sistematik bir biçimde tanımlamakta, veriyi organize etmekte, detaylandırmakta, yorumlamakta ve raporlamaktadır. Bu analiz yönteminde veri kümelerinin anlamını oluşturan kurucu içerikler karşılaştırılır, zıtlaştırılır ve soyutlanır. Tek bir veri ögesine ait özgül veya benzersiz olanı anlamlandırmaktan

ziyade, ortak noktaları anlamlandırmaya daha iyi yarayan bir yöntem olduğu belirtilebilir (Braun & Clarke, 2006; Geray, 2017).

Tematik analiz, nitel araştırmalarda bilgi üretme sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. Toplumsal yapıların, ilişkilerin ve süreçlerin anlaşılmasında kullanışlı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, tematik analizin, sadece bir analiz yöntemi olmadığı, nitel araştırmalar için bir epistemolojik yaklaşımı da temsil ettiği ileri sürülebilir.

Tematik analiz, verilerden yola çıkarak temaların belirlenmesi ve bu temaların birbiriyle olan ilişkilerinin anlaşılması süreci olarak da belirtmektedir. Tematik analiz kullanarak verilerde yer alan örtük veya açık anlamlar ortaya çıkabilir ve bu anlamlar belirli bir bağlam içinde yorumlanabilir. Bu süreç, çalışmanın önceden belirlenmiş kuramsal çerçevesine dayanabileceği gibi, daha açık uçlu bir yaklaşımla da ele alınabilir. Fereday ve Muir-Cochrane (2006: 80 vd.) bu yöntemi “önceden belirlenmiş teorik yapı ile veri odaklı temaların bir araya getirilmesi süreci” olarak ifade etmişlerdir.

Boyatzis (1998) tematik analizi “tematik kodların gelişimini içeren bir süreç” veri setindeki çeşitli örüntüleri, bu örüntülerin altında yatan yapıları anlamaya yardımcı bir yöntem olarak tanımlamıştır. Merriam (2023: 181) tematik analizi “soyut kavramların (kategorilerin) birbirlerine nasıl bağlandığının görsel sunumu” olarak tarif ederken; Glesne (2020: 255) “tematik analiz, verilerin kodlanmasını ve daha sonraki analiz ve betimlemeler için yeniden kodlanmasını ve ayrılmasını içerir” tanımında bulunmuştur.

Kodlama yapmak ve temaları oluşturmak sistemin temelidir. Braun ve Clarke’ın tematik analizi için belirlediği altı ana başlıkta bu temeli daha açık görebiliriz:

1. Araştırmanın veriye aşına olması: Verinin deşifre edilmesi (gerektiğinde), verinin tekrar tekrar okunması, ilk fikirlerin not edilmesi.

2. İlk kodların oluşturulması: Tüm veri seti boyunca verinin dikkat çeken özelliklerinin sistematik bir şekilde kodlanması, her bir kodla alakalı olan verilerin bir araya toplanması.
3. Temaların aranması: Kodların potansiyel temalar altında toplanması, tüm verilerin ilişkili oldukları olası temalar altında toplanması.
4. Temaların gözden geçirilmesi: Temaların, kodlanmış veri içeriğiyle ve tüm veri setiyle uyumunun kontrol edilmesi, analize ilişkin tematik “haritanın” oluşturulması.
5. Temaların tanımlanması ve isimlendirilmesi: Her temaya ait özelliklerin sadeleştirilmesi ve analizde anlatılan hikâyenin bütünü tanımlanması için analize devam edilmesi, her bir temanın açık bir şekilde tanımlanması ve isimlendirilmesi.
6. Raporun hazırlanması: Somut, çarpıcı ve inandırıcı doğrudan alıntı örneklerinin seçilmesi, kodlanan veri içeriklerinin son kez analiz edilmesi, analiz sonuçlarının araştırma sorusu ve alan yazınla tekrar ilişkilendirilmesi, analizin akademik bir dille raporlaştırılması (Braun & Clarke, 2019: 882-883).

Merriam (2023: 170) kodlanmayı, “gelecek veri parçaları için araştırma sorularınızı cevaplamada size potansiyel olarak ilgili görünen sorgulamaları yapmak” biçiminde tanımlamıştır. Merriam’a göre kategori ise temayla, örüntüyle, bulguyla veyahut araştırma sorusuna verilen cevapla aynıdır: “Kategori oluşturma, veri analizidir” (2023: 170).

Ana mesele veri setinde yinelenen örüntüleri, kategoriler veya temalar altında toplamaktır. Kategoriler veya temalar doğrudan verinin kendisi olmayıp, veri setinden çıkarılmışlardır. Glaser ve Strauss (1967), bu kategorilerin çıkarıldığı verilerden başka, kendi başlarına anlamları olduğunu da belirtmiştir (Aktaran Merriam, 2023: 173).

Sürecin başlangıç noktası olan kodlama, kategori oluşturmaya başlamanın bir yoludur. “Kodlama, analiz ettiğiniz verilerin ne dediğini, nasıl tanımladığınızla ilgilidir” (Gibbs, 2007: 38; Aktaran Glesne, 2020: 268). Kodlama süreci, verileri küçük bilgi kategorileri içinde toparlamak istemektedir. Her veri kullanılmayacağı için bu aşamada verilerde “ayıklama” yapılır. İyi bir tematik kodun karşılığı aslında niteliksel zenginliğini korumasında bulunmaktadır. Nitel zenginliğini koruyan kodlar, araştırmanın ve/veya analiz kısmının her veçhesinde kullanılabilir (Boyatzis, 1998; Creswell, 2023; Merriam, 2023).

Çeşitli kodlama türleri bulunmaktadır. Glaser ve Strauss (1967), Miles ve Huberman (1994), Denzin ve Lincoln (2008) gibi bu alanda öne çıkmış isimler, farklı kodlama biçimleri ileri sürmüşlerdir. Bu çalışma için tematik kodlama tercih edilmiştir. Tematik kodlamada, farklı özellikleri olan kodların benzerlik ve farklılıkları tespit edilmekte ve bu örüntüde birbiriyle ilişkili olan kodlar gruplandırılmaktadır. Gruplandırma olarak ifade edilen aslında kategorilere ayırma işlemidir ve aynı türden kategoriler temaları oluşturmaktadır. Tematik kodlamada ana noktalardan biri iç tutarlılığın sağlanması, tema oluşturan verilerin anlamlı bir ilişki içinde olmasıdır. Aynı zamanda dış tutarlılık yani yorumlama süreci de anlam bağını korumalı, elde edilen veriler açıklanabilmelidir. Temalar her ne kadar birbirinden farklı da olsa, kendi içlerinde anlamlı bir bütünü kurmalıdır. Sonrasında ise veriler, kodlara göre yeniden düzenlenebilir. Sonuç itibarıyla hedef, verilerin anlamlı bir biçimde düzenleneceği sistematik bir yapı elde edebilmektir. Bu yapının içerisinde veriler tekrardan düzenlenir, elde edilen bulgular bağlamında yeniden tanımlanır ya da yorumlanmaktadır (Creswell, 2023; Merriam & Grenier, 2019; Patton, 1990; Silverman, 2016).

Neuman daha açık ve anlaşılır olacak biçimde kodların beş kısımda oluştuğunu ileri sürmüştür: “1) bir ile üç kelime arası bir isim ya da etiket, 2) temel bir özelliği

kapsayan bir tanım, 3) ilgili kodu verilerin arasından ayırt etmeye yarayacak bir ‘öncü’ tanım, 4) dışarıda bırakılacak ya da aranan nitelikler ve 5) bir örnek” (2020: 813).

Kodlama süreci sonrası kategoriler veya temalar oluşturulur. “Kategoriler birçok özgün örneği (veya daha önce belirlediğiniz veri parçasını ya da veri birimini) ‘kapsayan’ ve birbirleriyle ilişki kuran kavramsal öğelerdir” (Merriam, 2023: 173). Birçok yazar kategorileri ve temaları aynı olarak kabul etmektedir.

Nitel araştırmalarda temalar (kategori olarak da adlandırılmaktadır) ortak bir fikir oluşturmak için bir araya getirilmiş birkaç koddan oluşan geniş bilgi birimleridir. Dolayısıyla, bu temalar, çocuklarıyla veya alt temalarıyla ve hatta veri parçalarıyla temsil edilen torunlarıyla birlikte bir “aile” olarak görülebilir. Özellikle büyük veri tabanında, bilgiyi beş veya yedi “aile”ye indirgemek zordur ancak süreç çalışmanın en son halini yazmak için veri ayıklamayı, verileri küçük, yönetilebilir tema kümelerine indirgemeyi içermektedir (Creswell, 2023: 188).

Kodlar ve veriler arasında kategorileri/temaları görebilmek de bu sürecin önemli bileşenlerinden biridir. Boyatzis (1998) bunun için dört becerinin gerektiğini ileri sürmüştür: Verilerdeki örüntüleri fark etmek; sistemler, kavramlar veya çalışmanın başat yönelimi temelinde düşünebilmek; anlamı ifşa olmamış veya örtülü bilgileri görebilmek ve son olarak konuya ilişkin bilgi hakimiyetinde olmak.

Tüm bunlar veri analizinin bir parçası ve sürecin bulgularını getiren adımlardır. Sonrasında elde edilen veriler yorumlanmaktadır. Yorumlama, aslında kodların ve temaların ötesinde, verilerin daha geniş anlamlar bağlamında soyutlamalar içermesidir. Bu durum tematik analizi, genellemelerin ve norm belirlemelerin ötesine taşıyan bir hamledir. Burada karşımıza çıkan önemli nokta nitel araştırmanın güçlü yönü olan, karmaşanın altında yatan anlamları ortaya çıkarabilmektir. Bu sebeple yorumlama, henüz kodların geliştirilmesiyle başlayan ve sonraki adımlarda devam eden; asıl olarak

temaların verilerini bir mantık içerisinde soyutlamanın daha büyük birimler halinde düzenlendiği bir süreçtir (Creswell, 2023; Glesne, 2020).

Çalışma dört ana kısımdan oluşmaktadır. “Küresel Laboratuvar: 1990’larda Neoliberalizm ve İslamcılığın Dönüşümü” başlıklı ilk kısımda, öncelikle 1990’lar İslamcılığının kavramsal seti sonrasında; İslamcı çerçevede uluslararası ekonomik, ideolojik ve siyasi dinamiklerin ele alındığı küresel hat incelenmiştir. Bölümde, neoliberalizm temel alınmış ve İslamcılığın piyasayla bütünleşme süreci ve etkin olduğu ülkelerdeki vaziyeti araştırılmıştır. Bu bağlamda, “İslamcılığın Yeni Yüzleri: Post-İslamcılık, Radikal İslamcılık, İlmli İslamcılık”, “Peygamber Sancağından Piyasa Bayrağına: 1990-2002 Yılları Arasında İslamcılığın Küresel Dönüşümü ve Neoliberalizmle Eklemlenmesi” ile “Ümmet Coğrafyasında Hegemonya Arayışları: İslamcı Hareketlerin Küresel Panoraması” olan üç ana başlıktan oluşmaktadır.

“İslamcılığın Yeni Yüzleri: Post-İslamcılık, Radikal İslamcılık, İlmli İslamcılık” başlıklı ilk bölüm altında, 1990’lı yıllarda ön plana çıkan post-İslamcılık, radikal-ilmli İslamcılık tartışmaları merkeze alınmıştır. Bu başlık, tezde sıkça kullanılan, 1990’lardaki İslamcı grupları/faaliyetleri, İslamcılığın aldığı şekli... nitelendirmek için kullanılan kavramları, yerli yerine oturtmak niyetiyle hazırlanmıştır. Hem yerel hem küresel açıdan İslamcılığı anlamının ve anlatmanın da önemli bir bileşenidir. İkinci bölüm “Peygamber Sancağından Piyasa Bayrağına: 1990-2002 Yılları Arasında İslamcılığın Küresel Dönüşümü ve Neoliberalizmle Eklemlenmesi” olup; neoliberalizm, İslamcılık ve 1990’lar momentinin kesişimini incelemiştir. İslamcılığın, 1990’larda piyasayla bütünleşme süreci çeşitli teorisyenlerin çalışmaları bağlamında, kapsamlı şekilde tartışılmıştır. Bu bölümde, 1990’larda yükselen ve/veya dönüşen İslamcılığın hem Türkiye’de hem de uluslararası bağlamda, dönüşümünün temelinde yer alan neoliberal politikalarla ilişkisi ele alınmıştır. “Ümmet Coğrafyasında Hegemonya Arayışları: İslamcı Hareketlerin Küresel Panoraması” başlıklı üçüncü bölümde ise, diğer

iki başlık temelinde, özellikle Müslüman coğrafyayı merkeze alan, İslamcılığın 1990'lardaki süreçlerinin nerede, nasıl olduğu incelenmiştir.

“Bir Hegemonya Krizinin Anatomisi: 1990'lar Türkiye'sinde Devlet, Piyasa ve İslamcılık” başlıklı ikinci kısımda 1990'lar Türkiye'sinin siyasal ve ekonomik dinamikleri, başat sorunları, İslamcılığın 1990'lardaki yükseliş seyri, 1990'lar dergiciliğinin görünümü ve 1990'lar İslamcılığının ekonomik ve politik boyutu incelenmiştir. “Organik Krizin Sahnesi: 1990'lar Türkiye'sinin Siyasal ve Toplumsal Yapısı” ve “Karşı-Hegemonik Projenin Yükselişi: İslamcılığın “İhya ve İnşa” Süreci” olan iki ana başlık bağlamında, 1990'lar Türkiye'sine ve Türkiye'deki İslamcılığın katmanlı sürecine yer verilmiştir. Bu bağlamda, ilk bölüm üç ayrı alt başlık halinde, Türkiye'nin 1990'lardaki ekonomik, politik ve kültürel süreçlerini incelemiştir. Bu süreçlerin *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerine nasıl yansdığı, nasıl anlamlandırıldığı örneklendirilmiştir. İkinci ana bölüm ise dört alt başlıkta, 1990'ların önemli İslamcı aktörleri ve İslamcılığın Türkiye'deki yükseliş seyri ele alınmıştır. Ayrıca 1990'larda İslamcı dergiciliğin panoraması da sunulmuştur.

“Hegemonya Atölyesi Olarak İslamcı Dergicilik: *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*'da Karşı- Hegemonik Söylemin Temaları” başlıklı üçüncü kısım ise bulgulara, temalara ve dergilerin analizine ayrılmıştır. Bu bölümün girişinde öncelikle her üç dergi ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İlk bölüm olan “Tematik Analiz” başlığı altında, kodların oluşturulmasından başlayan tematik analiz süreci ve bulgular yer almıştır. Bu bölüm yedi tema bağlamında, yedi alt başlıktan oluşmaktadır. Oluşturulan her bir tema, dergilerin kapsamlı analiziyle tamamlanmıştır. **Sonuç** kısmı ile elde edilen tüm veriler bağlamında, bütüncül bir çerçeve sunulmuştur.

I. KISIM

KÜRESEL LABORATUVAR:

1990'LARDA NEOLİBERALİZM VE İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ

Giriş

Bu bölüm, İslamcılığın 1990'lı yıllarda evirildiği sûreti daha yakından görmek üzere, neoliberal politikalar bağlamında dünya konjonktürünü ve İslamcılıkla ilişkisini merkeze almıştır. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin de ortak özellikleri arasında yer alan ve her üç dergide de sık sık karşılaşılan Müslüman coğrafyaya⁴ ilişkin hassasiyetler ve haberler, dönemin uluslararası bağlamında İslamcı hattı görmenin önemli ve gerekli olduğunu düşündürmüştür. Bölüm, tezin ana konusu olan Türkiye İslamcılığının 1990'lardaki dönüşümünü anlayabilmek için gerekli olan uluslararası bağlamı kurmaktadır. Bölüm üç ana eksen üzerine inşa edilmiştir:

Bölümün ilk kısmında, 1990'lar İslamcılığının seyrini kavramsallaştırmak amacıyla “post-İslamcılık”, “radikal İslamcılık” ve “ılımlı İslamcılık” gibi terimlere odaklanılmıştır. Bu kavramlar hem Türkiye özelinde hem de küresel düzeyde, 1990 sonrası İslamcılığı tanımlamak amacıyla kullanılan temel kategoriler olarak dikkat çekmektedir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte uluslararası düzende yaşanan dönüşüm, İslamcı hareketlerin hem söylemsel hem de pratik düzeyde yeniden konumlanmalarına yol açmıştır. Bu bağlamda “post-İslamcılık”, “ılımlı İslam”, “radikal İslam”, “yeni-fundamentalizm”, “cihatçı Selefilik” ve “yeni Selefilik” gibi kavramlar, akademik ve politik tartışmalarda sıkça başvurulan analiz çerçeveleri hâline gelmiştir.

⁴ Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeler için, bir “galat-ı meşhur” olan “Müslüman coğrafya” kavramsallaştırması birçok metinde, birçok yazar tarafından sıklıkla kullanılmakta ve kabul görmektedir. Bu çalışmada da yer yer aynı bu kavramsallaştırma kullanılmıştır. Müslüman coğrafya, Müslümanların çoğunlukta olduğu coğrafya, Müslüman ülkeler veya Müslüman toplumlar gibi ifadeler, “İslam ülkeleri” ifadesi yerine özellikle tercih edilmiştir. “İslam ülkeleri” ifadesi 1990'lardan ve özellikle 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra demografik bir belirtmeyi aşacak bir biçimde, Batılı ülkeler tarafından bir politika olarak özellikle kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. İslamcılığın ve cihatçı faaliyetlerin, Müslüman halkların “doğal bir tarih dışı eğilimi olduğu şeklindeki yapay (ve günümüzde oldukça yaygınlık kazanmış) Şarkiyatçı izlenimin” (Achcar, 2009: 83) yaygınlaşmış olmasından veya yaygınlaştırma politikasından kaynaklıdır. Bu bakış açısı temel tarihsel olguları göz ardı eder.

Söz konusu kavramlar, İslamcılığın yalnızca ideolojik ve epistemolojik boyutunu değil, aynı zamanda 1990'ların politik, ekonomik ve kültürel koşullarında nasıl bir karşı-hegemonik güç olarak örgütlendiğini anlamak açısından da önem taşımaktadır. Günümüzde çoğunlukla “ılımlı İslam” şeklinde adlandırılrsa da, İslamcılık farklı kuramsal tanımlarla anılabilmektedir: “yeni köktendincilik” (Roy, 2003), “post-İslamcılık” ve “seçimli İslamcılık” (Bayat, 2016), “piyasa İslam’ı” ya da “projeler İslam’ı” (Haenni, 2022), “yeni İslam” (Uysal, 2009), “siyasal İslam”, “militan İslam” (Khan, 2009), “Müslümanlaşma / yeniden İslamlaşma” (Kepel, 1992) ve “İslamcı ütopya / ilkelci ütopya” (Al-Azmeh, 1996) gibi.

Bu kavramların tümü birbirinden net şekilde ayrılmadığı gibi, İslamcılığı yekpare bir yapı olarak görmek de yanıltıcıdır. Farklı İslamcılık biçimlerinin ve “çeşitli İslamlar”ın varlığı, Denoeux’nun (2002: 56) belirttiği üzere, kavramsal düzeyde ciddi bir “kafa karışıklığı bataklığı”nın oluşmasına yol açmıştır. Ancak tüm bu farklı tanımlamaların ortaklaştığı nokta, 1990 sonrası dönemde İslamcılığın yeni bir biçim almış olduğudur. Bu nedenle, bu bölümde öncelikle 1990’lar İslamcılığını çözümlemek amacıyla “post-İslamcılık”, “radikal İslamcılık” ve “ılımlı İslamcılık” ayrımları tartışmaya açılmıştır.

Bölümün ikinci kısmında, 1990 sonrası İslamcılığın geçirdiği dönüşümün merkezinde neoliberalizmle kurduğu girift ilişki bulunmaktadır. Bu çalışmada savunulan temel tez, İslamcılığın bu dönemde iflas etmediği; aksine küresel kapitalist sisteme entegre olarak yeniden yapılandırıldığıdır. Walter Benjamin’in “ilerleme” eleştirisinden, David Harvey’in neoliberalizmin “yaratıcı yıkım” sürecine; Olivier Roy’un “İslam’ın siyasal olanla kurduğu kopuş” tespitinden, Patrick Haenni’nin “piyasa İslamı” (2022) kavramsallaştırmasına kadar pek çok düşünsel çerçeve, bu dönüşümün anlaşılmasına katkı sunmaktadır. İslamcılık bu bağlamda anti-emperyalist ve anti-kapitalist söylemini sürdürmekle birlikte, pratikte modernizm ve Batı karşıtlığını

ekonomik sistemin yapısal bileşenlerinden ziyade kültürel kodlara indirgemıştır. Bu yönelim hem retorığın hem de siyasi pozisyon alışların dönüşümünü göstermektedir. Mirowski'nin (2013) neoliberal öznenin bir biçimi olarak tanımladığı “girişimci benlik”, İslamcılığın bu dönemde benimsediği kimliğin izlerini taşır. Dindar burjuvazinin ve yükselen orta sınıfın konumlanması, bu bütünleşmenin hem sonucu hem de taşıyıcısı hâline gelmiştir. Böylece İslamcılığın geçirdiği dönüşüm, “Peygamber Sancağından Piyasa Bayrağına” uzanan tarihsel bir yol olarak okunabilir.

Bölümün üçüncü ve daha geniş kısmında, 1990-2002 yılları arasında dünyanın farklı bölgelerindeki İslamcı hareketlerin durumu panoramik bir bakışla incelenmektedir. Soğuk Savaş'ın bitişi, “Yeni Dünya Düzeni” söylemi, Körfez Savaşı ve 11 Eylül saldırıları gibi küresel kırılmalar ekseninde, İslamcılığın farklı coğrafyalardaki tezahürleri ele alınmaktadır. Güneydoğu Asya'dan (Malezya, Endonezya), Kuzey Afrika'ya (Tunus, Fas, Cezayir, Mısır), Ortadoğu'dan (İran, Suudi Arabistan, Suriye, Lübnan, Filistin), Orta Asya'ya (Tacikistan ve diğerleri) ve Balkanlar'a (Bosna, Kosova) kadar geniş bir coğrafyada İslamcı hareketlerin yükselişi, dönüşümü, başarıları ve başarısızlıkları vaka analizleriyle sunulmaktadır. Bu kısımda, hareketlerin “ılımlı” ve “radikal/cihatçı” kollara ayrılması, yerel dinamiklerle küresel süreçlerin etkileşimi ve ABD'nin bu süreçteki rolü detaylandırılmaktadır.

Bu bölüm temelinde, AKP'nin 2002'deki zaferinin yerel bir olay değil, 1990'larda şekillenen küresel bir dönüşümün Türkiye'deki bir yansıması ve sonucu olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bölümün İslamcılığın dönüşümünü neoliberalizmin yükselişiyle ilişkilendiren merkezî argümanı, İslamcılığı sadece kültürel veya dinsel bir fenomen olarak görmenin ötesine geçerek, onu maddeci ve yapısal bir temele oturtmaya çalışmaktadır. Bu bölümde olaylar basitçe “medeniyetler çatışması” gibi kültürelci ve indirgemeci açıklamalara hapsedilmek yerine; ekonomi-politik yapıların, sınıf ilişkilerinin (dindar burjuvazi/orta sınıf) ve emperyalist müdahalelerin

rolüyle ilişkilendirilmektedir. Bu hattı çizen temel olgulardan biri kapitalizm ve din ilişkisidir. Bu açıdan, 1990’larda İslamcılığın dönüşümünün ve/veya yükselişinin temelinde neoliberalizmle oluşturduğu ağ yatmaktadır.

Walter Benjamin 74. Fragman’da din ve kapitalizm üzerine şunları yazmıştır:

Kapitalizm bir din olarak görülebilir. Başka bir deyişle kapitalizm esas itibariyle daha önce dinin yanıtladığı benzer endişeleri, ıstırapı ve kaygıyı tatmin etmeye hizmet eder. Weber’in düşündüğü gibi yalnızca dinsel olarak belirlenen bir yapıdan ziyade, aslında dini bir fenomen olarak kapitalizmin dinsel yapısının kanıtı, bugün halen insanları yanlış yoldan sonsuz, evrensel bir polemiğe sürükler. [...] hâlihazırda kapitalizmin dinsel yapısının üç niteliği ayırt edilebilir. Birincisi, kapitalizm belki de şimdiye kadarki en aşırı katıksız dinsel tapınmadır. Kapitalizm içerisinde her şey ancak doğrudan tapınma ilişkisi içerisinde anlam kazanır: Hiçbir özel dogma, teoloji ayırt etmez. Bu bakış açısından faydacılık onun dinsel rengidir. Tapınmanın somutlaşması, kapitalizmin ikinci niteliğiyle bağlantılıdır: Sonsuz tapınma süresi. [...] Üçüncüsü bu, suçu yaratan bir tapınmadır. [...] suçluluktan ötürü pişman olmak yerine onu evrenselleştirmek, zorla bilince kazımak ve nihayetinde her şeyden önce Tanrı’nın kendisini bu suçluluğa dahil etmek, onu kefaretle ilişkilendirmek için tapınmaya hükmetmeye çalışır. [...] Kapitalizmin dinsel yapısının dördüncü niteliği, onun Tanrı’sının örtbas edilmesi zorunluluğudur ve ancak kabahatinin zirvesinde ondan bahsedilebilir (Benjamin, 2011: 183 vd.).

1990’lı yıllarda başlayan ve bugün daha derin, daha etkin ve daha karmaşık biçimde yer alan ve yol alan İslamcılığın neoliberalizmle ilişkisi Benjamin’in dile getirdiği ilişkiyle paraleldir. İslamcılığın dönüşüm, değişim ve/veya yükseliş seyrinin de temeline işaret etmektedir.

Olivier Roy *The Failure of Political Islam* (1994) adlı çalışmasında 1990'lara girerken İslamcılığın "iflas" ettiğini iddia etmiştir. Roy siyasal İslam'ın iflasını açıklarken, önsözünde şu cümleleri dile getirmiştir:

Bugün, Müslüman bir ülkede kazanılacak İslamcı bir politik zafer, geleneklerde ve hukukta yalnızca yüzeysel değişikliklere yol açacaktır. İslamcılık, yeni siyasal biçimler oluşturmada yalnızca İslam hukuku olan şeriatı yeniden kurmakla ilgilenen bir tür neo-fundamentalizme dönüştürülmüştür. Bu şunu gösterir ki, kendisinden kaçan bir siyasi mantığın örtüsü olarak hizmet etmeye mahkûm olan, aynı zamanda da eninde sonunda geleneksel etnik, kabilesel veya toplumsal bölünmeleri, meşrulaştırma söylemlerini değiştirmeye her zaman hazır bulduğumuz, yeni sosyal kategoriler ve rejimler altında gizlenmiş bir mantık (1994: 9).

Her ne kadar bu analiz genel geçer kabul edilemese de Roy'un ifade ettiği biçimiyle siyasal İslam'ın iflası bağlamında ortaya çıkan neo-fundamentalizmin, İslamcılığın yalnızca bireye ve ahlaka yönelmesiyle sınırlı olmadığı açıktır. Roy'un analizinde önemli bir unsur da postmodernizm etkisinde gelişen bireyselleşmenin İslamcılığın dönüşümündeki rolüdür. Bu görüş, birçok araştırmacı tarafından da paylaşılmakta ve haklı biçimde savunulmaktadır.⁵

Roy açısından bireyselleşme, İslamcılığın politik zemin kaybında etkili bir faktördür. Ancak bu süreci yalnızca otorite boşluğu ya da bireysel yönelimlerle açıklamak eksik bir yaklaşım olacaktır. Bireyselleşmeyi tetikleyen ve meşrulaştıran neoliberal ekonomi-politik bağlam göz ardı edilmeden değerlendirme yapılması gerekmektedir. Roy'un daha sonra yayımlanan *Küreselleşen İslam* (2003) adlı eserinde de bireyselleşme vurgusu devam eder; burada İslamcı dönüşüm, dindarlığın

⁵ Haenni'nin çalışması *Piyasa İslamı* (2022), Ayşen Uysal'ın derlediği *Siyasal İslam ve Liberalizm* (2009), Asef Bayat'ın *Post-İslamcılık* (2016), Clinton Bennett'in *Muslims and Modernity* (2005), Mahmood Mamdani'nin *Whither Political Islam? Understanding the Modern Jihad* (2005) makalesi, *Praksis* dergisinin Siyasal İslam, İktidar ve Hegemonya (2011) sayısı, Shahram Akbarzadeh editörlüğünde yayınlanan *Routledge Handbook of Political Islam* (2012) çalışması gibi.

bireyselleşmesi bağlamında ele alınır. Ancak bu çalışmada, söz konusu dönüşümün nedenleri arasında neoliberalizmin etkilerinden ziyade bir “otorite bunalımı”nı öncelikli olarak görür: “[...] bireyselleşmenin arkasında yatan esas neden, dinsel otoritenin meşruiyet krizi, yani bir otorite bunalımıdır” (Roy, 2003: 82).

Roy’dan oldukça farklı bir yerde duran Patrick Haenni, Roy’un iflas olarak ifade ettiği süreci “ılımlaşmalar” olarak belirtmiştir ve bunun İslamcılık adına bir “güçsüzlük” olduğunu, radikal bir İslamcı projenin artık imkânsız olduğunu, girişimci bir ruhla buluşup; “muhafazakârlaştığını” ve birçok yazar gibi bireyselleşme yaşandığını iddia etmiştir (Haenni, 2022). Benzer biçimde *Pasif Devrim*’in (2019) yazarı Cihan Tuğal da Türkiye İslamcılığının AKP ile muhafazakârlaşma yaşadığını ileri sürmüştür.⁶

Bu dönüşümün “post-İslamcılık” başlığı altında; “iflas”, “başarısızlık”, “ılımlaşma”, “güçsüzleşme”, “bireyselleşme” veya “muhafazakârlaşma” gibi kavramlarla tanımlanması tartışmalıdır. Ancak nihayetinde, 1990 sonrasında İslamcı hegemonya projesi, Müslüman çoğunluklu ülkelerde politik ve ekonomik temsile aday olmuş, kimi yerde bu temsili kazanmış, kimi yerde ise el koymuştur. Bu bağlamda “İslami muhayyile”, 1990’lardan itibaren “hakikat”e dönüşmüş; Müslüman coğrafyalarda unutulmayacak ölçekte bir hegemonya kurmuş ya da kurmaya odaklanmıştır.

Roy gibi düşünürlerin yaklaşımları bu noktada eleştiriye açıktır. Zira İslam’ın bir ortopraksi dini oluşu –bilerek ya da bilmeyerek– göz ardı edilmiştir. Ayrıca İslamcılık, sadece Selefi, Vahhabi, Deobandi veya Barelvi gibi katı Sünni gelenekler üzerinden yahut *Umran*’ın deyimiyle “siyasal mezhepler”in ekonomiden eğitime, gündelik yaşama dek nüfuz edip tahakküm kurmaları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu tür yaklaşımlar, sıklıkla İran ve Suudi Arabistan örneklerine dayandırılmıştır. Oysa geleneksel İslamcı

⁶ Cihan Tuğal’ın atfını kullanmış olmakla beraber, bu yeknesak bir AKP olduğu ön kabulünü içermemektedir. AKP ancak, 2002’den 2025’e kadar çeşitli dönemselleştirmelerle açıklanabilir.

yapıların kalıplarına rağmen, yerel dinamiklere bağlı olarak oluşan katı İslamcı beklentilere karşılık bulursa dahi; ideolojinin piyasa ile kurduğu ilişki ve ortaya çıkan yeni biçimler “ılımlaşma” ya da “iflas” olarak basitleştirilemez. Bu süreç aynı zamanda “yeni Ortadoğu” tahayyülünün de temelini oluşturur. Bu tahayyül ise, Amerikan menşeli bir projedir (Ahmad, 2009).

İslamcılık bugün Maşrik’tan Mağrip’e ve dünyanın birçok bölgesinde farklı biçimlerde varlığını ve/veya hegemonyasını sürdürmektedir. Bu bölgelerde kapitalist üretim ilişkileri de İslamcı ideolojinin tahakkümü altında işlemeye devam etmektedir. Ancak söz konusu üretim ve bölüşüm ilişkileri çoğu zaman göz ardı edilmekte; postmodernizmin sağladığı zeminle kimlikçi ve kültürelci söylemler, tezler ve analizler ön plana çıkmaktadır. Bu yönelim, İslamcılığın ürettiği tahakküm ilişkilerini, kimi zaman vahşete varan gerici pratiklerini ve beraberindeki depolitizasyon süreçlerini görünmez kılmaktadır. Bu durum, İslamcılığın geçirdiği tarihsel dönüşümün üzerinin örtülmesine, hatta imhasına yol açabilmektedir. Oysa İslamcılık, 1980 sonrası neoliberal küreselleşmeyle, uluslararası bağlamla ve her bir yerel-ulusal özgüllüğün kendi tarihsel koşullarıyla birlikte ele alındığında ancak döneme dair tutarlı bir analiz yapılabilir (Bayart, 2009: 89). Bu nedenle bu bölüm, söz konusu tarihsel-tutarlılık zeminini kurmak bakımından önem arz etmektedir.

İslamcılığın yükselişini ve kurduğu hegemonyayı tutarlı bir biçimde verebilmenin temelini, yükselişe ve/veya dönüşüme sebep olan ana eksenleri belirlemek oluşturmaktadır. Söz konusu “yeni hâl” ulusal/yerel dinamikler taşıdığı kadar, çoğunlukla uluslararası sistemin ve kapitalist-emperyalist projelerin, siyasetlerin etkisiyle şekillenmektedir. Belli başlı temel faktörler dünyanın geri kalanını başka biçimlerde etkilediği gibi, Müslümanların yoğunlukta olduğu coğrafyaları da kendi dinamikleri bağlamında etkilemiştir. Bunları belirlerken on yıllık süreçlere ayırmak,

panoramik açıdan görebilmek ve tarihsel olarak süreci kavrayabilmek, tasvir edebilmek adına önemlidir ki her on yıllık periyodların sonunda da çeşitli kırılmalar mevcuttur.

Özellikle 1980 sonrası için İslamcılığın dönüşüm seyri başka bir yola ve yeni bir hale girmiştir. Buna sebep olan olgular arasında, ulusal süreçlerle birlikte, '90 öncesi Soğuk Savaş, Yeşil Kuşak projesi, 1979 İran İslam Devrimi, Afgan cihadı sayılabilir; 1990 sonrası Sovyetler Birliğinin çözülüşü ve çöküşü, Soğuk Savaş sürecinin bitişi ve yeni bir birikim rejiminin gelişi, küreselleşme-postmodernizm-neoliberalizm üçlüsünün yayılışı, laik rejimlerin ve sol/sosyalist hareketlerin krizi, Müslüman ülkelerde yaşanan çeşitli gelişmeler, sıcak savaş sürecinin başlaması gibi olgular 1990-2002 arasında ve bu bölüm için baz alınan on yıllık periyotta İslamcılığın yükselişindeki veya dönüşümündeki temel faktörlerdir.

Uluslararası düzlemde 1990'lar boyunca uygulanan politikaların ardında; Batının “yenilmezliğini” işaret eden, “tarihin sonuna” atıfla, George W. Bush'un Körfez Savaşı sırasında Kongre'de yaptığı bir konuşmada kullandığı “Yeni Dünya Düzeni” (Oran, 2010: 210) kavramı ifade etmiştir. 2001 yılı ise İslamcılığın dönüşüm seyrinde başka bir kırılmadır ve Ortadoğu için adeta çöküşün başlangıcını işaret etmektedir. 11 Eylül saldırıları⁷ ABD'nin Müslüman coğrafyada sürdürdüğü müdahaleci politikalarının ve –Bush'un ifadesiyle– “teröre karşı savaş” stratejisinin meşruiyet zemini hâline gelmiş; bu saldırılar, Yeni Dünya Düzeni kapsamında yürütülen yıkıcı politikaların genişletilmesine olanak sağlamış ve yeni bir on yıllık süreci başlatmıştır.

2001-2011 dönemi, “Arap Baharı” adı verilen –ve sonrasında İslamcı bir “kış”a evrilen– sürecin yanı sıra, Suriye'ye yönelik savaşla birlikte yeni bir periyodun habercisi olmuştur. Bu izlekte başlangıç noktası 11 Eylül 2001'de el-Kaide tarafından

⁷ 11 Eylül 2001'de meydana gelen, 9/11 olarak da anılan, cihatçı el-Kaide örgütünün ABD'de gerçekleştirdiği, binlerce kişinin ölümüne sebep olan dört aşamalı bir saldırdır. Dönemin ABD Başkanı George W. Bush saldırıların ardından “Terörle Savaş” kampanyası başlatmıştır.

gerçekleştirilen saldırılar iken; kapanış noktası ise, Batı medyası tarafından Usame Bin Ladin'in (1957-2011) öldürüldüğünün ilan edildiği Mayıs 2011 olarak kabul edilebilir.

Bu çerçeve doğrultusunda, ilk olarak kavramsal ayrışmalar tartışmaya açılmış; ardından dünya konjonktürü merkeze alınarak, 1990-2002 yılları arasında İslam coğrafyasındaki politik ve ideolojik dönüşümler, özellikle İslam dininin hâkim olduğu ülkeler temelinde ele alınmıştır.

1.1. İslamcılığın Yeni Yüzleri: Post-İslamcılık, Radikalizm ve Ilımlılık Tartışmaları

Türkiye’de ve dünyada, İslamcılığı anlamlandırmak için onu tekil, evrensel ve zamandan bağımsız bir yapı olarak ele almak doğru bir eğilim değildir. Aziz Al-Azmeh’ten yola çıkarsak, temel mefhum, “İslam’ın idamesini sağlayan ne kadar durum varsa, o kadar farklı sayıda İslam olduğu düşüncesidir” (1996: 1). Bu yaklaşım hem tarihsel hem sosyo-politik bağlamlarda farklı şekillerde ortaya çıkan ve yaşanan İslamcılıkların anlaşılması adına, temel bir epistemolojik işaret noktasıdır. İslamcılık ne monolitik bir doktrin ne de durağan bir ideolojik formlar bütünü olarak kavranabilir; aksine çoklu ve katmanlı bir yapıda biçimlenerek bir siyasi ve kültürel alanı temsil etmektedir. Bu nedenle “İslamlar”, “İslamcılıklar” kavramsal açıdan, ideolojik formasyonların farklı coğrafyalarda ve zamanlarda aldığı biçimleri açıklamak bakımından önemlidir. Örneğin, İran’da geçerli olan, Suudi Arabistan’da verili İslamcılık ile Türkiye’de 1990’larda yükselen, neoliberal düzenle eklemelenmiş Sünni İslamcılık -birbirini etkileyen bir hat içerse dâhi- aynı düzlemde değerlendirilemez. Bu çeşitlilik siyasal tahayyüllerde ve toplumsal tabanlarda da farklılıklar üretmektedir. Nihayetinde Al-Azmeh’in vurgusu, İslamcılığı tek bir merkezden tanımlama arzusundan ve hatasından uzaklaştıran; onun dinamik, çelişkili, çatışmalı, paradoksal yönlerini görmeye/göstermeye davet eder bir niteliktedir. Söz konusu bu çokluk/çoğulluk hâli,

tarihsel ve coğrafi farklılıklarla sınırlı değildir; ideolojik yönelimlerdeki çeşitlilikle de derinleşmektedir. Benzer uyarı Ayoob ve Lussier ile Oliver Roy’dan da gelmiştir: “İslam ve siyaset ilişkisini zamansız ve ebedi tek bir İslam varmış gibi tartışmak entelektüel olarak ihtiyatsızlık ve tarihsel olarak yanlış yönlendirilmiş bir yaklaşımdır” (Ayoob & Lussier, 2020: 14-15; Roy, 1994: 7).

Bu bağlamında İslamcılık kavramı bu çalışmada, İslamcılığın çelişkili ve karmaşık yapısı dikkate alarak, iktidarda veya muhalefette konumlanan, reformist veya devrimci stratejilerle hareket eden, siyasal mücadelesini silahlı ve/veya silahsız yürüten ama temelde İslami referanslarla siyaset yapmakta ortaklaşan, ılımlı veya radikal tüm siyasi oluşumları ve rejimleri kapsayacak şekilde kullanılmıştır (Gürel, 2014: 24).

Asef Bayat *Making Islam Democratic* (2007) adlı çalışmasında İslamcılığı, bir siyasal hareket ve gündelik yaşamın pratikleriyle örülü bir “yaşam tarzı siyaseti” olarak değerlendirmiştir. Guilain Denoeux İslamcılık için, “temelleri İslami gelenekten ödünç alınan yeniden sahiplenilmiş, yeniden icat edilmiş kavramlara dayanan bir gelecek hayâl ederek; bugünün toplumsal meydan okumalarına siyasi yanıtlar sağladığını” (2002: 61) ifade etmiştir. Aziz Al-Azmeh’in *Islams and Modernities* (1996; 2017) adlı çalışmasında yaptığı İslamcılık tanımı ayrıca aydınlatıcıdır:

Siyasal İslamcılık, “şeriatın tatbiki” olarak bilinen şeye olanak verecek bir siyasal düzen taraftarlığı üzerine kuruludur. Buna alternatif bir formülasyon, bir siyasi düzen taraftarlığının, kurtuluş tarihi bağlamında eskatolojik bir çözüm ile, bir ütopyanın gerçekleştirilmesi arasındaki alana yerleştirilmesini içermektedir. Kusursuz düzenin var olduğu *topos*, zaman içinde dondurulmuştur. Muhammed ile dört halife zamanında hüküm süren, Muhammed’in hadislerinde tasvir edilen doğruluk düzenidir bu. Dolayısıyla, bu ütöpik düzen, birer paradigma teşkil eden tekil eylemlerin toplamı, doğruluğun ve saadetin ilanıdır. İslam hukukunun temelini teşkil eden yasal teamülleri de bu paradigmatic eylemler toplamından oluşmuş, oluşmaktadır. Buradan da

anlaşıldığı üzere, şeriatın tatbikinden söz etmek hiçbir şekilde meşrulaştırılmaz, çünkü şeriat ne bir koddur ne de kodifiye edilebilir. şeriat, paradigma özelliği atfedilen emsallere ilişkin bir anlatılar bütünüdür. Söz konusu edimlerin çoğu tekildir gerçi, ama hiçbir şekilde benzersiz değildir, başka geleneklerde karşılıkları vardır, hatta, çeşitli bilgelik tezahürleri gibi, evrensel olarak rastlanan eylemlerdir. İslamcı siyasal söylem, hukuki bir ütopyanın bütüncül olarak uygulanmasını sağlayacak bir siyasal düzenin kurulmasını amaçlamaktadır. Bu ütopyanın unsurları, analitik ağıdan hem keyfi hem tekildir ve herhangi bir genel kategoride toplanamaz (Al-Azmeh, 2017: 101).

Bu hâl temel alındığında bunca farklılığa rağmen ontolojik ve epistemolojik olarak farklarını ortaya koymak ise zordur, diğer yandan nihai amaç ve temel kaynaklar olarak ana hedefleri de aşıkârdır. Ankara Üniversitesi'nde İslam Felsefesi anabilim dalında profesör olan İbrahim Maraş'ın *Cumhuriyet* gazetesine verdiği bir röportajda tam da bu çelişki keşfedilebilir; özellikle örneklendirdiği İslamcı sivil toplum kuruluşlarından yani cemaatlerden bahsederken, amacın aynı olduğunu yani küçük veya büyük İslamcı yapılanmaların bu ağıdan birbirinden pek farklı olmadığını görmek mümkündür: "... Her zaman ikinci bir ajandaları vardır. Bu ajandanın ilk maddesi, mevcut düzeni yıkıp yerine kendi kafalarındaki şeriat düzenini getirmektir".⁸ Bir başka örnek, Roy'un "belagati son derece keskindir" (2003: 170) dediği Hizb-ut Tahrir anayasasından verilebilir: Temel olan İslam akidesidir⁹ (*Aqeeda* – doktrini) ve bu akide devletin temelini oluşturur. Bu sebeple devlete ilişkin her şeyde İslam akidesi kaynak olarak alınmak zorundadır. Bu akide devletin tüm yasalarının da kaynağıdır (An-Nabhani, 1998: 240; aktaran Akbarzadeh, 2012: 5). İslam akidesini veya şeriat düzenini gerçeekliğin aslî doğası olarak nitelendiren bu örneklerde; değişen ekonomik, politik ve

⁸ <https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/prof-dr-maras-siyasal-islamcilar-icin-her-yolun-mubah-oldugunu-soyledi-soru-calmayi-dogal-goruyorlar-1967244> (son erişim, 02.01.2023).

⁹ Akide: "İslâm dininde inanılması gereken esasların bütünü ve bunları konu edinen ilmin adıdır". <https://islamansiklopedisi.org.tr/akide> (Son erişim, 12.12.2022). Daha fazla bilgi için <https://islamansiklopedisi.org.tr/akaid>

tarihsel pratiklerin hiçbir yansıması yokmuş gibi bir algı yaratılması gerçek dışıdır. Diğer yandan hareketler arasında bir farklılık olmadığına dair de bir intiba uyandırmaktadır; ancak İbrahim Maraş'ın “kendi kafalarındaki düzen” vurgusu önemlidir. Hareketler arasında farklılıklar ve antagonizmalar mevcuttur ve bunlar ne tamamen sonlandırılabilir ne de tamamen söğürülebilir.

İslamcılığın 1990'lardaki yükselişinde savunulan Asr-ı Saadetçi bir ütopya dönüş iddiası, gerçekte karşılığı olmayan bir tahayyüldür. Olivier Roy ve Gilles Kepel gibi araştırmacıların da vurguladığı gibi, İslamcılık ideolojik bir kapalılık üzerinden değil; tersine açıklık ve ifşa üzerinden işlemektedir. Bu nedenle birçok İslamcı örgüt, partiler üstü bir kimlik inşa ederek, kendilerini siyasal toplumun “sahih merkezi” olarak konumlandırmaya çalışmaktadır. Bu merkezî iddia, toplumsal yapının “hakikatine dönüş” retoriğiyle beslenmekte ve siyasal alanın da bu hakikatle bütünleşmesi hedeflenmektedir.

Bu noktada İslam, değişken, çok katmanlı ve çok anlamlı bir kategori olarak işlev görmektedir. Farklı tarihsel ve yerel bağlamlarda farklı içeriklerle donanmasına rağmen, tüm bu biçimlenmeler ortak bir “İslam” çatısı altında toplanmaktadır. Böylelikle İslam, metonimik biçimde çeşitli kurallar ve ritüellerle temsil edilir. Örneğin; peçe, faiz yasağı ya da miras hukuku gibi unsurlar, İslam'ın anlam dünyası içinde farklı yorumlarla şekillenir. Bu temsiliyet gücü, siyasal aktörlerin belirli unsurları –örneğin başörtüsünü– tüm bir İslami düzenin sembolü olarak sunmalarına da imkân tanımaktadır. Hatta birçok İslamcı hareketin yalnızca bazı sembolleri hayata geçirmeyi, bir “İslam devleti” inşasıyla eşdeğer görmesi, bu temsiliyet anlayışının sonucudur. Dolayısıyla siyasal İslam, İslami repertuarın sınırlı öğelerini stratejik olarak seçip kullanarak, popülist bir özgünlük ve doğruluk iddiası üretir. “Nahda” (rönesans), “İhya” (diriliş), “Halas” (kurtuluş) gibi kavramların ve isimlerin tercih edilmesi de bu siyasal

söylemin “öz”e dönüş vaadiyle ilişkilendirilmektedir. Ancak bu “öz” arayışı, nihayetinde kendisi olmayan bir Batılılaşma biçimine evrilmiştir (Al-Azmeh, 1996: 65–68).

İslamcılık yaygın bir biçimde genel parametreleriyle tanımlanmakta ve bu parametrelerde İslamcı aktörler hakkında çok az şey anlatılmaktadır. Burada en genel görüntü İslamcılığın ikili bir biçime bölünmesi eğilimidir; özellikle İslamcılık çalışanların “radikal” ve “ılımlı” olarak ikili bir sistem yaratmaya meyilli oldukları yönündedir. Ancak bu yaklaşım, İslamcılığın çok katmanlı ve çok boyutlu doğasını göz ardı ettiği gibi, yapılan ayrımların geçerliliği ve doğruluğu da tartışmaya açık hale gelmektedir.

İslamcılığı bütüncül biçimde kavrayabilmek için, çok boyutlu bir tipolojinin gerekliliği açıktır. Zira İslamcı örgütler ve yapılar çok yönlüdür; onları yalnızca tek bir boyut üzerinden sınıflandırmak, belirli bir düzlemde benzeşen iki farklı grubun, diğer boyutlardaki doğal farklılıklarını görünmez kılma riski taşımaktadır (Ayoob & Lussier, 2020: 16–17). Bununla birlikte, belirli genellemeler yapmak araştırmayı kısmen de olsa kolaylaştırmakta; özellikle 1990 sonrası dönemde hem “ılımlı” olarak nitelendirilen İslamcı hareketlerin hem de cihadist yapılanmaların eşzamanlı olarak yükselişe geçtiği görülmektedir. Bu tez çalışması kapsamında da “ılımlı” ya da “cihadist” olarak adlandırılan tüm yapılar, kendi bağlamsallıkları içerisinde ele alınmakta; indirgemeci yaklaşımlardan kaçınılmakta ve gerektiği yerlerde aralarındaki farklılıklara dikkat çekilmektedir.

Öncelikle post-İslamcılık kavramı, 1990’ların sonlarından itibaren siyasal İslam’ın hem ideolojik hem de pratik düzeyde yaşadığı dönüşümleri anlamlandırmak üzere ortaya atılmıştır. İlk olarak Asef Bayat (2016) tarafından sistemli bir biçimde kuramlaştırılmış ve İslamcılığın otoriter, totalizme yakın, toplum mühendisliğine dayalı ilk kuşağına karşın; sivil alanla barışık, çoğulculuğa açık ve bireysel özgürlükleri

merkeze alan ikinci nesil bir siyasal dalganın ifadesi olarak tanımlamıştır. Bayat, bir “gerileme”den ziyade İslam’ın kamusal alandaki varlığını hak temelli yaklaşımlar ve esnek yorumlarla yeniden inşa ettiği iddiasında olmuştur. Olivier Roy (1994; 2003) ise post-İslamcılığı bu bağlamdan ziyade, 1990 sonrası İslamcılığı başarısız olmuş bir proje, “tarihsel bir başarısızlık” olarak görmektedir. Mohammed Ayoob’ta (2004; 2020) post-İslamcılık kavramı, çoğunlukla “ılımlı İslam” söylemine hizmet eden ve Batının çıkarları bağlamında bu söylemin popülerleştirdiği bir noktayı işaret etmektedir. Şöyle ki Batı tarafından radikal İslamcılar “şeytanlaştırılırken”, işbirliği içinde olduğu/olabileceği İslamcılar post-İslamcı veya ılımlılar olarak addetmiştir. Bu açıdan bakıldığında post-İslamcılık, içsel bir dönüşümle beraber, dışsal stratejik süreçlerin sonucunda oluşan ideolojik bir konumlanmayı ifade etmektedir. Post-İslamcılık tekil bir yapıdan ziyade çoklu okumaları mümkün kılan bir geçiş momenti gibidir. Hem ideolojik-politik dönüşümü hem de devlet-toplum-kapitalizm ekseninde yaşanan yeniden yapılanmaları kavramayı gerektirmektedir.

Radikal ve ılımlı İslamcılık ayırımı özellikle Soğuk Savaş sonrasında küresel güvenlik stratejileri, Ortadoğu siyaseti ve Batının dış politika kurgularında belirleyici bir taksonomi hâline gelmiştir. Bu ikilik, ideolojik bir tasnifin ötesindedir ve uluslararası sistemin kendi güvenlik kodları doğrultusunda inşa ettiği söylemsel bir müdahaledir (Denoeux, 2002: 61-77).

Radikal İslamcılık, siyasal düzeni meşru görmeyen, Batının küresel hegemonyasına karşı teolojik-siyasi bir mücadele hattı kuran, bazen cihat söylemini merkeze alan akımları içermektedir. Temel iddia, modern devletin seküler yapısının İslam’la uzlaşamayacağı/uzlaştırılamayacağı ve dolayısıyla yıkıcı yöntemlerle bir İslam devleti inşa edilmesi gerektiğidir (Kepel 2002). İlimli İslamcılık ise siyasal katılım, seçimler ve anayasal sistemler içinde yer almayı, toplumsal dönüşümü aşağıdan yukarıya ve uzun vadeli bir süreçle gerçekleştirmeyi benimseyen bir yaklaşımı ifade

etmektedir. Radikal İslamcılıkta yukarıdan aşağı olan süreç, ılımlı İslamcılıkta aşağıdan yukarı işleyen bir stratejiye sahiptir. Ulemanın, Selefilerin aksine, ılımlı olarak konumlandırılan İslamcılar siyasal eylemi yüceltmektedir (Roy, 1994: 46).

İslamcı oluşumlar stratejik hedefleri doğrultusunda çok farklı yöntemler izlemektedirler. Reformcu eğilim yani “ılımlı” İslamcılık nihai olarak İslam devleti kurmayı istese de bunu aşamalı olarak, “barışçıl” bir biçimde ve anayasal çerçeve içerisinde yapmayı vaat etmektedir. Toplumun İslamileştirilmesi bağlamında, devletin de uzun bir süreçte İslami bir hale geleceğini iddia etmektedirler. Humeria İqtidar göre bunlar “seçim yanlısı İslamcılardır”. Bu grup ulus-devlet yapısında hareket eden ve sivil toplum, dernek, ibadet alanları, cemaatler aracılığıyla hedeflerine odaklanmışlardır. Mısır’da ortaya çıkan ve Cezayir’den Ürdün’e kadar yayılan Müslüman Kardeşler, Pakistan’daki Cemaati İslamiyye (Jama’at-e İslami) ve Türkiye’de Millî Görüş bu eğilime örnek olarak gösterilebilir (Bayat, 2016: 24).

1990 sonrasında radikal, cihatçı ve ılımlı yapıların hepsi yükselişe geçmiştir. Tartışmalı olmakla birlikte, Roy’a göre 1990’lı yıllara özgü olan yenilik, büyük bir bölümü “cihatçılaşan, yani dinsel vaiz etkinliğinden ziyade silahlı mücadeleyi öne çıkaran yeni-fundamentalistlerin siyasal radikalleşmesidir” (2003: 170). Bu süreç, 1990’lar boyunca yaşanan -Balkanlardaki soykırım, Çeçenistan’daki Rus tahakkümü, Batı Şeria ve Gazze’deki İsrail işgali gibi- bir dizi olayla ve sonrasında 11 Eylül’ün yaşanmasıyla Müslüman toplumları hedefe koyan ve onların bir kuşatma içerisinde hissetmesini ve güvensizlik sağlamıştır. Bu durum dini kimliklerin belirginleşmesine, kolektif aidiyetlerin güçlenmesine ve Selefi yönelimlerin büyümesine neden olmuştur. Roy’un “yeni-fundamentalist”leri veya “neo-köktenciler”, Bayar’a göre bu kategorinin karşılığıdır ve bu grup geleneksel anlamda bir İslam devleti kurmayı hedeflemez hem geleneksel hem modern yapılarla iç içe olan, çekirdek kadrosu eğitilmiş, kentli orta sınıflardan oluşan İslamcı örgütlenmelerdir (Bayat, 2016: 25).

Kepel ise radikal İslamcılık bağlamında, 1990 sonrası İslamcılık içinde, dinî doktrin temelinde, silahlı şiddetle örgütlenen, karma bir İslamcı ideoloji olarak “cihatçı Selefiliğin” doğduğunu söylemiştir (2001: 257). Bu tarz İslamcı yapılanmalara örnek olarak da Bosna’yı, Çeçenistan’ı, iç savaşın başından itibaren Cezayir’i ve Hint yönetimi altındaki Keşmir’i göstermektedir (Kepel, 2001: 260). Bayat’a (2016) göre cihatçılar ile militan eğilimler birbirinden farklıdır. 1990’lardan itibaren İslamcı hareketlerin çeşitlenmesi, özellikle şiddet ve siyasal hedefler bakımından farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mısır’daki Cemaat-i İslami (Jama’a al-Islamiya), Cezayir’deki İslami Selamet Cephesi (Front Islamique du Salut), Endonezya’da faaliyet gösteren Laskar Cihat Mücahitleri (Lashkar Jihad), Pakistan’daki Kurtuluş Partisi (Hizb al-Tahrir) ve Laşkar Tayyibe (Lashkar-e-Tayyaba) gibi yapılar, Bayat’a göre, devrimci ya da militan İslamcılığın örnekleri olarak öne çıkmaktadır. Bu hareketler, toplumsal düzenin yukarıdan aşağı İslamileştirilmesini hedefleyerek; devlet kurumlarını, Batılı güçleri ve bazı durumlarda gayrimüslim sivilleri doğrudan hedef alan şiddet pratiklerini meşrulaştırmışlardır. Ancak bu tarz militan İslamcılık, fikirsel ve örgütsel olarak günümüzün cihatçı formasyonlarından –örneğin El-Kaide veya IŞİD gibi– önemli ölçüde ayrılmaktadır. Militan İslamcı yapılar, çoğunlukla kendi ulus-devlet sınırları içinde faaliyet gösterirken; cihatçı örgütler, soyut düşman kategorilerine (örneğin “yozlaşmış Batı” ya da “dinsiz toplumlar”) yönelerek, ulusötesi ve apokaliptik bir siyasal tahayyül geliştirmektedir. Bu örgütler için mücadele (cihat) yalnızca bir araç değil, aynı zamanda kendi içinde bir amaç haline gelmiştir. Bu nedenle, hedeflerine uyguladıkları şiddeti, kimi zaman kendi üyelerine de yönelterek içselleştirirler (Bayat, 2016: 24 vd.).

Hem ılımlı hem radikal olarak ayırırken, kendi içlerinde de çeşitli ayrıştırmalar, sınıflandırmalar olağan görünmektedir. Öte yandan, “radikaller” ve “ılımlılar” arasındaki ayrım ne kadar geçerlidir? Bu ayrımı yapıp, çeşitli “ideal tipler” yaratmak

mümkündür ancak stratejileri, taktikleri, yöntemleri... konusunda ne kadar bölünmüş olurlarsa olsunlar hem aşırılıkçı olarak adlandırılanlar hem de ılımlılar bir şariat devleti kurma fikrini ve hedefini genel olarak paylaşmaktadır. Hatta çoğu İslamcı yapılanma tek bir bünyede “ılımlı” ve “radikal” kanatları bir arada da bulundurmaktadır. 1990’lardan sonra da birçok İslamcı radikal örgüt partileşmiş ve sisteme entegre olmuş veya olmaya çalışmıştır; ancak bu durumda da ılımlıların radikallerle ortak noktası, Batı tarzı demokratlara kıyasla daha fazladır (Denoeux, 2002: 73). Bu bağlamda Lübnan’da Hizbullah ve işgal altındaki Filistin’de Hamas, radikallere ve ılımlılara olan yaklaşımlar içerisinde tam olarak aynı yerden okunamayabilir çünkü her ikisinin de uyguladığı şiddet bağlama özgüdür (Ayoob, 2004: 6). Ayrıca “İslamcı hareketler ne radikal ne de ılımlı olarak zaman içinde donmuş değildir. Ana akım İslamcılar radikalleşebilirken, radikal İslamcı hareketler zamanla tutumlarını yumuşatabilir” (Denoeux, 2002: 76).

Bu tür dönüşümler 1990’lı yıllardaki İslamcılarının da karşılaştığı bir evrim olup; genellikle değişen iktisadi ve siyasi koşullar bağlamında gelişmektedir ve bunların İslamcı hareketler için yarattıkları fırsatlara ve kısıtlamalara bağlı olarak da hareketlerin “radikaller” ve “ılımlılar” arasında gelişen ve değişen güç dengesini yansıttığı söylenebilir (Denoeux, 2002: 77). Ancak sürecin nereye evrileceği ve buna hangi kanadın sebep olacağı tartışmalıdır: “Ya ılımlılar toplumu aşağıdan İslamileştirme stratejilerinde başarılı olurlarsa? O zaman radikallerin hedefi olan İslam devletinin kurulmasının önünü açmış olmayacaklar mı? Ve böyle bir devlet kurulursa muhaliflere, laiklere, kadın hakları aktivistlerine ve çoğulculuğa yer olacak mı?” (Denoeux, 2002: 73). Denoeux’ün sorularını çoğaltmak mümkündür. Ayrıca aşağıdan yukarı doğru bir İslamlaşma süreci ile ılımlı hareketlerin bağlantısı –ki burada piyasa ilişkileri, sivil toplum ağı, din adamları, çeşitli dini örgütlenmeler gibi bir dizi faktörle daha geniş bir sistem içerisinde düşünüldüğünde– radikal hareketlerin doğmasına da büyümesine de yol açabilecek güce sahiptir.

Diğer yandan, 11 Eylül saldırıları sonrasında özellikle radikal örgütler merkeze alınmış olabilir, ancak bu örgütler, İslam adına barışçıl siyasi faaliyetler yürüten grupların ezici çoğunluğunu temsil etmemektedir (Ayoob, 2004: 5). Dolayısıyla radikal ve ılımlı İslamcılık ayrımı ideolojik, politik, ekonomik ve de söylemsel bir mücadele alanıdır. Bu ayrımın kendisi bir çeşit hegemonik müdahaledir; çünkü hangi hareketin “kabul edilebilir/makul/makbul”, hangisinin “tehlikeli/terörist” olduğuna karar veren merkez, çoğu kez bizzat sistemin kendisidir. Bu bağlamda, İslamcılık içindeki farklı eğilimleri anlamak için yüzeysel sınıflandırmaların ötesine geçmek; tarihsel, sınıfsal ve siyasal bileşenlerle değerlendiren bir yaklaşım benimsemek elzemdir.

Tüm bu katmanlı, karmaşık ve paradokslu yapılanmanın yanında, Ayoob ve Lussier İslamcı hareketlere dair potansiyel dört ideal tip¹⁰ belirlemiştir: “Öncü İslamcı hareketler, şiddete başvurmeyan İslamcı siyasal partiler, İslamcı ulusal direniş grupları ve şiddet içeren ulus ötesi İslamcı aktörler” (Ayoob & Lussier, 2020: 21).

Öncü İslamcı hareketler devlet yapısının meşruiyetini reddetmektedir ve bölgesel olarak sınırlandırılmış bir alanda İslamcı devrime odaklanmaktadır. Belirli bağlamlar çerçevesinde hem seçim hem de şiddet taktikleri kullanabilmektedirler (Ayoob & Lussier, 2020: 21-22). İslamcı siyasal partilerin şiddet içermediği vurgulanmıştır, ancak bununla birlikte hedeflerine ulaşmak için şiddet faaliyetlerini destekleyebilecekleri de göz ardı edilmemelidir. Şiddet içeren ulus ötesi İslamcı aktörler sayılarının az olmasına rağmen en dikkat çeken ideal tiptir; cihatçı gruplar veya küresel cihadizm olarak da addedilen yapılanmaları kapsayabilmektedir ve çoğunlukla el-Kaide temelinde şekillenen, sonrasında IŞİD ve Boko Haram gibi örgütlerin de dâhil olduğu bir ideal tip olarak görünmektedir (Ayoob & Lussier, 2020: 23).

¹⁰ Kavramların orijinali: “Vanguard Islamist movements, nonviolent Islamist political parties, Islamist national resistance groups, and violent transnational Islamist actors” (Ayoob & Lussier, 2020: 21).

adlı makalesinde Bernard Rougier ise üçlü bir ayrıma gitmiştir ve özellikle Ortadoğu'daki İslamcılığı üç ana figür etrafında tanımlamıştır. Bunlar: mukatil (muqatil/savaşçı), mukavim (muqawim /dirençli) ve mücahittir (mujahid/cihat savaşçısı). Bu üç ana figürü, üç militan eylem modeli olarak addetmiş ve İslamcılığın seyrini anlamak için yararlı olacaklarını ifade etmiştir (2012: 261 vd.).

Gramsci'nin "her din ... gerçeklikte farklı ve çelişkili çok sayıda dinler olarak biçimlenir" ifadesi (Aktaran Löwy, 1996: 36), İslamcılığın çeşitli ve katmanlı yapısını açıklamak açısından son derece yerindedir. Bu çoğulluk, İslamcılığın bir tür "kurtuluş teolojisi" olarak kavranıp kavranamayacağına dair tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Öte yandan, bazı İslamcı çevrelerin Goethe'den yapılan "bütün teoriler gridir, yeşil olan ise hayatın canlı ağacıdır" gibi alıntılarla oluşturduğu naif göndermeler, İslamcılığı ne tanımlamakta ne de onun siyasal ve iktisadi bir mesele oluşunu açıklığa kavuşturmaktadır. Zira İslamcılık, esas itibarıyla teolojik değil, hegemonik bir projedir; kendi hakikat rejimini gündelik hayata yerleştirmek için çeşitli araçlar ve mecralar kullanmakta, bunu yaparken teolojiye olduğu kadar siyaset, ekonomi ve kültürel alana da başvurmaktadır. Bu durum, Türkiye İslamcılığı için de geçerliliğini korumaktadır.

Radikal, ılımlı ve post-İslamcılık ayrımları, 1980'ler sonrası İslamcılığın geçirdiği ideolojik dönüşümleri, yönelimleri ve söylemsel kırılmaları ortaya koymak açısından işlevsel ve teorik bir çerçeve sunmaktadır. Ancak bu ideolojik yönelimler, yalnızca soyut tartışmalar değil; somut siyasal ve ekonomik koşullarla iç içe gelişen tarihsel yapılarıdır. Bu bağlamda, 1990'lı yıllar boyunca yaşanan neoliberal dönüşüm ile İslamcı aktörler ve İslamcılığın yönelimleri arasındaki etkileşimler göz ardı edilemez.

1.2. Peygamber Sancağından Piyasa Bayrağına: İslamcılığın Küresel Dönüşümü ve Neoliberalizmle Eklemlenmesi

Umran dergisinin Nisan 2002 tarihli 92. sayısının kapağı “21. Yüzyılı İslam Belirleyecek” başlığıyla yayımlanmıştır. Bu ifade sadece dergiye özgü bir iddia değil; aynı zamanda birçok İslamcı yayın ve yazar tarafından da dillendirilen, daha genel bir tarihsel tahayyülün yansımasıdır. Bu söylem, Gilbert Achcar’ın ifadesiyle 21. yüzyılın “dinin yüzyılı” olacağına dair beklentileri de çağrıştırmaktadır (2009: 67). Ancak bu tür dinsel belirlenimci yaklaşımlar, çoğu zaman ulusal veya uluslararası düzlemdeki savaş, toplumsal çatışma ve yapısal dönüşüm gibi olguları, ekonomik ve politik bağlamlarından koparıp yüzeysel biçimde açıklama eğilimindedir. Terry Eagleton’ın da dikkat çektiği gibi, “ekonomi tam bir ateist olabilir; fakat ona bekçilik eden devlet hâlâ gerçek bir mümin olma ihtiyacı duymaktadır” (2014: 250). Bu müminlik, doğrudan dinsel bir inançtan ziyade, ekonomi verileriyle açıklanamayan “ebedi” ya da “ahlaki” hakikatlerin temsiline duyulan ihtiyaçtır. Dolayısıyla yaşanan dönüşümleri yalnızca dini bir çerçeveye sıkıştırmak, gerçekliğin bütünselliğini yansıtmak açısından yetersiz kalmaktadır.

21. yüzyıla ilerlerken kapitalist ülkelerde, 1970’lerden sonra sağ ideolojilerin – Yeni-Sağ / Yeni-Muhafazakârlık– yükselişi ve iktidara yürüyüşü gerçekleşirken dinsel alan önemli bir yer işgal etmiştir. Batı’da ve Amerika Birleşik Devletleri’nde muhafazakârlığın, Latin Amerika’da “Kurtuluş Teolojisi”nin yükselişi ile Türkiye’nin de dahil olduğu Ortadoğu’da İslamcılığın yükselişi / dönüşümü paralel ilerlemiştir. ABD’deki Hristiyan evanjelik sağın yönelimi ile 1990 sonrası İslamcı hareketler arasında ilginç paralellikler bulunabilmektedir (Zubaide, 2011: 107). Özellikle bireysel gelişime önem verilmesinin ve kapalı kapılar yerine birçok İslamcı hareketin dışa yöneliminin iktisadi bağlamı, Amerikalı evanjelistlerin zenginlik ve seçilmişlik iddialarıyla benzerlikler göstermektedir (Pickard, 2022: 7).

8 Mart 1983'te dönemin ABD Başkanı Ronald Reagan, “Bu dünyada günahlar ve kötüler var ve Efendimizin kutsal kitabı ve Mesihî bizi, tüm gücümüzle buna karşı savaşımaya zorluyor” sözleriyle henüz sona ermemiş olan Soğuk Savaş'ı “kutsal” bir savaş olarak yeniden çerçevelemeye çalışmıştır. Bu söylem, yalnızca dönemsel bir retorik değil; ABD'nin 20. yüzyıl boyunca, hatta 21. yüzyılda da sürdürdüğü iç ve dış siyasetinin temel belirleyenlerinden biri olmuştur (Losurdo, 2012: 12). Reagan'ın bu ifadeleri, devlet aklının dinsel bir meşruiyet zeminine oturtulması örneğidir. Öte yandan, Terry Eagleton'ın da vurguladığı gibi, “neoliberalizmin dinsel militanlığın koşullarını yaratmadaki rolü” (2014: 252), bu süreçte yalnızca dış politikada değil; bizzat ABD'nin iç yapısında da karşılığını bulmuştur. Dolayısıyla bu “kutsal savaş” söylemi hem ideolojik hem ekonomik işleyişin dinsel motiflerle iç içe geçtiği hegemonik bir yapıyı gözler önüne sermektedir.

ABD'de yükselen neoliberal sağın, meşruiyetini Tanrı'ya ve İncil'e dayandırarak ilahi bir politik vizyon sunduğu; milyarderler sınıfının ise kendini seçkin ve üstün gören köktenci Hristiyan organizasyonlar tarafından güçlü biçimde desteklendiği bilinmektedir (Pickard, 2022: 8). Bu durum yalnızca Batı'daki muhafazakâr sağa özgü bir eğilim değil; aynı zamanda İslam dünyasında yükselen İslamcılıkla da yapısal ve işlevsel benzerlikler taşımaktadır. Her iki durumda da din, ekonomik ve siyasal düzende bir meşrulaştırma aygıtına dönüştürülmekte; dinsel söylem piyasa temelli otoriterliğin ideolojik taşıyıcısı hâline gelmektedir. *Umran*'ın “21. yüzyılı İslam belirleyecek” şeklindeki olumlayıcı göndermesi de bu bağlamda değerlendirildiğinde; yalnızca metafizik bir beklentiye değil, siyasal bir vizyonu ve hegemonya iddiasını yansıtmaktadır. Nitekim İslamcılık, 1990'lardan itibaren birçok ülkede iktidar alanına girmiş ve neoliberal piyasa ile farklı biçimlerde eklemlenmiştir.

1990 öncesinde İslamcıların piyasayla olan ilişkisi sorunlu olsa da İslam doğrudan kapitalist sisteme karşı değildir; daha ziyade “zihinsel ve felsefi zeminde bir

düşünme ve hayat tarzı vazeden bir değersel sistem olarak kapitalizmin tehlikeleri[ne]]” (Babacan, 2019: 492) karşı olduğu ileri sürülmektedir. İslam’ın ekonomiyle kurduğu ilişki hem kutsal metinlerde hem de İslamcı düşünce geleneğinde çeşitli yorumlarla şekillenmiştir. Bu alandaki yaklaşım, İslam’ın temel kaynaklarına –özellikle Kur’an ayetleri ve Peygamber Muhammed’e atfedilen hadisler– dayanmaktadır. Örneğin, “muhakkak Allah’tan korkan, iyilik yapan ve doğru olanlar dışındaki tacirler kıyamet günü fâcirler olarak diriltilecektir”, “rızkın onda dokuzu ticarettedir” ya da “güvenilir, dürüst tacir peygamberler, siddîklar ve şehitlerle beraberdir” gibi hadisler, ticareti meşru ve kutsal bir uğraş haline getirmiştir.¹¹ Ancak kapitalist üretim biçimleriyle açık ihtilaflar içeren yönler, zamanla ya göz ardı edilmiş ya da bu yönleri sistemle uyumlu hâle getirecek pragmatik ara yollar geliştirilmiştir. Burada asıl karşıtlık, kapitalizmin doğrudan iktisadi ilkelerine değil; modernizm ve Batı’nın kültürel ve epistemolojik hegemonyasına yönelmiştir. Bu doğrultuda, özellikle 1980’lerden sonra neoliberalizmin küresel yükselişi ve hegemonik gücü, İslamcı aktörlerin ekonomiyle kurduğu ilişkiyi belirleyici biçimde dönüştürmüştür. Neoliberal hegemonya, İslamcılığın piyasa ilişkilerine entegre olmasını kolaylaştırmış ve bu entegrasyon, ekonomik faaliyetin ideolojik olarak yeniden çerçevelenmesini beraberinde getirmiştir.

Neoliberalizm kapsayıcı ve karmaşık bir terimdir; genel itibariyle kastedilen serbest piyasa kapitalizminin yükselişi ve üstünlüğü, özelleştirmelere dayalı bir sistem, işçi sınıfına ve alt sınıflara yönelik artan sömürü ve artan gelir eşitsizliğidir. Ancak bunların yanında daha kapsamlı olarak yaşamın kendisini de hedef aldığı ileri sürülebilir. “Her şeyden önce bir politik-ekonomik pratikler teorisi” (Harvey, 2015: 10) ve “sermayenin sınırsız tahakkümünü dünya çapında yerleştirme tasarımı” (Boratav, 2022) olan neoliberalizm bugün, “kapitalist dünyanın çevresinde ödünsüz geçerlidir” (Boratav, 2022):

¹¹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/ticaret> (Son erişim 21.02.2023).

Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra icat edilen yeni devletlerden tutun da Yeni Zelanda ve İsveç gibi eski tarz sosyal demokrasilere ve refah devletlerine kadar neredeyse bütün devletler bazen gönüllü, bazen zorlayıcı baskılara cevaben, neoliberal teorinin bir türevini kabul edip bazı politika ve uygulamalarını ona uyarlamıştır. Irkçı apartheid rejimi sonrası Güney Afrika neoliberalizmi hızla kabul etmiş; çağdaş Çin bile ... buraya yönelmiş görünmektedir. Dahası, neoliberal yolun savunucuları şimdi eğitimde ..., medyada, şirket yönetim kurullarında, finans kurumlarında, kilit konumdaki devlet kurumlarında (hazine bakanlıkları ve merkez bankaları), aynı zamanda küresel finans ve ticareti düzenleyen Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü gibi uluslararası kurumlarda dikkate değer nüfuza sahip konumdadır. Kısacası, bir söylem tarzı olarak neoliberalizm hegemonik hale gelmiştir (Harvey, 2015: 11).

Harvey'e göre "bu çapta ve derinlikte dönüşümler kazara meydana gelmemektedir" (2015: 10); üç ana merkez olarak belirtilen ABD, Çin ve İngiltere'den yankılanan neoliberal süreç; Ronald Reagan (1981-1989), Deng Xiaoping (1978- 1992) ve Margaret Thatcher (1979-1990) aracılığıyla "azınlık argümanlarının, çoğunluk argümanlarına" dönüştürülmesiyle yayılmıştır. Türkiye ise bu sürece 24 Ocak Kararları, 1980 darbesi ve Turgut Özal'la ile dahil olmuştur.

"Bourdieu, 'neoliberalizm uygarlığa karşıdır, uygarlığımıza bir tehdittir'" (Aktaran, Özügurlu, 2022) demiştir; benzer biçimde Wendy Brown *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* adlı çalışmasında neoliberalizmi, "kapitalizmin insanlığı yutmasını sağlayan" bir rasyonalite olarak ifade etmiştir. Bunun da sadece tüketim hedefli metalaştırma ve kâr güdümlü genişleme mekanizmasıyla değil, aynı zamanda değer biçme/değerleme biçimi aracılığıyla da gerçekleştiğini belirtmiştir (Brown, 2015: 44).

1980’lerde, egemen sınıfın kaygılarının son bulmasını sağlayan Yeni-Sağın iktidara gelişi, bölüşüm ilişkilerinin dönüşümüne işaret ettiği gibi; neoliberalizmi siyaseten de iktidara getirmiştir. Benjamin’in “kapitalizm *sans rêve et sans merci*¹² tarzı bir tapınma ayini” dediği yerden bakınca Thatcher’ın sloganlaşan ve neoliberalizmin de mottosu sayılabilecek “Başka Alternatif Yok” çıkışı akla gelmektedir. Hatta Bauman bu “alternatifsizlik” için “Margaret Thatcher bu inancın ilk havarisidir. Daha sonra da gitgide artarak büyük bir sayıya ulaşan müritlerinin ilk piskoposudur” (Bauman, 2022: 108) demiştir.

Neoliberalizm, bir ucu burjuva demokrasisine diğer ucu neofaşist yarı diktatörlüğe uzanan birçok politik biçime girebilmektedir. Bu durum her ülkenin içinde bulunduğu somut koşullara bağlı olarak gerçekleşmektedir (Löwy, 2022). Bu açıdan, sağ ideolojilerle kol kola büyüyen neoliberalizmin, gerici karakterini göz ardı etmemek gerekir. 21.yüzyılı, ilk yirmi üç yılında “dinin yüzyılı” yapan temel olgu da bu karakterdir. Diğer yandan gerici olduğu kadar, Harvey gibi yazarların analizleri bağlamında, var ettiği çözümler de geçicidir. Yine de “kapitalist dünya, ancak 1990’larda ‘Washington Mutabakatı’ ile ortak bir noktaya yönelerek yeni bir ortodoksi haline gelen, bir dizi yalpalama ve kaotik deney sonucunda bir çözüm olarak [beliren] neoliberalizm yoluna girmiştir” (Harvey, 2015: 21). Etkileri tüm yaşama hızla ve kolay yayılan neoliberalizme rızayı sağlayan olgular, zorlayıcı kuvvetlerin yanında, “sağduyu”ya dayalı bir anlamlandırma şeklidir:

Rızanın temelini genellikle, Gramsci’nin “sağduyu” dediği şey oluşturur. Sağduyu, bölgesel ya da ulusal geleneklerde genellikle derinlere kök salmış eski kültürel sosyalleşme pratiklerinden inşa edilir. Zamanın meselelerinden eleştirel bir şekilde inşa edilebilen “aklıselim” ile aynı değildir. Dolayısıyla sağduyu, gerçek sorunları kültürel

¹² Anlamı “tahayyül yok, merhamet yok” veya “ateşkes yok, merhamet yok”tur. Benjamin’in el yazısının kopyasında veya baskıda gerçekleşen bir hatadan ötürü ikinci çevirinin daha mümkün olduğu belirtilmiştir (Sarı, 2011: 183).

önyargılar altında saklayan ya da bulanıklaştıran son derece yanıltıcı, bir şey olabilmektedir. Başka gerçeklikleri maskeleyerek için kültürel ve geleneksel değerler korkular seferber edilebilir. Belirli stratejileri muğlak retorik araçlar altında maskeleyen siyasi sloganlara başvurulabilir. [...] Gramsci, “kültürel sorular kılığına giren” siyasi soruların “çözumsuz” hale geldiği sonucuna varmıştı. Siyasi rızanın inşasını anlamak için siyasi anlamları kültürel kabuğundan sıyırmayı öğrenmemiz gerekmektedir (Harvey, 2015: 47-48).

Harvey bu noktada ABD örneğine değinmiştir; ABD’nin “özgürlük” kelimesiyle, toplum nezdinde “haklılığını” inşa etmesi özellikle 11 Eylül’den sonra, sağduyudan kaynaklıdır. Bu “özgürlüğü” dünyaya yayarken neoliberalizmin de yayıldığı bir gerçektir; bakıldığında 1973’te Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü’nün (OPEC) petrol ambargosuna ve Suudi Arabistan, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri’nin elde ettiği finansal güce kadar geriye giden süreçte, Ortadoğu’ya yönelik işgaller neoliberalizmin yerleşmesinde önemli bir paya sahip olmuştur. Eylül 2003’te Irak’ta kurulmuş olan Geçici Koalisyon Yönetiminin aldığı kararlar¹³ bunu kanıtlar niteliktedir.

Neoliberalizmin sadece bir ekonomik model değil, aynı zamanda “teizm” benzeri özellikler taşıyan bir inanç sistemine dönüştüğü yönünde bir değerlendirme mümkündür. Eugene McCarraher *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity* (2019) adlı kitabında neoliberalizmin bir dine/inanca dönüşüp dönüşmediğini tartışmıştır. Diğer yandan Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown* (2013) kitabında, neoliberal tahakkümün ve tahayyülün serbest piyasa fetişizminin ötesinde bir karaktere sahip olduğunu; özellikle neoliberalizmde piyasanın tanrısal/ilahi bir yönü, bir

¹³ “Kamu teşebbüslerinin tamamen özelleştirilmesi, yabancı şirketlere Irak işletmelerinde tam mülkiyet hakkı verilmesi, yabancıların karlarının ülke dışına eksiksiz transferi [...] Irak bankalarının yabancı denetime açılması, yabancı şirketlere yerlilerle eşit muamele ve [...] hemen hemen bütün ticari engellerin ortadan kaldırılması. Bu emirler, petrol hariç, ekonominin kamu hizmetleri, medya, imalat, özel hizmetler, ulaşım, finans ve inşaat da dahil bütün alanları için geçerli olmuştur. Ayrıca önemli sektörlerde grevler etkili şekilde yasaklanmış ve sendikalaşma hakkı kısıtlanmıştır” (Harvey, 2015: 14).

gizemi varmış gibi sunulduğunu vurgular. Mirowski'ye göre neoliberalizmde sadece piyasa şekillenmez; piyasa mantığına dayalı olarak birey, benlik ve hatta gezegen yeniden tasarlanır. Eugene McCarraher bu açıdan şöyle bir cümle kurmuştur: “Her şeyi piyasaya dönüştürme idealiyle neoliberalizm, kapitalist büyülenmenin doruk noktasını, daha doğrusu dip noktasını temsil etmektedir”.¹⁴ Bu bağlamda Mirowski, neoliberalizmi “entrepreneurial self” yani “girişimci benlik” kavramıyla da ifade etmektedir. McCarraher bunun için “piyasalaştırılmış bir insan kavramına sahipsiniz” (2019) der ve bu “insan” Mirowski'ye göre “aynı anda özne, nesne ve seyirci olmayı başarmak”tır (2013: 90). İslamcıların piyasayla olan bütünleşme süreçleri de “girişimci benlik”ten ve piyasa üzerinden hegemonik bir hâl alan bu piyasa “teizmi”nden ayrıksı değildir. Bu bağlamda, İslamcıların ekonomik alanla kurdukları ilişki de salt pragmatik değil; aynı zamanda piyasa merkezli bir ontolojinin kabulü anlamına da gelmektedir.

Bu temelde 1990’lar, İslamcılık için, Gilles Kepel’in “Batı evreniyle benzeri görülmemiş kaynaşma” (2001: 13) olarak addettiği dönüşüm bağlamında, geçen on yıllardan farklı olarak, neoliberalizmle bütünleşme sürecine işaret etmektedir. 1980’lerden itibaren ivme kazanan neoliberal dönüşüm, Müslüman coğrafyada —Irak örneği gibi açık biçimlerde olduğu kadar— daha dolaylı ve yapısal biçimlerde de karşılık bulmuştur. Bu bağlamda, İslamcı ideoloji ile neoliberalizmin iç içe geçişi hem bir yakınsama hem de hegemonik bir yeniden inşa süreci olarak değerlendirilmelidir.

Türkiye örneğinde bu bütünleşme, yeni bir tarihsel blok inşasının da önünü açmış; dinsel referansların ve sembollerin toplumsal alanda yeniden meşrulaştırılmasıyla, ekonomik alandaki görünürlüğü ve etkisi artmıştır. Bu durum bir yanıyla dinsel yeniden uyanışı ve yükselişidir; aynı zamanda da dinî olumlamanın artmasıyla dinin kapitalizmle kurduğu bağın da kuvvetlenişidir. Dinsel ekonomik

¹⁴ <https://www.thenation.com/article/archive/capitalism-religion-eugene-mccarraher-interview/> (Son erişim, 25.12.2022).

sahadaki varlığı, İslamcı ideolojinin 1990 sonrasında siyasal köklerini teşhis etmek ve İslamcı hegemonyanın nasıl sağlandığını tespit etmek adına önemli bir göstergedir.

Neoliberalizmle birlikte küreselleşme ve post-modernizm, İslamcılığın yaşadığı yükselişin ve/veya dönüşümün sac ayakları gibi görülebilir. Müslüman topraklarda yaşamı bütüncül olarak saran ve sarsan bir ideoloji olarak İslamcılık, 1990'lardan itibaren bir tarafıyla sivil toplum söylemine yaslanmış, cemaatlerin/tarikatların zenginleşmesi sağlanmış, vakıflar, dernekler aracılığıyla da piyasaya dahil olunmuş; diğer yanıyla bu zenginleşme pazar fetişizmini büyütürken özellikle kitle iletişimine yönelik araçlarla, “dava”nın (*daawa/dâvah*)¹⁵ yürütülmesi sağlanmıştır. İslamcı dergiler, gazeteler, televizyon kanalları, internet siteleri, İslami mağazalar, markalar, İslami bir moda anlayışının yaygınlaşması... hepsi ve pazarın kendisi birer “mücadele” sahası, dava aracı olmuştur. Eğitimden, hizmete, teröre birçok sektörde yer almışlar ve söz konusu değişimleri “fani dünyada” karşılığını bulmuştur: Kombassan, Dawahwear, Tekbir Giyim, Setre Giyim, İhlas Holding, Jet-Pa, Mecca Cola, Cola Turca, Zamzam-Cola, Arab-Cola, Quibla-Cola, Caprice Otel¹⁶ gibi isimleriyle de bir mesaj içeren markalaşmalar, okullar, yurtlar, enerji şirketleri, inşaat ağları vb. örnekleri çoğaltmak mümkündür. Verilen örnekler sadece sistemle olan ilişkinin görünen kısmıdır, toplumu ve doğayı doğrudan hedef alabilen parçasıdır. Genel itibariyle müteşebbis bir İslamcılık ile karşı karşıyayız. Bu durum, örneklerde de görülebileceği gibi, Türkiye’de de karşılık bulmuştur. Her şeyden önce 1990’da kurulan Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (MÜSİAD) önemli göstergelerden biridir. *İktibas* ve *Haksöz*’ün 1990-2002 yılları arasında yayımlanan sayılarında MÜSİAD, Ülker, Tekbir Giyim vb. özellikle hedeflerinde olmuştur.

¹⁵ Sözlük anlamı “davet etmek, çağırmak”tır. İslam’ın öğretilmesine, İslam’ın mesajının yayılmasına veya militan faaliyetlere ve cihada yönelik gönderme yapan bir kavramdır.

¹⁶ İslamcı/dindar burjuvaziye ait firmalardır. Dawahwear, Setre ve Tekbir tekstil alanında ünlü markalarıdır. Mecca Cola, Cola Turca ve diğerleri meşrubat firmalarıdır (Haenni, 2022: 74 vd.), Caprice Otel ise hedef kitlesi İslamcılar ve muhafazakarlardan oluşan, Türkiye’de yer alan lüks konaklama yeridir.

1980’lerde İslamcılar/dindarlar arasında mülkiyete, faize, piyasaya, bankacılığa dair tartışmalar başlamıştır. İslami bankacılığa ve sigortacılığa yönelik, İslami açıdan bir piyasanın mümkün olup olmadığı, piyasanın nasıl düzenlenmesi gerektiği, özel mülkiyeti korumanın nasıl sağlanacağı gibi gelişmeler ve tartışmalar yaşanmıştır. 1990’lara geldiğinde ise tartışmalar ortadan kalkmış ve piyasa, kapitalizm, özel mülkiyet gibi kavramlara yaklaşım dönüşmüştür. İslamcı dergilerde ise hem bu tartışmalar yankılanmıştır hem de sektörel reklamlar. İslamcılar arasında genel vurgu bir bakıma piyasa ekonomisine karşı olmadıkları, ancak İslami bir niteliğinin olması gerektiğidir. Dergiler verdikleri reklamları bile bu bağlamda seçmiştir.

Süreci başlatan İslami bankacılık olmuştur. Örneğin Mısır’dan Kuveyt’e Müslüman Kardeşler (İhvânü’l Müslimîn / İhvân) içinde bazı gruplar da bu yolla sermaye birikimi sağlamıştır. Bir taraftan İhvân üyelerinin sınıfsal farklılığı sermaye gruplarının çoğalmasıyla daha fazla ayyuka çıkmış; diğer taraftan birçok üyesinin işçi olması sebebiyle neoliberal politikalar yıkıcı ve açgözlü bulunmuştur (Atacan, 2011: 18). Bu çelişkiden çıkış için aranan denge ise sermaye lehine bozulmuştur. Eskiden Müslüman Kardeşlerin “Tek yol İslam” sloganını taşıyan tabelaları, 1990’lardan sonra şirket ya da dükkânların ticari reklamlarına yardım işlevine dönüşmüştür (Kepel, 2001: 337). Patrick Haenni’ye göre “İslami finansın fikir babası sayılan Ahmed al-Naggar bile klasik finansal sisteme geri dönmüştür” (2022: 21).

Bu süreçte, özellikle alt sınıfların rızasını üretmek ve piyasa mekanizmalarını meşrulaştırmak adına, ortak duyunun bir bileşeni hâline gelebilecek bir dizi ideolojik argüman geliştirilmiştir. “Ticaret ve bereket” kavramları eşleştirilmiş; “helal piyasa” ve “ahlaklı girişimcilik” söylemi yaygınlaşmıştır. Peygamber Muhammed’in tüccar kimliğine yapılan vurgular yoğunlaşmış, “tüccar peygamber” temsili ideolojik bir figüre dönüştürülmüştür. Hadis literatüründe geçen “kuvvetli mümin, zayıf müminden daha

hayırlıdır”¹⁷ gibi ifadeler, sınıfsal eşitsizlikleri olağanlaştıran söylemsel araçlara dönüşmüştür.

Bu çerçevede, “dava neferi” kimliği ile örtüşen kâr peşindeki aktörler tüerken, “zengin mümin” profili; cemaat lideri, tarikat şeyhi veya “dini önder” gibi sıfatlarla meşrulaştırılmış ve milyarderliğe uzanan başarı hikâyeleriyle rıza üretilmiştir. Bu aktörler tarafından sıkça vurgulanan “yoksulluğun bir sınama olduğu” tezi ise, maddi eşitsizlikleri sorgulanamaz hale getirmiştir. Böylece siyasal ve ekonomik gerçeklikler, “ahlâk”, “kadın”, “kimlik” gibi kültürel kodlarla çevrelenmiş, yapısal sorunlar kültürel kılıflara hapsedilmiştir. Bu, Gramsci’nin “organik kriz” içinde egemen blokun ortak duyu aracılığıyla kurduğu tahakkümün, kültürel hegemonya formasyonları üzerinden yeniden üretildiğini göstermektedir.

Benzer bir strateji olarak örneğin Endonezya’ya McDonald’s’ın ilk gelişinde Amerikanlaşma/Amerikanlaştırma eleştirilerini berhava etmek için, yerel ortaklar Müslümanlığı ön plana çıkararak, “*Haji* - hacı” sıfatını kullanmışlardır (Turner, 2003: 151). Bu tür örnekler, küresel kapitalist sistemin “yerelleşmiş rıza üretim teknikleri”ni nasıl kullandığını ve dinsel kodların bu süreçte ne denli işlevsel hale getirildiğini açık biçimde göstermektedir. Aynı işlevsellik, Türkiye’de İslamcı hegemonya projesinin neoliberal rıza üretimiyle nasıl iç içe geçtiğini de görünür kılmaktadır.

1990’lı yıllarda Suudi Arabistan’a, Endonezya’ya ve 1980’li yılların sonunda Türkiye’ye McDonald’s’ın gelişi ve buna karşı verilen tepkiler İslamcılardan beklendiği biçimde olmamıştır. *Umran* dergisinin Temmuz-Ağustos 1995 tarihli 26. sayısında yapılan bir söyleşide McDonald’s’a ilişkin bir paragraf yer almıştır:

¹⁷ “Kuvvetli mü’min, zayıf mü’minden daha hayırlı ve daha sevimlidir. Her ikisinde de hayır vardır. Sen, sana yararlı olan şeyi elde etmeye çalış. Allah’tan yardım dile ve asla acz gösterme. Başına bir şey gelirse, ‘şöyle yapsaydım, böyle olurdu’ diye hayıflanıp durma. ‘Allah’ın takdiri bu, O, ne dilerse yapar’ de. Zira ‘eğer şöyle yapsaydım’ sözü şeytanı memnun edecek işlerin kapısını açar.’ (Müslim, Kader 34; İbni Mâce, Mukaddime 10)”. <https://www.islamveihsan.com/guclu-mumin-zayif-muminden-daha-hayirlidir.html> Son erişim tarihi, 02.06.2025.

Bugüne kadar İslam dünyası üzerinde oynanan oyunlar Müslüman ülkeleri birbirinden ayırdı, birbirine düşman etti ve birbirlerini tanımaz hale getirdiler. Sonuçta her biri Avrupa'nın, Amerika'nın bir pazaryeri oldu. Ondan sonra herkes güzel köftemiz dururken McDonald's'tan hamburger yemeye başladı. Bedava verseniz yemem onu. Amerika'da akli başında bir adam açlıktan ölmedikçe gidip de McDonald's'tan hamburger yemez. Bu en süfli bir şeydir. Halbuki bizim burada sosyetik gençler özenip ondan yiyor. Pahalı pahalı, yenecek gibi değil. Bu sadece bir misaldi. Tam bir pazaryeri haline soktular (Sinanoğlu, 1995: 21).

Türkiye'de konuya ilişkin en büyük tepki sol/sosyalist ODTÜ öğrencileri tarafından koyulmuştur.¹⁸ Suudi Arabistan'da birkaç etkisiz boykot çağrısı olmuştur. “Pazarda çözülebilir” bir İslamcılık anlayışı 1990'ların Cezayir, Mısır, Endonezya gibi ülkelerin hükümetleri açısından da oldukça “kullanışlı” karşılanmıştır.

İktibas, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinde de bu sürece paralel olarak ezen-ezilen ilişkisi, kapitalizm, küreselleşme, emperyalizm gibi konular bağlamında çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Dergiler, özellikle *İktibas* ve *Haksöz* neoliberal bütünleşmeyle oldukça mesafeli bir hat çizmiştir. Ayrıca sosyal adalet vurgusu, zekât ve sadaka anlayışının yüceltildiği kısıkaca hapsedilmiş ve kazanç, özel mülkiyet gibi noktalar “mülk Allah'ındır”¹⁹ ayetini sloganlaştırarak meşru kılınmaya çalışılmıştır. Bu durum ise neoliberalizmle ideolojik ve pratik düzeyde bütünleşmeye zemin hazırlamıştır.

¹⁸ Konuya ilişkin iki örnek: Gezer, E. (2022), “ODTÜ McDonald's'ın Kapanması Üzerine Evrim Gezer ile Konuştuk: McDonald's'ın Kapanması Örnek Olacak”, *Gelenek*, Şubat 2002. Erişim adresi: <https://gelenek.org/odtu-mcdonaldsin-kapanmasi-uzerine-evrim-gezer-ile-konustuk-mcdonaldsin-kapanmasi-ornek-olacak>.

“ODTÜ'lüler Memleketlerine Sahip Çıkıyor ODTÜ McDonald's'ı Hazmetmiyor”, *Haber Bülteni*, Mayıs-Haziran 2001, s. 62-65. Erişim adresi: https://www.jmo.org.tr/resimler/ekler/66cee72e93a9920_ek.pdf

¹⁹ Kuran'da çeşitli surelerin ayetlerinde yer alır. Örneğin Nur Suresi 42. Ayet: “Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır ve dönüş yalnızca O'nadır.”, Mü'min Suresi 16. Ayet: “O gün onlar kabirlerinden meydana fırlarlar. Kendilerinin hiçbir şeyi Allah'a karşı gizli kalmaz. ‘Bugün mülk kimindir?’, ‘Tek ve kahhar olan Allah'ındır’.”, Tevbe Suresi 116. Ayet: “Gerçek şu ki göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır; hayat verir ve öldürür. Sizin Allah'tan başka veliniz ve yardımcınız yoktur” gibi. <https://www.kuranmeali.com/>.

Aslında bu dönüşüm, doğrudan yoksulları hedefleyen bir siyasal programdan çok; orta ve üst sınıfları merkezine alan bir yönelimi yansıtmaktadır. Burada “teolojik bir perspektifte İslami değerleri övmenin anlamı yoktur. Önemli olan sosyal fonksiyonlarını ön plana çıkararak İslam’ı satmaktır” (Haenni, 2022: 55). Böylece İslam, hegemonik düzenin ideolojik bir bileşenine, sistemin ürettiği bir simgesel değere dönüşmüştür. Bu bağlamda İslamcılık, Haenni’nin “piyasa İslam’ı” (2022) ya da “projeler yoluyla İslam” (Tamam & Haenni, 2004) olarak kavramsallaştırdığı biçime evrilmiştir.

İslamcılığı bu yöne iten sadece içsel dinamikler değil; aynı zamanda küresel ölçekte ABD ve Batı’nın aktif müdahaleleri olmuştur. Batılı güçler, Müslüman coğrafyalarda laik ve ilerici güçleri bastırmak adına, İslamcı hareketlerin yükselişine olanak tanımış, bu süreci ise kültürel ve dinsel bir meseleye indirgemıştır. Ancak bu çerçeve, Müslüman ülkelerin neoliberalizm ve emperyalizmle yaşadığı çelişkileri ve bu çelişkilerin yarattığı yapısal krizleri göz ardı etmektedir. Oysa bu krizler, oryantalist veya kültüralist yaklaşımların ötesine geçerek, maddi üretim ilişkilerinde ve sınıfsal dönüşümlerde somut karşılıklar bulmaktadır.

Piyasa İslamı (2022) adlı çalışmanın yazarı Haenni, 1990’larda geleneksel İslamcılığın ve radikal yorumlarının etkinliğini hâlâ sürdürdüğünü ve İslamcı ideolojinin piyasa ekonomisiyle oluşan entegrasyonunu kapsayan halinin, Haenni’nin deyimiyle piyasa İslam’ının “atipik” bir oluşum olduğunu ileri sürmüştür. Söz konusu çalışmasında, piyasayla etkileşimli olan bu İslamcılığın 1990’larda yükselişinin dört etmen çevresinde ele alınabileceğini belirtmiştir. Bunlardan ilki, dinsel olanın militan, doktriner, siyaset odaklı düzeyden kurtarılıp; birey temelli maddi dünyaya özgü, bireysel amaçların ön planda olduğu bir İslamcılık halidir. İslamcı yükselişte bireyselleşme etkisi, birçok araştırmacının ortaklaştığı bir konudur; ancak her

vurgulayan için bireyselleşme Haenni'deki gibi neoliberalizmden neşet etmemiştir.²⁰ İkincisi, dini ve iktisadi alanların artan karşılıklı etkileşimlerinin, merkezi siyaset olan bir İslamlaşma sürecinin yerini almasıdır. Haenni'ye göre (2022: 11) “ekonomik alan yeni dinseliliklere boy gösterecekleri ve gelişecekleri somut sahayı (piyasayı) sunmakla kalmaz, dinsel olanın kişisel gelişim, mutluluk ve başarı gibi, Protestan ahlakının temel ilkelerini andıran, ekonomi yönelimli bir ‘lûgat’ dahilinde düşünülmesini sağlar”. Haenni bu noktada “yeni bir ekonomik refah teolojisi”nden söz etmiş ancak cihadist özelliklerin son bulunduğunu iddia etmiştir. Fakat Haenni'nin aksine, sonraki yıllarda, Irak'tan Suriye'ye yaşanan savaşlar bağlamında, cihadist özellikler son bulmamış, ekonomik olanla entegrasyon veya adaptasyon yaşamıştır.

Üçüncü etmen, dinsel alana şirket kültürünün sirayet etmesidir. İslam bu süreçte ulaşılması gereken bir idealden çok, pazara yönelik bir idealin parçası olmuştur. Bu açıdan son etmen de İslam'ın neoliberalleşmesidir. Haenni'ye göre bu durumda piyasa İslam'ı, gelecekte olası bir İslam devletinin / şariat düzeninin habercisi değil; özelleştirmelere bağımlı, sosyal refah devletini yok edecek bir araçtır (Haenni, 2022: 11-12). Esasen, özelleştirmelere bağlı, sosyal refah devletini yok eden, adil düzen iddialarından vazgeçmiş, piyasayla bütünleşmiş bir şariat düzeni veya İslam devleti de mümkündür. Yine de Haenni'nin ileri sürdüğü etmenler tartışılabilir ancak reddedilemez; 1990'lardan sonra Haenni'nin saydığı dört etmen de somutlaşmıştır. Diğer bir taraftan İslam'ın piyasa ekonomisine bu tarz bir entegrasyonu ve adaptasyonu yeni ve büyük bir pazar da demektir. Bu sadece üretim, tüketim, finans gibi olguları dönüştürmez; bir yaşayış, düşünüş, kültürel dönüşümlerin de habercisidir. Bu bir açıdan İslami bir *Kulturkamp*ı da işaret etmektedir; yani her “burjuvazi kendi suretinde bir dünya yaratır”.

²⁰ Bireyselleşmeye yönelik vurgular birçok yazar tarafından dile getirilmiştir. Patrick Haenni, Ayşen Uysal, Samir Amin gibi yazarlar için bireyselleşme yönündeki temel sebep ekonomik dönüşümler ve postmodernizm etkisidir. Ancak Roy gibi yazarlarca vurgulanan nokta ekonomiden bağımsız bir postmodernizm etkisi olmuştur.

Mohammed Ayoob ve Danielle N. Lussier, *The Many Faces of Political Islam Religion and Politics in Muslim Societies* (2020) adlı çalışmalarının önsözünde, 11 Eylül'den sonra İslamcılığın “genel olarak Batı’da ve özel olarak Amerika Birleşik Devletleri’nde büyüyen bir endüstri haline geldiğini” belirtmiştir. Bu önemli vurgunun diğer ayağını da İslamcılığın hegemonyasını kurduğu veya kurmak için mücadele yürüttüğü topraklar oluşturur. Endonezyalı vaiz Abdullah Gymnastiar’ın “Bir gün Amerika ve Endonezya kalplerin medeniyetini kurmak için birleşecekler” (Aktaran Haenni 2022: 132) cümlesi de “büyüyen endüstri”ye yönelik bir göndermedir. Bu endüstriyel ilişki, ılımlı İslam’ın toplumsal-siyasal projesi ile ABD’nin sosyo-politik ve ekonomik bileşenleri açısından benzerlik kurulmasına da olanak sağladığı gibi; bir yanıyla ABD’nin ve İslamcıların –özellikle Selefilerin– jeostratejik mücadelesinin örgütlenmesinde, öbür yanıyla da piyasayla bütünleşen İslamcılığın diğer güncel meselelerde ve gündelik iktidar pratiklerinde ABD yanlısı bir tutum sergilemesinde önemli bir etmen olmuştur. Burada kastedilen, örneğin 1960’lar ve 1970’ler Türkiye’inde komünizme ve SSCB’ye karşı ABD’yi “ehlü’l kitâb”²¹ gören bir İslamcı anlayış değil; onu da kapsayan ve fakat onu aşan bir tutumdur.

Bu tutum, İslamcı çevrelerin yalnızca küresel kapitalist düzene politik destek vermesiyle sınırlı olmayan, çok daha kapsamlı bir “Amerikanlaşma” sürecine eklemlendiğine işaret etmektedir. Burada Amerikanlaşma, sadece Washington merkezli jeopolitik yönelimleri değil; Amerikan ekonomik, sosyal ve dinsel modellerine yönelik bir adaptasyon ve içselleştirme halini de kapsamaktadır. Türkiye örneğinde bu durum, neoliberalizmin temel değerleriyle İslamcılığın ideolojik söylemleri arasında kurulan örtüşmeler aracılığıyla, geniş toplumsal kesimlerde rızanın üretimini mümkün kılmıştır. Nitekim Tuğal’ın (2007) vurguladığı üzere, Türkiye’de müesses nizamın elitleri için

²¹ “Ehl-i kitap (Ehlü’l-kitâb) tamlaması ‘ilahi bir kitaba inananlar’ anlamına gelir. Buna göre Müslümanlara da Ehl-i kitap denilebilir. Ancak Kuran dışındaki ilahi kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılır” (Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi - <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-kitap>)

öteden beri kıymetli olan bu yönelim, İslamcılar eliyle çok daha derinlikli ve yaygın bir toplumsallaştırma sürecine konu olmuştur. Bu sürecin en önemli araçlarından biri ise İslamcı dergilerdir.

1990’lı yıllarda bu “Amerikanlaşma” hattı birçok dergide söylemsel düzeyde eleştirilmiş görünse de aynı dergiler çoğu zaman bu yönelimi mümkün kılan politik aktörlere ve koşullara destek vermekte beis görmemiştir. *Umran* dergisi bu çelişkili pozisyonun belirgin örneklerinden biridir. Refah Partisi’ne destek sunan *Umran*, İslamcılığın politik temsiline duyulan ihtiyacı, piyasayla bütünleşme koşullarından ayrı düşünmemiştir. Nitekim Haenni’nin dikkat çektiği üzere, dönemin Refah Partili (sonrasında AKP’li) siyasetçilerinden Abdullah Gül’ün 1996 tarihli şu sözleri oldukça belirleyicidir: “Amerikalılara dinin ve dinsel cemaatlerin devletin koruması altında olduğu Amerikan tarzı bir laiklik anlayışı için mücadele etmeye hazır olduğumuzu bildirdik. Türkiye’de din karşıtlığı olarak değerlendirilen laiklik anlayışının değişmesini arzuluyoruz.” Bu sözler, dinsel alanın özgürleştirilmesi talebini içerdiği kadar; bu özgürlüğün piyasa koşulları ve liberal demokrasinin kabulleri içinde gerçekleştirilmesi arzusunun da dışı vurmaktadır.

Dolayısıyla, mesele ABD karşıtlığı veya emperyalizm eleştirisi gibi söylemsel reflekslerle sınırlı değildir. Asıl belirleyici olan, siyasal ve ekonomik hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için neoliberal küresel düzene uyum sağlama isteğidir. Bu bağlamda, Türkiye İslamcılığının 1990’lardaki temel çelişkilerinden biri, Amerikan karşıtı söylemleriyle politik pratikteki Amerikan yanlısı konumlanışını bir arada sürdürebilmesidir.

Alternatif bir medeniyet olarak ileri sürülen İslamcı ütopya, 1990’larda politik pratiğin merkezini korumuşsa da yeni ve kapsayıcı bir hareketi de ortaya koymuştur. Bu, bir taraftan neoliberalizmin teminatı diğer taraftan etkili İslamcı hareketlerin

burjuvallaşmasıdır ve dönüşüm olarak vurgulanan temel olguların çıkış noktasıdır. İslamcıların “kendini gerçekleştirmeye” odaklanmış bu hallerinin 1990’lardan beri temel nedeni de “İslamlaşmanın yüreğinin [artık] orta ve üst sınıflarda atmasıdır” (Tamam & Haenni, 2004: 50).

1990 sonrası İslamcı hareketlerin elde ettiği siyasal başarıların arka planında, dindar burjuvazinin alt sınıflar üzerinde kurduğu hegemonik tahakkümün belirleyici olduğu söylenebilir. Bu başarılar hem ideolojik bir mobilizasyonun hem de sınıfsal bir ittifakın sonucudur. Nitekim 1980’lerle birlikte şekillenen süreç, Gürel’in ifadesiyle “dindar burjuvazinin işçi sınıfıyla kurduğu ittifakın ürünü”dür (2014: 25). Dindar burjuvazi, alt sınıfların rızasını alarak yükselmiş; bu sınıfsal rıza da İslamcı siyasetin kurumsallaşmasının önünü açmıştır.

Bu yapı, yalnızca Türkiye’ye özgü değildir. 2000’li yıllarda Türkiye’de AKP’nin yükselişi, İran’da Humeyni sonrası şekillenen düzen, Suudi Arabistan, Malezya, Endonezya ve Sudan gibi örnekler, hegemonik bir sınıfsal tahakkümün İslamcı söylemlerle birleşerek siyasal iktidara tahvil edilebildiğini göstermektedir. Tersine, 1990’lar boyunca Mısır ve Cezayir örneklerinde ise güçlü İslamcı yapılara rağmen, dindar elitlerin alt sınıflar üzerindeki hegemonik kapasitesini inşa edememesi ya da kaybetmesi, bu hareketlerin iktidara yürüyüşünü engellemiştir (Gürel, 2014: 26).

Bu noktada, Gramsci’nin hegemonya anlayışına paralel biçimde, yalnızca iktidarı ele geçirmek değil; sivil toplumun rızasını kazanmak da belirleyici hale gelmektedir. Kepel’in (2001) işaret ettiği gibi, bu süreçte dindar burjuvazi ve orta sınıf, kentsel yoksullarla kurdukları ilişkiyle İslamcı siyasetin taşıyıcısı hâline gelmiştir. Marx’ın da altını çizdiği bağlamda, burjuva düzenin sağlamlığı için ara sınıfların – özellikle de hegemonik işlev gören orta sınıfın– desteği yaşamsaldır (2018: 243). Kepel’in çözümlemesi de bu sınıfsal konumlanmanın İslamcı hegemonyanın

kuruluşunda nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Şu cümleleri verilebilecek temel örneklerden biridir:

1980’lerin başında İslamcılık bütün İslam dünyasında yayılır ve toplumun geleceği üzerine tartışmalardaki en önemli referans noktası haline gelir: Gecekondu oturanla, sakallı bir kapitalisti birlikte kucaklayan mesajının ikircikli özelliği, yayılmasını kolaylaştırır. Bu ikincisi, baş döndürücü bir yayılma safhasıdır ama aynı zamanda çelişkilerin de keskinleştiği bir safhadır (Kepel, 2001: 15).

Burada alt sınıflardan ve dindar burjuvaziden söz etmiştir ve aslında birçok yazar gibi Kepel’in iddiası orta sınıfa –“yeni orta sınıf”, “eğitimli orta sınıf”, “dindar orta sınıf” (Bayat, 2016; Denoeux, 2002; Kepel, 2001; Khan, 2009)– dairdir; İslamcılığın yaşadığı dönüşüm ve/veya yükseliş, 1980 sonrası İslamcı/dindar orta sınıfın yükselişiyle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir ve orta sınıftan kasıt da çoğunlukla “beyaz yakalılar”, diploma sahibi olan işçiler veya işsizlerdir. 1960’lı yıllarda akademisyenler / uzmanlar tarafından Ortadoğu toplumlarının sekülerleşmesinde ve Batılılaşmasında söz konusu orta sınıfın taşıyıcı olacağı varsayılmıştır. Ancak belirleyici olan İslamcı hareketlerin, orta sınıfı ne ölçüde kendine çekebildiği olmuştur (Ayoob, 2004).

Bir paradoks gibi görünse de İslamcı orta sınıfın yükselişi aynı zamanda bu orta sınıfın, radikal Sünnî hareketlerin fanatizminden ürktüğü bir zaman dilimidir; “1996’da Kabil’de Taliban’ın iktidara gelişi, kadınlara karşı uygulanan zorlayıcı önlemler ve ‘günahkârlar’ın sorgusuz sualsiz öldürülmesi; dinsizlere karşı duyulan nefretle Pencap’taki Şîî yurttaşların ve Hindistan’ın Keşmir bölgesi Hindularını katleden Pakistanlı radikal Sünnî medrese öğrencilerinin fanatizmi” (Kepel, 2001: 20) gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Diğer yanıyla da piyasayla olan adaptasyonun şekillendiği / belirginleştiği bir dönemdir. Sosyal etki gücünün yüksek (Patnaik, 2022) olduğu ileri sürülen, sermaye ve emek arasında nasıl taraf olacağı tarihsel önemini hâlâ

koruyan orta sınıf, “ılımlı” İslamcı hareketlerle piyasada buluşmuştur. Böylece birbirine bağımlı ve birbirini besleyen bir ilişki olarak, dindar/İslamcı orta sınıfın neoliberal entegrasyona hem desteği sağlanmış hem de piyasayla bütünleşmeden kaynaklı orta sınıfın yükselişiyle sonuçlanmıştır.

İslamcılığın dönüşümünde ya da yükselişinde orta sınıf önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönüşüm salt söylemsel bir kayma değil; aynı zamanda demografik ve ekonomik dönüşümlerle iç içe geçmiş bir tarihsel sürecin ürünüdür. Müslüman coğrafyada yaşanan ekonomik yapısal değişimlere, özellikle 1980 sonrası dönemde artan kentleşme ve okuryazarlık oranları eşlik etmiştir. Orta sınıfın genişlemesi, yalnızca ekonomik düzlemde değil; siyasal ve ideolojik alanda da yeni taleplerin, özlemlerin ve temsil biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu sürecin dikkat çekici bir yönü, 1980’li yılların sonunda Ortadoğu’dan bazı İslamcı gençlerin eğitim için yurtdışına, özellikle Batılı ülkelere ve ABD’ye gitmeleridir. Örneğin Kuveytli vaiz Târiq al-Suwaydân; günümüzde İslamcılar arasında etki alanı geniş kabul edilen Mohamed Ahmed al-Râshid; Kuveyt’te yaşayan Iraklı Hishâm al-Tâlib ve Mohamed al-Takrîtî ya da Birleşik Arap Emirlikleri’nde (BEA) yaşayan Najîb al-Rifâ-î veya Ala al-Hamâdî bu gençlerden bazılarıdır. İktisat fakültelerinde eğitim görmüşlerdir ve 1990’lı yılların başında ABD’den dönmüşlerdir. Döndükleri dönem, Körfez Savaşı sonrasına denk gelmiştir; bu sebeple Kuveyt’e dönenler sınır dışı edilmiştir. Dönüş yapan İslamcılar da Ürdün’e sığınıp, eğitimlerini *daawa/dâvah* için kullanmışlardır. Bu süreç kısa sürede Ürdün’den Mısır’a yayılmıştır (Uysal, 2009: 28-29).

Sadece Batılı ülkelerde değil, bölgesel üniversitelerde de İslamcı kimliğiyle öne çıkan öğrencilerin sayısı 1980’ler sonrası ciddi biçimde artmıştır. Bu gelişme, Gramsci’nin “organik aydınlar” kavramsallaştırmasıyla örtüşecek şekilde, İslamcı

ideolojinin modern bilgi rejimleriyle temas kurarak yeniden biçimlenmesine olanak sağlamıştır. Modern kentli orta sınıfın içinden çıkan bu yeni kuşak, İslamcılığı küresel düzeyde yeniden kurmakla kalmamış; aynı zamanda onu neoliberal iktisadi akılla, yeni eğitim ağlarıyla ve siyasal pratiklerle eklemlemiştir. Bu dönüşüm hem ideolojik hem de sınıfsal bir yeniden konumlanma süreci olarak okunmalıdır.

2001 sonrasında küresel ölçekte sıkça duyduğumuz Usame Bin Ladin ve onun yakın çevresindeki önemli isimler de –Mısırlı tıp doktoru Eymen ez-Zevahiri (Ayman ez-Zawahiri, 1951-2022) gibi– modern eğitim ve sınıfsal kökenleriyle dikkat çekerler. Bin Ladin ve çevresini “ezoterik bir Suudi Vahhabiliğinin ilk torunları veya çağdaş teknolojiye erişimi olan premodernler olarak tanımlayan kültürcülerin aksine; Gilles Kepel, çoklu entelektüel geleneklerin melez ürünleri olarak görmüştür” (Mamdani, 2005: 150); sebebi ise aldıkları eğitim ve sınıfsal farklılıklarıdır. Mahmood Mamdani’ye göre “el-Kaide kararlı bir şekilde modern ve yenilikçidir” (2005: 150). Modern olgusu tartışmalıdır; Mamdani’de de olduğu gibi benzer yaklaşımlarda modernizm, kapitalizmden soyutlanan, kendinden menkul bir durum olarak değerlendirilmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, İslamcıların kapitalizmle olan ilişkisinin 1990’larda dönüşmüş olmasıdır. Bu çerçevede, cihatçılar arasında da sınıfsal farkların olduğu ve bu farkların örgütsel yönelimlerde kendini gösterdiği ileri sürülebilir. ABD veya Avrupa üniversitelerinde eğitim görmüş, modern sosyal bilimlerle tanışmış ve teknolojik olanaklara erişimi olan cihatçı kadrolar, klasik anlamda “taşralı” militanlardan farklı bir bilgi rejimini ve stratejik aklı temsil etmektedir. Bu kesimler, hem modernliğe karşı mücadele eden hem de modern araçlarla inşa edilmiş bir ideolojik aygıtın taşıyıcılarıdır.

Örneğin Guilain Denoeux, *The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam* (2002) adlı makalesinde, Talibanın kurucusu Molla Ömer (1960-2013) ile el-Kaidenin kurucu Usame Bin Ladin’i kıyaslamıştır ve Molla Ömer için “fakir, topraksız köylü bir

ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ömer, Talibanı kurarken bile dünya hakkında hiçbir şey bilmeyen ve dünyayla ilgilenmeyen bir köy mollasıydı” (2002: 71) demiştir. Kepel’in deyiimiyle “yerel İslamcılığın harika çocuğu” (2001: 255) bin Ladin ise oldukça zengin Suudi bir aileye mensuptur; Suudi prenslerle arkadaşlık etmiştir, Batılı bir çevrede büyümüştür ve çocukluğunda İsveç ve Büyük Britanya gibi ülkelerde zaman geçirmiş bir milyarderdir (Kepel, 2001: 356; Denoeux, 2002: 71). “1990’ların ortalarında, Amerika’nın uluslararası gücünün tam merkezlerini vurmaya amaçlayan, küresel erişime sahip çok uluslu bir terör ağının da başındaki isim” (Denoeux, 2002: 71) olmuştur. Aynı dönemde Molla Ömer’in hedefi ise yalnızca Kabil’dir, uluslararası bir gündem için en az iki yıl daha gerekecektir. Taliban, el-Kaidenin yani cihatçı Seleflerin aksine, Deobandi ekolünden etkilenmiş ve medreselerde örgütlenmiştir. El-Kaide ile arasındaki sınıfsal farklılığa rağmen, bugün Talibanın küresel ekonomik sisteme karşı olduğu veya anti-emperyalist olduğu da söylenemez.

Bu bağlam, İslamcılığın anti-emperyalist olup olmadığı üzerine bir tartışmayı da beraberinde getirebilir. Ayrı bir tez konusu olabileceği hatırd tutularak; genel anlamda neoliberalizmle girilen ortaklıktan sebep anti-emperyalist niteliğin varlığı tartışmalı bir yerden belirlemektedir. Daha önce de belirttiğim üzere tek bir İslamcılıktan bahsetmek mümkün değildir, bu da emperyalizme yaklaşımları konusunda, tek seslermiş gibi bir gelenekselliğe sahip olursa da pratikte farklı olduğunun göstergesidir. “İslamcılığın, neoliberal emperyalizme karşı küresel muhalefetin Ortadoğu’ya özgü yerli bir biçimini temsil ettiği söylenebilir mi” (Bayat, 2009: 52)? Ya da küresel kapitalizminin ve emperyalizmin boyunduruğundaki ezilmiş halkları kurtaracak; toplumsal adaleti sağlayacak, ilerici kuvvetler var edecek bir İslamcılık mümkün müdür veya en azından bunları savunması mümkün müdür? *İktibas’a*, *Haksöz’e*, *Umran’a* ve birçok İslamcı dergiye baktığımızda cevap mümkünmüş gibi görünse de retorik ve pratik farkı İslamcılığın birçok biçiminde görünür vaziyettir.

Yine de emperyalist-kapitalist çıkarlara meydan okuma elbette vardır; örneğin Rasim Özdenören'in *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 1993 tarihli 3. sayısında yer alan "Müslüman Ahlak versus Liberalizm" (127-136) başlıklı yazısında anti-kapitalist söylem hakimdir. Özdenören emek sömürsünden, çocuk işçiliğinden, düşük ücretlerden, insan onurunun zedelenmesinden... bahsetmiştir. Ancak başlıktan da anlaşılacağı üzere konu, ahlaka bağlanmıştır. *Umran* dergisinin Kasım 2001'de çıkan 87. sayısında Atasoy Müftüoğlu'nun (d.1942) "Küresel Yozlaşma" başlıklı yazısına yer verilmiştir ve yazıda Müftüoğlu emperyalizme yönelik eleştirilerde bulunmuştur: "Emperyalizmler kendi çıkarları doğrultusunda gerçekleştirdikleri tüm ahlaksızlıkları, zulümleri, soy kırımları, haklı çıkarmak gibi, küstahça bir tavrın sahibidir" (17) diye yazmıştır. İslamiyet-Hristiyanlık ikilisine veya ahlaka indirgemeye karşılık bulan bir durumdur.

"Emperyalizm pek çok farklı şekliyle oldukça uzun bir süredir kullanılmaktadır ve küresel kapitalizmin yapısı değiştikçe sürekli kendini yenilemektedir" (Ahmat 2012: 269). Bu yenilenme süreci İslamcılığın 1990 sonrası dönüşüm süreciyle paralellik göstermektedir. Aynı zamanda 1990'larda İslamcı hareketlerin söylem düzeyinde emperyalizm vurgusu oldukça yoğundur. En radikal anti-emperyalist söylemlerin İslami referansla iletilildiğini ve işlendiğini görmek mümkündür; İslam'ı anti-kapitalist bir çerçevede yorumlayan, açıklayan, sunan çok sayıda İslamcı entelektüel ve İslamcı hareket de bulunur. Ancak 20. yüzyılda ve özellikle 1980 sonrasında ortaya çıkan İslamcı hareketlerin büyük kısmının kapitalist üretim ilişkilerini, bölüşüm ilişkilerini ortadan kaldırmayı amaçladığını ileri sürmek mümkün değildir.

Ez-Zevahiri, *Peygamber'in Sancağı Altındaki Süvariler* (2018) adlı çalışmasında, "İslami mücadelenin tek amacı[nın] modern sisteme, emperyalizme ve Batılı egemen söyleme karşı çıkmak" olduğunu iddia ederken; ortaya konan her pratiğin emperyalistlerin elini güçlendirmiş olması veya emperyalist güçler lehine bir dönüşüm

sağlaması gerçeğini bertaraf edememektedir. Diğer yandan ise Olivier Roy, el-Kaide'den her söz edişinde emperyalizme dair bir göndermede mutlaka bulunmuştur. Bu göndermeler İslamcılığın veya cihadist İslamcılığın karakterinden ziyade sol/sosyalist hareketlere yöneliktir. Ona göre el-Kaide “Roma’daki Aziz Petrus Bazilikasını değil, Dünya Ticaret Merkezini ve Pentagon’u hedef almıştır. 1960’ların ve 1970’lerin aşırı solcularının daha az başarıyla yaptığı gibi, modern emperyalizmi hedef almıştır” veya “Bin Ladin, Ağlama Duvarına değil veya Vatikan’a değil, Wall Street’e saldırmıştır”. 1950’lerde Kahire’de ve Tahran’da “kıızıl bayrakların ya da ulusal bayrağın altında gösteri yapanlar, bugün yeşil sancağın arkasında” (1994: 4) yer almaktadır. Roy’un gözlemleri yer yer isabetli olsa da cihatçı İslamcılığı ezilenlerin safına yerleştiren demagojik yönü dikkatle ayıklanmalıdır. Cihatçılık, anti-emperyalist bir hattın değil, modern kapitalist sistemle farklı düzlemlerde bütünleşen gerici bir stratejinin temsilcisidir. Gramsci’nin belirttiği gibi, hegemonya yalnızca ikna yoluyla değil, aynı zamanda “ahlaki ve entelektüel liderlik” iddiasıyla kurulur. Cihatçılık ise bu iddiayı, mistik söylemlerle ve şiddet üzerinden kurmaya çalışmış; ama bu hegemonik bir dönüşüm değil, karşı-devrimci bir yeniden kuruluşa hizmet etmiştir. 2000’li yıllarda, başta Irak ve Suriye olmak üzere Müslüman coğrafyada yaşananlar apaçık örnekleridir.

Köktendincilik, cihatçılık veya “ılımlı” İslamcılık gibi eğilimler, çoğu zaman anti-emperyalist bir mücadele hattı olarak sunulsa da tarihsel ve yapısal analizler, bu eğilimlerin neoliberalizmle kurdukları bağı çok daha görünür kılmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu yönelimlerin anti-emperyalist karakterde olmadıkları gibi, neoliberal küreselleşmenin ideolojik aygıtları olarak işlev gördükleri de söylenebilir. Örneğin, Büyük Britanya’da yaşayan Müslümanlar arasında köktendinci akımlara katılımın artışı, yalnızca kültürel kimlik krizleriyle değil; aynı zamanda Margaret Thatcher döneminin aşırı liberal politikalarının yarattığı yapısal boşluğun bu hareketlerce doldurulmasıyla açıklanabilir (Kepel, 1991; Losurdo, 2012). Bu durum, neoliberalizmin toplumsal

dokuda yarattığı çözülmenin “dinsel radikallik” biçiminde yeniden örgütlenmesiyle ilgilidir. Örneğin, El-Kaide’nin Batı banliyölerindeki umutsuz Müslüman gençlerin tercihiine dönüşmesidir. Üst sınıflarda ise İslami bir ortamda, finansal birikim sağlama hedefleri doğrultusunda tüccar yaşamı tercih edenlerin geleceği olmadığı düşünülen Müslüman ülkeler yerine Körfez ülkelerini, “Amerikan hayalinin Arap hayaliyle birleştiği” Emirlikleri tercih ederek (Haenni, 2022: 59-60) anti-emperyalist her açıdan uzaklaşmalarıdır.

Diğer taraftan Müslümanların yoğunlukta olduğu coğrafyalarda emperyalizmin varlığı da oldukça açıktır. Özellikle 11 Eylül’den sonra emperyalizmin yükselişini ve ABD’nin bu yükselişte ana aktör oluşunu hatırlamak gerekmektedir. Harvey’e göre:

[...] askeri müdahaleler emperyalist buzdağının görünen ucudur. Hegemonik devlet iktidarında mübadele ilişkilerindeki tipik asimetriler, kendisine fayda getirecek şekilde işleyen dış ve uluslararası kurumsal düzenlemeleri temin etmek ve desteklemek için kullanılır. Bu araçlar üzerinden dünyanın geri kalanından fiilen haraç alınır. Serbest ticaret ve açık sermaye piyasaları halihazırda kapitalist dünyadaki ticaret, üretim, hizmetler ve finansa hâkim olan gelişmiş kapitalist ülkelerde bulunan tekel güçlerine avantaj sağlamanın ana araçları haline gelmiştir. Dolayısıyla mülksüzleştirme yoluyla birikimin ana vasıtası, muhafazalarını kaldırmayı reddeden ülkelerin ABD’nin (ve daha düşük düzeyde Avrupa’nın) kendi engin pazarına erişimini engelleme gücüyle desteklenen, İMF ve DTÖ üzerinden uygulanan kurumsal baskılarla dünyanın her bir yerindeki pazarların zorla serbestleştirilmesi olmuştur (2019: 159).

Emperyalizm gerçeği, İslamcı hareketlerin ve Müslüman toplumların yabancıları oldukları bir olgu değildir. Aksine, birçok İslamcı söylemde emperyalizme yönelik bir karşı duruş sergilenmekte, bu karşıtlık da çoğu zaman anti-emperyalist bir duruş olarak kodlanmaktadır. Nitekim emperyalist-kapitalist çıkarlara meydan okuyan ya da sömürge karşıtı direnişlerle kesişen İslamcı örnekler mevcuttur. Ancak bu karşı duruş, çoğu

zaman ekonomi-politik bir analizden ziyade; kültürel ve ahlâkî düzeyde şekillenmektedir. İslamcı ideolojide emperyalizm; laik fikirlerin, ahlaki yozlaşmanın, yabancı dil kullanımının, Batılı marka ve isimlerin, tüketim kalıplarının, gıda alışkanlıklarının ve modaların yayılması şeklinde, daha çok sembolik düzeyde tanımlanmakta ve buna karşı “İslami bir tahakküm” kurulması arzulanmaktadır. Bu yaklaşım, anti-emperyalizmin, modern kapitalist sistemin yapısal çelişkilerine değil; Batı kültürüne ve yaşam tarzına yönelen tepkisel bir mahiyette vuku bulmaktadır. Burada emperyalizm, siyasal-iktisadi bir sömürü sistemi olmaktan çok, ahlaki bir yozlaştırıcı güç olarak kurgulanmakta; İslamcılığın geliştirdiği hegemonik söylem de bu “ahlaki saflaşma” üzerinden inşa edilmektedir. Alain Badiou’nun belirttiği üzere, “Ahlaki terörizm kılığına bürünmüş entelektüel karşı-devrim, Batı kapitalizminin rezaletlerini yeni evrensel model diye [dayatmaktadır]” (2019: 11). Bu tespit, İslamcı ideolojinin kendi ahlaki ve kültürel tahakkümünü kurarken Batı karşıtlığını nasıl araçsallaştırdığını açıklamak açısından da önemlidir.

Diğer taraftan emperyalist karşı duruşta uluslararası açıdan en çok öne çıkan Lübnan Hizbullahı’dır, anti-kapitalist Müslümanlardır veya Cemâleddin Efganî (1838-1897), Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdudî (1903-1979), Hasan el-Bennâ (1906-1949), Seyyid Kutub (1906-1966) gibi İslamcılığın önemli teorisyenleridir. Burada anti-emperyalist ve daha sonra anti-Amerikancı niteliğe rastlamak mümkündür, ancak asıl mesele verilen mücadeleler sonucunda Müslüman toplumların, özellikle ezilen kesimlerin kurtuluşuna hizmet edip etmediğidir. Türkiye bağlamında, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* anti-emperyalist bir hat içinde yer almışsa da 1990’larda Türkiye’deki İslamcılarının piyasayla bütünleşen hali karşısında, daha çok *İktibas* ve *Haksöz* bu tavrı sürdürebilmiştir.

1980 sonrasında Müslüman coğrafyada İslamcı hareketler halktan destek almayı başarmışlardır. Özellikle sol/sosyalist temaları kendi söylemlerine uyarlamışlardır; adaletsizliğin ve ekonomik sorunların “modern cahiliyenin ürünü” olduğunu ileri

sürmüşlerdir. Ayrıca daha önce belirttiğim üzere, kitlelerin duyarlılığının bilinmesinden sebep emperyalizm ve Siyonizm karşıtı söylemler yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu da hem laikleri sıkıştırmanın hem de Marksistlerin bu alanda tek olmasının yolunu engellemiştir (Gürel, 2014: 28). *Haksöz* dergisi de 1990’larda, bu bağlamda söylem üreten bir harekettir. Ancak somut alternatifler ortaya koyamamışlardır, çoğunlukla küresel kapitalist düzene ve emperyalizme yarayan sonuçlar doğurmuştur ve bunların sonucunda sıradan Müslümanlar veya Müslüman coğrafyalarda yaşayanlar mağdur edilmiştir.

1990 sonrasında piyasayla yaşanan bütünleşme hatırlandığında da anti-emperyalist tutum retorik düzeyinde kalmıştır. Her şeyden önce bir ön kabul olarak neoliberalizmin emperyalizm destekli olduğunu belirtmek gerekir; “mülksüzleştirme yoluyla birikim”in artışı da neoliberal siyasetinin varlığının kanıtıdır; bu da bize 1990’lardan sonra anti-emperyalist karakterin neredeyse yok olmaya yüz tuttuğunu gösterebilir. Hatta 1980’lerden sonra, Boratav’a (2022) göre İslamcılığı “hortlatan” emperyalizmdir.

Tariq Amin-Khan (2011) İslamcılığın emperyalizmin güdümünde var olduğunu kabul etmeyen isimlerden biridir; ona göre Pakistan ve Afganistan başta olmak üzere bazı bölgelerde İslamcılık anti-emperyalisttir ve İslamcılık, Suudi Vahhabîliği hariç, emperyalizmin bir müttefiki değildir. Asef Bayat (2009; 2011; 2016) ise İslamcılık anti-emperyalist mi değil mi sorunsalından ziyade, Müslümanlara bu durumun nasıl yansıdığıyla daha fazla ilgilidir. En açık itiraz Samir Amin’den gelmektedir. Amin, *Monthly Review*’da yayımlanan *Political Islam In The Service Of Imperialism* (2007) makalesinde İslamcılık için şunları demiştir: “Gerçek toplumsal meseleler alanında kendisini bağımlı kapitalizm ve egemen emperyalizm kampıyla hizaya sokar. Mülkiyetin kutsal niteliği ilkesini savunur ve eşitsizliği ve kapitalist yeniden üretimin tüm gereklerini meşrulaştırır”. Onun açısından radikal veya ılımlı fark etmeksizin, her

İslamcılığın projesi aynıdır yani “sosyal planda gerici, politik planda Amerikancı” olarak vurgulamıştır (Amin, 2020: 68) ve anti-emperyalist olmadıklarını ileri sürmüştür. Hatta Amin’e göre İslamcılık “kapitalist kompradorlaşmaya uyum sağlamaktan başka bir şey değildir” (2020: 69).

İslamcı düşünce içinde ön plana çıkan belâgat, çoğu zaman anti-kapitalist bir duruşu değil, anti-emperyalist bir söylemi merkeze almaktadır. Türkiye örneğinde de bu yaklaşım belirgindir. Ancak yapısal düzeyde bakıldığında, kapitalizm ve emperyalizm birbirinden ayrıştırılamaz niteliktedir; biri olmadan diğetine karşı etkili bir mücadele yürütmek olanaklı değildir. Bu bağlamda, İslamcı hareketlerin kapitalist piyasa ile bütünleşme süreci derinleştikçe, geliştirdikleri karşı-argümanlar da giderek geleneksel İslami lüğatin içi boşaltılmış unsurlarına indirgenmiş, sistemin ideolojik uzantısı hâline gelmiştir.

İster Türkiye’de ister Mısır, Sudan ya da Batı’da olsun; İslamcılığın piyasa ile kurduğu ilişki, farklı tarihsel ve siyasal bağlamlarda gelişse de benzer bütünleşme dinamiklerini taşır. Kapitalist yapının hegemonik tahakkümü, İslamcı ideolojinin de kendi hegemonik stratejilerini piyasa mantığına eklemleyerek üretmesini beraberinde getirmiştir. Bu yönüyle, İslamcı hareketlerin çoğu, emperyalizme ya da kapitalizme karşı köklü bir karşı duruş değil; sembolik ve kültürel bir muhalefet üretmiştir. Gilles Kepel’in tanımlamasıyla, bu süreçte İslamcılık piyasa ekonomisi içinde adım adım “sulanmıştır” (2001: 412).

1.3. Ümmet Coğrafyasında Hegemonya Arayışları: İslamcı Hareketlerin Küresel Panoraması

Neoliberal politikalarla bütünleşmeye başlayan İslamcılık, 1990 sonrasında da tebliğ sürecini, dönüşen biçimlerle veya dönüşüme dirençle devam ettirmiştir. Türkiye İslamcıları da elbette bu sürecin bir parçasıdır. İlk bakışta bu dönüşüme, *İktibas* ve

Haksöz gibi radikal bir karşı duruş sergileyen veya *Umrân* gibi direnç gösteren pozisyonlarla ya da doğrudan dönüşümü destekleyen hareketlerle karşılaşmak mümkündür. 1990’larda dünya genelinde, özellikle Müslüman ülkeler neoliberal dönüşüme direnç gösteremeyecek ekonomik ve politik gerçeklerin içerisinde olmuşlardır. Bu süreç İslamcıları isteseler de istemeseler de bir dönüşümle karşı karşıya bırakmıştır.

1986 yılında Zimbabve’de düzenlenen Bağlantısızlar Hareketi Zirvesi, hareketin siyasi ve iktisadi sorunlarını analiz etmek ve çözüm önerileri geliştirmek amacıyla “Güney Komisyonu”nu kurmuştur. Bu komisyonun kurulmasının ardında, o döneme kadar “Üçüncü Dünya” olarak anılan ülkelerin kalkınma hedeflerine ulaşma çabalarının çeşitli baskılar neticesinde yaygın bir hayal kırıklığı ile sonuçlanması yatmaktadır. Nitekim Komisyon’un 1990 tarihli raporu, IMF eksenli küreselleşme politikaları ve yapısal uyum programlarının Üçüncü Dünya’yı siyasi bir güç olarak zayıflattığını tespit etmiştir. Bu zayıflama, Bağlantısızlar Hareketi’nin uluslararası politikadaki etkinliğini yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Prashad’ın (2019: 367-368) belirttiği gibi, bu süreçte ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri, “borçların feshini ya da gezegen için bir kurtuluş stratejisini savunacak itibarlı bir siyasi gücün artık mevcut olmamasıdır”. Bu siyasi boşluğun etkileri, Bağlantısızlar Hareketi üyesi ülkelerle sınırlı kalmamış, Ortadoğu, Afrika ve Asya’nın genelinde hissedilmiştir. 1980’lerden itibaren bu coğrafyalarda belirginleşen ekonomik durgunluk ve borçlanma sorunu, ülkeleri IMF, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü ile neoliberal çerçevede zorunlu ilişkilere yöneltmiştir. Bu durum, 1990’lar boyunca devam eden toplumsal istikrarsızlıklar, şiddet olayları ve derinleşen iktisadi-siyasi krizlerle kendini göstermiştir.

Karl Marx’ın (1976: 25) belirttiği üzere, toplumun iktisadi yapısı, yani üretim ilişkilerinin bütünü, üzerinde hukuki ve siyasi üstyapının yükseldiği “somut temeli” oluşturur. Ancak bu ilişkinin mekanik bir determinizm olmadığını vurgulayan Gramsci,

“öncül (ekonomik yapı) ile sonuç (siyasal örgütlenme) arasındaki ilişkiler[in] hiçbir zaman basit ve doğrudan” olmadığını, bir halkın tarihini anlamak için “tüm tinsel ve somut eylemlerin” incelenmesi gerektiğini ileri sürer (akt. Bobbio, 1987: 24). Bu teorik çerçeve, 1980’lerin sonlarından itibaren Arap coğrafyası, Güneydoğu Asya ve Afrika’da yayılan krizleri anlamak için kritik bir zemin sunar. Söz konusu bölgelerdeki ekonomik ve siyasi krizler, IMF politikaları ve bunlara karşı gelişen toplumsal hareketler, Marx’ın işaret ettiği “somut temel”in neoliberalizm tarafından nasıl şekillendirildiğiyle doğrudan bağlantılıdır. Zira neoliberalizm, yalnızca bir ekonomik teori olmanın ötesinde, Gramsci’nin analizini haklı çıkarırcasına, devletleri, iktidarları ve toplumsal özneleri yeniden yapılandıran “bilinçli bir siyasal proje ve ideoloji” olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla, bu dönemin krizlerini ve toplumsal mücadelelerini kavramak, salt ekonomik verilerin ötesinde, iktisadi temel ile siyasi, hukuki ve ideolojik üstyapı arasındaki karmaşık ve diyalektik ilişkinin analizini zorunlu kılmaktadır.

1990 sonrası “Yeni Dünya Düzeni”, Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla ortaya çıkan güç boşluğunda ABD hegemonyasının pekişmesi ve bölgesel çatışmaların tırmanmasıyla karakterize edilebilir. Bu dönemin ilk belirgin örneği, Yugoslavya’nın şiddet içeren bir süreçle dağılması ve Balkanlar’da 2000’li yılların başına dek süren istikrarsızlık ve savaş hali olmuştur. Ortadoğu’da ise ABD hegemonyası, Irak ve İran’a yönelik “çifte çevreleme” (dual containment) stratejisiyle mutlak bir üstünlük kurmuştur. Bu yeni denge karşısında Suriye, 1990’lardan itibaren özel sektör ve yabancı sermayeyi teşvik eden ekonomik liberalleşme politikalarını benimsemek durumunda kalmıştır. Bölgesel güç dengesindeki bu değişim, İsrail’in konumunu güçlendirirken Arap devletlerinin nüfuzunu zayıflatmış ve bu ortamda Filistin siyasetinde Hamas gibi devlet dışı aktörlerin etkisi artmıştır. Ayrıca, Sovyetlerin dağılmasıyla değişen jeopolitik, Kürt milliyetçiliğini de etkilemiş; Türkiye ve Kuzey Irak’taki Kürt aktörler ABD’nin etki alanına girerken, Washington bu durumu bölge ülkeleri üzerinde bir baskı

unsuru olarak kullanma imkânı elde etmiştir. Kafkaslar ve Orta Asya’da ise Rusya, Türkiye ve İran arasında yeni bir rekabet alanı ortaya çıkmıştır. ABD, başlangıçta bölgeye Türkiye üzerinden nüfuz edebileceğini öngörse de istikrarın Rusya tarafından sağlanabileceğini değerlendirerek mesafeli durmuş; ancak Hazar havzasındaki zengin enerji kaynaklarının önemi belirginleşince bölgeye yönelik stratejik kaygıları artmıştır (Oran, 2010: 211-213).

Yukarıda özetlenen küresel ve bölgesel yeniden yapılanma süreci, İslamcılığın bu dönemde geçirdiği dönüşümü analiz etmeyi zorunlu kılmaktadır. İslamcı aktörlerin etkin olduğu coğrafyalarda hareketin yeniden konumlanması, söylemsel çeşitliliği ve kazandığı yeni mevziler, dönemin siyasi kırılmalarını anlamak için merkezi bir önem taşımaktadır. Bu çalışma, söz konusu dönüşümü, İslamcılığın “tesisi, temsili ve tebliği” gibi temel izleklerin incelenen dergilere yansıma biçimlerini merkeze alarak ele alacaktır.

İslamcılığın dönüşümünü on yıllık periyotlar halinde izlemek, dönemin dinamiklerini anlamak için metodolojik bir çerçeve sunar. Nitekim Hamide Rencüs (2016), bu periyotları Ortadoğu, Afrika ve Asya hattında ABD’nin on yıllık savaş planları ile ilişkilendirerek analiz etmiştir. Bu perspektiften bakıldığında, 1990 Körfez Savaşı ve 2001’deki 11 Eylül saldırıları gibi dönüm noktaları, ABD’nin stratejik hedefleriyle uyumlu ve Ortadoğu’daki çöküşü derinleştiren iki ayrı sürecin başlangıcı olarak okunabilir. Bu süreçler, İslamcılığın kendi iç seyrinde de önemli bir ayrışmaya işaret eder: 1990 sonrası dönem, hem cihatçı Selefilik’in yükselişine hem de “ılımlı” olarak nitelendirilen İslami hareketlerin siyasallaşarak belirginleşmesine paralel bir şekilde tanıklık etmiştir. Başlangıçta bazı çevrelerce “demokratikleşme” adımı olarak yorumlanan bu ılımlılaştırma eğilimi, ilerleyen yıllardaki gelişmelerin de gösterdiği gibi, kalıcı bir demokratik dönüşüme yol açmamış; aksine mevcut seküler kamusal alanların erozyona uğramasına zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak, İslamcılığın bu dönemdeki

dönüşümünün ne ABD ve Avrupa politikalarından bağımsız olduğu ne de yerel dinamiklerle sınırlı kaldığı söylenebilir. Aksine bu süreçler, İslamcı hareketlerin birbirini etkilediği ve küresel güçlerle etkileşim içinde olduğu uluslararası bir ağın varlığını ortaya koymaktadır.

İslamcılığın 1970’ler sonrası küresel siyasetteki yükselişi, Soğuk Savaş’ın son dönemindeki jeopolitik dinamiklerle yakından ilişkilidir. Bu dönemde İslamcılık, sadece akademik ve siyasi tartışmaların bir nesnesi olmakla kalmamış; aynı zamanda Batı bloğu tarafından “komünist tehdide” karşı işlevsel bir ideolojik aparat olarak görülmüştür. Sovyetler Birliği’nin varlığına karşı bir panzehir olarak desteklenirken, aynı zamanda Batı’da yükselen yeni-muhafazakârlık ve kapitalist üretim ilişkilerinde ortaya çıkan yeni birikim rejimleri, İslamcılığın yayılması için elverişli bir zemin yaratmıştır. Bu stratejinin en somut ifadesi, “Yeşil Kuşak” projesi olmuş; bu proje kapsamında özellikle Vahhabîlik, Mamdani’nin (2005: 149) ifadesiyle, “bölgeyi komünizmden kurtaracak bir kurtuluş teolojisi statüsüne” yükseltilmiştir.

Sovyetler Birliği’nin Afganistan’ı işgali (1979-1989) ve ardından dağılması, İslamcı hareketlerin hem niteliğini hem de coğrafi yayılımını kökten değiştirmiştir. Afganistan’daki “cihat,” küresel bir militan ağının oluşması için bir laboratuvar işlevi görmüş ve bu süreç, Sovyetlerin çekilmesinin ardından yaşanan iç savaşı Taliban’ın 1996’da iktidara gelmesine ve El-Kaide gibi yapıların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Aynı dönemde, farklı bölgelerde yeni İslamcı aktörler ve çatışma dinamikleri ortaya çıkmıştır: 1979 İran Devrimi kendi Şii eksenini yaratırken, 1982’de Lübnan’da Hizbullah kurulmuş; 1988’de başlayan Birinci İntifada sürecinde Filistin’de Hamas yükselişe geçmiştir. 1990’lar, bu eğilimin Bosna ve Çeçenistan’daki savaşlardan Cezayir’deki kanlı iç savaşa kadar uzanan yeni çatışma alanlarıyla daha da belirginleştiği bir dönem olmuştur. Bu süreçler, Panitch ve Leys’in (2009: 10) de

belirttiği gibi, “radikal laik kuvvetlerin yok edilmesi için gereken koşulların yaratılmasına” hizmet etmiştir.

20. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan gelişmeler, İslamcılığın yalnızca yerel bağlamlarda değil; küresel ölçekte şekillenen çok katmanlı hegemonya stratejilerine yöneldiğini göstermektedir. Bu stratejiler, kimi zaman Afganistan’daki Taliban örneğinde olduğu gibi doğrudan silahlı mücadeleyle iktidarın zor yoluyla ele geçirilmesine dayanırken; kimi zaman da Türkiye’de Refah Partisi’nin 1990’lardaki koalisyon ortaklığıyla başlayan ve 2002’de AKP’nin tek başına iktidara gelişiyle kurumsallaşan biçimde, parlamenter rejime mevzi kazandırma çabasına evrilmiştir. Benzer şekilde, Mısır’da Müslüman Kardeşler’in, Tunus’ta Nahda Hareketi’nin ya da Endonezya, Nijerya, Malezya gibi farklı ülkelerdeki İslami yapıların siyasi düzlemde yükselişi, İslamcılığın küresel bir hegemonya mücadelesi yürüttüğünü teyit eder niteliktedir. Bu çerçevede, İslamcılığın tesisi, temsili ve tebliği, yerel/toplumsal koşullardan bütünüyle kopmadan; ancak giderek daha fazla küresel siyasal ekonomiyle eklemlenen, ulus-ötesi bir ağ içinde yeniden biçimlenmektedir. Dolayısıyla, Türkiye’deki İslamcılığın dönüşümünü bu uluslararası tarihsel bağlamdan ve siyasal ittifaklardan yalıtarak anlamlandırmak mümkün değildir.

2000’li yılların başında, 11 Eylül 2001 saldırıları küresel siyaset ve özellikle Müslümanların Batı’daki konumu için bir dönüm noktası olarak kabul edilse de Ortadoğu’nun kendi iç dinamikleri açısından asıl jeopolitik kırılmanın 2003’teki Irak işgali olduğu ileri sürülebilir. Bu işgal, yalnızca bir devletin askeri yenilgisi anlamına gelmemiş, toplumsal bir çöküşü de beraberinde getirmiştir. Devlet otoritesinin ortadan kalkmasıyla Bağdat’ta ve ülkenin genelinde başlayan yağma, sivil hedeflere yönelik saldırılar, işkence ve infazlar, modern tarihin en yıkıcı işgal süreçlerinden birini ortaya çıkarmıştır. Haluk Gerger’in (2012: 458) deyişiyle, “1001 gece masallarının görkemli kenti”, işgal güçlerinin “çizmeleriyle ezilmiş”; bu süreçte yaşananlar, galiplerin

zaferlerini “yağma, cinayet, toplu kırım” ve “acımasız infazlarla” kutladığı bir barbarlık olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Irak’ın işgali, 11 Eylül sonrası başlatılan “Terörle Savaş” konseptinin en yıkıcı sonucu olmuş; bölgede on yıllarca sürececek bir istikrarsızlık, devlet dışı silahlı aktörlerin yükselişi ve mezhepsel çatışmalar dönemini başlatan temel olay olarak tarihe geçmiştir.

Nitekim 2003 Irak işgali ve onu takip eden süreç, bu çalışmada incelenen *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergilerinde de geniş yer bulmuş ve Ortadoğu’da yaşanan en büyük trajedilerden biri olarak kayda geçirilmiştir. Bu dergilerdeki analizler de işgalin 2003’te aniden başlayan münferit bir olay olmadığını vurgular. Aksine, Irak halkı için bu süreç, 1990’daki Kuveyt işgaline cevaben başlatılan ve on yılı aşkın bir süre devam eden kesintisiz bir saldırganlık halinin parçasıdır. Bu bağlamda 2003 işgali, yeni bir savaşın başlangıcından ziyade, ABD öncülüğündeki abluka ve yaptırımlarla süregiden savaşta bir “tempo değişikliği” ve bu uzun sürecin en şiddetli askeri aşaması olarak görülmelidir.²²

2003 yılında gerçekleşen Irak işgali, Türkiye’deki İslamcı çevreler açısından açık bir trajedi olarak yorumlanmış; bu durum, dergilerdeki kapak tercihleri ve söylemsel yönelimler aracılığıyla güçlü biçimde yansıtılmıştır. *Umrân* dergisi, Ocak 2003 tarihli 101. sayısından itibaren bu konuya kapsamlı biçimde eğilmiş; Mart 2003 tarihli 103. sayısı “Amerikan Rüyasının Sonu” ve Nisan 2003 tarihli 104. sayısı ise “Tuzak Sahibine Dolanır / Yeni Sömürgecilik Çağı” başlıklarıyla yayımlanmıştır. Mart sayısının kapağında ise doğrudan “Amerikan İstilasına Hayır” ifadesi yer almıştır. Benzer biçimde *İktibas* ve *Haksöz* dergileri de Irak işgaline karşı tepkisiz kalmamışlardır. *İktibas*, Mart 2003’te yayımlanan 291. sayısında AKP hükümetini hedef

²² Irak Savaşının 2023’te 20.yılıni doldurmuş olması sebebiyle Jeffrey St. Clair tarafından “American Dream, Global Nightmare: On the Origins of the Iraq War” başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır. Yazıda, 2003 İşgaline gelen sürece, ambargolara, Irak halkının, hatta Irak’taki hayvanların, yaşadığı trajediye ve “faillerin bakış açısı” dediği alıntılar kısmına yer verilmiştir. Daha detaylı bilgi için, <https://www.counterpunch.org/2023/03/24/roaming-charges-85/> (Son erişim tarihi, 25.03.2023).

alarak, dolar banknotu üzerine yerleştirilmiş parti amblemi görseliyle “Savaşa Hayır! Dolara Evet” manşetini tercih etmiş; takip eden sayılarda da işgalin gelişmelerine dair kapsamlı içerikler sunmuştur. *Haksöz* ise Mart 2003 tarihli 144. sayısını “ABD Irak’tan Önce Türkiye’yi İşgal Ediyor / TÜSİAD, Genelkurmay ve AKP Üçlüsünün Savaş Suçuna Sessiz Kalmayalım” başlığıyla çıkarırken; Nisan 2003 tarihli 145. sayısında bu direniş söylemini “Emperyalist Kuşatma İslami Direnişle Kırılacak!” ifadesiyle sürdürmüştür. Derginin takip eden birkaç sayısı ise bu söylemi küresel ölçekte genişleten “Küresel İntifada” göndermesiyle sunulmuştur.

11 Eylül 2001 saldırıları, dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Afganistan’ın ABD tarafından iki ay boyunca bombalanmasına ve ardından “bin Ladin’i koruduğu” gerekçesiyle işgal edilmesine giden süreci başlatmıştır (Gerger, 2012: 443). Bu müdahale sadece El Kaide’ye karşı bir “cezalandırma” değil, aynı zamanda rejim değişikliğini hedefleyen yapısal bir operasyon olarak tasarlanmıştır. Aynı dönemde Irak’a yönelik askeri müdahalenin zeminleri de hızla örülmeye başlanmıştır:

Başkan’ın konuşmalarını yazmakla görevli eski danışmanlarından David Frum’un yazdığına göre, o zaman Ulusal Güvenlik Danışmanı olan Condoleezza Rice, iki ülkede savaş çıkarılmasını savunmuştu. Rice’in gerekçesi, şayet savaşlardan biri iyi gitmezse, hiç olmazsa ötekinden gelebilecek iyi haberlerle kamuoyuna bir başarı masalının pazarlanabilmesi, Başkan’ın durumunun sarsılmasının önlenmesi idi. Bütün dünya savaşı beklerken aynı zamanda Saddam’ın olmayan egzotik silahlarını konuşuyordu. Propaganda makinesi ilk zaferi kazanmış gibiydi (Gerger, 2012: 443).

Irak işgalinin ve “yeni Ortadoğu”nun (Ahmad, 2009: 21) kapılarını sonuna kadar açan 11 Eylül saldırıları İslamcılar arasında bir hayli ses getirmiştir; bir çeşit “küresel sıkıyönetim” (*Umran*, Ekim 2001) özellikle Müslüman coğrafyanın gerçeğine dönüşmüştür. Bush’un “teröre karşı savaş”ı veya “Bush doktrini” veya “küresel güvenlik politikası”, Batının İslam’la savaşı/karşı karşıya gelişi olarak bilinçli bir

biçimde ortaya sürülmüştür. Bush iktidarı bir çeşit “Haçlı Seferi” başlattıklarını deklare etmiştir ve kendini Müslüman/Arap düşmanlığını şiddetlendirmeye vakfetmiştir. ABD topraklarında da aynı düşmanlığın yayılmasını sağlamış; göç yasalarında değişiklikler yapılmış ve insanlar sınır dışı edilmiştir, yüzlercesi cezaevlerine atılmış, işkence edilmiş, İslamcı örgütlerin üyeliğiyle suçlanmıştır. Bush iktidarı yobazlara destek ve teşvik sunmuştur. 11 Eylül saldırıları, neredeyse Samuel Huntington’ın *Medeniyetler Çatışması* (1996) tezinin bir kanıtına dönüştürülmüş; Bush iktidarının 11 Eylül saldırılarını yorumlama ve savaş politikalarını meşrulaştırma pratiklerinin altında yatan fikri de somutlaştırmıştır (Gasper, 2005: 12-15).

Siyasal İslam’ın ABD emperyalizmiyle, Soğuk Savaş dönemi boyunca iş birliği yaptığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı pek mümkün görünmemektedir. Bu iş birliği 1950’lerin başlarında Müslüman Kardeşlerin desteğiyle başlamış, Sovyet birliklerinin Afganistan’dan çekilmesiyle birlikte ABD askeri desteğinin, Suudi finansal desteğinin ve Pakistan’ın askeri eğitim ve yardım desteklerinin ortadan kalkması ile Afgan Mücahitlerinin yalpalamaya başladıklarını hissetmeleriyle sona ermiştir. Ancak bu iş birliğinin 1990’ların başında sona ermesi İslam’ın “öcüleştirilmesi” ve Soğuk Savaş sonrası siyasal İslam’ın desteğine ihtiyaç duymayan ABD dış politikasındaki değişimi yansıtan medeniyetler çatışması tezi Bernard Lewis hayranlarınca geliştirilmiştir -sonrasında Samuel Huntington tarafından son derece tepki çeken “Medeniyetler Çatışması” adı altında devşirilmiştir- (Khan, 2011: 164).

Bush’un ve Batının İslam’la savaşı kanısı, ABD’nin ve Batının İslam’ı hedef aldığı yönündeki görüşler hem dergiler bağlamında hem de İslamcılar arasında da yaygındır. Örneğin, 17-18 ve 19 Mayıs 2013 tarihlerinde düzenlenen “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi” başlıklı Zeytinburnu Sempozyumundan Bedri Gencer şunları yazmıştır:

Yerel 28 Şubat'ın ardından küresel 28 Şubat olarak 11 Eylül 2001 saldırısı geldi. Aynı merkezden planlanan bu iki darbe de politik İslam'ı bir "duvara toslatarak", bir şoka uğratarak "one globalization, many civilizations" formülü uyarınca bir dönüşüme zorlamak içindi. Bu, İslam'ı öcüleştirerek ılımlılaştırma, "ölümle korkutup sıtmaya razı etme" projesi olarak görülebilirdi (Gencer, 2013: 88).

"Küresel 28 Şubat" göndermesi hayli tartışmalı olsa da 11 Eylül saldırılarıyla İslamcılığın seyrinde değişimler olduğu gibi İslam dinine de çeşitli olumsuzluklar atfedilmiştir ve bunlar oryantalist bir biçimde Batıda ve ABD'de de yaygınlaş(tırıl)mıştır. İslam'ın özünde bu şiddetin doğal oluşu, hoşgörüsüz, kısıtlayıcı, gerici, fanatik... bir din olduğu fikri sık sık dile getirilmiştir. Bu fikirler neredeyse Haçlı Seferlerinden beri Batıda yaygın bir kanıdır²³ ve 11 Eylül sonrası daha görünür bir hal almıştır. Burada vurgulanması gereken nokta İslam'ın da diğer dinlerden farklı olmadığıdır; farklı dönemler, farklı yorumlamalar ve farklı pratikler olarak tezahür etmektedir. Bu durum bir yanıla ortopraksiye diğer yanıla pragmatik ve esnek bir ideolojiye işaret etmektedir. Burada İslam'ın köktendinci fanatizmini ve gericiliğini açıkça dile getirmek ve eleştirmek, diğer büyük ve İbrahimî dinlerin aynı özelliğe sahip olmadığı anlamına da gelmemektedir. Aksine hepsi bu fanatizmden ve gericilikten payını almış ve hâlen almaktadır (Gasper, 2005: 15).

Domenico Losurdo, *Köktendincilik Nedir?* (2012) adlı çalışmasında George W. Bush ile Usame bin Ladin'in konuşmalarını karşılaştırmış ve bu iki figürün söylemlerinin "birbirlerine iki yumurta kadar benzediğini" ileri sürmüştür. Ona göre

²³... bin yıl önce İslam uygarlığının zirve noktasında, Avrupa'da Hristiyanlar insanları zorla vaftiz ederken, Müslümanlarda 'hiçbir dinsel zulüm ve zorlama yoktu', 'Yahudiler için İslam hâkimiyeti altında yaşamak, Hristiyan hâkimiyetine kıyasla daha makbuldü; zira Müslümanlar, cahillerin cehalet içinde kalmasını umursamayan aydın insanların hoşgörüsüne sahipti'. Modern çağlarda İslam, köktendinci fanatizmden kendi payına düşeni aldı; fakat aynı tüm diğer büyük dinler için de geçerli. ABD'de Hristiyan köktendinciler kürtaj kliniklerini havaya uçuruyor ve doktorlara suikast düzenliyor. Yahudi fanatikler, İsrail devletini kurarken bombalar yerleştirmiş ve katliamlar yapmıştı; bugün de köktendinci Yahudi yerleşimciler, sistematik olarak, işgal edilmiş topraklardaki Filistinlilere karşı kanlı saldırılar düzenliyor. Hindistan'da Hindu milliyetçileri, Müslümanlara karşı vahşi katliamlar gerçekleştiriyor" (Gasper, 2005: 15-16). Detaylı bilgi için Paul N., Siegel (2014), *Dünya Dinleri ve İktidar*, İstanbul: Yordam Kitap.

aralarındaki temel fark, Bin Ladin'in bir devleti değil, bir örgütü yönetmiş olmasıdır; kullandıkları dil, düşmanlaştırdıkları özneler ve şiddete yükledikleri kutsallık ise neredeyse aynıdır. Bu durum, yalnızca İslamcı yapılarda değil, Amerikan siyasal tahayyülünde de “kutsal savaş” retoriğinin ne kadar güçlü bir ideolojik aparat olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. Nitekim Losurdo'ya göre “uluslararası siyasetini bir kutsal savaş ideolojisiyle ilişkilendiren tek devlet” ABD'dir ve pek çok selefi gibi Bush da doğrudan “Haçlı Seferi” söylemine başvurmuştur (2012: 88). Bu olgu, René Girard'ın *Şiddet ve Kutsal* adlı klasik çalışmasında ifade ettiği şu tespitle çakışır: “Kutsal, insanın egemen olma çabası ölçüsünde, insanın kendisine egemen olan her şeydir. [...] Kutsalın asıl merkezini ve gizli ruhunu şiddet oluşturur” (2003: 42). Girard'ın analizi hem devletlerin yürüttüğü hegemonik savaşların hem de İslamcı hareketlerin uyguladığı politik şiddetin ardındaki meşruiyet üretme biçimlerini anlamaya imkân sunmaktadır. Bu bağlamda, kutsiyetin sadece metafizik değil, aynı zamanda hegemonik bir inşa olduğunu; şiddetin ise bu kutsiyet üretiminin asli taşıyıcısı olduğunu ileri sürmek mümkündür.

ABD'nin yanı sıra Avrupa Birliği'nde (AB) de Müslümanlara yönelik düşmanlığın aleni tezahürleri oluşmuştur. 1997'de İngiltere'de yayımlanan Runnymede Trust'ın İslamofobi hakkındaki raporundan sonra bir dizi olay da –1995 Fransa saldırıları, 11 Eylül, 2004 Madrid saldırıları ve 2005 Londra saldırıları gibi– düşmanlığı tetiklemiş; açık düşmanlığın yoğunlaşmasına yol açmıştır. Batıda yaşayan Müslümanlar, giderek daha fazla “sorun” olarak görülmeye başlanmıştır. Avrupalılar tarafından Avrupa'daki Müslümanlara karşı direniş ve ayrılık sınırının sağlamlaşmasına katkıda bulunacak eylemler de gerçekleştirilmiştir. En çok burka ve başörtüsü eksenli karşı çıkış ve dışlama olmuştur. Başörtüsüyle ilgili sorunlar 1989'da Fransa'da gerçekleşen

“başörtüsü olayı”na²⁴ kadar geri gidebilir. 1990’lardan itibaren AB’nin laik kamusal alanları, Müslümanların artan görünürlüğüyle bir süre uğraşmıştır ancak 1990’ların sonunda bu durum değişmeye başlamıştır. Başörtüsü ve burka, Avrupalı siyasi liderlerin kontrol etmek istediği bir alandan çıkmıştır (Amiriaux, 2012: 210-214). Ancak 11 Eylül ve sonrasında gerçekleşen diğer saldırılar düşmanlığın alenileşmesine ve yoğunlaşmasına yol açmıştır.

Diğer taraftan bu düşmanlığın oluşmasında; eleştirdikleri ve “savaşıkları” bu fanatizmin büyümesinde temel aktörler yine kendileri yani Batı ve ABD olmuştur. Losurdo (2012) Batı yanlısı ve köktendinci hareketler arasında bir devridaim olduğunu ve günümüze kadar geldiğini belirtmiştir:

Batı, zaman içinde İslam dünyasında ortaya çıkan modernleşme ve kurtuluş denemelerine (Musaddık, Nasır, Arafat, Afganistan) sadece diplomatik ve askeri düzeyde yanıt vermemiş, aynı zamanda çoğu kez dinsel gelenekselciliği de destekleyerek sahneye sürmüştür. Fakat bu sürecin sonunda Batı, köktendinci bir militanlığı kabullenmek zorunda kalmıştır. İslami köktendinciliğin Yakın ve Ortadoğu’da böylesine yayılabilmesi için öncesinde Marksist ya da komünist eğilimli hareketleri temizlenmesi gerekmiştir. Ve bu da yine Batının yardımıyla mümkün olmuştur (Losurdo, 2012: 28-29).

Sovyetler Birliğinin dağılmasından ve Soğuk Savaşın bitmesinden itibaren ABD, dünya genelinde yeni askeri müdahaleler için arayışa girmiştir. Kendi köktendinciliğiyle, İslamcı köktendinciliğe karşı savaş açmıştır: “[...] devlet terörünü kullanan [...] bir ABD hükümetinin fanatik heveskârlığıyla yürütülen bir savaş” (Gasper, 2005:14). İslamcılığın ve cihatçı örgütlerin faaliyetlerinin gelişmesini ve

²⁴ 1989’da Fransa Creil’de bir ortaokulda üç öğrencinin sınıfa başörtülü gelmeleri ve sonrasında okuldan atılmaları üzerine yaşanan süreci ifade etmektedir. “sınıfa başörtülü gelen üç Müslüman kız öğrencinin Paris banliyösündeki bir ortaokuldan atılmasından sonra ülkeyi derinlemesine bölmüştür. Bu vesileyle, söz konusu öğrencilerin aileleri nezdinde ‘danışmanlık’ görevi yapan İslamcı militanlar, Fransa’da kök salma stratejilerini değiştirirler [...] Fransa darül İslam -İslam toprağı- haline gelir. 1989’dan itibaren, [...] Fransa’daki İslam’ın alanı, önemli değişimler geçirerek, *Fransa* İslam’ının alanı haline gelmeye başlar” (Kepel, 1995: 194).

yayılmasını sağlayan ABD, “komünist tehdit” gerekçesiyle Yeşil Kuşak projesini başlatmış ve bir dönem cihatçıların “freedom fighters” olarak desteklenmesini, finanse edilmesini sağlamış, “kâfirlere karşı İslam’ın uyanışı” adında bir üs oluşturmuş ve Peşaver’i “hareket planının merkez üssü”²⁵ (Yiğit, 2016: 26-27) haline getirmiştir. Ancak komünizm tehdidi geçince hepsi birer “doğal” düşmana dönüşmüştür. Kepel şöyle ifade etmiştir:

Peşaver’de artık Washington gözüyle *freedom fighters* kalmamıştır. Amerikan Kongresi üyeleri eroin kaçakçılığının vardığı boyuttan duydukları endişeyi ve mücahitlerin bu işlere karıştıklarını dillendirmeye başlamışlardır. Hikmetyar ile Sayyaf, aynen Necibullah²⁶ gibi ‘aşırılıkçı’ olarak yaftalanır ve her tür Amerikan silahından mahrum bırakılır (Kepel, 2001: 169).

ABD’nin Sovyetlere karşı desteklediği bazı mücahitler/İslamcı gerillalar ve örgütler, belli bir zaman sonra bağımsız hareket etmeye de başlamışlardır. Lübnan’a ve Filistin’e yerleşenler, Bosna’ya ve Çeçenistan’a gidenler olmuştur. Aynı süreçte Talibanın yükselişi tıpkı İran gibi ABD’nin kontrolü dışında bir gidişatı işaret etmektedir. Bu da ABD işgallerini hızlandırmış veya sürekli kılmıştır.

²⁵ Hamide Yiğit *Tekmili Birden Işid* adlı çalışmasında Peşaver’in önemine şu şekilde değinmiştir: “Peşaver, Pakistan’da Hayber-Pahtunhva eyaletinin merkezi olan bir kenttir ve stratejik önemi, sınır kenti olmasından geliyor. ABD ve müttefiklerinin her devirde istila edecekleri ülke için bir ‘Peşaver’ bulma geleneği burada başladı diyebiliriz. Çünkü bir ülkeye müdahale edilecekse, önce o ülkenin komşusunda bir sınır kenti seçilir ve o kent müdahalecilerin merkez üssü haline getirilir. Libya’ya dönük sözde isyancı ihracatı için seçilen stratejik yer, Tunus’un Libya sınırındaki Ras Ejder kentidir. Keza Suriye’ye silah ve savaşçı ihraç etmek üzere seçilen stratejik kent de Türkiye’nin Antakya’sıdır. Yeni işgal projesinin ‘Peşaver’leri bununla da sınırlı değildir; Ürdün’de, Golan’da, Lübnan’da birer ‘Peşaver’leri vardır” (2016: 26-27).

²⁶ Gulbeddin Hikmetyar, Afgan mücahitlerinin liderlerinden ve Taliban’ın iktidara geliş sürecini yöneten kişilerden biridir. Mücahitlerin 1992’de kurduğu Yönetim Konseyince başbakan seçilmiş ve 1996-1997 yılları arasında Burhaneddin Rabbani hükümetinin başbakanlığını yapmıştır. Ayrıca Sovyetlere ve komünizme karşı açtığı savaşla bilinen Hizb-i İslami örgütünün de kurucusu ve lideridir. Hikmetyar ve Recep Tayyip Erdoğan’ın 1985 yılında birlikte çekilmiş oldukları fotoğraf gazetelerde yer almıştır. Abdül Resul Sayyaf Afgan mücahit gruplarından İslam Birliğinin liderlerinden biridir. 2021’de Taliban’ın Kabil’i ele geçirmesi üzerine Hindistan’a kaçmıştır. Muhammed Necibullah ise 1987-1992 yılları arasında Afganistan Demokratik Cumhuriyeti’nin devlet başkanıdır; 1996’da Taliban tarafından kardeşiyle birlikte işkence edilerek öldürülmüştür.

1989'a kadar, Suudi, Pakistanlı ve Amerikan özel servisleri, Sovyetlere karşı "büyük savaşa katılan bu sakallı 'özgürlük savaşçıları' (freedom fighters)" (Kepel, 2001: 17) denetim altında tuttukları kanaatinde olmuşlardır. Bu aynı zamanda İran İslam Devriminin muarızını kurmak hedefinde olan bir denetimdir. Afganistan'dan Sovyetlerin çekilmesi ve cihadın yayılması, 1988 sonrası Filistin'de başlayan ayaklanmada yani İntifadada Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) hegemonyasının sarsılışı ve Hamas'ın yükselişi; Cezayir'de İslâmi Selamet Cephesi'nin (FİS) doğuşu ve bağımsızlıkları sonrası yapılan ilk serbest seçimlerde galip gelişi; Sudan'da General Ömer el-Beşir'in gerçekleştirdiği darbe ve darbenin mimarı İslamcı ideolog Hasan el-Turabi'nin²⁷ yükselişi, Humeyni'nin Salman Rushdie'nin²⁸ öldürülmesine cevaz veren ünlü fetvası... ile 1990'lı yıllar başlamıştır. Şiddet, işgaller, parçalanmalar 1990'lı yıllara damgasını vurmuştur. Bu süreci başlatan Ağustos 1990'da Kuveyt'in Saddam Hüseyin'in²⁹ ordusu tarafından işgal edilmesi ve peşinden Körfez Savaşının gelmesi olmuştur (Kepel, 2001: 17-18).

Irak, Ağustos 1990'da Kuveyt'i işgal etmiştir; savaşın sebebi olarak Saddam Hüseyin, Kuveyt'in Irak topraklarına girdiğini ve petrol fiyatlarının düşüşü sebebiyle iktisadi sıkıntılar yaşandığını belirtmiştir. Haluk Gerger'in deyiimiyle ABD düşman aramaktadır ve Saddam o denklemde en "kolay" kurban olmuştur. ABD Körfez

²⁷ Ömer el-Beşir Sudanlı bir asker ve siyasetçidir. 1989'da Sudan'da gerçekleştirilen darbenin başında yer alan isimdir. 1993'te devlet başkanı olmuştur.

Hasan el-Turabi Sudan'da İslamcı faaliyetler yürüten etkili bir aktör ve darbe ile anılan "Milli Selamet Devrimi"nin mimarı olmuştur. Çeşitli cihadist ve radikal İslamcı örgütlerle ilişki içinde olmuş; 1991-1996 yılları arasında Usame Bin Ladin'in Sudan'da kalmasını sağlamıştır. 1996'da Meclis Başkanlığı görevi yürütmüştür. Ulusal Sudan İslami Hareketini (NIF) kurmuştur.

²⁸ Ruhullah Musavi Humeyni veya Ayetullah Humeyni İran İslam Devriminin ruhani lideri olmuştur ve İran İslam Cumhuriyetini kurmuştur.

Salman Rushdie Hindistan doğumlu, İngiliz-Amerikalı yazardır. 1988'de yayımladığı *The Satanic Verses* (*Şeytan Ayetleri*) kitabından kaynaklı Humeyni ölümü için fetva çıkarmıştır. Türkiye'nin de dahil olduğu birçok ülkede çevirisi yasaklanmıştır. Hem Rushdie'ye hem de çeşitli çevirmenlere saldırılar düzenlenmiştir. 12 Ağustos 2022'de Rushdie'ye bir saldırı düzenlenmiş ve boynundan bıçaklanmıştır.

²⁹ Saddam Hüseyin Abdülmecid et-Tikriti Iraklı siyasetçi ve Irak'ın beşinci cumhurbaşkanıdır. 1979'da iktidara gelmiş ve 2003'te ABD'nin işgaliyle devrilmiştir. Baskıcı ve otoriter rejimi özellikle Şiilerin ve Kürtlerin gördüğü baskı ve zulümlerde somutlaşmıştır. ABD aracılığıyla idama mahkûm edilmiş ve 30 Aralık 2006'da idam edilmiştir.

Savaşıyla, öncelikli olarak dünyanın en büyük petrol bölgesindeki askeri denetimini meşrulaştırmak istemiştir. Bu da Irak’a karşı yürüttüğü saldırılarını sürdürmeye imkân veren gerekçeler üretmesini gerektirmiştir. Bu vesileyle uluslararası hukuku da umarsızca ihlâl etmiştir. Neoliberal siyasetin ve tercihlerin eski Yugoslavya’da, Orta Afrika’da yarattığı kaos, küresel neoliberalizm koşullarında askeri planda bile bir çözüme kavuşma şansı olmayan etnik bölünmeleri sürekli özendirmiştir (Amin, 2020: 137).

Körfez’in Saddam’ın hoyratlığıyla bulanmış sularında ABD’nin yıllardır Nevada çöllerinde yetiştirdiği “çöl fareleri”³⁰ (Çevik Güç) için avlanmaya uygun bir ortam yaratılmıştı. Yıllardır Körfez’e kendi askerî gücüyle sarmak, orada bir köprübaşı oluşturmak, bölgeyi kendi silahlı kuvvetleriyle denetim altına almak isteyen Amerika’ya gün doğmuştu. [...] Körfez’e ilk ağızda yığılan askerî güç, fiilen Suudi Arabistan’ın işgal edilmesi sonucunu doğurdu (Gerger, 2012: 414).

Suudi Arabistan geçmişten bugüne ABD’nin uç karakolu gibi hareket etmiştir.³¹ Suudi hanedanı, yaşadığı fiili işgalle başa çıkamayınca da kutsal olduğunu iddia ettiği topraklarına, “kâfir” dediklerini çağırmasıyla Körfez Savaşı başlamıştır (Kepel, 2001: 18). Suudi monarşisinin 1960’lardan beri İslam dünyasında kurduğu sistem ve itibar, Körfez Savaşı’yla sarsılmıştır. ABD ise bu sayede ordusunu Körfez’e yerleştirmiştir.

³⁰ Birinci Körfez Savaşının ABD tarafından verilen ismi, Ocak 1991’de başlattığı hava harekâtının adı olan “Çöl Fırtınası Harekâtı”dır. Bu sebeple Gerger gönderme yapmıştır. Diğer yandan “Çöl Tilkisi” operasyonu ve Araplar tarafından “Monica operasyonu” olarak da anılmıştır (Amin, 2020: 137).

³¹ Mayıs 1962’de Suudi Arabistan Veliht Prensi Faysal, Mekke’de 111 ulema mensubuyla bir araya gelmiştir. Faysal ve bu Müslümanlar, Kral Faysal gözetiminde, Müslümanların Arap topraklarında ve dünyanın başka yerlerinde karşılaştıkları sorunları ele almış ve “Rabitat al-alam al- İslami”yi yani *Rabita*’yı, Dünya İslam Birliğini kurmuşlardır. Rabita’nın nihai bildirgesi oldukça açıktır: “İslamı inkâr eden ve çağrısını milliyetçilik kisvesi altında çarpıtanlar; görkemleri, İslamın görkemiyle iç içe geçmiş olan Arapların en büyük düşmanlarıdır”. Fas’tan Endonezya’ya İslam dinin başat olduğu ülkelerde ofisler açmış; sekülerizmi ve sosyalizmi engellemek için çalışmıştır. Diğer yandan da Cemal Abdül Nasır ve Hür Subayların Arap dünyasındaki olumlu etkisini yok etmeye uğraşmıştır. Yedi yıl sonra ise Cidde’de Kral Faysal ve Ürdün Kralı Hüseyin Rabita’yı hükümetler düzeyine de taşımak istemişlerdir ve İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) ile İslam Birliği Genel Sekreterliği kurulmuştur. Komünizme ve Arap milliyetçiliğine karşı geniş bir cephe kurulup, Vahhabî ideolojisi yaygınlaştırılmıştır. Bu daha sonra ABD destekli Afgan mücahitlerinin yükseltilmesine kadar varacaktır (Prashad, 2019: 347-348).

Burada dikkat çekici hususlardan biri Müslüman ülkelerin de ABD'ye desteğidir. Diğer taraftan Birleşmiş Milletler (BM) savaşa dahil olmuştur ve BM üyesi devletler gerekli destek için davet edilmiştir. 30'dan fazla ülke Irak'a karşı kurulan BM'nin yetki verdiği uluslararası koalisyona katılmış ve/veya asker yollamıştır. Amerikan savaş bütçesine, Suudi Arabistan, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Almanya, İtalya, Japonya, Güney Kore milyarlarca dolar katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda Körfez ülkeleri, Amerikan şirketlerinden milyarlarca dolarlık silah da satın almıştır. Savaşa katkıları nedeniyle de İngiltere'ye, Mısır'a ve Türkiye'ye de yardımlar yapılmıştır (Gerger, 2012: 419).

Körfez Savaşı'ndan 11 Eylül saldırılarına varan hat, bölgede yaşananların olağandışı veya beklenmeyen olgular olmasının aksine, bir devridaimin parçası olduğunu da kanıtlar niteliktedir. Diğer yandan sosyalizmin çözülüşünün getirdiği karmaşa, '90'larda belirginleşmiş ve 11 Eylül sonrasında dünyanın aldığı halde somutlaşmıştır. SSCB, ABD için olduğu kadar bölgedeki hegemonik İslamcılarının da düşmanı olmuştur veya düşmanı edilmiştir; ancak “düşman” gidince, Afrika, Ortadoğu ve Güney Asya hattı düşmanın kendisine dönüştürülmüştür. ABD'nin 1990'larda Körfez Savaşı'yla başlayan süreci Afganistan'dan Sudan'a değin uzanmıştır. Aynı dönemde Şubat 1993'te New York'ta Dünya Ticaret Merkezi'ne saldırı gerçekleştirilmiştir ve 1998'de Tanzanya'da ve Kenya'da yer alan Amerikan elçilikleri bombalanmıştır. Diğer taraftan ABD, 1992'de BM çerçevesinde Somali'ye girmiştir; 1993'te Saddam'ın, Bush'a karşı suikast planladığı iddiasıyla Irak'a füzeleriyle saldırmıştır. Ağustos 1998'de ise Bill Clinton “kimyasal silah üretildiği” gerekçesiyle ve “uluslararası bir terör şebekesinin üssü” yani Usame Bin Ladin bağlantısı sebebiyle, Sudan'ın başkenti Hartum'da bulunan en büyük ilaç fabrikasını seyir füzeleriyle vurmuştur. Al-Shifa, Sudan'ın ilaç üretiminin büyük bir oranını karşılayan bir ilaç fabrikasıdır ve bombalanması sonucu on binlerce insanın, başta sıtma olmak üzere, tedavi edilebileceği hastalıklardan ölümüne sebep olunmuştur. ABD'nin öne sürdüğü iddiaların ise gerçek

olmadığı sonrasında ortaya çıkmıştır. Bu örnekleri 11 Eylül öncesinde de sonrasında da çoğaltmak mümkündür. Sadece füzeleriyle saldırmamış koyduğu ambargolarla da Irak örneğinde olduğu gibi yarım milyon çocuğun ölümüne neden olmuştur (Gerger, 2012: 431). Bu alenen, Soğuk Savaş sonrasında ABD'nin sürekli müdahalecilik ideolojisinin yerleşmesini sağlamış ve Bush'un 11 Eylül saldırılarından yaklaşık on gün sonra belirttiği gibi “hiç bitmeyen bir görev”in önünü açmıştır (Ahmat 2012: 276).

Yaşanan şiddet sarmalı İslamcı hareketlerin rotalarında önemli bir etkidir. İslamcılığın 1990'lar boyunca sergilediği dönüşümün, değişimin, yükselişin, kimi zaman da krizlerinin sosyo-ekonomik ve politik sebepleri olmuştur. Körfez Savaşı ve yarattığı kırılma İslamcı hareketler için 1990'lar boyunca sözünü ettiğim sosyo-ekonomik ve politik sebeplerin meydana gelmesinde önemli bir faktördür. Ayrıca savaş sonrasında bölgede ve İslamcı hareketlerin üzerinde Vahhabî ideolojisi ve Suudi hegemonyası sarsılmış; Saddam Hüseyin'in kendi ideolojik mücadelesi ön plana çıkmış ve Seleflerin mevzi savaşı genişlemiştir. Körfez Savaşı tüm bölgeyi etkilerken Türkiye'yi de aynı oranda etkilemiştir. Dergiler ve İslamcılar savaşı “lanetlemişse” de Türkiye'deki yükselişlerinde savaşın payı bulunmaktadır. Seleflerin mevzi savaşı, AKP'nin iktidara gelişinde ve güçlenişinde de etkili olmuştur.

Körfez Savaşı, Sovyetlerin yıkılmasından sonra, 1990'larda İslamcı hegemonyanın tesisinde veya kurulma mücadelesinde altyapıyı oluşturan önemli olgulardan biridir. Sürecin devamında İslamcı ideoloji açısından iki kol öne çıkmıştır: cihatçılığın/cihatçı Selefliğin veya “kürsel cihadizm”in (Zubaide, 2011: 110) yükselişi ve “ılımlı” olarak addedilen İslamcılığın belirginleşmesi. Her iki kolun da temsili ve tebliği bazında hem bir iç içelik hem de yöntemsel olarak farklılıklar mevcuttur. Aynı zamanda her iki kol da kendi içerisinde de yekpare bir sisteme veya görüş birliğine sahip değildir.

İslamcı hareketlerin siyasal stratejileri ve ideolojik pratikleri, faaliyet gösterdikleri tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamların belirleyici etkisi altındadır. Başka bir deyişle, Endonezya’da başarıya ulaşan bir yöntem Mısır’da etkisiz kalabilir; İran’da geçerli olan bir siyasal formülasyon ise Türkiye’de karşılık bulmayabilir. Bu durum, Müslüman dünyanın tekil değil, yapısal olarak parçalı ve tarihsel olarak farklılaşmış olduğunu göstermektedir. Sosyo-ekonomik formasyonlar, kültürel kodlar, siyasal yapılar ve entelektüel üretim dinamikleri açısından bu çeşitlilik göz önünde bulundurulduğunda, İslam’ın politik tezahürlerinin de evrensel ve yekpare değil, yerel koşullarla eklemlenen bir mahiyet taşıdığı görülmektedir. Cihadist hareketlerden parlamenter İslamcılığa kadar genişleyen yelpaze, tam da bu yerel-toplumsal zeminlerin belirleyiciliğinde şekillenmektedir. Bu farklılaşmanın arkasında, yerelin stratejik önceliklerini önceleyen hegemonik kurgu ve toplumsal rıza üretiminin özgül biçimleri yatmaktadır; her bir bağlamda “uygun” İslamcılık biçimi bu özgüllükler içinde teşekkül etmektedir.

20. yüzyılın son on yılı İslamcılık olgusunun yaygınlaşması ve bulunduğu her bölgede güç kazanmasıyla tamamlanmıştır. Bu durum aynı zamanda, kurulan veya kurulması için mücadele edilen İslamcı hegemonyanın temsilinin ortaya çıkması ve belirginleşmesidir. Bu bağlamda, İslamcı hegemonyanın yükselişini ifade etmek adına Kepel, “hatta laik Türkiye’de İslamcı RP’nin başkanı Erbakan’ın 1996’da başbakanlığa gelmesi” (2001: 243) örneğini vermiştir. Diğer yandan Sovyetler sonrası Bosna’da, kısa süreli de olsa, İzzetbegoviç iktidar olmuş ve yaşanan savaşta Bosna cihatçıların uğrağı haline gelmiştir veya 1995’ten itibaren Çeçenistan’daki İslamcı gerillalar Moskova’ya karşı savaş halinde olmuştur. Mısır’da, Cezayir’de, Sudan’da, Pakistan’da, Tacikistan’da, Endonezya’da, Fransa’da... bir yandan sistemle uyumlu İslamcı hareketler gelişirken diğer yandan radikal hareketler ve eylemleri de gerçekleşmiştir. Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’inden sekizincisi olan “toplumsal yaşam, özünde

pratiktir. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur” (1999: 27) cümleleri 1990’lar İslamcılığının seyrini anlamak için rehber gibidir.

İslamcı hareketler Ortadoğu’nun tamamında veya Güneydoğu Asya ülkelerinde veya Afrika ülkelerinde aynı hızda ve aynı seyrinde yükselişe geçmemiştir. 1990’lı yıllarda İslamcı hareketlerin dönüşümü ve sözü edilen bölgelerin birbirini etkilediği, birbirleriyle bağlantı içerisinde olduğu aşikârdır; ancak İslamcılığın seyrinde her ülkenin kendine özgü bağlamı da göz ardı edilmemelidir.

Güneydoğu Asya’da yer alan, Malezya ve Endonezya İslamcılığın etkin olduğu iki ülkedir. Malezya ve Türkiye kıyaslaması da AKP’nin iktidara gelişinden itibaren sık sık gündem edilmiştir. 1957’de bağımsızlığını kazanan Malezya anayasasında resmî dinin İslam olduğu ibaresi yer almaktadır; ancak 1970’lerde başlayan İslamlaşma politikalarına dek modernleşme çabaları da mevcuttur ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında gündelik yaşamda fark yoğun değildir. 1970 sonrasında çok etnili ve çok dinli yapıya rağmen İslamlaşma politikaları başlamıştır. 1980 sonrası laiklik tartışmaları gündeme gelmişse de monarşi tarafından tamamen engellenmiştir. Diğer yandan neoliberalizm süreci de yürürlüğe girmiştir; Malezya bugün İslamcı piyasanın öncülerindendir. 1990’lı yıllarda İslami bankacılık, İslami sigortacılık, helal gıda kontrolü gibi sektörler gelişmiştir. Ayrıca ülkede bilgiyi İslamileştirmek de sektörleştirilmiştir: Kamunun ve kamu çalışanlarının İslami olarak kontrolü ve eğitimi 1990’larda yoğunlaşmıştır. Aynı zamanda dava ve tebliğ çalışmaları da sürdürülmüştür. Tüm dünyaca bilinen önemli bir kadın hareketi olan Sisters in Islam (SİS) da 1993 yılında kurulmuştur. Ülkede şeriat hukuku ve modern hukuk da aynı anda işlemektedir. Bu İslam monarşisinde, 1990’larda başbakan yardımcılığı ve bakanlık yapan Enver

(Anwar) İbrahim³² ile 1981-2003 yılları arasında başbakanlık yapan Mahathir bin Muhammed İslamcılığın 1990'larda ülkede aldığı pozisyonda ve iktisadi bir katalizör olarak çalışmasında önemli rol oynamışlardır (Abbott & Pippasb, 2010: 135-151; Özay, 2013: 106-128). Malezya, 1990 sonrası İslamcılığın “ılımlı” olarak addedilen, ABD destekli ve neoliberal sürece bağlanan önemli örneklerden biridir. Eski ABD Dışişleri Bakan Yardımcısı Richard Holbrook Ağustos 2005'te şöyle demiştir: “11 Eylül'den beri ABD, dünyanın her yerinde ılımlı İslami demokrasiler istiyor. İşte, sadece iki tane var: Türkiye ve Malezya”.³³ Malezya, 2000'li yıllarda da yolsuzluklarla ve usulsüzlüklerle gündeme gelmiştir. İslamcı dergilerde de yer bulan Malezya'ya *İktibas* ve *Umran*'da olumlamlarla, rastlamak mümkündür.

Güneydoğu Asya'da Malezya dışında diğer bir ülke, en kalabalık Müslüman nüfusa sahip olan Endonezya'dır. Ülke, 1967'den 1998'de devrilene dek Başkan Suharto tarafından yönetilmiştir. Suharto'nun askerî diktatörlüğünün adı “Yeni Düzen” olarak anılmış; katı ve yozlaşmış Suharto düzeni, yolsuzluklar, katliamlar, ekonomik ve siyasi krizlerle tarihe geçmiştir: “Suharto, 30 yıldan fazla süren askeri diktatörlüğü boyunca sistematik insan hakları ihlalleri, medyaya sansür, örgütlenme özgürlüğü üzerinde sıkı kısıtlamalar, yaygın işkence, komünistlerin katledilmesi, Doğu Timor, Aceh ve Papua adalarında savaş suçlarından sorumludur”.³⁴ “Kukla diktatör” olarak da anılan Suharto, yönetimi boyunca İslamcı örgütlenmelere izin vermemiş veya kontrol

³²Enver İbrahim 1998'te cinsel yönelimine ilişkin söylentilerden, “fiili livata” ve yolsuzluk iddialarından görevi bırakmak zorunda kalmış ve 2004'e kadar hapsedilmiştir. 2008'de yine benzer söylemler yayılmış ve fiili livata ile suçlanmıştır. Bu sebeple Kuala Lumpur'da yer alan Türkiye'nin Büyükelçiliğine sığınmıştır. Enver İbrahim, Kasım 2022 seçimlerinden sonra tekrar Malezya'da Başbakan olmuştur. Ocak 2023'te laikliğin, komünizmin ve LGBTİ+ bireylerin kendi hükümeti döneminde tanınmayacağı açıklamasında bulunmuştur.

https://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2008/06/080629_malasia_ibrahim.shtml,

<https://www.cnnturk.com/dunya/enver-ibrahim-turk-elciligini-terk-etti>

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/malezya-nin-yeni-basbakani-enver-ibrahim/2748287>

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/o-basbakandan-net-cikis-laikligi-komunizmi-ve-lgbti-tanimayacagiz-1722709.html> (Son erişim, 04.01.2023).

³³ <https://www.birgun.net/haber/turkiye-ve-malezya-ilimli-islamcilarin-yedikleri-naneler-88111> (Son erişim, 04.01.2023).

³⁴ <https://bianet.org/bianet/dunya/104468-suharto-bir-diktator-daha-yargilanamadan-oldu> (Son erişim, 10.11.2022).

altında tutmuştur. Geç Suharto döneminde birçok Ortadoğu ülkesinden farklı olarak, rejim karşısında güvenilir ve en iyi örgütlü muhalifleri İslamcılar değil, Müslüman demokratlar olmuştur (Hefner, 2012: 106). Ancak 1993'ten itibaren İslamcılar için değişim başlamıştır; Endonezya İslam Dünyası Dayanışma Komitesi başkanı ve İslamcı Hilal Yıldız Partisi (PBB) üyesi Ahmad Sumargono, 1993'ten itibaren ortamın İslamcılar için daha elverişli bir hale geldiğini belirtmiştir ve örneğin –neoliberalizmle uygun bir biçimde de– Malezya'da olduğu gibi İslami bankacılığın önü açılmıştır. Ancak bu değişimin sebebi Suharto'nun siyasi çıkarlarından kaynaklı oluşudur. Diğer yandan 1992 ve 1997 yılları seçim kampanyalarında “yeşillenme” barizdir (Hefner, 2000: 122). Suharto sonrasında ise hem sistem içinde kalan hem şiddet yolunu kullanan çeşitli İslamcı hareketlerde ciddi bir artış gözlemlenmiştir. 1998 sonrası ülkede görece demokratikleşme olduğu iddia edilse de çok geçmeden yerini kaosa ve çatışmalara bırakmıştır. Endonezya Müslüman Öğrenciler Birliği gibi yeni örgütler kurulmuş; Müslüman Kardeşler ve Selefiler, Kurtuluş Partisi yani Hizb-ut Tahrir –Hizb-ut Tahrir Endonezya (HTI) olarak da bilinir– gibi yapılanmalar destekçi kazanmıştır. Hâlen en faal şekilde çalışan HTI'dır. Diğer taraftan yeni kurulan veya daha önce gizli faaliyetler gösteren şiddet yanlısı örgütler de bulunmaktadır: Endonezya Mücahitleri, Kutsal Savaş Konseyi, İslami Koruyucular Cephesi, Laskar Cihat Mücahitleri (Ahlu Sunnah wal Jamaah Laskar Cihad) ve Cemaat-i İslamiyye gibi (Bayat, 2016: 34). Ağustos 2000'de Birinci Endonezya Mücahitler Kongresi gibi etkinlikler düzenlenmiş ve yurtdışında bulunan Müslümanlardan bağış toplanmıştır. Bu radikal gruplar kafelere, genelevlere ve ahlaksızlık merkezi olarak gördükleri yerlere saldırmış veya kapatmıştır; örtünmeyi tercih etmeyen kadınları taciz etmişler, liberal Müslümanlara, diğer mezheplerden olanlara ve Hıristiyanlara saldırmışlardır. En büyük ve en örgütlü iki grup İslami Koruyucular Cephesi (FPI) ve Laskar Cihad'tır (Hefner, 2012: 109). Bu iki grubun kötü şöhretini ise Cemaat-i İslamiyye (JI), Ekim 2002'de Bali bombalamalarında geride

bırakmıştır. II, el-Kaide ile bağlantılıdır ancak onun doğrudan bir kolu da sayılmamaktadır (Hefner, 2012: 114-115). Sistemle uyumlu olan İslamcılar da 1999, 2004 ve 2009 parlamento seçimlerinde yerlerini güçlendirmişlerdir.

Asef Bayat Suharto'nun devrilişinin görece özgürlük ve demokratikleşme getirdiğini iddia etmektedir ve benzer iddiaları Türkiye'de AKP'nin iktidara gelişi sonrasında da geçerlidir; ayrıca sonrasında İslamcılar için Endonezya'da elde edilen sonucu da Fas'a ve Türkiye'ye benzetmiştir (2016: 34). Ayoob ve Lussier de Bayat gibi Endonezya, Tunus ve Türkiye örneklerinde iktidara gelen İslamcılığın, demokratikleşmede rol oynayabileceğini belirtmişlerdir. Ancak devamında bu İslamcı yapılanmaların kendi gündemlerini ilerletebilmek / gerçekleştirebilmek adına demokratik kurumları kullandıklarını ileri sürmüşlerdir (Ayoob & Lussier, 2020: 91). Yazarlara göre Endonezya, Tunus ve Türkiye İslamcı partileri bu süreçte hem demokrasinin sunduğu davranışsal ve ideolojik ılımlılık potansiyeliyle karşılaşmakta hem de bu durum İslamcı partiler için riskler taşımaktadır (Ayoob & Lussier, 2020: 98). Burada bir başka benzerlik olarak Endonezya'da, Fas'ta, Malezya'da, Türkiye'de İslamcı partiler arasında “refah, adalet, kalkınma, ıslah” gibi kavramların da ortaklığıdır. Bazen de benzer programlara sahip olup farklı isimler alanlar da vardır; örneğin Mısır'daki Merkez Partisi yani Hizb al-Wasat gibi. Bayat, al-Wasat'ın 1990'lar sonunda Türkiye AKP'sine benzer bir çizgide yer aldığını ve Müslüman Kardeşlerden kopan bir yapılanma olduğunu da eklemiştir (Bayat, 2016: 37). Endonezya 1990'larda dergilerin de dikkatini çeken bir ülke olmuştur. Çoğunlukla Suharto'nun Batı yanlısı bir diktatör olması bağlamında ve İslamcı direnişi vurgulayan açılarla ele alınmıştır.

Dergilerin özellikle İslamcı lideri bağlamında önemsedığı ülkelerden bir diğeri, Fransız sömürge yönetimi 1956'da son bulan Tunus'tur. Ülke 1956'dan 1987'ye kadar Habib Burgiba tarafından yönetilmiştir. Burgiba'nın Neo-Düstur Partisi hariç diğer siyasi partiler ve örgütlenmeler kapatılmış ve otoriter bir rejim kurulmuştur. Batı tipi bir

modernleşme ve laikleşme iddiasıyla hareket eden rejim, şeriat mahkemelerini kapamış, dinsel yapıları baskılamış ve kamusal alanda görünürlüklerinin azalmasını sağlamıştır. Burada rejimin gerçekleştirdiği en kritik hamle, ülkedeki İslami çevre için tarihsel bir önem taşıyan Zeytune Camiini kontrol altına alması olmuştur. Ancak İslamcı hareketler 1970’lerden itibaren gizli de olsa örgütlenmeye başlamıştır. 1970’lerin ilk yarısında İslami Cemaat yapılanması ortaya çıkmış ve 1981’de –daha sonra 1989’da “Rönesans” anlamına gelen en-Nahda adını alacaktır– Raşid el-Gannuşi ile Abdülfettah Morou’nun liderliğinde bulunan İslami Eğilim Hareketi kurulmuştur. 1979 İran İslam Devrimi ve sonrasında bölgede gelişen İslamcı hareketler ülkede İslamcılığın görünür bir hal almasını sağlamıştır. 1980’lerde İslamcılara yönelik baskılar artmıştır ve Gannuşi de ‘80’li yıllarda tutuklu dönemler geçirmiştir. Bu süreçte Gannuşi’nin bağlı olduğu hareket şeriat devleti isteğinden vazgeçmiştir ve rejim de sol hareketlere karşı Gannuşi’yle bir ittifak aramıştır; ancak Burgiba buna engel olmuştur. Diğer taraftan 1980’lerin sonu Tunus’un ekonomik sorunlarla boğuştuğu bir dönemdir ve 1986’da IMF programı kabul edilmiştir. 1987’de ise bir darbeyle Zeynel Abidin Bin Ali yönetime el koymuştur. Çok partili hayata geçilmişse de en-Nahda’nın seçime girmesine izin verilmemiştir. 1990’larda Tunus’ta neoliberalleşmeye dayalı otoriter bir rejim ortaya çıkmıştır. Bin Ali rejimi başta Körfez Savaşı olmak üzere bölgede cihatçı grupların faaliyetlerinin artması ve yükselen İslamcılıktan kaynaklı İslamcı yapılanmalara karşı daha baskıcı bir konum almıştır. En-Nahda 1990’larda ve 2000’li yılların başlarında yurtdışında çeşitli kongreler gerçekleştirmiştir; bunlarda daima “ılımlı politikalar” izleneceği vurgusu yapılmıştır. Tunus’ta İslamcılarının iktidar deneyimi 2010 sonrası, “Arap Baharı” olarak adlandırılan süreçten itibaren gerçekleşmiştir (Allani, 2009: 257-272; Özkoç, 2019: 689-718; Torelli, 2016: 30-54; Wolf, 2013: 560-573). Türkiye’deki İslamcılar için 1990’larda Nahda hareketi önemli

bir yerde durmaktadır. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinde mutlaka Gannuşi yer almıştır.

İslam devrimi İran’da istediği başarıyı yakalamış ancak Cezayir ve Mısır için 1990’larda aynı beklenti oluşsa da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Cezayir’de İslamcı ilerleme Fas’tan ve Tunus’tan da farklı gelişmiştir ve Cezayir 1990’larda İslamcılığı en sert biçimde tecrübe eden ülkelerden biridir. Ülkede, tıpkı diğerleri gibi, 1988’den itibaren ekonomik sıkıntılardan ve yoksulluktan kaynaklı eylemler, grevler ve isyanlar başlamıştır. İslamcı hareketler bu ortamda hızla örgütlenmeye geçmiştir. Ekim 1988’de yaşanan “Ekmek Ayaklanması” sonrasında başlatılan reform hareketleri 1989 anayasasını getirmiştir ve bu anayasa ile bazı İslamcı yapılanmalar partileşme imkânı bulmuştur. Bunlar arasında Cezayir siyasal yaşamının en etkili İslamcı partisi olan İslami Selamet Cephesi (El- Cebhe El- İslamiyye Li’linkaz / FIS), Selefi kökenli Müslüman Kardeşler geleneğinden gelen İslami Toplum Hareketi (HAMAS) ve Nahda İslamcı Hareket (MNI) yer alır. Ancak asıl rol FIS ile silahlı gruplardadır; bunlar ise Cezayir Silahlı İslam Hareketi (MIA), FIS bağlantılı İslami Selamet Ordusu (AIS) ve Silahlı İslami Gruplar’dır (GIA). 1990’da ve 1991’de gerçekleşen seçimlerde yüksek oy alan FIS, yoksulluğu hedefleyen ve Ulusal Kurtuluş Cephesinin (FLN) milliyetçi söyleminden bir parça seçip kendine mal ettiği bir seferberlik ideolojisi üretmiş ve “İslamcı entelijansiya aracılığıyla yoksul kent gençliği ve dindar burjuvaziye bir araya getirme yeteneği” sayesinde yerini sağlamlaştırmıştır (Kepel, 2001: 200). 1992’de Cezayir’de şiddet dalgası başladığında, iktidar FIS militanlarını çöldeki sürgün kamplarına ve silahlı grupları da dağlara yerleştirmeye uğraşmıştır. 1992’de iç savaş başlamış ve 2002’ye dek sürmüştür. Cezayir solunun üzerinde etkisiz kaldığı yoksul kent gençliğinin taleplerini ve eylemlerini yönlendirme ve örgütleme süreci İslamcı hareketler tarafından fırsat olarak algılanmış ve kullanılmıştır (Kepel, 2001: 193). Öyle ki silahlı olan hareketler alt sınıfları örgütlerken, partileşenler ise dindar burjuvaziye

karşılamıştır. Ancak iç savaş boyunca sadece orduyla değil İslamcı gruplar kendi aralarında da çarpışmıştır. Ayrıca el-Kaide bağlantılı olan GIA tarafından 1994'te Cezayir'den Fransa'ya uçan bir uçak rehin alınmış; 1995 yılında Fransa'da bombalı saldırılar düzenlenmiştir (Sueur, 2010: 122 vd.).

Cezayir'de 1990'lar, özellikle 1992'de FIS'in seçimleri kazanmasına engel olunan süreçten 1997'ye kadar, benzersiz bir şiddet ve vahşet yaşanmıştır; yüz binlerce kişi yaşamını yitirmiş, yaralanmış, kayıplara karışmış ve göç etmiştir. Yaşanan vahşet dindar burjuvazi ile yoksul taban arasındaki makası daha fazla açmıştır. Rejim ise askeri olarak başarı kaydetmiş ve 1995 sonrasında neoliberal ekonomi politikalarını uygulamaya koymuştur. 1996'dan itibaren cihadizm halk desteğini yitirmeye başlamıştır. 1999'da yapılan seçimlerde de Buteflika seçimleri kazanmış ve belirli şiddet eylemlerinde yer almayan İslamcılar için uyum yasası çıkarmıştır. Yasa ve af kapsamı 2005'te genişletilmiştir. 2002 seçimlerinde ise “ılımlı” olarak addedilen Milli Islah Hareketi ikinci parti olarak çıkmıştır. Milli Islah Hareketinin de dâhil olduğu bazı İslamcılar 2000'li yılların ilk yarısında “Cezayir Yeşil Birliği” adında ittifak da kurmuştur. 2007'den sonra bazı GIA militanları Irak'a geçmiş ve el-Kaide ile yeni bir yapılandırma oluşturmuştur; bu AQIM yani İslami Mağrip El- Kaidesidir ve ilerleyen yıllarda şiddet eylemlerini sürdürmüştür. Örgüt hem Cezayir'de hem de Cezayir'in komşu olduğu Sahel bölgesinde etkindir. 11 Eylül saldırılarından beri de rejim ve ABD iş birliği içindedir (Kepel, 2001: 291 vd.; Sueur, 2010).

Cezayir 1990'lar boyunca Türkiye İslamcılarının ve dergilerin, küresel gündemlerinin ana bileşenlerinden biri olmuştur. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* bir süreklilik içinde Cezayir'deki süreçlere yer ayırmıştır. Cezayir dergiler için bir nevi, küresel İslamcılık tahayyülünün merkezî bir simgesi hâline gelmiştir. “Ümmetin dirilişinde” Cezayir İslamcılığı Türkiye için hem acı hem umut verici bir zemini temsil etmiş; bu bağlamda da dergilerde sıkça tartışılmıştır.

1990'lar boyunca Afrika'da İslamcı hareketler aktif rol oynamıştır. Her birini tek tek ele almak bu tezin konusu olmamakla birlikte; en çok yankı uyandıran, İslamcı hareketleri yönlendiren, etkileyen ülkelere değinilmeye çalışılmaktadır. Bunlardan biri de Mısır'dır. Cezayir'in bu denli yer bulduğu her üç dergide, Mısır'a birkaç yazı/haber dışında yer verilmemiştir. *Umran* dergisinin Temmuz-Ağustos 1993 tarihli 14. sayısında "Mısır Yeni Bir İran Olabilir mi?" (44) çevirisi yayımlanmış, Enver Sedat'ın suikastından, Mübarek'in ülkeyi "pazar merkezli ekonomiye doğru" sürüklediğine değinilmiştir.

Cezayir'in iç savaşla uğraştığı yıllarda Mısır da İslamcı hareketlerin yarattığı büyük ölçekli bir şiddet dalgasıyla karşı karşıyadır. 1990 sonrası en çok öne çıkan İslami Cemaat (Cemaatü'l-İslamiyye) örgütü Yukarı Nil Vadisinde Kıptîleri, turistleri, güvenlik güçlerini... öldürmekle meşgul olmuş ve kampüslerde vaazlar, yoksul mahallelerde eylemler ve gündelik hayatın nasıl olması gerektiği sık sık tebliğ edilmiştir. Örgüt, başkent Kahire'nin göbeğinde "İslam cumhuriyeti" kurmuş, kimi mahalleleri "kurtarılmış bölge" ilan etmiştir (Bayat, 2016: 17; Kepel, 2001: 351). Cihatçı yapılanmalar, 1970'lerde Enver Sedat'ın³⁵ solu etkisiz hale getirmek için dinsel hareketlere alan açmasıyla örgütlenmeye başlamışlardır ve Enver Sedat'ın kendi ölümü de aynı yerden gelmiştir. Kepel, Mısır ve Cezayir şiddet dalgasının aynı anda hızlanma sebebinin Kabil'in cihatçıların eline düşmesi sonucu Afganistan'daki Mısırlı ve Cezayirli cihatçıların geri dönüşüyle bağlantılı olduğunu vurgulamıştır: "Peşaver'de 'Cihatçı Seleflik' kalıbında biçimlendirilmişlerdir ve uluslararası tecrübelerini

³⁵ Enver Sedat, Cemal Abdülnasır'ın ölümü sonrası 1970'te Mısır'da devlet başkanı olmuştur. Nobel Barış Ödüllü Sedat, 1979'da tartışma yaratan, Mısır'ın İsrail'i resmî olarak tanıdığı ve Filistinlilerin mücadelesinde taraf olma biçimlerinin değiştiği Camp David Antlaşmasını imzalamıştır. Sonrasında "hain Sedat" olarak anılmıştır ve 1981'de El Cihad Örgütü Halid el-İslâmbûlî tarafından öldürülmüştür. Suikast sırasında önce bombalama yapılmış ve sonraki devlet başkanı olan Hüsnü Mübarek gibi üst düzey komutanlara ve yöneticilere de saldırılmıştır; Sedat'a 72 kurşun isabet ettiği ve başkalarının da öldürüldüğü bilinmektedir. Diyanet Vakfının İslam Ansiklopedisi Enver Sedat için şu cümleleri kurmuştur: "Sedat, İslam dünyasının içinde bulunduğu bocalama ve geçiş döneminin tipik devlet başkanlarından biri olarak Batılılar için önemli bir kişi, müslümanlar için ise ne getireceği bilinmeyen bir dizi değişikliğe girişmiş sıradan bir liderdir" (Kepel, 2001: 87 vd.; <https://islamansiklopedisi.org.tr/enver-sedat> Son erişim, 04.01.2023).

uygulamaya sokarak yerel cihadın radikalleşmesine katkıda bulunacaklardır. Ayrıca iki ülkede de rejim, orta sınıflarda ‘ılımlı’ İslamcılarının başarısıyla karşı karşıya kalmıştır” (Kepel, 2001: 315). Her ne kadar Hüsnü Mübarek³⁶, FIS’ın 1991’deki seçim zaferine benzer bir sürece izin vermemişse de İhvân gücünü gösterebileceği tüm alanlarda aktif rol almıştır.

Mısır, İslamcılığın en köklü geçmişe sahip olduğu ülkelerden biridir. İhvân’ın yani Müslüman Kardeşlerin (İhvânü’l-Müslimîn) kurucusu Hasan El-Benna ve İslamcılığın önemli teorisyenlerinden Seyyid Kutub hem şahsiyet olarak hem de teori ve pratik olarak dünyanın her yanındaki İslamcılar için bir yanıyla esin kaynağı bir yanıyla da temel teşkil etmişlerdir. Bu süreç İhvân’ı da dört bir yanda güçlendirmiş ve zenginleştirmiştir. 1990’larda Selefliğin yükselişinin bir nedeni de onların güçlü örgütlülüğüdür. İhvân 2000’lere kadar en çok kentlerde örgütlü iken; 2000’li yıllardan sonra kırdaki da aynı güce erişmiştir (Atacan, 2011: 20). Bu da İslamcılığın ekonomik, politik ve sosyal olarak aldığı yolu gösteren ifadelerden biridir. İslamcılığın Mısır’da zirvede olduğu dönem 1980’ler ise doruk noktası 1990’lı yılların başı olarak geçmektedir; çeşitli örgütler, eylemler ve sempatizanlardan oluşan geniş bir kesimden müteşekkildir. Merkezde Müslüman Kardeşler; etrafında ise militan cihatçı örgütler, İslamcı öğrenciler, kadınlar, meslek odaları yer almıştır. 1990’lı yılların başlarında ise dava ve dernek çalışmaları yoğunlaşmış; sivil toplumun geniş bir kesimini etkisi altına almıştır. Bu etkinlik süreci devlet kurumlarında da yer açma mücadelesini getirmiştir (Bayat, 2016: 36). 1990’lar boyunca Mısır ve Mısır gibi etkili İslamcı örgütlenmelerin olduğu bölgelerde İslamcılığın temsil ve tebliğ çalışmaları birlikte yürütülmüştür.

1992’de Mübarek iktidarı, İslam Cemaati örgütünün yürüttüğü eylemleri bastırmak için uğraşmış ve karşılığında elde ettiği askeri başarılarla paralel bir biçimde,

³⁶ Hüsnü Mübarek 1981’den 2011’e kadar Mısır devlet başkanı olmuştur. “La vache qui rit” (gülen inek) veya “modern firavun” gibi lakapları bulunan ve Mısır’da diktatörlük rejimi kuran Mübarek, Arap Baharı sırasında, kitlelerin mücadelesiyle düşürülmüştür.

Müslüman Kardeşlere karşı siyasi baskıyı yoğunlaştırmıştır (Kepel, 2001: 334). 1995'te ise hükümet, İhvân eylemcilerinden tutuklamalar yapmıştır; Bayat'ın ifadesiyle “Mısır'da ‘İslamcı sektör’ü denetim altına almaya karardır” (2015: 17). 1996'da İslamcı hareketlere karşı en baskıcı biçimde politikalar yürütmeye başlamıştır. Ancak Kasım 1997'de Cemaat militanları Hatşepsut Tapınağında elli sekiz Batılı turisti ve dört Mısırlıyı vahşice öldürüp; başlarını kesmiştir (Kepel, 2011: 337; Bayat, 2015: 17). Aynı örgüt 1999'da silahlı mücadeleyi terk ettiklerini açıklamıştır. Silahı terk eden hareketler sonrasında partileşmiştir. 1990'ların sonunda Mısır İslamcıları da piyasayla bütünleşmiştir. Bayat, Mısır'ın İslami bir devrim yerine “muhafazakâr bir ahlaki tasavvur, popülist bir dil, ataerkil bir seciye ve metne bağlılık içeren yaygın bir toplumsal hareket” (2015: 45) geliştirdiğini belirtmiştir. Bayat, sıklıkla İslamcılığın bu biçimini muhafazakâr ideoloji içerisine sıkıştırmak niyetindedir. Hâlbuki İslamcılığın farklı tezahürlerini birbirinden bu denli net ayırmak doğru bir teorik hamle olmayabilir.

Ayoob ve Lussier, Mısır'ı ve Pakistan'ı İslamcı düşünürlerinin İslam dünyasındaki yeri-önemi ile ideolojik altyapıları temelinde ve her iki ülkedeki İslamcı hareketlerin değişen siyasi koşullara uyum sağlama yeteneği bazında hem birbirlerine benzetmişlerdir hem de konuya ilişkin “mükemmel örnekler” olarak addetmişlerdir. Ayrıca iki ülkede de aynı zamanda rejim politikaları İslamcı gidişatı belirlemedeki önemli bir konumu işgal etmiştir. Kümülatif olarak bu süreç, İslamcılığın farklı ülkelerdeki tezahürlerinin ülkeye özgü gerçeklerle ilişkisinden de etkilendiğini ve dönüştüğünü belirtmişlerdir. Müslüman Kardeşler ve Pakistanlı Cemaat-i İslami (Jamaat-i-Islami / JI) ana akım İslamcılığı, Kutub ve Mevdûdî bağıyla İslam felsefesinin ve İslamcı ideolojinin temelini teşkil eden hem iki yapılanma olmuş hem de onların doğal lideri konumundaki teorisyenlerin teorik etkinliğini korumuştur. Bu iki yapılanma da siyasi parti kurmaya –ki modern dünyaya ait siyasi partiler “fitne/ *fitna*” olarak kabul görmektedir– ve modern siyasete dahil olmaya ikna olmuştur (Ayoob & Lussier, 2020:

65 vd.). Hatta Ayoob Pakistan'ı bu açıdan Türkiye ile kıyaslamıştır ve "Pakistan'daki [Cemaat-ı İslami] Jamaat-i-Islami (JI), Türkiye'deki İslamcı partiler gibi, seçim performansının mükemmel olmaktan uzak olmasına rağmen, başından beri parlamenter hükümete ve seçim sürecine bağlı kalmıştır" (Ayoob, 2004: 6) diye eklemiştir. Örneğin Pakistan'da, 1977'de Muhammed Ziyâ'ül Hak'ın diktatörlüğü, toplumsal meselelerde, özellikle azınlıklar ve kadınlar konusunda, Cemaat-ı İslami ile ittifak yapmıştır. Ancak Afganistan'da yaşananları bahane ederek CIA ve Suudiler ile kurduğu ittifak da Pakistan'ın seküler hayatına ağır bir darbe getirmiştir (Prashad, 2019: 364). Pakistan'ın ve Türkiye'nin bir başka ortak noktası ABD ile kurdukları ittifaklar denilebilir. Ara ara sarsılsa da 11 Eylül saldırılarından sonra düzelme yoluna gidilmiş ve İslamabad ile Washington arasındaki ittifak yeniden canlanmıştır (Yasmeen, 2012: 173).

Pakistan İslamcılığının çeşitliliği arasında Cemaat-ı İslam (JI) en güçlü hareket olmuştur. Mevdûdî tarafından kurulan JI, General Ziya'ül Hak'ın İslamcılık projesinde önemli bir paya sahiptir ve tahakkümünü de hala sürdürmektedir. Hareket cihatçı bir yapılanma olmasa da toplumun ve devletin İslamileşmesinde veya kontrol altına alınmasında önemli bir pozisyonun sahibidir. Ancak JI içinde politikaları ters düşen ayrılıkçı gruplar da olmuştur. Bunlar arasında Keşmir'de etkili olan ve el-Kaide ile yakınlaşan Dava Cemaati ve militan kanadı olan Laskar Tayyibe'dir (Leşker-i Tayyibe). Dava Cemaati başlangıçta şiddet içermeyen, yardım ve bağışlara dayanan bir hareket olmuşsa da ABD'nin ve Suudilerin girişimleri şiddet kanadını da doğurmuştur (Bayat, 2016: 40). 1970'lerin sonundan beri Suudi destekli Rabıta tipi örgütlerin bölgedeki varlığı da buna sebep olmuştur (Prashad, 2019: 364). 1990'larda Pakistan'da etkili olan bir başka hareket, o dönem gayri resmî olarak faaliyet gösteren Hizb-ut Tahrir'dir. Örgüt 2000 yılında Pakistan'da resmî bir harekete dönüşmüş ancak kısa süre sonra yeraltına inmek zorunda kalmıştır. Hizb-ut Tahrir, "Pakistan'da istikrarın tek garantörü" olarak

bir “Râşidîn Halifeliği” yani dört halife döneminin kurulmasını tebliğ etmiştir (Yasmeen, 2012: 173).

Diğer taraftan birer İslam devleti olan Suudi Arabistan ve İran örnekleri hem önceki ele alınan ülkelerden hem de birbirlerinden oldukça farklıdır. Ayoob ve Lussier bu iki ülkenin sistemi için “benzersiz bağlamlarının ürünleridir ve bu nedenle başka bir yerde çoğaltılamazlar” (2020: 64) vurgusunda bulunmuştur. Kepel de 1980’li yılların İslamcı eğilimlerinin İran ile Suudi Arabistan arasındaki rekabet üzerine konumlandığını belirtmiştir (2001: 181). İslamcılık açısından özellikle İran hem iktidarda hem muhalefette yer alan İslamcılık örneklerinin bulunabileceği bir ülke olmuştur; Suudi rejimi ise böyle bir muhalefete müsaade etmemiştir. Birinde Vahhabî ideolojisi, diğerinde Humeyni’nin Velayet-i Fakih öğretisi İslam’ın başat olduğu topraklarda etkin iki kolu da temsil etmiştir. Dergiler Suudi Arabistan’a mesafeli ve yer vermeyen bir konumu tercih etmişlerdir. İran ise bir İslam Cumhuriyeti olması sebebiyle zaman zaman dergilerde yer bulmuştur. *İktibas*’ın İran’a ilgisi diğer iki dergiden daha yoğun olmuştur.

1979 sonrası İran’da bir İslam Cumhuriyetinin kurulması, Şiiliğe bağlı bir “İslamcılığı gölgelerden çıkarıp iktidar koridorlarına” taşımıştır. Bu önemli gelişme İslamcılığı, Batılılaşma karşısında da bir alternatif olarak çıkarmıştır. İran’da devrime doğru giden süreçte İslamcılık bir ideoloji iken, yeni rejimin resmî ideolojisine; bir statüko ideolojisine dönüşmüştür (Akbarzadeh, 2012: 142). 1990’lar İran için Irak’la yaşadığı sekiz yıllık savaş sonrası yeniden yapılanma, kalkınma ve çeşitli alanlarda – eğitim, kadın, gençlik, kültür, kent gibi– değişimi simgelemektedir (Bayat, 2005). İran, İslam devrimi sonrası İslamizasyon sürecine girmiş; 1990’larda bu süreci yukarıdan aşağıya doğru yoğunlaştırmıştır. Diğer yandan 1990’lar İslamcılığı genel olarak aşağıdan yukarıya doğru bir hareket olmuştur ve İran’da gelişen muhalefet de bu bağlamın örneğidir. Mayıs 1997’de, reform yanlısı Muhammed Hatemi seçim

anketlerinde büyük bir zafer kazanmıştır ve bu 1999 seçimine de yansımıştır. Lübnan Hizbullahı'nın da Hatemi'yi desteklediği binmektedir. Ancak 2002 sonrası rejim, tutucu karakterine Ahmedinejat ile yeniden dönmüştür (Akbarzadeh, 2012: 147; Bayat, 2016: 92 vd.).

Suudi Arabistan ise 1980'lerde imkânsız olan reformcu eğilimler, 1990'larda belirmiştir ve aynı dönem *Al-Watan*, *Al-Riyadh* ve *Okaz* gibi gazetelerde dini reform süreci dile getirilmiştir. Bu süreç aynı zamanda farklı mezhep ve dini inanç çeşitliliğini kabul etmeye yönelik bir zaman dilimiyle de denk gelmiştir. Ayrıca El-Hiwar al-Watani'nin (Ulusal Diyalog) yıllık konferansında Sünni karşıtı söylemlerin tartışılabilmesinin de yolu açılmaya çalışılmıştır (Alhussein, 2012: 179). 1990'ların sonunda "İslamo-liberal" bir eğilim de ortaya çıkmıştır (Bayat, 2015: 46). Yine de oldukça kısıtlı bir muhalefet söz konusudur ve Suudi monarşisi tarafından da bastırılmıştır (Bayat, 2016: 42 vd.). Suudi rejiminin 1980'lerde ve 1990'larda en belirgin özelliği işbirlikçi tavrıdır: "Afganistan cihadının 1980'li yılların en önemli militan davası haline getiren Suudi iktidarı, kendisi de bu kavgaya destek olan büyük Amerikalı müttefikini Sünni eylemcilerin kovuşturmasından muaf tutarak Sovyetler Birliği'ni günah keçisi haline getirmiştir" (Kepel, 2001: 156). Çünkü ABD'nin ve Batının isteği serbest piyasa sisteminin engelsiz devam etmesidir ve bununla uyumlu İslamcı hareketlerin ve rejimlerin kurulmasıdır. Sovyet zamanında ve Sovyetler yıkıldıktan sonra ABD kendi tasavvurunda bir İslamcı rejim yaymanın müttefikleri olarak Pakistan'ı ve Suudi Arabistan'ı görmüştür. Örneğin Suudiler Afganistan'a para sağlarken, Pakistanlılar da Afgan mücahitlerinin eğitim kısmıyla ilgilenmişlerdir. Körfez Savaşı sonrasında Suudiler bazı İslamcı gruplar ve cihatçılar tarafından terk edilmiş veya lanetlenmiştir. Hatta bazıları 1990'ların ortasında İbn-i Teymiyye (1263-1328) eserlerine referansla Suudi rejimini yıkma çağrısında bulunmuştur (Gürel, 2014: 24). Samir Amin İbn-i Teymiyye'yi "Orta Çağ'ın gerici din âlimlerinden" biri olarak

addetmiştir ve eserlerini de “Vahhabî İslam’dan” başkasının tekrarlamadığını (2020: 67) vurgulamıştır. Teymiyye’ye vurgu yapan ve Suudileri hedef alan isimlerden biri de Usame Bin Ladin olmuştur. Suudi rejimi 1980’li yıllar boyunca bin Ladin’i el üstünde tutmuş olsa da Körfez Savaşı sonrasında bağlar kopmuştur.³⁷ Burada devreye Sudan ve Hasan el-Turabi girmiştir; çünkü Turabi, “Çöl Fırtınası” operasyonundan sonra ABD ve Suudi rejimi karşısında yer alanları özellikle İslamcılar –“Arap milliyetçileri, Müslüman Kardeşler, radikal İslamcılar ve hatta bir süre için FKÖ yöneticileri” (Kepel, 2001: 359) – bir araya toparlamak istemiştir. Sudan hem 1990’larda hem de öncesinde – Sadık el-Mehdi yönetiminde– ve hatta 2000’lerde, İslamlaşmanın ve İslamcılığın karmaşık ve çok katmanlı deneyimlendiği ülkelerden biri olmuştur. “Modernitenin eşiğinde bir İslam devriminin yaşaması ve daha sonra modernite ile barışmaya çalışırken bunun sonuçları ile mücadele etmesi” (El-Affendi, 2016: 414-415) açısından Sudan benzersiz bir örnek olarak görülmüştür. Mehdi ve Turabi dönemleri birbirinde farklı iki İslamcılık deneyimleri olsa da hoşnutsuzluk ve baskı her ikisinin rejiminde de belirginleşmiştir. 1999’da Turabi’nin partiden atılması ise Sudan’ı başka bir İslamcılığa sürüklemiştir (El-Affendi, 2016: 397 vd.). Dergilerin Sudan, Somali, Afganistan gibi ülkeleri ele aldıkları ana nokta ya İslamcı hareketlerin gidişatı ya da ABD’nin etkileri bağlamında yaşananlar olmuştur. Turabi ise, 1990’lı yıllarda İslamcı dergilerin önemseddiği ve yer verdiği İslamcılığın uluslararası önemli aktörlerinden biridir.

Turabi’nin İslamcıları toplama çabası ve artık Pakistan’da istenmeyen cihatçı grupların da Ladin’in hem örgütsel hem maddi desteğiyle dört bir yana dağılması önemli bir paralellik oluşturmuştur. Bu sırada 1992’de BM çerçevesinde ABD Somali’ye “Umut Operasyonu” ismiyle çıkarma yapmıştır. Bu sürecin Sudan’a bir tehdit oluşturacağı kanaatine varılmıştır ve cihatçılar 1993’te Somali’ye gelmiştir; ABD

³⁷ Usame bin Ladin’nin 1991’de Suudi Arabistan’dan kovulduğu yönünde iddialar olduğu gibi kendi ayrıldığına ilişkin görüşler de bulunmaktadır. 1991-1992 gibi Sudan’a ve ardından 1996’da Afganistan’a yerleştiği bilinmektedir.

ise burada yenilgiyle karşılaşmıştır. Somali sonrasında Ladin Sudan’a geri gelmiştir ve Sudan ekonomisine yatırımlar yapmıştır; Suudi aleyhtarı İslamcılar için önemli bir örneğe dönüşmüştür (Kepel, 2001 359 vd.). 1996’da Afganistan’a döndükten sonra Suudi rejimini önce kınamış, sonra cihat ilan etmiştir³⁸:

Özellikle yüksek toplumsal kategorilerin (kendisinin de ait olduğu), devletin borçlu olduğu ve ryalin değer kaybetmesi, vs.den zarar gören “büyük tüccarlar”ın taleplerine hak verir. Öncelikle dindar burjuvaziye (ve bazı prenlere) hitap eder ve onları hanedandan ayırmaya çalışır. [...] Müslüman toprakları işgal edildiği andan itibaren cihadın “herkes için bir farz” olduğunu düşünen [...] eski hocası Abdullah Azzam’ın vurgularını kullanan Usame bin Ladin, Amerikan işgalciyi “Kutsal Yerler”in dışına sürmek için her Müslümanı cihada çağırır. Uzun uzun İbn-i Teymiyye’ye atıfta bulunur, bütün müminleri görüş ayrılıklarını aşarak Suudileri, “Siyonist-Haçlı ittifakı”nın o işbirlikçilerini devirmek için birleşmeye davet eder. İlk başta krallığın silahlı güçlerine emirlere itaat etmeme yönünde hitap eder, tüketicileri de Amerikan ürünlerini boykot etme yönünde teşvik eder. Haziran 1996’da Hobar’daki Amerikan askerlerinin konaklama yerine yapılan saldırıyı ve Ekim 1993’te Somali’de kazanılan “zafer”i yücelten cihat ilanı, Afganistan, Bosna-Hersek ve Çeçenistan’da çarpışmış olan “Arabistan evlatları”ndan söz ettikten sonra, yarımada da “İslam devleti” kurulana kadar savaşın süreceğini ilan eder (Kepel, 2001: 361).

Afgan cihadı sonrası cihatçılar, Sovyetler Birliğinin yıkılmasıyla da daha özgüvenli bir hâl içinde dört bir yana ya dağılmışlardır ya da kopyalanmışlardır. Yemen, Somali, Sudan, Cezayir, Mısır, Filistin, Bosna, Çeçenistan, Tacikistan, Endonezya... en çok bilinen örnekleridir. 1990’lardan sonra da İslamcılığın yoğun etkisinde ilerleyen

³⁸ “23 Şubat 1998’de Zevahiri ve Bin Ladin savaşı dünya ölçeğine yaymayı isteyen *Yahudilere ve Haçlılara karşı Dünya İslam Cephesi*’ni genişlettiler. El-Kaide’nin de rakibi ‘Cemaat el-Tevhid vel-Cihad’ grubunun başında bulunan Ürdünlü Ebu Musab el-Zerkavi, bin Ladin’e katıldı” (Dupont, Jaouen & Verdeil, 2022: 389). “El Kaide’nin en iyi savunma olarak saldırı stratejisi, 23 Şubat 1998’de Dünya İslam Cephesi (Usame bin Ladin liderliğindeki) tarafından yayınlanan ‘Yahudilere ve Haçlılara karşı Cihat’ açıklamasında kavramsallaştırılmıştır” (Ayoob & Lussier, 2020: 141). 1996’daki ilanında da aleni olduğu gibi bu açıklaması da cihadın küreselleştiğinin açık beyanıdır.

lkeler için Samir Amin, “‘Memluk’ iktidarı tipi bağnaz bir teokratik düzen kurmak istiyorlar” (2020: 68) demiştir.

Ortadoğu’da 1990’larda Irak, Suriye, Filistin ve Lübnan kendine has koşullardan kaynaklı İslamcılığın da başka versiyonlarına sahiptir. Suriye iç yapısal özellikleriyle ve Hafız Esad’ın 1971’den 2000 yılına kadar süren iktidarında, İslamcı yapılanmaların diğer ülkelerdeki etkinliği 1990’larda Suriye’de gelişmemiştir. Suriye İhvānı olarak bilinen Müslüman Kardeşlerin Suriye kolunun da dahil olduğu İslamcı ayaklanmalar, 1990 öncesine denk düşmektedir ve Hama Katliamı olarak da bilinen, 1979-1982 yıllarında ayaklanmalar kanlı bir biçimde bastırılmıştır (Pierret, 2016: 421 vd.). Suriye’de İslamcı hareketlenme 2000 sonrasında başlamıştır ve 2011 sonrasında ise ülke cihatçıların her bir çeşidinin kol gezdiği bir savaş alanına dnmştir.³⁹ Lübnan’da ise dikkat çeken olgu Hizbullah’tır. Öncelikle Lübnan’ı farklı kılan şeylerden biri çok etnili, çok dinli ve çok mezhepli yapısı olmuştur. Bu koşullarda retorikten çok pratikte varlık gösteren ve desteklenen Hizbullah da İslam devleti fikrinden vazgeçmiştir (Denoeux, 2002: 76). Hem Suriyeli İslamcılarının hem Hizbullah’ın İran’la ilişkisi daha kuvvetli olmuştur; Hizbullah’ın İslam devleti fikrini terk etmesi ise Velayeti Fakih öğretisinden de hemen vazgeçtiği anlamına gelmemektedir. Bayat, “aslında Hasan Nasrullah, Hizbullah’ın sürdürdüğü siyasi fikir (*al-fikr al-siyasi*) ile tadil ettiği siyasi program (*al-barnamaj al-siyasi*) arasında ayırım yaparak bu ikilemle mücadele etmeye çalışmıştır” (Bayat, 2016: 39) diye belirtmektedir. Irak ise 1990’lı yıllar boyunca ve 2003’ten

³⁹ Bölgede zellikle Suriye, Lübnan ve Türkiye bağlamında, doğal gazın dağılımı üzerinden savaş ve kontrol süreçlerinin yařandėı vurgulanmıştır. Lübnanlı araştırmacı yazar Ghada El Yafi “Suriye’ye Müdahalenin Arka Planı Türkiye ve Katar Neden Suriye’ye Karşı; Rusya ve Çin Kimi Destekliyor?” (2015: 31 vd.) başlıklı yazısında sorunun 1992 tarihli Kyoto Antlaşmasına kadar geriye gittiğini belirtmiş ve 1996’da Rusya’nın büyük projesi Gazprom ile ABD destekli Azeri doğalgazını taşıyacak olan Nabucco doğal gaz boru hattı projesinin süreci belirlediğini vurgulamıştır. Gazprom projesinin ABD’yi saf dışı bırakacak gte olduğu ve ABD’nin gazı kontrol edemiyor ise de bölgeye hākim olmaya çalışacağı açıklamıştır. Bu bağlamda da 1995 sonrasında Katar’da, 1996 sonrasında Lübnan’da, 2000’de Rusya’da ve 2002’de Türkiye’de yaşanan iktidar değişiklikleri örneklendirilmiştir. AKP’nin kuruluşunu da iktidarını da projeye ilişkilendirilmiştir. “Nabucco! Amerikalılardaki anlamı başka, Araplar için anlamı başkadır. Hatta Feyroz Nabucco adına bestelediği bir şarkıda; ‘Nabucco, senin adın esaret; Irak’taki adın Yahudi zaferi oldu’ demiştir” (Yafi, 2015: 35). Tüm bu süreç Suriye topraklarında da savaş ve cihat üzerinden somutlaşmıştır. Geniş bilgi için bkz: Yiğit, H., (2015), **AKP’nin Suriye Savaşı**, İstanbul: Tekin Yayınevi.

itibaren ABD'nin işgal sahasına dönmüştür. İran'da olduğu gibi Irak'ta ve Lübnan'da, İslamcılık ve Şiilik birlikte düşünülmelidir; bu ülkelerde etkili İslamcı hareketler Şiilikle iç içedir. Irak İslamcılığında bu kesişim Sadr ailesinde somutlaşmıştır ve Irak İslamcılığı, Sadr ailesine değinmeden tamamen anlaşılır bir konuma sahip olamayacaktır. Sadr ailesinin, On İki İmam'dan biri olan Musa el-Kâzım'ın soyundan geldiği bilinmektedir. Aile birçok Şii alimine sahip olmuş; öncelikle Irak'ta ve Irak'ın toplumsal ve siyasal hayatında etkin rol oynamıştır. Ailenin önemli isimlerinden biri olan Muhammed Bakır es-Sadr Saddam Hüseyin tarafından 1980 yılında idam edilmiştir. 2000'li yıllarda Irak siyasetinde yer alan Sadr Hareketi'nin lideri Mukteda es-Sadr ise 2003'te ABD işgali üzerine Mehdi Ordusu yani Barış Birlikleri olarak da anılan direniş örgütünü kurmuştur. Lübnan'da 1974'te kurulan Emel (Amal) Hareketi'nin kurucusu da bu aileye mensuptur. Hem hareket hem aile Suriye'ye ve Filistin'e de destek olmuştur (Baker, 2022; Cohen, 2022).

Filistin ise, İsrail işgali karşısında verdiği mücadelede sadece İslamcı çevrelerin değil birçok sol / sosyalist yapılanmanın da desteğini görmüş bir konumdadır. Filistin *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*'da merkezi bir role sahiptir, “ümmin onur meselesi”dir. Süreklilik içinde dergilerde yer bulmuş, Türkiye'deki İslamcı hareketin tek sesli bir biçimde sahiplendiği bir konumu olmuştur. 1990'ların konjonktüründen farklı olamayan bir biçimde Filistin'de de İslamcı örgüt Hamas'ın yani İslami Direniş Hareketinin yükselişi ve diğer cihatçı grupların desteği ön plana çıkmıştır. 1987 yılının sonunda başlayan İntifada, Hamas'ın yükselişini getirmiştir. Hamas, Filistin Müslüman Kardeşlerinin siyasi koludur ve İzzeddin el Kassam Tugayları da Hamas'ın silahlı koludur. 1990'dan itibaren FKÖ destekli meslek sendikalarına ve ücretli orta sınıfa Hamas'ın nüfuz ettiği de görülmüştür. Ayrıca, Körfez'den gelen yardımın en önemli payı Hamas'a olmuştur: “1990'da Kuveyt, Hamas'a 60 milyon dolar, FKÖ'ye ise sadece 27 milyon dolar vermiştir” (Kepel, 2001:188). Diğer yandan 1990'lı yıllarda

sürdürülen Oslo barış süreci FKÖ'yü zayıflatıp; Hamas'ın elini güçlendirmiş, Oslo Antlaşmaları da FKÖ'yü, İsrail-Filistin arasında bir “tampon” işlevine dönüştürmeye çalışmıştır. Bu temelde FKÖ'nün konumu, Hamas'ın konumunda ayrı bir belirleyen gibi de olmuştur. Öte yandan 2001'de ikinci İntifadanın başlaması Hamas'ın şiddet boyutunu artırmasına yol açmıştır. Ayoob'un şu vurgusu oldukça yerindedir: “Hamas'ın yanı sıra El-Fetih'in yan kuruluşları da dahil olmak üzere diğer Filistinli gruplar tarafından yürütülen ... şiddet içeren faaliyetler, İsrail işgali gerçeğinden ve işgal altındaki topraklarda Filistinlilerin artan ekonomik ve siyasi çaresizliğinden ayrı tutulamaz” (2004: 7). Ayrıca ilerleyen zamanlarda Hizbullah gibi Hamas da partileşmiştir ve 2006'da ilk kez parlamento seçimlerine katılıp, 132 sandalyeden 76'sını elde ederek seçimlerin kazananı olmuştur.⁴⁰

Cihatçılar tarafından “yeni bir kutsal savaş cephesi” (Kepel, 2001: 283) olarak görülen ve *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinde ümmete çağrılarla daimî bir şekilde ele alınan, bir diğer durak da Bosna'dır. Bosna'nın, 1992'de bağımsızlığını ilan etmesinin ardından bölgedeki Bosna ve Hırvat halklarını uzaklaştırıp, Sırp devleti kurma amacıyla olan Sırp milliyetçi milisler, 1992'den itibaren Bosnalılara karşı sistematik katliamlarda bulunmuştur. Bunlardan en çok bilineni 1995'te gerçekleştirilen Srebrenitsa Katliamıdır. Sonrasında savaş son bulmuş ve Dayton Barış Antlaşması ile Bosna-Hersek kurulmuştur. “İslah hareketinin hikmetli önderi” (Atalar, 2014: 177 vd.) Aliya İzzetbegović (1992-1996, Şubat 2000-Ekim 2000) ise 1992'de Bosna'nın ilk cumhurbaşkanı olmuştur ve Antlaşmayı da o imzalamıştır. Kepel, “karma bir ideoloji” olarak addettiği cihatçı Selefililiğin yükselişinde 1992'den itibaren Bosna'da, 1995'ten itibaren Çeçenistan'da, 1990'dan itibaren Cezayir'de ve 1990'ların sonuna doğru Keşmir bölgesinde yaşanan süreçlerin etkisi olduğunu (2001: 260) ve “İslami anlam zemininde temel bir hedef haline” (2001: 274) geldiğini ileri sürmektedir. Bu yerel

⁴⁰ <https://bianet.org/bianet/siyaset/73884-filistin-secimlerini-hamas-kazandi> (Son erişim 05.01.2023).

çatışmaları küresel bir cihadın parçası yapma çabaları, Sovyet sonrası Orta Asya’da özellikle Tacikistan’da da belirmiştir.

Bosna ve Çeçenistan İslamcı yükselişin ve *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân* dergilerinin çok önemsedığı iki özgün deneyimdir. Her bir ülkenin deneyimi kendi iç dinamikleriyle bağlantılı olduğu kadar bağlı olduğu veya bağlantı kurulduğu genel hattan da kopuk değildir. Kendi iç yapısı kadar bulunduğu bölgenin etkisi de İslamcı sürecin ilerleyiş yönünde önemli bir etkidir. Tüm bu izlek boyunca merkezde yer alan ülke ise Afganistan’dır. Afganistan, daha önce de sözü edildiği üzere ABD, Pakistan ve Suudi Arabistan destekli; Afgan cihadına giden süreci ve yetişen, güçlenen, özgüvenle hareket eden cihatçıların dört bir yana dağılışını; yükselmekte ve dönüşmekte olan bir ideolojiyi, bulunduğu harekete ve ülkeye bağlı olarak, az veya çok etkileyecek, zapturapt altına alınması zor olan bir güç doğurmuştur. Kepel şöyle ifade etmiştir:

Afgan toprakları çok sayıda bölgeye ayrılmıştır; bu bölgelerin yönetimi, şu ya da bu partiden, ama özellikle etnik ya da aşiret bağlarına önem veren ve haşhaş ekimi, afyon ve silah kaçakçılığıyla geçinen kumandanların yönetimindedir. 1990’da cihat her gün biraz daha fazla yerini fitneye bırakmaktadır. Saddam Hüseyin’in 2 Ağustosta Kuveyt’i işgali bu kargaşa ortamında olmuştur - İkinci Körfez Savaşı’na götüren süreci başlatmış ve Suudi Arabistan’ın dünya İslamı üzerindeki hâkimiyetine, İran’ın meydan okumasından da ciddi tehlikeler yaratmıştır. Hikmetyar ve birlikleri, ayrıca Arap “Cihatçıları”nın da çoğu, Riyad’a karşı tavır almış, böylelikle en önemli hamilerine karşı dönmüşlerdir. Bu da Afganistan’daki “modern” İslamcılarının çanlarını çaldırmış ve bir yandan Taliban’a yol açarken, öte yandan da dünyadaki Arap “Cihatçıları”nın çoğalmasına neden olmuştur (Kepel, 2001:169-170).

1992-1996 yılları arasında Afganistan’da mücahitler arası iç çatışmalar yaşanmış; 1996’ta Taliban Kabil’i ele geçirmiştir:

Afganistan'daki iç savaş, milisler ve bölgesel gruplar arasında devam etti ve Kabil hükümeti -1990'dan itibaren İslam Cumhuriyeti- kısa süre de yıkıldı. İki barış antlaşması (1993) sadece aşağı yukarı iki büyük etnik gruba karşılık gelen özerk bölgesel güçlere bölünmeyi sağladı; Kandahar'dan gelen Taliban, Eylül 1996'da hiç zorlanmadan Kabil'i ele geçirdi. Artık yeni bir dünya söz konusuydu (Dupont, Jaouen & Verdeil, 2022: 388).

Taliban örgütü, 1994'te kendini halifesi ilan eden Molla Ömer liderliğinde, Pakistan'daki Deobendi medreselerinde okuyan Afgan talebelerce kurulmuştur ki “taliban” kelimesi de “medrese talebeleri” anlamına gelmektedir (Gürel, 2014: 34). Taliban koyu Sünni mezhepçiliği ve katı yönetimiyle beş yıl boyunca iktidarda kalmıştır. Aynı dönem içinde el-Kaide'nin de üssü olduğu iddia edilmiştir. 11 Eylül saldırıları sonrası ABD'nin Afganistan'a saldırıya geçişiyle Taliban yönetimi 2021'e dek son bulmuştur. Afganistan'dan İslam'ın başat olduğu veya örgütlü vaziyetlerde bulunduğu her bir yere yayılan etkisi, Sovyetler Birliğinin dağılması sonucu Orta Asya'da da ve özellikle Tacikistan'da hissedilmiştir. Orta Asya ülkelerinin Müslümanları genel olarak Sünni Hanefilerden olup, Şiiler oldukça azdır. Çeşitli tarikatlara ve cemaatlere rastlamak ise mümkündür:

Orta Asya'nın çeşitli yerlerindeki din adamlarının önemli bir kesimi, büyük Sufi ailelere mensuptur. Özbekistan ve Tacikistan'da rejimi protesto eden müftülerin yerini alan resmî müftüler de Nakşibendi'ydi. Bağımsızlıkların ilanından sonra, bazı Türk Sufi tarikatlar Orta Asya'da var olan kollarla ilişki kurmaya, hatta doğrudan oraya yerleşmeye çalışmışlardır. Esat Coşan yönetimindeki İstanbul Nakşibendileri özellikle Buhara'da çok aktiftir (Roy, 2009: 205).

1990'lardan sonra bölgede Fetullah Gülen'in de aktif olduğu ve yatırımlar yaptığı bilinmektedir. 1990 sonrası Orta Asya ülkelerinde –Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan, Türkmenistan, Kazakistan– aşamalı olarak İslamcı etkiye

rastlamak mümkündür. Ancak aralarında İslamcıların ülke çapında etkili olabildikleri tek yer Tacikistan olmuştur (Roy, 2009: 184). Bölgede İslam’a artan ilgi Sovyetler Birliği dağılmadan önce başlamıştır; Sovyetlerin Sünni Arap ülkelerine açılması, oraya giden öğrenciler üzerinde İhvân aracılığıyla İslamcı etkilerin oluşmasını sağlamıştır. Diğer yandan Afgan mücahitlerinin 1987’de Tacikistan’a saldırıları da başka bir etken olmuştur. Bölgede özellikle Kırgızistan’da ve Tacikistan’da Hizb-ut Tahrir’in varlığına rastlanılmışsa da İslami Rönesans Partisi (IRP), Orta Asya’nın ilk İslamcılık deneyimi olarak addedilmektedir. IRP, Sovyetler Birliğinin çöküşünün arifesinde ortaya çıkmış, ilk kongresini Haziran 1990’da Rusya’da yapmıştır. Yetkililer resmî kayıt başvurusunu reddetmiş olsa da IRP, Özbekistan’da ve Tacikistan’da bir varlık oluşturmuştur (Akbarzadeh, 2012: 119-120). 1990’larda Orta Asya ülkeleri otoriter yapılara çok hızlı dönüşmüştür. İslamcı etki de beklenildiği gibi bir sonuç yaratmamıştır. Örneğin Özbekistan İslamcı fikirlerin pratikte ulaşabileceği noktalarda ciddi endişeler taşımış; bu bağlamda herhangi bir siyasi faaliyeti de “köktenci, aşırılıkçı veya Vahhabî” olduğu gerekçesiyle reddetmiştir (Akbarzadeh, 2012: 123). Tacikistan ise 1992’de bir iç savaşa sürüklenmiştir ve bu duruma Afgan cihatçıların da etkisi olmuştur. Ancak hem bölgede hem Tacikistan’da beklenen sonuç elde edilememiştir. Roy, Tacikistan’da İslamcı hareketin yenilgisini iki çelişkili sonuca bağlamıştır: “Bir yandan Sovyetçilik, milliyetçilik ve yerelcilik karşısında ideolojik bir alternatif olmaktan çıkmıştır İslamcılık. Diğer yandan sıradanlaşmıştır” (2009: 214). Roy’un haklı olduğu noktalar olmakla beraber, “sıradanlaşma” tanımı ne yazık ki sürecin dinamiklerinin göz ardı edilmesine sebep olmaktadır.

İslam’ın 1990’larda bir güç olarak büyüdüğü açıktır. Yukarıdan aşağı doğru İslamlaşma çabası taşıyan ülkeler olsa da 1990’lar İslamcılığının asıl özelliği aşağıdan yukarıya doğru bir hareket olmasıdır. Burada tarikatların, cemaatlerin, partilerin ve çeşitli örgütlerin toplumsal alanlara sızması aracılığıyla veya toplumsal ihtiyaçların

devlet tarafından karşılanmadığı yerlerde söz konusu açıklıklardan faydalanmasıyla, yoksul kitleler ile dindar sermayeyi aynı anda hedeflemesi ve örgütlemesi sebebiyle önemli bir güç haline gelmiştir. İslamcılığın 1990’larda eriştiği veya erişmeye çalıştığı gücün ve hegemonyanın ve aldığı tüm biçimlerin tesisinde İslam dinin başat olduğu toplumların, İslamcı örgütlerin, İslamcı hareketlerin ve çeşitli rejimlerin –ABD ve Avrupa dâhil olmak üzere– etkisi bulunmaktadır. ABD’nin ve Avrupa’nın tesis aşamasında önemli aktörler olması; onları temsil ve tebliğ sürecinden azade kılmamıştır; “A l’Ouest d’allah / Allah’ın Batısında” (Kepel, 1995) da İslamcı yükselişten ve/veya dönüşümden belli ölçülerde etkilenildiği bir gerçektir.

1990’larda Avrupa’da yer alan etkin İslamcı yapılanmalarda genellikle dini ve ticari faaliyetlerin bir arada yürütüldüğü söylenebilir. Öte yandan, yoksul Müslümanların nüfus yoğunluğu dikkate alındığında cihatçı örgütlerle kurdukları ilişkinin de daha yoğun olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin Britanya’daki İslamcılarının radikalleşme sorunlarının göç sonrası çeşitli sorunlardan kaynaklandığı ve sosyal, ekonomik, politik ve kültürel kopuklukla da ilişkili olduğu iddia edilmektedir. Ancak aynı zamanda yoksul gruplar için üretilen politikalar da eksik ve başarısız kalmıştır (Abbas, 2012: 225). “Düşük eğitim, yüksek işsizlik, yüksek uyuşturucu kullanımı, yüksek genç gebelikler, tek ebeveynlik” önemli bileşenler olarak karşımıza çıkmaktadır. 1960’lardan itibaren her dönem çeşitli “ötekiler” mevcut olmuştur ve 1990 sonrasında beliren ötekiler Afrikalı ve Arap sığınmacılar ve mültecilerdir; 2000’lerde açıkça o ötekinin Müslümanlar olduğu görülmektedir. El Kaide, Müslüman Kardeşler, Cemaat-i İslami, Hizb-ut Tahrir ve diğerleri Britanya’daki genç Müslümanların radikal dönüşümünde etkili olduğu kadar, Britanya’nın ekonomik, toplumsal ve siyasal yapısının da rolü yadsınmamaktadır (Abbas, 2012: 227).

Kepel, Cezayir’deki İslamcı kuşatmada pay sahibi olan bazı örgütler için “mahalle camilerinden rejim basamaklarına” (1992: 55) ifadesini kullanmıştır; bu ifade

başka ülkelerde de geçerli olabileceği gibi Avrupa’da da karşılığını bulmuştur. Yine İngiltere’ye baktığımızda Camiler Meclisinin hem dini hem ticari alanlarda yükselişini ve etkinliğini görmek mümkündür (Kepel, 1995). Diğer yandan Kepel, İngiliz siyasi geleneğinin ülkedeki göçmenlerin kolektif entegrasyonuna Fransa’ya göre daha kolay izin verdiğini ileri sürmüştür (1992: 48); ancak Fransa’da İslamcılığın yapılanması İngiltere’ye oranla daha yoğun olmuştur, hatta Kepel “Fransa İslam’ı” (1995: 194) diye nitelendirmektedir. Fransa’da 1989’da yaşanan başörtüsü olayı ve bunun 1990’lı yıllarda etkisini sürdürmesi, ülkede İslami Örgütler Birliğinin (UOIF) güçlenmesi, 1994-1995-1996 yıllarında gerçekleşen saldırılar... bağlamında İslamcılığın Fransa’da da aşama kaydettiği belirtilebilir. Diğer taraftan Millî Görüş’ün de Almanya’da etkin olduğu bilinmektedir (Kepel, 1992; Kepel; 1995).

İslamcılığın çeşitli yerlerdeki tezahürlerine ait bu izlek, “zahirî ve bâtinî” bir ikiliği taşısa da teolojik bir süreci değil, hegemonya mücadelesini göstermektedir ve aslında temsilin ve tebliğin iç içe olduğu bir hali de ifade etmektedir. 1990’lar boyunca İslamcılığın küresel düzlemde yaşadığı süreç sadece Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Güney Asya gibi bölgelere değil, Türkiye’ye de doğrudan yansımıştır. İran’daki devrim-sonrası rejimin kurumsallaşma çabaları, Cezayir’deki FIS deneyimiyle başlayıp iç savaşa evrilen süreç, Afganistan’daki cihatçı yapılanmalar ya da Pakistan’daki siyasal İslam pratikleri gibi örnekler, İslamcılığın hem sistemle entegrasyon hem de hegemonya mücadelesi bakımından çelişkili deneyimler sunduğu bir dönemi temsil etmektedir. Bu süreçlerin tümü, neoliberalizmin ideolojik ve yapısal dönüşüm aracı olarak işlediği bir konjonktürde, İslamcılığı ya piyasa mekanizmalarıyla uyumlu hale getirmeye zorlamış ya da bu mekanizmalarla çatışan bir siyasal-ideolojik direniş hattı yaratmıştır. Türkiye’de ise 1980 darbesi sonrasında inşa edilen neoliberal millî güvenlik devlet biçimi, 1990’larda hem bir İslamcı yükselişin zeminini hazırlamış hem de onu sınırlayacak yeni araçlar geliştirmiştir.

Bu tarihsel bağlamda, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri hem düşünsel üretim mecraları hem de bu neoliberal-millî güvenlikçi dönüşüme karşı İslamcı pozisyonların, temsil biçimlerinin ve mücadele stratejilerinin üretildiği hegemonya alanları olarak işlev görmüştür. Her biri farklı tonlarda ve yönelimlerde olsa da bu üç dergi, küresel İslamcı direniş pratiklerinden beslenmiş, neoliberal çağda İslamcılığın imkân ve sınırlarını tartışmış ve Türkiye bağlamında siyasal-ideolojik bir yön tayini çabasında bulunmuştur. 1990'lı yıllarda Türkiye'deki İslamcı entelijansiya için Müslüman coğrafya sadece insani trajediler değil, ideolojik muhasebe alanları ve tevhidî sorumluluk çağrıları olarak ele alınmıştır. Bu entelijansiya, söz konusu kriz alanlarını ümmet bilincinin sınıandığı mekânlar olarak görmüş; Türkiye'deki İslamcı söylem bu süreçleri hem bir “zulme karşı şahitlik” hem de İslamcılığın küresel boyutlarını yeniden tanımlama imkânı olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda İslamcı entelijansiya içinde yer alan farklı yayınlar, dernekler, aktörler gelişmelere müdahil bir söylemle yaklaşmıştır. *Akit*, *Yeni Şafak*, *Millî Gazete*, *Zaman*, *Yeni Asya* gibi günlük yayınlar, özellikle Bosna ve Filistin özelinde yoğun bir duyarlılık üretmiş; haberleri ümmet ve tevhid kavramları ekseninde kodlamıştır. Söz konusu bu yayınların organizasyonuyla 13 Şubat 1993'te Taksim'de Bosna Dayanışma Mitingi gerçekleştirilmiştir. Bu gazetelerde mitinge “katılımın fazileti” (Gözcü, Şubat 1993) hakkında yazı yazmayan köşe yazarı kalmamıştır. Millî Görüşçüler için de önemli bir bölge olmuştur. Hatta Necmettin Erbakan, bir basın toplantısında Bosna'ya uygulanan silah ambargosu sebebiyle, eski bir otomotiv fabrikasını bir roket atar atölyesine dönüştürdüklerini anlatmıştır. Türkiye'de Bosna'ya yardım amaçlı para da toplanmıştır.⁴¹

İslamcı entelijansiyanın önemli isimlerinden biri olan -ki hayatta olsa “İslamcı entelijansiya” kavramını kabul etmeyebilirdi- Ercümen Özkan⁴², hayatını kaybettiği

⁴¹ Kayıp trilyon davası veya Bosna-Hersek yardım parası skandalı veya Mercüme davası olarak bilinir. RP'nin kapatıldığı 1998 yılında ortaya çıkmıştır.

⁴² Üçüncü kısımda ele alınmıştır.

1995’e değin, Afganistan, Bosna, Cezayir üzerine sistematik, vahiy-merkezli analizler yapmıştır. Modern devlet, ABD ve laiklik eleştirileri bağlamında, dönemin İslamcılarıyla ortak bir zemini paylaştığı metinler kaleme almıştır. Hamza Türkmen, *Haksöz* aracılığıyla özellikle Bosna ve Filistin’deki İslamcı direnişleri sahiplenerek, tevhit eksenli ümmetçi bir dil geliştirmiştir. Öte yandan söz konusu Filistin olunca İslamcılar arasındaki dil ve tutum ortaklaşmıştır. Dergiler hem kendi yazılarını hem de bölgede yazılan önemli buldukları metinleri çevirip, yayımlamıştır. Aralık 1992’de sürgündeki Filistinlilerle dayanışmak için ve Şubat 1994’te İsrail’in saldırılarını protesto eylemleri düzenlenmiştir. Örneğin Ağustos 1996’da “Filistin Dostluk ve Dayanışma Derneği” tarafından “Kudüs’ümüze Sahip Çıkalım” başlıklı bir bildiri yayınlanmış ve *Haksöz* tarafından da basılmıştır. Kudüs’ün önemine değinen bildiride şu sözlere yer verilmiştir:

Yakın geçmişte Batının yönlendirdiği birtakım yönetimlerin çeşitli ihanetlerine maruz kalan kutsal Kudüs şehri, bugün yeni bir tehdit ve ihanetle karşı karşıyadır. Sözde özerk yönetim, 13 Eylül 1993’te imzaladığı Oslo İlkeler Anlaşmasında, Kudüs konusunu kasıtlı olarak Nihai Anlaşma merhalesine bırakmıştır. ... İslam âlemi bu sinsi oyuna karşı uyarılmalı ve “Filistin tarafı” sıfatı taşıdıklarını ileri süren bir “ihanet çetesi”yle Siyonist işgalcilerin kafa kafaya vererek böyle bir senaryoyu sahneye koymalarına fırsat verilmemelidir. Bu sinsi oyunun başarıya ulaşmasının önlenmesi için Müslümanların bu davaya hararetle sahip çıkmaları, Kudüs için çeşitli programlar düzenlemek, broşürler bastırmak, gazetelere ilan vermek, Kudüs’ün İslami kimliğini vurgulayan kültürel programlar tertiplemek vs. suretiyle kutsal Kudüs davasını gündemde tutmaya çalışmaları gerekir. Bunların hepsinden de önemlisi özelde Kudüs’ün, genelde bütün mukaddes toprakların İslami kimliğinin korunması ve bu topraklar üzerindeki işgalin meşrulaştırılmasına fırsat verilmemesi için sürdürülen İslami mücadeleyi maddi ve manevi yönden desteklemek zorunludur (*Haksöz*, 1996).

Dönemin diğer isimlerinden Abdurrahman Dilipak, Mehmet Pamak, Ali Bulaç, Yusuf Kaplan gibi yazarlar, bu coğrafyalardaki gelişmeleri genellikle emperyalizmin

yeni biçimleri ve ümmetin parçalanmışlığı bağlamında yorumlamıştır. Örneğin 11 Eylül sonrasında Mehmet Pamak'ın Ekim 2001 tarihli yazısı dikkat çekicidir.⁴³ Yazıda radikal söylemlerle, Afganistan'a yönelik ABD saldırılarına karşı Müslüman halkların tepkilerini dile getirmiş, Türkiye'yi, AKP'yi de hedef alan katmanlı bir eleştiri yapmıştır:

İslam coğrafyasından yükselen onurlu tepki karşısında Türkiye halklarının zelil sessizliğinin altında yatan en önemli sebep, Türkiye'nin sömürge olmaması, sömürge yönetimlerine nazaran daha şedit olan işbirlikçi yönetimlerin ise özgün kimliği, kültürü ve İslami duyarlıkları yok etmesi, halkı korkutması, sindirmesi ve kimliksizleştirmesidir. İslam coğrafyasında ABD saldırılarına yönelik tavırlara bakıldığında dikkati çeken birinci husus; çoğunluğu kendisini İslam'a nispet eden ülkelerin halkları ile “ulus devlet” yönetimlerinin birbirine zıt farklı tepkiler vermiş olmalarıdır. Sömürgeci devletlerin, çekilirken bu ülkelerin başlarına musallat ettikleri işbirlikçi batı kuklası yönetimler, halklarının duyarlılıklarının tersine, misyonlarının gereği “velinimet”lerinin yanında zelil bir teslimiyetle yer almış, halklarının haklı ve onurlu tepkilerini engelleme fonksiyonunu üstlenmişlerdir.

Yusuf Kaplan *Yeni Şafak*'ta Nisan 1999 tarihinde “Yeni Uluslararası Askeri Düzen” başlıklı ABD'yi hedef alarak, Bosna, Kosova ve Orta Asya'ya değinmiştir. ABD'nin İsrail ile İslam dünyasını kuşattığını ileri sürmüştür.⁴⁴ *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*'ın da dahil olduğu 1990'ların İslamcı dergilerinde Müslüman coğrafyayı ele alırken genel eğilim ya İslamcı hareketlerin vaziyeti bağlamında olmuş ya da ABD-Batı-İsrail aleyhtarlığında kurulmuştur. Örneğin *Dünya ve İslam* dergisinin Ocak 1993 tarihli 13. sayısında “Emperyalizmin Karanlığından Direnişin Aydınlığına” başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır:

⁴³ <https://mehmetpamak.com/dogrudan-somurge-olmak-turkiye-halklarinin-dezavantaji-olmustur/>

⁴⁴ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/yeni-uluslararasi-askeri-duzen-41211>

Bugün dünya siyaset sahnesine baktığımızda Müslüman halklarla ilgili olarak ilk planda ne görüyoruz? Açıktır ki, pek olumlu bir tablo ile yüz yüze değiliz. Somali'den Bosna'ya; Hindistan'dan Cezayir'e dek dünyanın her köşesinde Müslümanlar, topyekûn bir saldırı ve katliam zinciri ile sarmalanmış vaziyetler. Müslümanların içinde bulundukları bu zorluk ve olumsuzluklar neyin göstergesidir? Farklı dillere ve renklere sahip, dünyanın farklı farklı bölgelerinden bu Müslümanların karşı karşıya oldukları sorunlar ve acılara nasıl yaklaşılmalıdır? Yaşanan bu gerçekliği anlayabilmek için bir dizi bölgesel, özel, dahili koşullar sıralamak doğru ve anlamlı bir tavır olabilir mi? Elbette her bir olay için kendine özgü koşullar belli bir öneme ve açıklayıcılığa sahiptir. Bununla birlikte bugün İslam ümmetinin dünyanın dört bir yanında türlü acılara ve zulümlere uğraması olgusunu anlayabilmek için özel, bölgesel koşulları aşan daha evrensel, daha kuşatıcı bir perspektiften bakmak bir zorunluluktur. Gerçekten de Somali'de toprakları işgal edilen; Filistin'de sürgün edilen, Bosna'da ırzları kirletilen, Cezayir'de sokak ortasında infaz edilen... Müslümanlar ortak bir kaderi paylaşmaktadırlar: Emperyalist saldırganlık. Emperyalizm git gide daha net biçimlendirdiği “yeni dünya düzeni”nde Müslümanların payına sürekli yeni acılar eklemekte (*Dünya ve İslam*, 1993).

Hatta aynı sayıda Olivier Roy ile Orta Asya ve Afganistan üzerine de bir röportaj gerçekleştirilmiştir. Bütün bu söylemsel üretim, 1990'lar boyunca Türkiye'deki İslamcı entelijansiyanın ve dergilerin “coğrafi sınırları olmayan bir sorumluluk” anlayışıyla yani “ümme bilinci” ile hareket ettiğini göstermektedir. Bosna, Afganistan, Cezayir gibi kriz coğrafyaları, içindeki İslamcı öznenin inşasında kurucu bir işlev taşımıştır. Kriz bölgelerine dair ilgi ve geliştirilen söylemler hem emperyalist sistemin teşhiri hem de İslamcılığın kendi içsel zaafı üzerine yapılan eleştirel okumalarla şekillenmiş; böylelikle 1990'lar Türkiye İslamcılığı, İslamcı tahayyülde de kendine yer açan bir entelektüel seferberlik dönemine dönüşmüştür.

Tüm bunların ışığında, 1990'lar Türkiye'sindeki İslamcılığın dönüşümü, yalnızca yerel dinamiklerin değil; küresel neoliberalizmin, ulusötesi İslamcı hareketlerin ve devlet-toplum ilişkilerinin yeniden yapılandırıldığı bir çağın içinden geçmiştir. Tezin merkezinde yer alan Türkiye İslamcılığı, işte bu çok katmanlı ve çok aktörlü küresel sürecin yerel izdüşümleriyle birlikte anlaşılmalıdır. Bir sonraki bölüm, bu yerel dönüşümün izlekleri ayrıntılı biçimde yer almaktadır. Nihayetinde, 1990'lar dünyası İslamcılık için hem bir piyasa entegrasyonu fırsatı hem de bir dizi siyasi kriz sunmuştur. İşte bu küresel laboratuvarın koşulları altında, Türkiye'deki *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, yerel bir hegemonya projesini bu küresel referanslar üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Bir sonraki bölümde bu inşa sürecinin izleri sürülecektir.

II. KISIM

BİR HEGEMONYA KRİZİNİN ANATOMİSİ: 1990’LAR TÜRKİYE’SİNDE DEVLET, PİYASA VE İSLAMCILIK

Giriş

1990’lar, 12 Eylül rejiminin mirası olan Türk-İslam Sentezi, istikrarsız koalisyon hükümetleri, siyasal temsilin aşınması, derinleşen neoliberal politikalar ve bunların yol açtığı 1994, 1999 ve 2001 ekonomik krizleriyle karakterize olmuştur. Bu “organik kriz” ortamı, devletin rıza üretme kapasitesini zayıflatmış ve yeni hegemonik projelerin, özellikle de İslamcılığın yükselişine zemin hazırlamıştır. Bu kriz ortamında, merkez sağ (ANAP, DYP) ve merkez sol (SHP, CHP) çözülmüş, Kürt sorunu “düşük yoğunluklu savaş”, faili meçhuller ve JİTEM gibi olgularla şiddetlenmiş, Alevilere yönelik Sivas ve Gazi katliamları yaşanmış ve “devlet-mafya-siyaset” ilişkilerini ifşa eden Susurluk Skandalı patlak vermiştir. Bu kaotik arka planda Refah Partisi (RP), “Adil Düzen” söylemi ve belediyeçilik pratikleriyle önemli bir siyasi aktör olarak yükselmiştir.

Bu bölüm, RP’nin 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerindeki zaferlerinden Refahyol Hükümetine, 28 Şubat “post-modern darbesine” ve nihayetinde Fazilet Partisi içindeki “yenilikçi-gelenekçi” ayrışmasından AKP’nin kuruluşuna uzanan siyasi süreci ayrıntılı bir şekilde sergilemektedir. Bu siyasi yükselişin ardındaki ekonomik dinamikler, “yeşil sermaye”nin, MÜSİAD’ın ve tarikat-cemaat holdinglerinin güçlenmesiyle ilişkilendirilmektedir. Son olarak, İslamcı dergiciliğin Türkiye’deki tarihsel rolüne ve 1990’lardaki çeşitliliğine genel bir bakış sunarak, tezin inceleyeceği *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerini bu geniş yayıncılık evreni içine konumlandırmaktadır.

Bu bölüm, tezin ana argümanını Türkiye’nin somut tarihsel, politik, ekonomik ve kültürel dinamikleri içerisine yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Bölüm, 1990’lı yılların

Türkiye'sini, Gramscian bir perspektifle bir “hegemonya krizi” ve Jessop bağlamıyla, İsmet Akça'nın kavramsallaştırmasıyla bir “Neoliberal Millî Güvenlik Devleti” dönemi olarak tanımlamaktadır.

1990'lar, Türkiye'nin birçok başka dönemi gibi, “benzersiz” bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu “benzersiz”liğin muhtevası ne yazık ki olumlu değildir; bu durumu 1990'lar boyunca ele aldığım her üç dergide de gözlemlemek mümkündür. İslamcılığın Türkiye boyutunda 1990'lar ayrı bir yer edinmiştir ve o “benzersiz” sürecin bir parçası olagelmıştır. Bu süreci “ihya ve inşa” olarak adlandırmayı tercih etmemin sebebi, 1990'larda Türkiye İslamcılığının kurumsallaşmasıdır; diğer temel sebebi ise önceki dönemlerden itibaren süren, sonlanmayan bir tebliğ sürecinin ihya-inşa ikilisiyle birleşmesi ve bu yolda dergilerin de önemli birer özne konumunda yer almasıdır. Bugün her üç dergi de birer İslamcı ekoldür ve 1990'lar boyunca hem kendi ekollerini hem Türkiye İslamcılığının kat ettiği yolu “ihya ve inşa” etmişlerdir; İslamcılığın geçirdiği dönüşümü ve yükselişi hem etkilemiş hem de bundan etkilenmişlerdir. Bu bölümde dergileri çevreleyen dönemin ekonomik, politik ve ideolojik dinamikleri ele alınmıştır.

2.1. Organik Krizin Sahnesi: 1990'lar Türkiye'sinin Siyasal ve Toplumsal Yapısı

1990'lu yıllar Türkiye için sosyo-ekonomik ve siyasal alan açısından derin bir meşruiyet krizi dönemi olmuştur. Bu kriz, hükümetlerin zayıfladığı ve/veya partiler arası çekişmelerin yaşandığı bir süreç olmasıyla beraber; devletin ideolojik rolünü, temsil kapasitesini ve düzenleyici işlevlerini de kapsayan çok katmanlı bir hegemonya krizine evrilmiştir. Siyasal temsil, sınıfsal uzlaş ve ideolojik bütünlük ciddi şekilde aşınmıştır. Ne egemen sınıflar eski biçimlerde yönetebilmektedir, ne de yöneticiler eskisi gibi yönetilmeye rıza göstermektedir (Gramsci, 1992: 210 vd.). Devlet aygıtları, bu büyüyen çelişkiyi neoliberal yeniden yapılanma ve güvenlikçi yönetim stratejileriyle

dengelemeye çalışırken; siyasal alan parçalanmış, ideolojik yönelimlerde kutuplaşmalar sertleşmiş ve yeni hegemonya projeleri yükselmiştir.

1980'lerin devrettiği neoliberal süreç, 1990'larda Türkiye'yi hem ekonomik hem siyasal açıdan kırılğan bir yapıya sürüklemiştir. 12 Eylül faşizminin zayıflattığı siyasal sistem, 1990'larda tamamen işlevsizleşmiş; parlamenter sistemin temsil kapasitesi hızla erozyona uğramıştır. Dönemin sık aralıklarla değişen ve çoğunlukla istikrarsız koalisyonlara dayanan hükümetleri, egemen blok içindeki fraksiyonlar arasında geçici denge kurma çabası dışında herhangi bir istikrar üretmemiştir (Boratav, 2009: 172; 2021: 55 vd.). Bu sürükleniş, sadece siyasi partiler arası dengelerden değil; aynı zamanda toplumsal taleplerin siyasette temsil edilmemesinden de kaynaklanmıştır. Özellikle işçi sınıfı, kent yoksulları, Kürt halkı gibi büyük toplumsal kesimler en somut örneklerdir. Siyasal partiler ise bu kesimleri birer “güvenlik meselesi” olarak çevrelemiştir (Keyman & İçduygu, 2003: 222 vd.).

Nihayetinde 1990'larda hegemonik bütünlük kurma kapasitesi ortadan kalkmıştır. Devlet sadece zor aygıtı olarak çalışmamışsa da rıza üretimi alanında oldukça zayıflamıştır; sivil toplumla bağı kopmuş onu denetleme çabası öne çıkmıştır. Bu dönem organik krizin somutlaştığı hem temsilin hem rızanın çözüldüğü bir momenttir.

Bugün aşına olunan siyasal İslam veya piyasa İslamcılığı da 1990'larda örgütlenmiştir; bugünkü İslamcı neslin *amentüsü* 1990'larda kurumsallaşmıştır. İslamcılığın 1990'larda, içe kapanan veya sakınan, dönüşümden korkan hâli geride kalmış, tahavvül (değişme / dönüşme) ve tahaffuz (korunma / sakınma) arasındaki gerilim daha da belirginleşmiş ama temelde korunma, sakınma halleri terk edilmiştir. Bu durumun ana sebeplerinden biri, 1980 darbesinin resmî ideolojisi olan “Türk-İslam sentezi”nin kat ettiği yoldur.

12 Eylül, Türkiye'nin resmî ideolojisini “Türk-İslam sentezi” olarak belirlemiştir. Cunta rejimi İslamizasyon sürecini başlatmış ve kontrol edebileceğini sanmıştır, ancak bütün politikalarının ve uygulamalarının uzun vadede İslamcılarının işine ne kadar yarayacağını tahmin edememiştir (Gürel, 2014: 44). 12 Eylül faşizminin toplum genelinde yarattığı yıkım ve sol/sosyalist hareketleri bütün gücüyle bastırması “İslam sentezi” kısmının yaygınlaşmasında gerekli zemini sağlamıştır. 1983'ten sonra İslamcılığın yasal biçimde de toparlanmaya başlaması; AKP rejimiyle birlikte kurulan tarihsel blokun ve İslamcı burjuvazinin proletarya üzerinde kurduğu hegemonyanın temelini de atmıştır:

Türkiye’de neoliberal hegemonyanın inşası, diğer unsurların yanı sıra, tabandaki grupların desteğini seferber etmek için birbiriyle yarışan siyasi aktörler arasındaki mücadelelerin yönü ve kapsamına bağlı olmuştur. 1980’lerde başlayan neoliberal dönem boyunca, İslamcı siyasi hareket ve Kürt siyasi hareketi, neoliberal projeye karşı tabandan gelen muhalefeti harekete geçirmeyi başaran ana siyasi aktörler olmuşlardır. 1990’lardan bu yana, tabandan gelen siyasetin merkezindeki formel proletaryanın yerini bir enformel proletarya almış ve neoliberal politikaları gayri meşrulaştırma mücadelesinde bu enformel proletaryanın desteğini almak temel hegemonik mücadele haline gelmiştir. Birbiriyle yarışan siyasi partilerin rekabetinin ana hedefi hem rekabet halindeki siyasi partilere verilebilecek çok geniş bir halk desteğini barındıran hem de İslamcı ve Kürt radikal grupların etkisi nedeniyle devlete yönelik temel siyasi tehdidi oluşturan Türkiye’nin varoşlarındaki enformel proletaryanın desteğini almak olmuştur (Yörük, 2018: 319).

1990’larda yaşanan İslamcı dönüşüm, neoliberal zeminde yükselip ve güçlenirken, asker-devlet erki bir taraftan da Türk-İslam sentezinin diğer boyutuyla ülke siyasetinin tam merkezinde yer almıştır. 1990’larda milliyetçiliğin hem popüler düzeyde hem asker-devlet düzeyinde yükselişinin ardında ana neden olarak Kürt sorunu yatmaktadır. “İslam sentezinden”, “Türk” kısmının çok güçlü olduğu, ırkçılığa cevaz

veren, “Türk -Sünni” birlikteliği altında, kontrol edilebilir bir İslam sentezine dayalı müesses nizam isteği ve “ötekinin sistematik inkârı ve ötekini her tür insani özellikten yoksun bırakmaya yönelik delice kararlılığı” (Fanon, 2007: 244) 1990’lar boyunca devlet-mafya ağının ve Türk Silahlı Kuvvetlerinin (TSK) temel motivasyonu gibi görünmektedir. Bu sebeple ‘90’lar Türkiye’sinin iki ana hattını “irtica” ve “bölücülük” oluşturmuştur. Genel itibariyle, hem bugün herkesin kolayca “terörist” ilan edildiği sürecin hem 1990’lar boyunca yaşanan her türlü şiddet biçiminin, kaynağını ise 12 Eylül’ün sosyo-ekonomik politikalarında ve şiddetinde bulan bu durum, 1990’larda yerleşecek ve derinleşecek zemine kavuşmuştur.

Aynı zamanda 1990’lar toplumsal hareketler bağlamında önemli bir dönem olmakla birlikte; postmodernizmin yaygınlaştığı, kimlik siyasetinin ön planda olduğu da bir dönemdir. 1990’larda neoliberal politikalara dayalı hegemonya projesini hayata geçirme sürecinde derin siyasal ve toplumsal sorunlar oluşmuş ve çoklu kriz hali kimliğe dayalı siyaseti, mücadeleyi, çatışmaları yükseltmiştir. Kimlik siyasetinin politik pratiğin merkezini işgal etmesi İslamcılığın kurumsallaşmasında ve neoliberalizmin hegemonyasını yerleştirmesinde de önemli bir katkı sunmuştur. Bu sebeple devlet-mafya ağı ve TSK’ya atfettiğim temel motivasyon da aynı düzleme yani neoliberal hegemonyayı tesis etme çabalarına hizmet etmiştir. İslamcılar ise hem kimlik siyasetinin yükselişinden hem de neoliberal ekonomi politikalarından kuramsal olarak da örgütlenme biçimleriyle de beslenmiştir.

1980’den itibaren Türkiye’de devletin yeniden yapılandığı, her yeniden yapılanma çabasında devletin giderek daha otoriter bir hâl aldığı ve bunu tekrar tekrar ürettiği bir tarihsel süreç başlamıştır; bu yapılanmanın da en önemli aracını neoliberal politikalar oluşturmuştur. Türkiye’de 1990’lı yıllar, süregiden bir “siyasal hegemonya krizi” ve “neoliberal milli güvenlik devleti” (Akça, 2018: 39) olarak tanımlanabilir:

[...] Neoliberal Milli Güvenlik Devleti formu altında ordunun siyasal alan üzerindeki hakimiyeti [1990'lara] damgasını vurdu. Söz konusu [hegemonya] krizinin iki temel sebebi vardı: neoliberal ekonomik ve sosyal politikalar ile Kürt sorunu ve siyasal İslamın yükselişi gibi kimlik siyaseti sorunlarının militarizasyonu ve güvenlikleştirilmesi. Bunların sonucunda oluşan, siyasetin güvenlikleştirilmesi nedeniyle aslında kısmen ordu tarafından üretilen siyasal boşluk yine ordu tarafından dolduruldu (Akça, 2018: 39).

1983'ten sonra Türkiye parlamenter sisteme dönmüş ve sistem biçimsel olarak yerine getirilmiştir; ancak parlamento bir çeşit "idâre-i maslahatçılık" yapmış, sonraki ve 1990'lı yıllarda ordu, yönetimin bir parçası olmaya devam etmiştir. Bunun temel nedenlerinden biri hegemonya projesinin gerçekleştirilememesidir. 1980 darbesiyle kurulan siyasal yapının 1990'lara devrettiği miras, dışlayıcı ve teknokratik bir otoriterliktir. 1982 Anayasası ile kurumsallaşan düzen, halk egemenliğini yönlendirilmiş demokrasiye dönüştürmüştür. Sol/sosyalist düşünce ve hareketler büyük ölçüde marjinalize edilmiştir, merkez sağ ve milliyetçilik yüceltilmiştir. Ancak kimliksel gerilimler yükselmiş; laiklik-dindarlık, Türk-Kürt, Alevi-Sünni gibi fay hatları siyasal merkezi çevrelemiştir. Bu durum 1990'larda art arda kurulan koalisyon hükümetleriyle - 1991 DYP-SHP Koalisyonu, 1995 erken seçimler sonrası kısa ömürlü koalisyonlar, 1996 Refah-Yol Hükümeti ve 1999 sonrası DSP-MHP-ANAP Koalisyonu- daha da görünür hâle gelmiştir. Nihayetinde siyasal iktidar hem örgütlenme düzeyinde hem de gündelik politik pratikte meşruiyet kaybına uğramıştır. Partilerin katılım oranları düşmüş, tabanla bağları zayıflamış ve temsiliyet problemi yaygınlaşmıştır. Özellikle Kürtler, Aleviler, İslamcılar/dindarlar, gençler... mevcut düzene alternatif arayışına girmiştir. İslamcılarının yükselişi ve 28 Şubat süreci de bu bağlamda gerçekleşmiştir. Diğer yandan Gramsci'nin "hegemonik boşluk" dediği durum ortaya çıkmıştır. Bu boşluğu özellikle İslamcılar alternatif bir hegemonya projesiyle doldurmak istemiş, mevzi savaşını 1990'larda genişletmiştir.

Türkiye’de 1990’lı yıllarda devlet, bir taraftan normal devlet biçimine ait demokratik kurumlar biçimsel olarak işlevini yerine getirmektedir, ancak diğer yandan ordu ülke yönetiminde hâlâ etkisini sürdürmektedir; Kürtlere yönelik “düşük yoğunluklu” bir savaş, Alevilere yönelik kitlesel katliam girişimleri, İslamcılara yönelik “irticai faaliyetleri engelleme” girişimleri, 28 Şubat askeri müdahalesi ve içeriği, yaygın işkence ve faili meçhuller, Susurluk, “derin devlet” olgusu, JİTEM, Türkiye Hizbullahı gibi birçok mesele, yapılanma ve bunların devletle ilişkileri devletin biçimini adlandırmada belirsizlik yaratmaktadır. 1990’larda hem milliyetçiliğin hem dinselliğin yükselişi artan totalitarizmde karşılığını bulmuştur. Hegemonya krizini her aşma denemesi, hukuksal yönetimleri ortadan kaldırmış ve siyasal alan başta olmak üzere, yaşam simgesel şiddetin hâkimiyetiyle şekillenmeye başlamıştır (Yılmaz, 2015: 15). Bu durumda milliyetçi-ırkçı söylemlerin çoğu devlet ve siyasal alan eliyle meşru kılabilecek gerekli alanı açmış ve gereken kitle desteğini sağlamıştır.

Ülkedeki özgül koşullar ve yaşanan hegemonya krizi sebebiyle 1990’lı yıllar Türkiye’sinin devletinin aldığı biçimin teorik arka planını Bob Jessop bağlamında giriş kısmında ifade etmiştim. Kapitalist devlet kriz anlarında sadece bir “müdahale” aracı değil, aynı zamanda krizleri seçici biçimde tanımlayan, yorumlayan ve bu tanımlara göre yeniden yapılandırılan bir “toplumsal yeniden kurulum” mekanizmasıdır (Jessop, 1990: 213-215). 1990’larda bu kurulumun merkezinde “neoliberal millî güvenlik devleti” vardır. Devletin klasik sosyal refah işlevleri aşındırılmış, güvenlikçi aygıtları güçlendirilmiş, “müdahaleci ve güçlü devlet” formuna dönüşmüştür. Buradan hareketle, güçlü ve müdahaleci bir devlete olan ihtiyaç açıktır ve demokrasi de yükselen totalitarizmde işlevsiz kalmıştır ki “Türk demokrasisi aslında ‘siyasetlessiz’ bir demokrasiyi idealize ettiğini” (Çınar, 2021: 70) göstermiştir.

Werner Bonefeld’in (2010) *Democracy and Dictatorship Neoliberalism and the State of Exception* adlı makalesinde demokrasinin “tarafsız” olmadığını göstermektedir.

Demokrasi liberal devlet için vazgeçilmez görünse de neoliberal politikalar için tersine o kadar kolay vazgeçilebilir bir şeydir. Çünkü neoliberalizm, otoriterliği, diktatörlüğü, askeri rejimleri... bir liberal demokratik devletin “karşısı” olmaktan çok, demokrasinin getireceği baskılar karşısında gerekli politikaların hukuki olarak da altyapısını kuran “yararlı” süreçler olarak görmektedir. Dahası neoliberal devlet anlayışı, Marx’ın devleti “burjuvazinin yürütme komitesi”⁴⁵ olduğu yönündeki aydınlatıcı ifadesinin de bir açıklaması gibidir (Bonefeld, 2010: 359 vd.). Bu durumda demokrasi, sistemin istediği gibi eğip büktüğü bir parçasıdır. Daniel Bensaïd’in ifadesiyle “liberal cehenneme giden yol, demokratik iyi niyetlerle döşenmiştir. [...] Hayâl edilen rasyonel özyönetim devlet ve piyasaların ikili vesayeti altında bürokratik bir kabusla dönüşür” (2009: 41).⁴⁶ Bunun için de “güçlü ve müdahaleci” bir devlet, neoliberal bir taleptir (Bonefeld, 2010: 366 vd.). Bu noktada 1990’ların güçlü ve müdahaleci, neoliberal milli güvenlik devleti için şu cümleler oldukça açıklayıcıdır:

[...] resmî temsil kanalları olmaksızın uygulanan sınırlı bir müdahale vakasıdır. Bu temsil tarzı, müdahaleyi devletin kendi güvenliğine, toplumun güvenliğine veya kayda değer ulusal ve kamusal çıkarlara yönelik tehditlerin varlığını dillendirerek meşrulaştırma teşebbüslerini içerir. [...] Devlet aklı, devletin resmî kurumlarıyla benzer işleri yapacak ağlar ve iktidar kompleksi oluşturmak suretiyle, devletin biçimsel sınırlarının ötesine doğru uzanan paralel iktidar şebekeleri gibi gayrı-resmî temsil kanallarıyla bağlantılıdır. Bu, legal ve illegal arasındaki gri alanda iş gören ve temel siyasal süreçleri ve yönetsel konuları şekillendiren devletin en sert çekirdeğini oluşturur. ‘Çifte devlet’ (dual state) (Morgenthau 1962, Fraenkel, 1941), ‘devlet içinde devlet’ (bazen kiliseye fakat sıklıkla polis, ordu ve güvenlik aygıtlarına işaret eder), ‘güvenlik

⁴⁵ Werner Bonefeld, Komünist Manifesto’daki şu cümleye gönderme yapmıştır: “Modern devlette yürütme, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir” (Marx, Engels, 2008: 119).

⁴⁶ Daniel Bensaïd’in ifadesi, AKP iktidara geldikten kısa bir süre sonra, bazı yerli ve yabancı akademisyen, entelektüel kesim tarafından ileri sürülen “AKP’nin demokratikleşmeye katkısı” bağlamında da okunabilir. AKP’nin anti-vesayetçi tutumu ve “demokratikleşmeye katkısı” retoriği ancak İslamcı pragmatizm, oportünizm ve güç siyaseti bağlamında ele alındığında anlaşılabilir. Daha detaylı bilgi için bkz. Çınar, M., (2015), *Vesayetçi Demokrasiden “Millî” Demokrasiye*, Birikim Yayınları.

devleti' (Tunander, 2009), 'derin devlet' (Park 2008, Scott 2014) ve 'dördüncü kuvvet' (Ebgelhardt, 2014) gibi terimler özel bağlamlar içinde bu olguya vurgu yapmak için kullanılırlar (Jessop, 2016: 99-100).

1990'lı yılların neoliberal milli güvenlik devleti de tüm bu bağlamda, bir yanıyla neoliberal politikalara bağlı şekillenirken, diğer yandan "irtica" ve "bölücülük" arasında salınmış ve hegemonya krizleriyle örülü "yeni bir normal" var etmiştir.

1980 sonrasında Türkiye siyasetinde demokrasi olabildiğince tahrip edilmiş, işçi sınıfının mücadelesi, sol/sosyalist ve demokratik muhalefet yok edilmek istenmiştir. 1990'ların kimlik siyaseti demokrasi, sivil toplum, insan hakları gibi tartışmaları beraberinde getirdiği gibi, her üçü de sürekli ihlal edilmiştir. Burada temel kaynağını yine 12 Eylül faşizminde bulan süreç, Batı'da ve ABD'de olduğu gibi Türkiye'de de Yeni Sağ politikaların kurumsallaşmasıyla birleşmiştir. Ancak buna rağmen başarılı ve kapsayıcı bir hegemonya projesinden söz edilemez. Gramsci'nin kavramsallaştırdığı anlamda, eski düzenin rızayı artık üretemediği fakat yeni düzenin de henüz inşa edilemediği bir organik kriz ortamı oluşmuştur.

12 Eylül rejiminden sonra iktidara gelen Turgut Özal ve Anavatan Partisi'nin (ANAP) hegemonya projesi, "birçok farklı ülkedeki muadilleri gibi, üç temel sacayağının birbirine eklemlenmesiyle oluşturulmuştur: neoliberalizm, muhafazakârlık ve otoriterlik" (Özkazanç, 1996, 2007: 15-112; aktaran Akça, 2018: 34). Cunta rejimi, neoliberalizmin ekonomik ve sosyal politikalarının hayata geçirilmesinde kritik bir eşik olurken; ANAP, bu politikaların yerleşmesini ve derinleşmesini sağlamıştır. Ancak bu yönelim, kitlelerin aktif rızasına değil; daha çok baskı aygıtlarının hâkim olduğu bir yeniden yapılanma sürecine dayanmıştır. Tülin Öngen'in ifadesiyle "çözüm arayışlarının sürekli çözümsüzlük ürettiği '90'lı yıllarda" (2004: 96) neoliberal politikalar ana belirleyen olmaya devam etmiş; fakat hem sınıfsal hem de kimlik temelli gerilimler iç içe geçerek hegemonya krizini derinleştirmiştir (Akça, 2018: 34-40).

1990’larda Türkiye’de yaşanan hegemonya krizinin sınıfsal boyutunu “1994, 1999, 2000 ve en yıkıcısı 2001 de olmak üzere yaşanan müteakip ağır ekonomik krizlerle etkisi artan neoliberal birikim stratejilerinin yarattığı hasarlar” (Akça, 2018: 40) oluşturmaktadır. Diğer yandan “1980 öncesinde ‘birikim mekanizmalarını KİT (Kamu İktisadi Teşekkülleri) sistemi ve beş yıllık kalkınma planları aracılığıyla doğrudan denetleyen devlet’ 1990’lı yıllara gelindiğinde birikim sürecini artık dolaylı yoldan finansal araçlar ve faiz oranlarında yaptığı oynamalarla yönetmeye çalışmıştır” (Saraçoğlu, 2016: 762).

1989-2007 aralığını Korkut Boratav (2009: 171 vd.) “uluslararası finans kapitalin egemenliği” olarak adlandırmıştır. İki farklı sermaye birikimi stratejisi bu süreçte ön plana çıkmıştır. Biri, finansal sermaye birikim stratejisi; diğeri ise, ihracata yönelik birikim stratejisi olmuştur. Bu birikim stratejilerinin yarattığı krizlerin maliyetini ise işçiler, köylüler, kent yoksulları, maaşlı çalışanlar, alt-orta sınıflar, küçük işletmeler ve esnafılar ödemiştir (Yeldan, 2001; Aktaran Akça, 2018: 40). Aynı dönem boyunca “Türkiye ekonomisinin yönetimi ve kimi kurumsal düzenlemeleri adım adım uluslararası finans kurumlarının denetimine girmiştir. IMF ile yapılan anlaşma ve düzenlemeler 1994 kriziyle başlamıştır” (Boratav, 2009: 173). Pınar Bedirhanoglu *Türkiye’de Neoliberal Otoriter Devletin AKP’li Yüzü* (2010) başlıklı makalesinde, süreci şöyle ifade etmiştir:

Neoliberal projenin kuralsızlaştırma politikaları eşliğinde devlet eliyle hayata geçirilmesi olarak özetlenebilecek Washington oydaşması dönemi, Türkiye’de kabaca 1980’lerin başından 1990’ların sonuna kadarki döneme karşılık gelmektedir. Bu dönemin, finansal serbestleşmenin ilk aşamalarında kurulan küçük bankaların ve bankerlerin büyük bölümünün batmasıyla sonuçlanan bir finansal kargaşaya ve 1990’larda daha da palazlanmış görünen yolsuzluk skandallarına sahne olması tesadüf olmasa gerek. [...] mali kriz, Aralık 1999’da IMF ile imzalanan stand-by anlaşması ve

yine Aralık 1999'daki Helsinki Zirvesi'nde AB'den resmi adaylık statüsü alınmasını takiben ısrarla dillendirilmeye başlamıştır; ama bu yönde somut adımlar atılabilmesi ancak 2001 finansal krizinden sonra mümkün olabilmıştır. 2001 krizinin ardından Kemal Derviş tarafından “15 günde 15 yasa” aciliyeti içinde başlatılan ve AKP ile sürdürülen neoliberal kurumsallaşma süreci içinde başta bankacılık ve sağlık sektörleri olmak üzere birçok sektörün yeniden yapılandırılmasını ve merkezden yerel yönetimlere yetki devredilmesini içeren neoliberal reformlar teker teker uygulamaya konmuştur (Bedirhanoğlu, 2010: 48-49).

1980 darbesiyle başlatılan “yapısal uyum süreci”, 1990'lı yıllarda ülke ekonomisinin sınıfsal bileşimlerini ve emek-sermaye ilişkilerini derin bir biçimde dönüştürmüştür. Bu yeni birikim rejimi ya da David Harvey'in (2005) kavramsallaştırdığı “birikim rejiminin yeniden yapılandırıldığı” evrenin Türkiye'deki izdüşümüdür ve 1990'larda Türkiye'de ekonominin sınıfsal, bölgesel ve kurumsal bileşenlerinde köklü değişimlere yol açmıştır. Neoliberal ekonomi politikaları uygulanırken aynı zamanda devletin yeniden yapılanması, bölüşüm ilişkilerinin dönüşmesi, sosyal hakların gerilemesi ve siyasal alanda meşruiyet krizleri anlamına da gelmiştir.

Bu dönüşüm, bir yanıyla ekonomik olanı sarsarken diğer yandan siyasal alanın daralmasını, sosyal devletin tasfiyesini, sınıf mücadelelerinin bastırılmasını da beraberinde getirmiştir. 1990-2002 arası dönem, ekonomik krizlerin getirdiği salt teknik sonuçlar değil hegemonik bir çözülmenin de ifadesidir. Süreç derinleştiği ve içsel çelişkilerin büyüdüğü bu dönemsel aralık hegemonik bir krize evrilmiştir. 1990'lara girerken Türkiye'de, neoliberal politikalar henüz kurumsallaşma sürecindedir. 1994, 1999 ve 2001 ekonomik krizleri de bu yapısal dönüşümün ve bu dönüşüm sürecinde uluslararası krizlerin ve 1999 depreminin de yaşanmasıyla, kaçınılmaz sonuçları

olmuştur. 2001 yılında başlayan “Derviş Programı”⁴⁷ da neoliberalizmin en radikal uygulamalarının önünü açmıştır. Yaşanan krizlerle beraber yoksullaşma büyümüş, kayıt dışı istihdam artmış, sendikalı iş gücü azalmıştır (Boratav, 2009; Öztürk & Ercan, 2009).

Yaşanan krizler hegemonik bir krizin dışavurumu olarak da okunabilir. 1990’ların sonuna yaklaştıkça devlet ile toplum arasındaki temsil ilişkileri de kopmuş, geleneksel siyasal partiler krize girmiş, sınıfa dayalı siyasal alan ise oldukça daralmıştır. Devlet sosyal hakların teminatı olmaktan çıkmış, kriz yönetimi ve güvenlikçi reflekslerin oluşturduğu iki ana hatta hareket eden bir aygıtı dönüşmüştür. Türkiye’nin “neoliberal güvenlik devleti” bu sürecin bir ürünüdür. Yani 1990’larda ülke klasik sosyal devlet formundan uzaklaşmış ve neoliberal güvenlik devleti biçimine dönüşmüştür (Jessop, 2002; Akça, 2014).⁴⁸

Bu devlet formasyonu, Bob Jessop’un devlet teorisiyle de uyumlu bir şekilde, sermayeyi kolektif bir biçimde yeniden üretmeyi hedefleyen ve aynı zamanda da emeği disipline eden bir biçim almıştır. Hem ekonomik krizlerin sürekliliği hem de siyasal alanın istikrarsızlığı ile karşılıklı bir ilişki içindedir. Olağanüstü hâl, medya kontrolü, ifade özgürlüğünün sınırlandırılması, partilere kapatma davaları, faili meçhuller vb. dönemin dönüşümünün ürünleridir. Çoklu krizleri yönetme girişimleri dönemine dönüşmüştür.

Bu süreçte kamu hizmetleri piyasalaştırılmıştır ve sosyal yardım pratikleri rasyonel hak temelli olmaktan çıkarılarak seçici, sadaka tipi bir biçim almıştır. Refah Partisi’nin belediyeçilik pratiği bu yardımlaşma tipinin belirgin örneklerine

⁴⁷ 2001 ekonomik krizi sonrası uygulanmaya konan bu program, dönemin ekonomiden sorumlu bakanı olan Kemal Derviş’in koordinasyonunda hazırlanan ve uygulanan bir “yapısal uyum paketi”dir. Derviş, IMF’de uzun yıllar görev yapmış ve kriz akabinde Türkiye’ye çağırılmıştır. 14 Nisan 2001’de IMF destekli “Güçlü Ekonomiye Geçiş Programı”nı yürürlüğe koymuştur. Program, neoliberal bir yeniden yapılandırma hamlesi olarak hayata geçirilmiştir.

⁴⁸ Yaşanan süreç için Bob Jessop’un (2002) “Schumpeterci İşgücü Refah Devleti” (Schumpeterian Workfare State) kavramsallaştırması da incelenebilir.

dönüşmüştür, yoksulluğu ortadan kaldırma politikaları ve uygulamaları yerine, yoksulluğu yöneten ve bağılılık inşa eden bir araç olarak işlev görmüştür. Bu ekonomik yeniden yapılanma süreci toplumsal sınıfların biçimlenişini de doğrudan etkilemiştir; taşeronlaşma yaygınlaşmış, yoksulluk genişlemiş ve emek gücü parçalanmıştır. Dönemin sosyal demokratları ve/veya geleneksel sağ partileri ise geniş yoksul kesimlerin temsilini sağlayamamıştır (Buğra & Savaşkan 2014). Süreç içinde sadece emek-sermaye ilişkisinin dönüşümü gerçekleşmemiş, aynı zamanda sınıf içi fraksiyonel dengeler de değişime uğramıştır. Özellikle sermaye fraksiyonları arasındaki dengenin değişimi söz konusudur. “İslami burjuvazinin” kültürel, siyasal ve ideolojik düzlemlerde yeni bir dönüşüme işaretler. Organik kriz bağlamında düşündüğümüzde ise sadece bir sınıfı veya egemen sınıfı değil, tüm sınıfsal dinamikleri derinden etkileyen bir süreçtir.

2.1.1. Çözülen Merkez: Siyasal Aktörler ve Başat Krizler

1990’lar ülkedeki krizlerin toplumsallaştığı, temsil sorunlarının yaygınlaştığı ve yeni örgütlenme biçimlerinin ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. 1990’lı yıllar Türkiye’de yeni siyasi partilerin yanında çok katmanlı toplumsal öznelerin sahneye çıktığı; kriz alanlarının yalnızca yukarıdan değil, tabandan da biçimlendiği bir dönemdir. Bu dönemde devletin yeniden yapılanma çabaları, sermaye birikim rejiminin dönüşümü, ulusal ve uluslararası hegemonya ilişkileri çerçevesinde şekillenirken; toplumsal özneler de bu kriz bağlamında yeniden pozisyon almış, mücadele alanlarını yeniden kurmuştur. Siyasi partiler, cemaatler, toplumsal hareketler ve sınıfsal fraksiyonlar hem temsil düzeyinde hem de ideolojik mücadele zemininde yeniden şekillenmiştir. Bu bağlamda “hegemonya krizi” salt bir devlet-toplum sorunu değil, bununla beraber sınıflar, kimlikler, hareketler ve siyasal-toplumsal özneler arası mücadelelerin bir sonucu olarak biçimlenmiştir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* da bu mücadelelerin bir tarafıdır.

1980’lerdeki neoliberal dönüşümün siyasal taşıyıcısı olan ANAP, 1990’larda hem ekonomik krizlerin hem de temsil krizinin taşıyıcısı hâline gelmiştir ve 1980’lerin ANAP merkezli neoliberal dönüşümünü 1990’larda devralan siyasal sistem, kısa ömürlü koalisyonlar ve dağınık siyasal ittifaklarla karakterize olmuştur. Siyasal iktidarın çözülüşü özellikle 1994 krizinin ardından merkez sağdaki çözülme hız kazanmıştır. Söz konusu dönemin belirleyici temel gelişmeleri arasında ilk olarak merkez sağın erimesi olmuştur. ANAP ve DYP’nin taban kaybetmesi, neoliberal politikaların siyasi bedelini ödeyen geleneksel sağın çözülmesi olmuştur. Diğer taraftan merkez solun da savrulduğu bir süreçtir. SHP ve CHP birleşmesi, sosyal demokrasinin temsil krizi ve neoliberalizme entegrasyonu solun güven kaybetmesine yol açmıştır. Tüm bunların yanında bir diğer temel etmen Refah Partisi’nin yükselişidir. RP, Adil Düzen söylemi ve belediyeçilik pratiğiyle ilk olarak yoksulların, küçük esnafın, taşra burjuvazisinin ve gençlik kesimlerinin desteğini alarak iktidar yürüyüşüne başlamıştır ve 1995 seçimlerinden de birinci parti olarak çıkmıştır. Devamında gelen 28 Şubat askeri müdahalesi ise dönemin en önemli belirleyenlerinden biridir. Bu süreç, İslamcı siyasetin kurumsallaşmasına karşı, ordunun ideolojik ve kurumsal hamlesi olmuştur. Böyle bir hamle tahakkümün arttığı bir süreci beraberinde getirmiş ve yeni bir dönüşümün de kapılarını aralamıştır (Boratav, 2009; Tuğal, 2019).

Refah Partisi’nin yükselişi, siyasal düzlemde oluşan boşluklara ve krize dair bir işaret fişeği olmuştur. Tabandan gelen bu hareket, RP’nin hem ideolojik düzeyde hem ekonomik alana ilişkin söylemlerinin bir karşılığıdır ve aynı zamanda o söylem seti, ortaya koyduğu alternatif hegemonya projesinin de temel dayanaklarıdır. İslamcı hareketin yükseldiği ve dönüştüğü bu moment hem İslamcı/dindar kadınların örgütlenmesinde, kadın entelijansiyanın oluşmasında ve kimlik inşasında bir özgün dönemi hem de her alanda bir yükselişi ve dönüştürme gücünü ele alışı ifade etmektedir. İslamcılarının yükselişi ve güçlenişi 1990’ların başat sorunlarından biri olan “laiklik

krizi”nin de temelidir. 28 Şubat askeri müdahalesi ile alınan kararlar doğrultusunda da laikliği yeniden bir tahakküm aracına dönüştürmek hedeflenmiştir.

İslamcılığın yükselişi 1990’larda neoliberal politikaların yarattığı kargaşanın ve hegemonya krizinin iki ucundan biridir, diğer ucu da dönemin başat sorunlarından biri olan Kürt sorunudur. Kürt hareketi, devlet baskısının ve OHAL rejiminin tüm kısıtlamalarına rağmen 1990’larda siyasal alana daha sistematik biçimde nüfuz etmiş; DEP, HADEP gibi partiler aracılığıyla hem yerel yönetimlerde hem de sivil toplum alanında görünürlük kazanmıştır. Bu partiler etnik temsiliyetin yanında, sınıfsal dışlanmayı da gündem edinmiş ve çok katmanlı bir muhalefet hattı kurmuştur.

1987-2002 yılları arasında Güneydoğu’da uygulanan OHAL, bir güvenlik politikasının ötesinde; aslında bir istisna rejimi olmuştur. Bu rejimde hukukun askıya alınması, olağan dışı bir durumu kalıcı yönetim biçimine dönüştürmüştür. Köy boşaltmalar, faili meçhuller, devlet destekli paramiliter yapılar, ifade özgürlüğü ve medya üzerindeki baskılar... yıllarca süren “düşük yoğunluklu savaşın” sadece bir tarafıdır.

1984’ten itibaren Kürdistan İşçi Partisi (Partiya Karkerên Kurdistanê, PKK) ile Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) arasında yaşanan çatışmalar, neoliberal millî güvenlik devleti yapısının derinleşmesinde ana nedenlerden biri olmuştur. 1990’lı yıllarda Milli Güvenlik Kurulu (MGK), “iç tehdit” unsuru olarak gördüğü Kürt hareketini bastırmak için kontrgerilla destekli askeri şiddeti uygulamaya koymuştur. Diğer taraftan da kullandığı “zor” için “rıza” arayışına girmiş ve yeni, meşru kılma araçları geliştirmiştir. Örneğin bu dönemde “düşük yoğunluklu savaş” kavramının ve yürütme erkinin keyfi kullanımı, devletin istediği şiddeti örgütlemesinde aracı olmuşlardır. Türkiye bir çeşit “askeri cumhuriyet” biçimini almıştır (Öngen, 2004: 94).

Kürt sorunu kapsamında PKK'ya karşı yürütülen operasyonlarda, sivil halkı da doğrudan etkileyecek çeşitli insan hakları ihlalleri veya askeri taktikler hayata geçirilmiştir. Üç binden fazla köy yakılmış ya da boşalttırılmıştır. 1990'lar boyunca Kürt sorununu eleştirel boyutta ele almak isteyen veya meyleden herkes devlet şiddetinin potansiyel hedefine dönüşmüştür. Şiddeti ve baskıyı uygulamak için hukuki yollar meşru altyapıyı sağlayamadığında ise “derin devlet” olarak bilinen devlet içinde örgütlenmiş ağlar devreye girmiştir (Saraçoğlu, 2016: 816-817). “Terörle mücadele” retoriği de bu zeminde kullanılmış ve uygulanan politikalara, şiddete, tüm varlığıyla devlete bir çeşit meşruiyet sağlamıştır. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*'da Kürt sorunu 1990'lar boyunca yer bulmuştur. *İktibas* dergisi, gazete formatında yayımladığı kısımlarda Kürt sorununa ilişkin daha çok yer vermiştir. *İktibas*'ın Şubat 1990 tarihli 134. sayısında *Cumhuriyet* gazetesinin “Tarsus'a gelen ‘terör göçleri’: Türk'üz desek Apo vurur, Kürt'üz desek devlet” başlıklı haberi verilmiştir (s.38). Benzer biçimde *İktibas*'ın Nisan 1990 tarihli 136. sayısında da *Güneş* gazetesinin “Cizre'de kepenk kapatma eylemiyle başlayan olaylarda 4 ölü, 9 yaralı Güneydoğu'da ‘intifada’ provası” başlıklı, 1990 nevrozunda yaşanan çatışma haberleştirilmiştir (s.50). *Umran* çekimser bir noktada iken, *Haksöz* diğer iki dergiden ayrılarak Kürt sorununu sahiplenilen bir yaklaşımla ele almıştır.

1984'ten itibaren ve 1990'lar boyunca süren savaş, Kürt coğrafyasında demokratik sayılabilecek yasaları hükümsüz kılmıştır; çeşitli kararnameler ve OHAL yasalarıyla bölge için istisnai yasalar da uygulanmıştır (Yılmaz, 2015: 73). Halkın Emek Partisi (HEP) Diyarbakır il başkanı Vedat Aydın'ın işkenceyle katledilmesi, cenazesine otomatik silahlarla saldırı düzenlenilmesi, gazeteci-yazar Musa Anter'in sokak ortasında silahlı saldırıda öldürülmesi, çeşitli suikastlar, infazlar, faili meçhuller birbiri ardına yaşanmıştır. Bu süreçte, jandarma içinde varlığı gizli olan ancak sonradan ortaya çıkan istihbarat örgütü JITEM önemli bir rol oynamıştır. Süreç içerisinde PKK'nın da şiddet

dozu artmış ve bazı silahlı eylemlerini Batı şehirlerine taşımıştır. Ana akım medya asker cenazelerini ve bu cenazelerin kitle gösterilerine dönüşünü neoliberal millî güvenlik devleti lehine kullanmış; milliyetçiliğin her geçen gün artan dozunu beslemiştir (Saraçoğlu, 2016: 817). Nihayetinde bu sarmal birbirini besleyen ve krizleri büyüten bir hâl almıştır.⁴⁹

1990'lı yıllarda Kürt hareketinin İslamcılıkla kesiştiği nokta ise Türkiye Hizbullahı olmuştur. Özellikle *Haksöz* dergisinin Kürt sorunu bağlamında devlet-PKK karşısında konumlanmasının da sebebidir. 1990'lar boyunca ve sonraki yıllarda Hizbullah, çeşitli işkence yöntemleri ve cinayetlerle sık sık adından söz ettirmiştir. Kontrgerilla olarak anılan örgüte yönelik, 2000'li yılların ilk yıllarında operasyonlar düzenlenmiş, çeşitli üyeler ele geçirilmiş ve toplu mezarlara ulaşılmıştır. Bunlar arasından en çok bilineni “Beykoz Operasyonu” olarak da anılan, örgüt lideri Hüseyin Velioğlu'nun öldürüldüğü operasyondur. Hizbullahın katlettiği insanlar arasında 1998 yılında, Müslüman feminist olarak anılan Konca Kuriş de yer almış ve Ocak 2000'de Konya'da örgüte ait bir evde bulunmuştur. Aynı zamanda Diyarbakır emniyet müdürü Gaffar Okkan da Ocak 2001'de Hizbullah tarafından öldürülmüştür.⁵⁰ Örneğin Kürt sorunu, Hizbullah, dönemin İslamcı hareketleri ve derin devlet kesişiminde bir mesele olan; Nurcuların Kürt yoğunluklu Med-Zehra grubu olarak bilinen Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı Başkanı İzzettin Yıldırım'ın ve arkadaşı Mehmet Şehit Avcı'nın 29 Aralık

⁴⁹<https://www.risalehaber.com/izzettin-yildirim-cinayetinde-sir-cozuldu-72968h.htm>
<https://www.milligazete.com.tr/haber/1103633/izzettin-yildirimi-kim-oldurdu>
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/bdp-erdogana-cinayeti-sordu-317634>
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/izzettin-yildirim-in-iskence-gorerek-olduruldugu-anlasildi-39129635>
Son erişim 10.06.2023.

⁵⁰2019 yılından 2023 yılına kadar “Diyarbakır, Mardin ve Batman'da 183 cinayetin faili olmaktan yargılanıp ömür boyu hapisle cezalandırılan ve bu cezaları Yargıtay tarafından onanarak kesin hükme bağlanan Hizbullah hükümlülerinin yeniden yargılanma başvurularının kabul edilerek tahliye edildikleri ortaya çıkmıştır” Son erişim tarihi 03.06.2023 <https://www.gazeteduvar.com.tr/4-yilda-agirlastirilmis-muebbet-alan-58-hizbullah-uyesi-tahliye-edildi-haber->

Örgütün yasal uzantısı olarak belirtilen, 2012'de kurulan Hür Dava Partisi (Hüda-Par) Mayıs 2023 genel seçimleri sonrası 4 milletvekili ile TBMM'de temsil edilmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Kurt, M., (2015), *Din, Şiddet ve Aidiyet Türkiye'de Hizbullah*, İstanbul: İletişim Yayınları. Çiçek, H., (2000), *Hangi Hizbullah*, İstanbul: Kaynak Yayınları. Çakır, R., (2011), *Derin Hizbullah İslamcı Şiddetin Geleceği*, İstanbul: Metis Yayınları.

1999’da Hizbullah tarafından kaçırılıp, işkenceyle katledilmesi. Ancak bazı İslamcı isimlerin iddiası Yıldırım’ı kaçıran Hizbullah olsa da öldürenin veya teslim alanın Veli Küçük bağlantılı olduğu yönünde olmuştur; diğer yandan Nisan 2009’da Elazığ’da Hizbullah’a ait bir hücre evi operasyonunda Hizbullah bayrağı altında Yıldırım’ın ifade verdiği video kasetlerine de ulaşılmıştır. Yıldırım’ın cinayeti dergilere de yansımıştır.

İktibas konuya ilişkin olarak Şubat 2000 tarihli 254. sayısında Yeni Binyıl gazetesinde yayımlanan Ali Bayramoğlu’nun “Kayıplar Meselesi” (s. 42) başlıklı yazısına yer vermiştir. Yazıda kaybolan İslamcı isimler anılmış ve belirsizlikler gündeme getirilmiştir. *Umran* dergisi Şubat 2000 tarihli 66. sayısında “Ayın Gündemi” bölümünde, “Ölüm Evleri Kayıpları Kaybedecek mi?” (s. 66-67) başlıklı yazıda, Yıldırım’ın ölümüne yer vermiş ve kuşkulu olduğunu belirtmiştir. Çünkü Yıldırım, cesedinin bulunduğu eve düzenlenen operasyondan hemen önce öldürülmüş ve aynı zamanda Hizbullah lideri Hüseyin Velioğlu’nun da ölümünden günler sonra gerçekleşmiştir. *Haksöz* ise Şubat 2000 tarihli 107. sayısında konuyu ele almış, kapağında da ““Hangi Suçtan Dolayı Öldürüldüler?”” manşetine yer vermiştir. Aynı sayıda “Vahşete İslami Kılıf ve Susurluk Devletini Aklama Çabası” (s. 5-7) başlıklı *Haksöz* imzalı yazıda “Kurani bir kavram olan Hizbullah, her türlü olumsuzluğu temsil etme niteliğini haiz bir çeteye atfedilmek suretiyle derin bir çarpıtmaya kurban ediliyor” denmiş ve Hizbullah kelimesinin “bir cinayet çetesinin adı” olamayacağı belirtilmiştir. Aynı yazıda Lübnan’daki Hizbullah hareketine değinip, birilerinin “sapkınlığının” onu da kirlettiğini belirtmiştir. *Haksöz*’e göre “egemen propaganda mekanizması” bu durumu fırsat olarak görmüş “bu ismi [Hizbullah] kamuoyunun zihnine mazlum ve müslümanlara yönelik katliamlarla birlikte kazıma; kan dökücülük, vahşet, işbirlikçilik çağrışımları ile bütünleştirme peşinde” olmuştur. Öte yandan dergi hep Hizbullah’a arka çıkmıştır ancak bu konuda açıkça bir sahiplenme olmasa da “bu çetenin eylemlerinin faturasını müslümanlara çıkartmak kelimenin tam manasıyla yavuz hırsızlıktır.

Müslümanlar bizatihi bu eylemlerin mağdurlarıdır” diyerek muğlak bir yerde bırakmıştır. *Haksöz*’ün önemli bir tespiti olan “Susurluk Devleti” ifadesinin ışığında, dergilerin konuya ilişkin genel eğilimi derin devlet bağlamında olmuştur; *İktibas*’ta ve *Umran*’da Hizbullahın da devletle bağı daha açık belirtilmiştir. “Hizbullah tarafından öldürülenlerin sayısını bin veya birkaç bin olarak ifade eden kişilere göre Hizbullah, 17 bin civarında olduğu söylenen faili meçhul cinayetlerin de bir kısmının JİTEM adına taşeronluğunu yapmıştır” (Kurt, 2015: 61) ifadesi dergilerin yaklaşımıyla da örtüşmektedir.

2000’e Doğru dergisinin 16 Şubat 1992 tarihli 7. sayısının kapağı “‘Hizbullah’ Çevik Kuvvet Merkezinde Eğitiliyor” başlığıyla çıkmıştır. Aynı başlığı taşıyan haberin (s.8-12) girişi ise şu şekildedir:

Diyarbakır’da Kontrgerilla üssü olarak bilinen Çevik Kuvvette gece eğitimleri. Emniyet Müdürlüğünden bir bekçi: Gece yarısından sonra dincilere has, şalvarlı ve sakallı kişiler Müdürlüğe geliyorlar: Hizbullahçılar, eski içişleri Bakanı Abdulkadir Aksu’nun bölgeye yerleştirdiği İslamcı polisler sayesinde Batman, Kızıltepe ye Diyarbakır’da örgütleniyorlar. Kızıltepe’de eğitim gören Hizbullahçıları Özel Tim koruyor. Bölgedeki Hizbullahın lideri Hüseyin Velioğlu (1992: 8).

Devamında ise detaylı olarak sürecin nasıl ilerlediği anlatılmıştır. Ancak “*2000’e Doğru*’nun Diyarbakır muhabiri Halit Güngen’in bu son haberi olmuştur. Güngen, haberi yazdıktan iki gün sonra, 18 Şubat akşamı derginin Diyarbakır bürosunda Hizbullahçılar tarafından arkadan, 25 santimetre uzağından sıkılan bir kurşunla öldürülmüştür” (Çiçek, 2000: 11). Hizbullah, 1990’ların karanlığının ayrılmaz bir parçası olarak konumlanmaktadır.

Hegemonya krizini ele alırken Kürt sorunu bağlamında daha kapsamlı bir değerlendirme gerekmektedir. Ancak bu çalışmanın ana gövdesi, krizin diğer boyutunu

oluşturan ve neoliberal millî güvenlik devletinin “irtica” başlığının hedefi olan İslamcılığın yükselişidir.

1990’larda hegemonya krizinin sebebi olan ekonomik koşullar ile kimlik mücadeleleri ve onu besleyen neoliberal millî güvenlik devleti çeşitli toplumsal olayları veya çeşitli şiddet eylemlerini –işkence, kayıp, faili meçhul ve infaz gibi– doğrudan veya dolaylı bir biçimde etkilemiş veya kendisi gerçekleştirmiştir. Söz konusu bu şiddet olaylarının bazılarını, dergiler bağlamında ele almak hem *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin hem İslamcıların 1990’lardaki konumunu somutlaştırmak hem de 1990’lar Türkiye’sini daha net anlayabilmek açısından önemlidir. Ayrıca, bu başlık altında ele alınan başat olaylara ilişkin temel yaklaşımım Hannah Arendt’in sözlerinde de ifadesini bulmuştur: “[...] nisyani mümkün hale getirebilecek çok insan var bu dünyada. Ama her zaman geriye hikâyeyi anlatacak biri kalacaktır. Bu nedenle, en azından uzun vadede, hiçbir şey ‘pratikte faydasız’ olamaz” (2022: 239).

Dönemin bir diğer başat sorunu Alevilerin, şiddet eylemlerinin ana hedeflerinden biri olmasıdır. Bu şiddet eylemlerinden biri de –özellikle İslamcı hareketler için bir nevi “turnusol” işlevi gören- 2 Temmuz 1993 tarihli Sivas Katliamıdır. Sivas/Madımak Katliamı, Cumhuriyet tarihinde Alevilere yönelik kitlesel şiddet eylemlerinin, katliam girişimlerinin ilki değildir; 1938 Dersim’den 1993 Sivas’a ve sonrasında 1995 Gazi ve Ümraniye’ye uzanan süreçte Ortaca, Maraş, Malatya, Çorum katliamları durmaktadır. 2 Temmuz 1993 günü ise Sivas’ta, Pir Sultan Abdal Kültür Etkinlikleri kapsamında şenlikler için gelen 33 kişi yakılarak katledilmiştir. Etkinliklerin ikinci günü olan 2 Temmuz 1993 günü saldırıları planlayan İslamcı-ülkücü gruplar, Şenlik için gelenlere çeşitli noktalarda saldırmaya başlamış; saldırılar üzerine etkinlikler için gelenler Madımak Oteline sığınmış ve aynı grup saldırılarına orada da devam etmiştir. Önce otelin önündeki araçlar, sonra otel ateşe verilmiştir ve orada bulunan asker, polis ve itfaiye müdahale etmemiş veya engellenmiştir. Aralarında 12

yaşında Koray Kaya ile 15 yaşında Menekşe Kaya, Muhlis Akarsu, Metin Altıok, Behçet Aysan, Asım Bezirci, Nesimi Çimen, Hasret Gültekin, Asaf Koçak, Edibe Suları gibi isimlerin yer aldığı 33 insan, “Yaşasın şeriat! Kahrolsun laiklik!”, “Cehennem ateşi!” gibi sloganlar ve tekbirler eşliğinde yakılarak öldürülmüştür. Saldırı sırasında iki saldırgan ve iki otel çalışanı da hayatını kaybetmiştir.⁵¹

Katliamın ardından Necmettin Erbakan, “Sivas halkı, dini tezyif olayı karşısında çok doğal olarak reaksiyon göstermiştir. [...] Ama olay, çok sonra, birtakım provokatörler tarafından şiddete dönüştürülmüştür” demiştir (Coşkun, 1995: 358). Katliam sonrasında dönemin Başbakanı Tansu Çiller “çok şükür, otel dışındaki halkımız bu yangından zarar görmemiştir. Halktan kimsenin burnu kanamamıştır ve ölenler de çıkan yangından boğularak ölmüşlerdir. Olayı bu kadar büyütme yanlış, bir futbol maçında da bu kadar insan ölebilirdi” sözlerini dile getirmiştir. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel ise “olay münferittir. Ağır tahrik var. Bu tahrik sonucu halk galeyana gelmiştir. Olayları çok yakından izledim. Güvenlik kuvvetleri ellerinden geleni

⁵¹ Sivas’ta katliama hazırlık birkaç gün öncesinde başlandığı bilinmektedir; etkinlik öncesi bildiriler hazırlanmış, RP yanlısı *Hürdoğan* ve Büyük Birlik Partisi (BBP) yanlısı *Bizim Sivas* başta olmak üzere birkaç yerel gazete, “Müslüman mahallesinde salyangoz sattırmayız” şiarında birleşmiş, bildirilere destek olmuştur (Coşkun, 1995: 355 vd.). Bu bildiriler “Müslüman Kamuoyuna” diye başlayan, ayetlerle bezenmiş, “müminlerin izzet ve namusuna saldırı” olduğu yönünde ifadeler taşıyan, Salman Rüşdi’nin *The Satanic Verses* (1992) / *Şeytan Ayetleri* kitabını yayımlayacağını duyuran Aziz Nesin’i bilinçli bir şekilde hedef gösteren ve meseleyi oraya sıkıştırmayı amaçlamış, nefret ve şiddet çağrıları içeren gerici metinlerdir. Katliamın, Ankara-Sivas hattı arasında, “Sivas sorumlusu” Refah Partisi ve davanın hazırlık soruşturmalarında adı geçen kişilerin beyanlarında yer alan RP üyeleridir. 2016-2024 yılları arasında Saadet Partisi Genel Başkanı olan, katliamın gerçekleştiği dönem Sivas Belediye Başkanı olarak görev yapan Temel Karamollaoğlu, kalabalığı dağıtacağı düşünülürken, aksine durumu körüklemiştir. Sivas Katliamı tanıklarından, etkinlikleri düzenleyen komitenin üyelerinden biri olan Ali Balkız, 2 Temmuz 1993 günü Karamollaoğlu’nun söze şöyle başladığını ifade etmiştir: “Müslüman kardeşlerim gazanız mübarek olsun [...] bu heykel gidecek bu şenlikler iptal edilecek bu insanlar kenti terk edecek”. Diğer yandan gün boyu her şeye tanıklık ettiği belirtilen Emniyet Trafik Şube Müdürü İzzet Karadağ’ın Ankara Devlet Güvenlik Mahkemelerinde (DGM) verdiği ifade de “fetvayı Karamollaoğlu verdi. [...] Gazanız mübarek olsun diye konuşma yaptı. [...] İtfaiyeden su sıkmasını istedik [...] sıkmadılar”; ayrıca itfaiyenin ilerlemesine engel olanların da Karamollaoğlu’nun emriyle yaptığını belirtilmiştir; Karadağ Karamollaoğlu’nun “Ozanlar Anıtını” Otelin önüne getirttiğini ve saldırganları daha da kışkırttığını ilave etmiştir (Demir, 2013: 124 vd.). <https://www.youtube.com/watch?v=0WgMIVFijV4> Son erişim tarihi, 12.03.2023.

yapmışlardır” sözleriyle mağdurları suçlamış, yaşananları meşru kılmıştır (Yılmaz, 2015: 474).⁵²

İslamcı yayınlar katliamı neredeyse coşkuyla karşılamışlardır. Dergiler kapaklarına taşımış ve övgüler yağdırmışlardır. Genel anlamda –Mazlum-Der gibi insan hakları çerçevesinde yayın yapmaya uğraşan birkaç istisna dışında–en ufak bir “baş sağlığı” mesajı bile bulunmamaktadır. Fakat İslamcı yayınlara ilişkin çalışma yapanlar arasında, örneğin “*Bir Başka Hayata Karşı*” (2019) çalışmasının 4. cildinde yer alan yazarlarından Murat Kayacan, “2 Temmuz 1993’te Sivas’ta bir etkinliğe katılması sonucu meydana gelen olay sonucu, İslami kesim üzerine büyük bir baskı kurulmuştur. O ortamda, İslami kesimde yaygın hava ‘özür dileyici’ bir tutumu beraberinde getirmiştir” (2019: 349) sözleri gerçeği yansıtmamaktadır. Üstelik Sivas Katliamına ilişkin tutumu açıkça saldırgan olan *Haksöz*’e de yer verdiği bir yazıdır. Katliam sonrası “en mutlu” ekip İBDA-C grubu ve Salih Mirzabeyoğlu olmuştur. Yayın organları olan *Taraf* dergisinin Ağustos 1993 tarihli 30. sayısı “Sivas’tan yükselen ses: İşgalciler Defolun!” olmuş, ayrıca “Şanlı Sivas Kıyımı” olarak kutlanmıştır. “İhtilale En Yakın Adım: Sivas” (*Taraf*, 1993: 15) başlıklı yazı şu satırlarla başlamıştır:

⁵² Sanıkların bir kısmı birkaç duruşma sonra salınmış, asıl sorumlulardan olan Sivas Belediyesi RP’li Meclis Üyesi Cafer Erçakmak, Mehmet Kazım Gen ve diğerleri hiç yakalanmamıştır. Mahkemece dava 2012 yılında zamanaşımına uğratılmış; üç firari sanığın -Murat Sonkur, Eren Ceylan ve Murat Karataş- yargılandığı dava ise hâlâ devam etmektedir <https://pirha.org/bakanliktan-mahkemeye-skandal-yazi-sivas-davasinda-zaman-asimi-2-temmuzda-video-375893.html/11/05/2023/> son erişim tarihi, 05.06.2023. Öte yandan Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Anayasa’da cumhurbaşkanına tanınan “af yetkisi” bağlamında Ahmet Turan Kılıç, Hayrettin Gül ve Adem Koz’un cezalarını kaldırmıştır. <https://medyascope.tv/2025/08/01/madimak-katliami-saniklarindan-adem-kozunun-cezasi-kaldirildi/> son erişim tarihi, 15.09.2025.

Ayrıca sanık avukatlarından bazılarının 2002 sonrası durumlarına ilişkin de şu bilgiler haberleştirilmiştir: Av. Celal Mümtaz Akıncı - AKP döneminde Anayasa Mahkemesi üyesi, Av. Hayati Yazıcı - 61. Hükümet Gümrük ve Ticaret Bakanı, Av. Haydar Kemal Kurt - AKP Isparta Milletvekili, Av. Zeyid Aslan - AKP Tokat Milletvekili, Av. Hüsnü Tuna - AKP Konya Milletvekili, Av. Burhanettin Çoban - Afyonkarahisar AKP’li Belediye Başkanı, Av. Faik Işık - Süleyman Mercümeç’in avukatı, Av. İbrahim Hakkı Aşkar - AKP Afyonkarahisar Milletvekili, Av. M. Ali Bulut - AKP Maraş Milletvekili, Av. Bülent Tüfekçi - Malatya Milletvekili ve Gümrük ve Ticaret Bakanı (2015-2018), Av. Halil Ürün - RP kayıp trilyon davası sanığı, AKP Afyonkarahisar Milletvekili, Av. Mevlüt Uysal - AKP Başakşehir Belediye Başkanı (2009-2017) ve AKP İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı (2017-2019), Av. Nevzat Er - AKP Eminönü Belediye Başkanı gibi. <https://haber.sol.org.tr/turkiye/iste-sivas-katliami-saniklarinin-avukati-olan-akpliler-241654> son erişim tarihi, 15.09.2023.

Her fırsatta puşluklarıyla denk bir “o iş öyle olmaz” lafzıyla sözde “nasıl olur?”unu bilir pozlarda, tepeden(!) bakanlar. Buna tam bir paralellik arz eden kan görmeye dayanamaz, “yumuşak” ve sünepe sözde Müslüman(!) çakalların suratına “safları netleştirici” bir tokat indiren Sivas Halkına sonsuz teşekkür ve Allah (cc) Onlardan Razi olsun!.. Allahsız ve bunak olması yetmezmiş gibi, bir de İblisin borazanlığı yapmaya kalkan Aziz Nesin ve kışına takılıp gelen üç-beş alkışçısının “vasiyete uygun” (Biliyorsunuz Aziz yakılmayı vasiyet etmişti.) gitmesine ramak kalmıştı. Aziz bu sefer paçayı halkın elinden zor kurtardı; ya bir dahaki sefer? Laik (dinsiz)-Kemalist rejimin bekası için Alevilerin desteğini almaya çalışan, Batıcı güruh, aldığı “Sivas cevabıyla” şapa oturmuştur. Daha önceleri de düzenlenen ama Aziz ve yanında taşıdığı sülüklerin hiç katılmadıkları “Pir Sultan Abdal Kültür Şenlikleri”nin sonuncusunda meydana gelen olayların seyri ise şöyle.

İBDA-C grubu on iki gün sonrasında da bildiri dağıtmış, *Cumhuriyet* gazetesi 15 Temmuz 1993 tarihinde bu bildiriye “Maraş’ta İslami Teröre Çağrı” haberiyle duyurmuştur. Bildiride “Sivas halkına teşekkür ediyoruz. Allah onlardan razı olsun. Sivas, İslam ihtilalcilerinin kalelerinden biridir” sözlerine yer verilmiştir (Coşkun, 1995: 359). Ayrıca *Taraf*’ın Temmuz 1994 tarihli sayısı da “İşte Sivas İşte Kısas”, “Haydi Anadolu! Bir Gül İçin Bin Kötüyü Yakmalı” kapağıyla çıkmıştır.

Diğer İslamcı bazı yayınlar ise şu manşetlere sahiptir: *Yörünge* dergisi 18 Temmuz 1993 tarihli sayısının kapağına “Yeni Sivas Olaylarının Yaşanmaması ve Huzurun Temini İçin Aziz Nesin Yargılanmalı” manşetini atmıştır. *Yeryüzü*’nün Ağustos 1993 tarihli 3. sayısının kapağı “Laik Müstekbirlere Sivas İhtarı” olmuştur. *İmza* dergisinin Ağustos 1993 tarihli 53. sayısı “Kan Ağlar Başbağlar” “Alevlerin Ardındaki Gerçek” sözleriyle yayımlanmıştır. *Hıra* dergisi Ağustos 1993 tarihli sayısının kapağı 2 Temmuz gününe ait, saldırgan kalabalığın olduğu bir fotoğraf üzerine “İslami Değerler Çiğnetilmedi” manşetiyle çıkmıştır. *Diyanet* dergisinin doğrudan hedefi belli olmasa da Ağustos 1993 tarihli sayısını “Bölünmeyin, parçalanmayın... inanıyorsanız üstünsünüz”

ayetiyle basmıştır. İskenderpaşa cemaatinin yayın organlarından biri olan *İslam* dergisinde de cemaatin lideri Esad Coşan “tahrik edenlere karşı halkın tepkisi [...] halkın inanç ve hissiyatı” sözleriyle onaylamıştır. İslamcıların kar topu misali yıllar içinde sürekli büyüyen ve toplumsal / siyasal hayata yön veren “hassasiyetleri, inanç ve hissiyatları” 33 insanın yakılarak öldürülmesiyle dahi herhangi bir tatmine ulaşmamıştır.

RP’nin yayın organı *Millî Gazete*’nin başyazarı Sadık Albayrak da tehditkâr bir dille ve Alevi değerlerin Alevilerin olmadığını iddia edencesine “böyle giderse, bunlar Sivaslıyı on mislisi ile İstanbul’da karşılarında göreceklerdir. Bu Allahsız ve dinsiz kişiler, böyle giderse Hz. Ali’nin Zülfıkar’ını karşılarında bulacaklardır” demiş; bir sonraki gün aynı gazetede, -ilk kez- sürmanşetten verilen yorumuyla İsmet Özel bu tezi daha ileri götürmüştür: “Olayların Türkiye’de yaşanan insanları şöyle bir tercih karşısında bırakma ihtimali kuvvet kazanıyor. Ya Müslüman Türkiye veya hiç” demiştir⁵³; aynı yazıda katledilen insanları ve Pir Sultan Abdal Etkinlikleri için Sivas’ta bulunanları, Bosnalıları katleden Sırp larla özdeşleştirmiştir (Coşkun, 1995: 358).

Katliama ilişkin *Umran* doğrudan bir yayımda bulunmamış; *İktibas* ve *Haksöz*’de ise diğer İslamcı dergilerden farklı olmayan yazılar yer almıştır. *İktibas* Aziz Nesin’i hedef göstermiş ve daha itidalli bir tutumla safını kurarken; *Haksöz* oldukça açık bir nefret diliyle yayımlarını sürdürmüştür. İlerleyen yıllarda da Sivas Davasını, deyim yerindeyse militanca sahiplenmiştir.

1990’ların Alevilere yönelik bir diğer şiddet olayı da 12 Mart 1995 tarihli Gazi Katliamıdır. Dört kahvehane ve bir pastane kimliği belirsiz bir grup tarafından silahlı saldırıya uğramış; ölü ve yaralıların olduğu bu saldırılara herhangi bir polis müdahalesi olmamıştır. Saldırının duyulmasından itibaren protestolar başlamış, ertesi gün on beş

⁵³ İsmet Özel, İstiklal Marşı Derneğinin 10 Ekim 2015 tarihli panelinde, Türkiye tarihinde yaşanmış en ölümcül saldırılardan biri olan 10 Ekim Katliamının henüz -sabah 10:04- gerçekleşmiş olmasına rağmen panelde “Müslümanın ilk vazifesi terörist olmaktır” cümlesini dile getirmiştir.

bin kişiyi geçen kalabalık karakola doğru yürüyüşe geçmiştir. Sonrasında olaylar Ümraniye’de de yükselmiştir. Bu süreçte bölgeye çok sayıda hem çevik kuvvet hem özel timden oluşan güvenlik güçleri gönderilmiş ve halka arasında denk olmayan bir çatışma başlatmıştır. Çok sayıda insanın ölmüş ve yaralanmıştır (Yılmaz, 2015: 418 vd.). Bu mesele *İktibas* ve *Haksöz* dergilerinin Alevilere yoğunlaşmasına sebep olmuştur. *İktibas*’ın Nisan 1995 tarihli 196. sayısı “Aleviler Solcu mu?” kapağıyla çıkmıştır. Konuya “Batının provokasyonları” olarak yaklaşan *İktibas* Sivas’ın, Maraş’ın, Malatya’nın, Çorum’un da provokasyon olduğunu vurgulamıştır:

[...] sanki bu tür gelişmeler, sistem içindeki bazı toplumsal kesimleri güçlendirmek, onları toplum içinde her zaman belirli kesimlerce ezilen(?) mazlum insanlar şeklinde sunmak maksadıyla kullanılmaktadır. Ve provokasyon sonrasında bir kesime “tu kaka” denilirken çifte standart uygulanarak, her şeye rağmen belirli bir kesimi sevecen, insan sevgisiyle dolu “numune insanlar” olarak sunması çok tehlikeli bir yaklaşımdır. Zira, Türkiye’deki yanaydın kadroların medya desteğinde yıllardır yaptığı budur. Ve bu tür yaklaşımların toplumu getirdiği nokta ortadadır. [...] Türkiye’deki İslami gelişmelere karşı, adeta “alevi” kesim, rejimin ideolojisine en uygun vatandaş tipi olarak sunulmakta [...] Sonuç olarak, GOP ve Ümraniye’deki son olaylarda geçmişteki benzerleri gibi her ne kadar “alevi” olarak adlandırılan kesimi hedef almışsa da gerçekte onları ve sistemin birinci sınıf vatandaş olarak sunmaya çalıştığı “ılımlı-uzlaşmacı” kesimi toplumda güçlendirmiştir. [...] İslam dışı, hümanist, batını, zaman zaman sosyalist felsefeler üzerine bina edilen yeni bir “alevi” tanımı ön plana çıkarılmakta, adeta uydurma bir din oluşturulmaktadır. (1995: 3-4).

Haksöz Nisan 1995 tarihli 49. sayısında *Haksöz* imzalı “Gazi Mahallesi’nden Kuzey Irak’a Düzenin Çözünsüzlüğü” başlıklı (s.4-6) yazıda, yaşananlar Alevilerin “oportünistliğine”, Anadolu’daki Alevilerin “İslamlaşma paniğine” gibi sebeplere bağlanmıştır. Ayrıca Alevilerin sol örgütlere tepki göstermemesi ve orduyu “kurtarıcı”

görmesi de eleştirilmiştir. *Haksöz* bu sayıda diğer İslamcı grupları ise, başta RP'yi ve *Zaman* gazetesini, “gereken tepkiyi vermeme” konusunda eleştirmiştir:

Yıllardır namaz kılan, oruç tutan Caferi mezhebi mensuplarını bidat ehli, sapık, fitneci diye suçlayan, İslam dışı sayan “Ehli Sünnet kalesinin yılmaz savunucuları” ne hikmetse “Müslümanız ama namaz da kılmayız, oruç da tutmayız, içki de içeriz” diyebilen Alevileri kardeş ilan ederken gayet bonkör davranabilmektedirler (1995: 6).

‘90’lardan günümüze kadar gelen ve Türkiye’de devletin güvenlik aygıtlarıyla, organize suç şebekeleri ve paramiliter yapılar arasındaki derin bağları açığa çıkaran bir başka başat olay da 3 Kasım 1996’da gerçekleşen bir trafik kazası olan “Susurluk Skandalı”dır. Kazada DYP Şanlıurfa Milletvekili Sedat Bucak, İstanbul Kemalettin Eröge Polis Okulu Müdürü Hüseyin Kocadağ, kırmızı bültenle aranan mafya lideri Abdullah Çatlı ile sevgilisi olduğu ileri sürülen Gonca Us yer almış ve Sedat Bucak dışında hepsi hayatını yitirmiştir. Kaza, kamuoyunda “devlet–mafya–siyaset” üçgenine dair uzun süredir dile getirilen iddiaları görünür kılmıştır. Bu olay bir yanıyla devlet içindeki yasadışı yapılanmaları, diğer yanıyla da 1990’lı yıllarda Kürt meselesiyle bağlantılı olarak geliştirilen kontrgerilla stratejilerinin sivil ve siyasal alanda nasıl derinleştiğini de gözler önüne sermiştir (Saraçoğlu, 2016: 830; Zürcher, 2009: 462). Susurluk, devletin “neoliberal güvenlik devleti” niteliğini kazanma sürecinde, güvenlikçi reflekslerin toplumsal meşruiyet sınırlarını aştığının da bir kırılma anı olarak değerlendirilebilir. “Türkiye’nin Susurluk’tan çıkamadığı” yorumları ise günümüzde hâlâ dile getirilmektedir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* için Susurluk, resmî ideolojiyi “ifşa eden” bir kazadır. *Haksöz*’ün “Susurluk Çamuru: İşte Devlet Bu!” (Aralık 1996) başlığı, üç derginin bakış açısını da yansıtmaktadır.

1990’ların kolektif hafızası oldukça trajik, derin ve katmanlıdır. Toplumsal ve siyasal alan bir çarpışma, çatışma alanına dönüşmüştür. Tüm bu yaşananlarının yanında ekonomik krizler, dönemin ana meselelerinden biri olarak yer almıştır. Devletin refah

fonksiyonlarının daraltılması, toplumsal ihtiyaçları karşılamada alternatif aktörleri görünür kılmıştır. Bu süreçte güçlenen özneler arasında, özellikle eğitim, sağlık, yurt, medya ve sosyal yardımlaşma gibi alanlarda öne çıkan dinî cemaatler ve tarikatlar bulunmaktadır. Diğer yandan işçi örgütlenmeleri, sendikal hareketler sürse de işçi örgütlerinin neoliberal özelleştirme programları, taşeronlaşma süreçleri karşısında yapısal gücü zayıflamıştır. 1990’larda gençlik hareketi hem İslamcı hem sol siyaset açısından önemli olmuş; kamusal alanda örgütlü en dinamik kesimi oluşturmuştur. Dergi çevreleri bu konuda etkinliğini sürdürmüştür. Öte yandan kadın hareketinin yükseldiği bir dönemdir. Feminist hareket şiddet, töre cinayeti, sosyal güvence gibi konulara yoğunlaşırken; İslamcı/dindar kadınlar kamusal alanda görünürlük mücadelesini yürütmüş ve başörtüsü yasaklarına karşı örgütlenmiştir.

Tüm bunlar bağlamında, 1990’ların neoliberal millî güvenlik devleti veya “siyasetin post-demokratik otoriter devleti” (Jessop, 2016: 336), hegemonya krizini derinleştirmiş, yeni birikim rejimine taşeronluk etmiş ve 2000’li yıllarda da etmeye sürdürmüştür. Bu süreç AKP iktidarına yani yeni bir hegemonya projesine gerekli zemini hazırlamıştır.

2.1.2. Kuşatılmış Ülke: Neoliberal Millî Güvenlik Devletinin Dış Politikası

Türkiye dış politikası özellikle ABD-Batı ve İsrail’le kurulan ilişkiler bağlamında, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*’ın her daim hedefinde olmuştur. 1990’lar başında Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla, Türkiye’nin dış politikası coğrafi-stratejik, ideolojik, ekonomik ve güvenlik paradigması açısından yeniden tanımlanmak zorunda kalmıştır. Soğuk Savaş boyunca NATO’nun güney kanadındaki ileri karakol işleviyle tanımlanan Türkiye, bu rolünü “komünizm tehdidi” ortadan kalkınca pragmatik bir yeniden konumlanma arayışıyla dönüştürmeye başlamıştır (Hale, 2013: 135 vd.). Ancak

bu dönüşüm dış dinamiklerin yanında, iç politikadaki hegemonya krizlerinin dış politikaya yansıyan izdüşümlerinin de belirlediği bir süreç olmuştur.

Bu dönemde dış politika, klasik anlamıyla güvenlik ve diplomatik yönelimler meselesi olmaktan çıkmış; devletin iç yeniden yapılanma süreçlerinin bir uzantısı hâline gelmiştir. Özellikle Kürt sorununun bölgesel düzlemde bir istikrarsızlık eksenini olarak büyümesi -PKK'nın Suriye ve Kuzey Irak'taki varlığının kurumsallaşması- dış politikanın iç güvenlik ve ulusal bütünlük meselesiyle iç içe geçmesine neden olmuştur (Yalvaç, 2016; Kirişçi & Winrow: 2004). Bu bağlamda Türkiye'nin dış politika tercihleri, giderek artan oranda güvenlik odaklı bir mantıkla biçimlenmiştir.

Yeni Dünya Düzeninde tek kutuplu sistemin yerleşmesiyle Türkiye, ABD hegemonyasının yeniden üretiminde taşeronlaştırılmış bir konum edinmiş; bu konum hem bölgesel hem ara bulucu hem de Batının güvenilir partneri rolünü bir arada yürütme gerilimini beraberinde getirmiştir. Türkiye'nin dış politikasındaki bu yönelim, devletin içte uyguladığı güvenlikçi stratejilerin dışa taşırılması biçiminde de okunabilir. Nitekim ulus-devletin merkezileşmiş güvenlik yapıları, yüksek borç sarmalında, dış politika alanında da proaktif değil; reaktif ve statükocu reflekslerle donatılmıştır (Oran, 2010: 204 vd.; Keyman & Öniş, 2007).

Soğuk Savaş sonrası Türkiye, bir yandan Türkî Cumhuriyetlere yönelik “tarihi bağlar” iddiasıyla bir neo-Osmanlıcı / yeni Osmanlılık söylemi geliştirirken; diğer yandan Ortadoğu’da Batılı ve dengeleyici bir aktör pozisyonunu güçlendirme çabasında olmuştur. Ancak tüm bu iddialar, kurumsal kapasite, dış politika geleneği ve ekonomik kaynaklardan sebep söylem düzeyinde kalmış; söylem ve pratik arasında salınan çelişkili bir hatta dönüşmüştür.

Yeni Osmanlıcılık anlayışı özellikle Turgut Özal’ın cumhurbaşkanlığı döneminde, gündeme getirdiği bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım temellerini resmî ideoloji

olan Türk-İslam sentezinden almaktadır. Bu sebeple iç politikayla da dış politikayla da ilişkili olmuştur. 1990’larda Soğuk Savaş bittikten sonra ortaya çıkan güç boşluğunu Türkiye doldurma niyetiyle bir politika yürütmüştür. Balkanlarda, Orta Asya’da ve Ortadoğu’da aktif bir biçimde bu yaklaşımla dış politikasını belirlemiştir. Balkanların yoğun çatışma içinde bulunduğu 1990’larda yaklaşık 500 yıl sürmüş Pax Ottomanica’yı yeniden gündem ederek, düzen sağlama iddiasında bulunmuştur. Bu yaklaşım özellikle Rusya ve Balkanlardaki Hristiyanlar arasında tepkiyle ve kuşkuyla karşılanmıştır. Ayrıca Ortadoğu’da yürüttüğü politikaların tehlikeli bir hâl almasını da sağlamıştır. Özal’ın yayılmacı tutumu dönemin Genelkurmay Başkanı Necip Torumtay’ın istifasıyla sonuçlanmıştır (Uzgel, 2010: 514).

1990’ların dış politikasında Bosna-Hersek’te yaşanan çatışmalar ve soykırım önemli bir yer tutmuştur. Yaşananlardan büyük kaygı duyan Türkiye, 1990’lar boyunca izlediği Bosna bağlamında en aktif ve uzun süreli dış politika sürecini başlatmıştır. Bosna’daki savaşı; BM Güvenlik Konseyi, AGIT, Avrupa Konseyi, UNESCO ve İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) gibi uluslararası yapılar aracılığıyla uluslararası alana taşımak istemiştir. Ayrıca BM’ye bir de eylem planı hazırlamıştır. İslamcılar için oldukça önemli bir mesele olan Bosna’ya savaş süresince çeşitli yardımlar yapılmış, dönemin Genelkurmay Başkanı Doğan Güneş, savaş sırasında silah yardımında da bulunulduğunu belirtmiştir (Uzgel, 2010: 495-496).

Sovyetlerin dağılışı 1990’ların ilk yarısı, aynı zamanda PKK tehdidinin ciddileştiği, Ermeni soykırımı tasarılarının Batılı ülkelere sık gündem edildiği, İslamcılığın yükselişe geçtiği ve hatta iktidara koalisyon ortağı olduğu bir döneme denk gelmiştir. SSCB gibi bir temel öğenin dağılması, Türkiye’nin Batı nezdindeki değer kaybı ve bu durumun ülkede rahatsız edici şekilde hissedilmesi, aynı zamanda bölgesel hareketliliğin de artması Türkiye’nin endişeli bir tutuma girmesini sağlamıştır. Suriye ve Irak ile su konusunda problem yaşarken, ABD’nin PKK’ya destek olduğu kaygısı

çoğalmıştır. Sıkça kullanılan “Sèvres Sendromu” ifadesiyle bir parçalanma algısı başlamıştır. Hem Batılı müttefiklerin hem Ortadoğu ülkelerinin Türkiye’yi parçalamak istediği histerisi iyice yayılmış ve medya aracılığıyla da pekiştirilmiştir. Diğer yandan, bu dönemde Türkiye kendisini “bölgesel güç” olarak ilan etmiş ve bölgeye “istikrar getirecek” ülke olarak sunmuştur; “21. Yüzyıl bir Türk Yüzyılı olacak” ve “Adriyatik’ten Çin Seddine Türk Dünyası” gibi sloganlar kullanılmıştır (Oran, 2010: 235-236).

1990’ların dış politikasının ana meselelerinden biri, her üç derginin de karşısında konumlandığı, Avrupa Birliği ile olan ilişkisi olmuştur. Tam üyelik başvurusunu 1987’de yapan Türkiye, 1990’larda AB ile kurumsal düzeyde ilerleme kaydetmiş görünse de insan hakları ihlalleri, Kıbrıs sorunu ve Kürt meselesi gibi başlıklar sürecin önünü tıkamış ve yıpratıcı bir seyir izlemiştir. Yine de Türkiye’nin Batıcı eğilimi dış politikanın temel belirleyenlerinden olmuş ve küreselleşme ortamında, 1990 sonrası dünyanın aldığı vaziyette sadece ABD müttefikliğini riskli görmüştür. Üstelik 1960-1980 yılları arasında AET karşıtı olan kamuoyu da 1990’larda AB’yi bir “kurtuluş” olarak görmeye başlamıştır. İslamcılar nezdinde bir “Hristiyan Kulübü” olan Birlik, dönemin yükselen yeşil sermayesi için ekonomik bir kapı olarak görülmüştür. Türkiye AB’ye girebilmek için gerekli şartları sağlayamamışsa da tam üyelik güvencesi almadan, 1995’te Gümrük Birliği’ne dahil edilmiş ve 1999 Helsinki Zirvesi’nde resmî olarak aday ülke statüsüne alınmıştır (Oran, 2010: 228-229; Zürcher, 2009: 464). Bu gelişme bir dönüm noktası olmakla beraber, esasen AB’nin ülke üzerindeki baskısını artırmış, özellikle insan hakları ve sivil özgürlükler bağlamında bir çeşit dış denetim mekanizması olarak iç siyasette işlev görmüştür. Özellikle Gümrük Birliği süreci *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* tarafından ele alınmıştır.

1990’lar boyunca dış politikanın ana bileşeni ABD olmuştur. 1990’larda Türkiye-ABD ilişkileri, Soğuk Savaş sonrası yeni dünya düzeninin koşulları

çerçevesinde “stratejik ortaklık” söylemiyle tanımlanmıştır. Ancak bu ortaklık, çoğu zaman asimetrik bir bağımlılık ilişkisi biçiminde tezahür etmiş ve Türkiye bu bağımlılık çerçevesinde bir hareket alanı bulmaya çalışmıştır. Türkiye, ABD için “yeri doldurulamaz” bir müttefik olmuş; ABD’nin Balkanlar’dan Ortadoğu’ya Orta Asya’ya uzanan politikalarında önemli bir aracı olmuştur ve Türkiye için bu ilişki yer yer “zorunlu ortaklığa” da dönüşmüştür. ABD’nin tek süper güç olması, iki ülke arasındaki ilişkilerin stratejik boyutunun derinleşmesi, Türkiye’nin yeni ve eski komşularıyla sorunlar yaşaması, Avrupa’dan siyasal olarak uzaklaşması, içeride yaşadığı ekonomik problemler ve 110 milyon doları aşan dış borçları ABD’ye çok daha bağımlı hâle getirmiştir. Kuzey Irak’a operasyon düzenleyebilmek için Çekiç Güç’e onay vermiş, Bakü-Ceyhan’a destek bulabilmek için Bakü-Supsa hattını desteklemiş ve Suriye’yi sıkıştırabilmek uğruna İsrail’le askerî işbirliğine gitmiştir. Bu bağlamda da ABD ile olan ilişkiler çok hassas bir çizgide seyretmiştir. Türkiye’nin bu yapıyı değiştirmesi 1990’lar boyunca giderek zorlaşmıştır (Uzgel, 2010: 324). ABD-Türkiye ilişkisinin gerilimlerini belirleyen iki ana nokta ise biri Türkiye’nin Körfez Savaşı’ndaki pozisyonu, diğeri de ABD’nin PKK’ya karşı yeterli desteği sunmaması olmuştur (Kirişçi & Winrow, 2004). Ayrıca ABD’nin Ortadoğu’ya yönelik müdahaleci stratejileri ve İsrail’i koşulsuz desteklemesi, Türkiye’nin Arap dünyasıyla olan ilişkilerinde sorunlar yaratmıştır. Öte yandan Körfez Savaşı ve bu süreç Türkiye’ye çok pahalıya mal olmuş ve Turgut Özal’ın hayalini kurduğu siyasal kazançlar gerçekleşmemiştir (Zürcher, 2009: 469). Bu bakış açısı dergilerde eleştiri sebebi olmuştur. Örneğin *Haksöz*’ün Mart 1998 tarihli 84. sayısında Hüseyin Ceyhan’ın “Körfez Krizinin Ekonomik Yüzü” başlıklı yazısı uluslararası ilişkilere ve Türkiye’nin Körfez Savaşı boyunca gördüğü ekonomik zararlara değinmiştir.

1990’ların dış politikasında dikkat çeken bir dönem de 1996’da kurulan Refah-Yol Koalisyonu (RP-DYP) sürecidir. “Dostlar arasında yeni bir dünya” kurma iddiasıyla

yola çıkan Necmettin Erbakan, Müslüman coğrafyayı önceleyen bir politika izlemiştir. Koalisyon, dış politikada ideolojik açıdan farklılaşan iki partinin asgari müştereklerde buluşma çabasını yansıtan bir söylem üretmiştir. Yapılan protokolde Atatürk ilk ve inkılaplarına vurgu yapılarak RP'nin Batı karşıtı çizgisinin denetim altına alındığı mesajı verilmiş, AB ile ilişkilere ve Gümrük Birliği'ne devam edileceği taahhüt edilmiş; ancak diğer yandan da Müslüman coğrafyayla işbirliğinin artırılacağı da vurgulanmıştır (TBMM, 2001: 4; Ortay, 2022: 79). Dış politikada “şahsiyetli duruş” söylemiyle öne çıkan Erbakan, Batının taleplerini göz ardı eden, Müslüman dünyayla dayanışmayı önceleyen bir çizgi çizmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Erbakan'ın önderliğinde, D-8 oluşumu olarak bilinen, aynı zamanda İslam İşbirliği Örgütü'nün de üyeleri olan Bangladeş, Malezya, Endonezya, İran, Pakistan gibi ülkelerin yer aldığı bir işbirliği oluşumu içine girilmiştir (Robins, 1997; Sasley, 2012). Erbakan'ın Müslüman ülkelere yaptığı ziyaretler, işbirliği girişimleri, Kaddafi'nin Libya'daki hakaretimiz söylemlerine Erbakan'ın cevapsız kalması gibi durumlar tepkiyle karşılanmıştır. Diğer yandan RP'nin Batıya yönelik eleştirileri koalisyon ortağı DYP tarafından ve TSK ile dış politika bürokrasisince büyük ölçüde dengelenmiştir; RP'nin birçok dış politika önerisi söylem düzeyinde kalmış, uygulamaya geçirilememiştir (Hale, 2013). Sonuç olarak Refah-Yol hükümeti döneminde dış politikada bir yön değişimi için adımlar atılmışsa da sistem içinde süreç sürekliliğini bozmadan ilerlemiştir. Ordu, Cumhurbaşkanlığı, sermaye çevresi, medya gibi aktörler Refah Partisi'nin manevra alanlarını daraltmış; “birinci ligin şahsiyetli devletleri” arasında yer alma iddiası ile “şahsiyetli dış politika” vurgusu pratikte karşılık bulamamıştır. Fakat D-8 girişimi ve tüm bu süreç, TSK'da ve sermaye sınıfında rahatsızlıklar yaratmış, 28 Şubat'ın gelişinde etkili olmuştur. Ancak dergilerde ise ABD yanlısı bir politika izlemesi sebebiyle hem Erbakan hem RP sık sık eleştirilmiştir.

Nihayetinde 1990’lar boyunca Türkiye’nin dış politikası, neoliberal yeniden yapılanma sürecinin güvenlik mantığıyla iç içe geçmesinin, hegemonya krizlerinin ve statükoyu koruma temelinde ilerlemiştir; küresel kapitalizmin yeniden yapılanma süreciyle eşanlı ilerleyen iç dönüşümlerle biçimlenmiştir. ABD liderliğinde inşa edilen “yeni dünya düzeni”ne entegre olma çabalarıyla, emperyal stratejilerle ulusal çıkarların gerilimli süreci Türkiye’yi “taşeron” bir konuma yerleştirmiştir.

2.1.3. Kutuplaşan Kamusalılık: Medya, Kimlik ve Kültürel Çatışmalar

1980 sonrasında Türkiye’de birikim rejiminde yaşanan köklü dönüşüm, ekonomi ve siyasal alanın yanında, kültürel yapılar, gündelik yaşam örüntüleri ve kitle iletişim araçlarında da belirgin karşılıklar üretmiştir. Kültürel alan, neoliberalizmin hem görünürlük kazandığı hem de kurumsallaştığı temel mecralardan biri hâline gelmiştir. Türkiye’de neoliberal yeniden yapılanma süreci, yalnızca piyasa merkezli olmayıp; kültürel kodların ve kimliklerin yeniden üretimini de içeren bir yeniden yapılanma biçimi olarak tezahür etmiştir. Bu nedenle kültürel dönüşüm ve kutuplaşmalar, siyasal, ekonomik ve ideolojik dönüşümlerle iç içe geçmiş yapısal bir süreçtir.

12 Eylül sonrasında Türkiye’de radikal bir kültürel dönüşüm yaşandığını ileri sürmek mümkündür. Bu dönüşüm, bir yandan devletin 12 Eylül rejimi aracılığıyla devrimci ve muhalif değer üretim alanlarını sistematik biçimde tasfiye eden baskıcı müdahalelerine dayanırken, diğer yandan piyasa güçlerinin toplumsal dokunun en derin katmanlarına kadar nüfuz etmesinde imkân tanıyan liberalleşme süreciyle eşzamanlı olarak gelişmiştir. Bu iki sürecin kesişim noktasında, Türkiye toplumunda hem toplumsal ilişkilerin hem de kültürel tahayyüllerin neoliberal normlara göre yeniden biçimlendiği bir kırılma döneminden söz etmek mümkündür (Saraçoğlu, 2016: 862).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren kültürel alan, modernleşmeci devlet elitlerinin seküler, Batıcı ve pozitivist değerler üzerinden şekillendirdiği bir

ideolojik alan olmuştur. Bu çerçevede kültürel hegemonya, devletin merkezî kurumları (eğitim sistemi, medya, üniversiteler, bürokrasi) aracılığıyla yeniden üretilmiş; kamusal görünürlük ancak bu değerleri içselleştiren sınıflar ve aktörler için mümkün hâle gelmiştir (Keyder, 1997: 37 vd.). 1990’larda ise hegemonik bloğun parçalanması ve neoliberal politikaların dayatılması kültürel alana da birçok farklı boyutta yansımıştır.

1990’larda kültürel dönüşümün temel olgularından biri medyanın yapısal dönüşümündedir. TRT tekelinin kaldırılması ve özel televizyon kanallarının hızla çoğalması bu dönüşümün temel bileşenlerindendir. Ayrıca bu süreç tüketim kültürünü de şekillendirmiştir. Özellikle reklamcılık alanında köklü değişimlerin önünü açmıştır. Amerikan popüler kültürünün ön plana çıkarıldığı bir süreç yaşanmıştır. Bu durum özellikle büyük şehirlerdeki genç nüfus üzerinde etili olmuş, 1980 darbesinin resmî ideolojisi tarafından kutsanan “millî ve ahlaki değerler”e alternatif yaşam tarzlarının yaygınlık kazanmasına olanak sağlamıştır. Medya iktisadi bir sektör olmasının yanında, tüketim ideolojisinin taşıyıcısı olan bir kültürel aygıt işlevi görmüş; bu aygıt aracılığıyla hem arzular metalaştırılmış hem de neoliberal öznenin inşası, görsel temsilleri üzerinden kitlesel boyutta gerçekleştirilmiştir (Saraçoğlu, 2016: 863 vd.). Bu açıdan kültürel hegemonya mücadelesi medya ve yayıncılık alanında somut biçimde görünür hâle gelmiştir. 1990’lı yıllarda hem laik-seküler kesimler hem de İslamcı-muhafazakâr kesimler kendi medya araçlarını üretmiş, bu alan üzerinden kütleleri seferber etme kapasitesine ulaşmıştır. İslamcı/muhafazakâr kimliğin temsilini kamusal alanda olağanlaştırmıştır (Çakır, 2017). *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin de aralarında yer aldığı birçok dergi, gazete ve televizyon aracılığıyla İslamcı düşünce, kültürel ve entelektüel bir zemmin de inşa etmiştir. İslamcı entelijansiyanın yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur.

1980’lerde başlayan ve 1990’larda devam eden kültürel dönüşüm, neoliberal yapısal dönüşümün ve medyanın etkisiyle, Cumhuriyetin modernleşmeci kodlarıyla

uyumsuz görülen kimliklerin popüler alanda görünürlük kazandığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde özel televizyonların yaygınlaşmasıyla, farklı etnik ve cinsel kimliklere sahip figürler ulusal medya aracılığıyla kitlesel tanınırlık elde etmiş; ancak bu tanınırlık, hâkim ideolojik sınırların dışına çıkmayan temsillerle sınırlı kalmıştır. Türk-İslam sentezine uygunluk arz eden figürler, piyasa merkezli medya aracılığıyla kitlelere ulaştırılmıştır. Aynı dönemde kentlerde yükselen “beyaz Türk” tepkisi, göçle gelen Kürt nüfusa ve değişen şehir dokusuna karşı bir tür sınıfsal ve kültürel refleks olarak tezahür etmiş, kamusal tartışmalara “elit sızlanması” şeklinde yansımıştır. Arabesk müzik yaygınlaşmış, edebiyat ve sinema ise aynı yıllarda piyasalaşmanın etkisiyle toplumsal eleştiri işlevinden uzaklaşmıştır (Saraçoğlu, 2016).

Bu süreçte İslamcı hareket kültürel alanda da hegemonik pozisyon edinmeye yönelmiştir. Özellikle Refah Partisi etrafında şekillenen söylem, Batılılaşmayı kültürel yozlaşmayla özdeşleştirerek; “yerli ve millî değerler” söylemi çerçevesinde alternatif bir kültürel kod üretmiştir. Bunun yanında Kanal 7, TGRT gibi televizyon kanalları; *Akit*, *Zaman* gibi gazeteler kitleleşmiştir. Dergicilik ise politikadan, edebiyata birçok alanda, her zaman aktif olarak devam etmiştir. Söz konusu İslamcı entelijansiyanın oluşumunda veya İslamcı organik aydın tipinin gelişmesinde dergiciliğin yeri önemlidir.

Bu süreçte seküler medya ise kültürel kutuplaşmayı körükleyecek yayınları sürdürmüş, başörtüsü yasağını destekleyen yayın politikaları ve “irtica” söylemini yaygınlaştıran, laik kesimlerin hedefine koyan içerikler üretmiştir. Kimliksel çatışma bu alanda da öne çıkmıştır. Başörtüsü de kamusal bir sembole dönüşmüş ve İslamcı/dindar kesimin mücadele araçlarından biri haline gelmiştir. Ayrıca başörtüsü yasağı ile orta-alt sınıf İslamcı ve dindar kadınların toplumsal yükselişini de beraberinde getirmiştir. Diğer yandan Kürt kimliği bu dönemde kültürel ve siyasal bir talepler bütünü olarak yeniden inşa edilmiştir. Özellikle müzik, edebiyat ve yayıncılık yoluyla bir kültürel alan var edilmiştir (Watts, 2010; Houston, 2001).

Bu kimliksel dönüşüm ve çatışmalar, sınıfsal ayrışmalarla da iç içe geçmiştir. Böylece kültürel kutuplaşma aynı zamanda mekânsal ayrışmayla da birleşmiştir. 1990’larda büyük kentlerde, varoşlarda ve gecekondu bölgelerinde muhafazakâr/dindar kimlik hegemonik hâle gelmiş; seküler yaşam tarzı ise üst gelir gruplarına ve merkezî yerleşim alanlarında var olmuştur (Öncü, 1999).

Diğer yandan kültürel dönüşümün bir diğer etkilediği nokta eğitim politikaları ve sivil toplum alanı olmuştur. Örneğin İmam Hatip Liselerinin yaygınlaşması hem dini eğitim talebinin artması hem de devletin bu talebi kurumsallaştırması sonucunda gerçekleşmiştir. Ancak 1997’deki 28 Şubat süreciyle birlikte bu okullara yönelik katsayı uygulamaları, dini kimliğin kamusal alandaki görünürlüğüne karşı sistematik bir bariyer oluşturmuştur (Yavuz, 2003). Sivil toplum alanında ise İslamcı STK’lar (İHH, MGTV, Ensar, İlim Yayma Cemiyeti gibi) sosyal yardım, kültürel etkinlik ve eğitim alanlarında aktif biçimde örgütlenmiş; bu kuruluşlar yalnızca hizmet sunmakla kalmayıp, aynı zamanda alternatif bir kültürel alan yaratmışlardır (Çakır, 2017; Buğra & Savaşkan, 2014).

1990’lar, Türkiye’de kültürel hegemonya krizinin siyasal ve toplumsal alandaki yankılarını belirginleştirmiştir. Gramsci’nin hegemonya krizinde sivil toplumun siyasal alanla bütünleşmesi şeklinde tanımladığı durum, bu dönemde gerçeklik kazanmıştır. Kültürel kutuplaşma, yalnızca kimlikler arasında toplum içi bir olgu olmamış; devletle toplum arasında da bir yabancılaşma üretmiştir. Bu kültürel çatışma ve yeniden yapılandırma süreci, 2002 sonrası AKP iktidarının ideolojik dayanaklarını kurarken; yeni bir toplumsal konsensüsten ziyade, kutuplaşmış bir kamusal alan yaratmıştır.

2.2. Karşı-Hegemonik Projenin Yükselişi: İslamcılığın “İhya ve İnşa” Süreci

Türkiye’de İslamcılık ihyadan, inşaaya, kendi iktidarını ve hegemonyasını tebliğ ve tesis etme sürecinde 1990’larda çok önemli bir ilerleme sağlamıştır. 1990’ların

organik kriz ortamında, yeni bir kurucu paradigma iddiasıyla İslam karşımıza çıkmaktadır. 12 Eylül'den sonra, “ulus” seküler karakterini giderek yitirmeye başlamış, modernleşme gerileme sürecine girmiş ve dinselikle yükselişe geçmiştir. Din, 1990'larda yeniden kolektif kimliğin temel unsurlarından biri olarak belirmiştir. Kemalizm ve Mustafa Kemal Atatürk bir resmî ideolojiye sıkıştırılmış ve Türk-İslam sentezi tartışılmaz yerini almıştır (Yaşlı, 2016: 17).

1990'lar, Terry Eagleton'ın “toplumlar dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa onun tarafından uyarılmadıklarında sekülerleşir” (2014: 15) ifadesinin tersine bir dönüşümü ifade etmektedir. 1990'larda modernitenin gerilemesinden ve krizlerinden beslenen bir İslamcılık söz konusudur. Bu nokta belirtmeliyim ki modernitenin gerileyişinin bir etken olarak görülmesi, modernite kavramının İslamcılığı anlamak/anlatmak veya analitik bir araç olarak ele alınması anlamına gelmemektedir. Menderes Çınar'ın (2021) işaret ettiği üzere İslamcılık aydınlanma ideallerine karşı çıkıyor olsa bile; ulus-devlet, teknoloji gibi modernitenin örgütsel ve araçsal boyutlarını kabul etmiştir. Burada belki de en önemli vurgu “modernitenin siyasal-tarihsel pratiğinin kendisinin dahi yarı-modern oluşudur; sadece demokrasi ve çoğulculuğu içermez, aynı zamanda faşizm, totalitarizm ve militarizm de modernitenin pratiklerindendir” (Çınar, 2021: 81). Bu bağlamda da İslamcılık için anti-modern, yarı-modern veya modern demek veya bu kavramlarla açıklamak zordur. Üstelik diğer yandan İslamcılık modernitenin bir ürünüdür:

Eğer modernite kapitalizmle ilgiliyse, İslamcılık modern sayılabilecek kadar kapitalisttir. Eğer modernite dinin çeşitli kullanımlarıyla ilgiliyse, İslamcılık bu çeşitliliğe bir katkıda bulunmaktadır. Eğer modernite sadece demokrasi ve liberalizmle ilgiliyse, bu kesinlikle modernitenin kısmi bir betimlemesidir. Dolayısıyla, modernite kavramının İslamcılığı anla(t)makta kullanılamayacak kadar müphem (bir araç) olduğu söylenebilir (Çınar, 2021: 81).

Bu açıdan 1990'ların İslamcı dönüşümünü, bu bağlamı yabana atmadan, ele almak gerekmektedir. Öncelikle Refah Partisi deneyimi ve sonrasında İslamcılığın yükselişinin ekonomik boyutları incelenmiştir. Ardından İslamcı oluşumlar ve İslamcı dergicilik ele alınmıştır.

2.2.1. Siyasal Mevziinin Fethi: Refah Partisi'nden AKP'ye Giden Yol

1990'larda Türkiye'de yükselen ve dönüşen İslamcılığın arka planında, 1980 darbesinin etkisi yadsınamaz. Darbe sonrası ordunun stratejisindeki kilit unsur, potansiyel tehdidin ana kaynağı olarak gördüğü solun gücünü zayıflatmak olmuştur. Bu nedenle ordu, İslam'ı 1980 sonrası rejimi pekiştirmek ve kurumsallaştırmak için bir araç olarak kullanmıştır (Öniş, 1997: 750). Aynı zamanda 12 Eylül'ün resmî ideolojisi de bu yönde kurulmuştur:

[...] askeri rejim genç işçi ve öğrencilerin suskunluğunu sağlama alabilmek amacıyla, titizlikle seçilmiş bir adla Türk-İslam Sentezi olarak anılan bir doktrin temelinde, sosyo-kültürel hayata İslamcı bir aş yapıyordu. [...] askeri rejimin uygulamaları arasında biri, derin bir sembolizmle yüklü olduğu için mutlaka zikredilmelidir: Okullarda din dersleri cumhuriyet tarihinde ilk kez zorunlu hale getirilmiştir! Bu tür politikaların bir on yıl boyunca uygulanması, meydanı, darbeden öncekinden çok daha güçlü bir İslamcı hareketin oluşması için hazır hale getirecektir. Burada laiklik/İslamcılık karşıtlığı konusundaki tutumlarından bağımsız olarak, burjuvazinin bağrındaki bütün eğilimlerin çok mücadeleci bir işçi sınıfını uyuşturmak amacıyla geçmişte benimsenmiş bütün ilkeleri terk etmeye nasıl hazır olduğunu pratik içinde görmüş oluyoruz. Askeri rejimin İslamcı hareketin güçlenmesini amaçlamış olmadığı kuşkusuz olmakla birlikte ona yaptığı bu katkı, aynı zamanda birçok Kemalist'in ordunun laikliğe sarsılmaz şekilde bağlı olduğuna dair inancının da aslında bir yanılsama olduğunu ortaya koymuştur. Ordunun izin vermek istemediği, İslam'ın halk kitleleri üzerinde nüfuz kazanması değildir; korktukları İslam değil İslamcı harekettir, çünkü bu hareketin Türkiye'yi Batı ittifakından koparması ihtimali ürkütmektedir onları (Savran, 2014: 78-79).

İslamcı ideoloji 1960'lı yıllardan beri bir yükseliş içinde olmuş; 12 Eylül faşizmi, “Türk-İslam sentezi” ve Turgut Özal-ANAP iktidarının bileşkesinde yakaladığı ivme, 1990'larda siyasal ve ekonomik alanlarda hem yasal hem toplumsal boyutlarda güçlü bir alternatife dönüşmesini sağlamıştır. 1990'lı yıllar aynı zamanda İslamcılığın hem sistemle karşı karşıya geldiği hem de onunla yeniden müzakere ettiği bir dönüşüm dönemidir. “Partileşme, vakıflaşma ve şirketleşme” üçlüsünün güçlenerek büyüdüğü bir zaman dilimidir.

1990'larda “İslami dirilişin görünen yüzü” (Öniş, 1997: 743) Refah Partisi (RP) olmuştur. RP'nin siyasetteki varlığı yeni değildir; bağlı olduğu Millî Görüş hareketi ve tartışılmaz lideri Necmettin Erbakan, 1969 yılından beri Türkiye siyasal hayatının bir parçasıdır. AKP iktidara geldiğinde Recep Tayyip Erdoğan “Millî Görüş gömleğini çıkardık” ifadesinde bulunsa da 2025 yılı itibarıyla Millî Görüş geleneğinden gelen veya ilişki içerisinde olan altı siyasal parti TBMM'de milletvekilleri ile temsil edilmektedir. 28 Şubat sonrası Millî Görüş hareketinin yaşadığı sarsıntı, bölünmesine engel olamamış ve 21. yüzyıla, toplumsal tabanını, siyasal ve ekonomik gücünü sağlayan bakiyesini AKP'ye devrederek girmiştir. Tüm bunlarla beraber Millî Görüş hareketinin ve 1990'lı yıllarda kitleselleşen partisi RP'nin aldığı yol, Türkiye İslamcılarının aldığı yolla paralel ilerlemiştir.

RP resmî olarak 19 Temmuz 1983 tarihinde kurulmuştur; ancak RP'nin ve Millî Görüş hareketinin kökleri daha eskiye dayanmaktadır. 1967 yılında, Süleyman Demirel liderliğindeki Adalet Partisi (AP) içinde iki milletvekiliyle bir senatör olan Kahramanmaraş Senatörü A. Tevfik Paksu, Adana Milletvekili Hasan Aksay ve Rize Milletvekili Arif Hikmet Güner, dini motifleri ağır basan yeni bir parti arayışı içine girmişlerdir ve çalışmalarına dönemin Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanı olan Necmettin Erbakan da dahil olmuştur. 1968'de Erbakan, Odalar Birliği Başkanlığına seçilmiş ancak AP iktidarı kendisini görevden almıştır. İslami bir parti hazırlığında

olunsa da 1969 genel seçimlerine yetişemeyince, Erbakan önce AP'den Konya adayı olmak istemiş, ancak reddedilmiş; sonrasında bağımsız milletvekili olarak seçilmiştir. Nihayetinde, 1970 yılında da 18 kişiyle Millî Nizam Partisi'ni (MNP) kurmuş ve TBMM'de üç milletvekili ile temsil edilmiştir. Diğer yandan, Nakşibendi tarikatının Türkiye'deki en önde gelen kollarından İskenderpaşa Dergâhı ve şeyhi Mehmed Zahid Kotku (1897-1980), MNP'nin kuruluşunu tasvip ve teşvik etmiştir. Aynı zamanda başka Nakşi kolları, Nakşibendi dışındaki bazı tarikatlar, özellikle Anadolu'da bulunan çeşitli dergâhlar, Nurcuların bir bölümü MNP'de yer almıştır (Çakır, 1994: 21-23). 1971 darbesi sonrasında MNP kapatılmış, Erbakan ise İsviçre'ye -Ruşen Çakır'ın deyimiyle- "hicret" etmiştir (1994: 24). Erbakan'ın dönüşüyle beraber 11 Ekim 1972'de Milli Selamet Partisi (MSP) kurulmuştur. MSP, 1973 genel seçimlerinde önemli bir başarı elde ederek TBMM'ye girmiş ve sonrasında sağ partilerle kurduğu koalisyonlarda (Milliyetçi Cephe Koalisyonları) yer almıştır. 1970'li yıllarda MSP'nin yükselişi, Kıbrıs Harekâtı ve Milliyetçi Cephe koalisyonlarıyla birleşmiş; ancak 1980 askeri darbesiyle birlikte MSP de kapatılmış, yöneticileri yargılanmış ve hareketin kurumsal yapısı ciddi bir darbe almıştır. 1983 yılında darbe sonrası siyasi partilere yeniden izin verilmesiyle Refah Partisi kurulmuş ancak cunta yönetimi, MSP'nin devamı olarak gördüğü bu girişime sıcak bakmayarak, kurucu kadronun büyük bir kısmını veto etmiştir. Bu süreçte RP, siyasi çizgisini "Millî Görüş" söylemi çerçevesinde yeniden tanımlamaya çalışmış ve Millî Görüş hareketinin varlığını sürdürme ve sürekliliği sağlama çabasına girmiştir (Çakır, 1994: 25 vd.).

Söz konusu hareketin "millî" sıfatı ulusal bir vurgudan ziyade ümmetçi bir gönderme içermektedir. Ancak aynı zamanda millîlik vurgusunun hedeflediği kitle, İslamcı söylemle ulaşamadıkları muhafazakârlar ve/veya milliyetçiler ve bu ideolojiler etrafında yer alan iktisadi yapılanmalar olmuştur. Bir siyasi hareket olarak Millî Görüş, Necmettin Erbakan tarafından Avrupa'daki göçmen işçiler arasında faaliyetlerde

bulunabilmek adına kurulan derneklerden gelmektedir; bu yapılanmaların çatı örgütlenmesine “Avrupa Millî Görüş Teşkilatları (AMGT)” adı verilmiş ve 1990 sonrasında AMGT, “Millî Görüş İslam Topluluğu” olarak değiştirilmiştir. Avrupa’da AMGT, 1970’lerde “Akıncılar”, 1980’lerde “Millî Gençlik Vakfı” gibi çeşitli dernek, vakıf biçimlerinde de örgütlenme veya İskenderpaşa Cemaati gibi çeşitli dinsel odaklarla işbirliği etrafında yer alınsa da asıl mücadele ve ana odak parti ve parti bünyesinde olmuştur. Millî Görüş hareketinin partileri sırayla şunlardır: Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi, Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (SP) (Çakır, 2013: 755).

Menderes Çınar (2021) Refah Partisi’nin iki önemli yönü olduğunu belirtmiştir: “Birincisi, siyasetsiz, ideolojisiz, çözüm olarak sadece kendi kadrolarını öneren ve U dönüşü yapacağı bir programı olamayan, her ortama uya bilecek (sistem içi) yönü. İkincisi, Kemalist projeyi şekilsel bir değişiklik ile yeniden üretecek, bugünkü toplumu veri al(a)mayan gayrı demokratik sosyal mühendis yönü” (Çınar, 2021: 145). Ziya Öniş’e göre Refah Partisi “gelenek” ile “modernite”nin paradoksal bir bileşimini temsil etmektedir. RP literatüründe sıkça rastlanan durum Batı değerlerine ve Batı emperyalizmine odaklanarak, Batıya karşı saldırgan bir görüşü temel alan esasen Üçüncü Dünyacı bir bakış açısıdır. Buna paralel olarak, RP kendini ülkenin tarihi ve kültürel mirasına da sadık tek parti olarak tasvir eden, diğer partileri “Batının taklitçileri” olarak yaftalayan bir eleştiri de taşımaktadır (Öniş, 1997: 753).

Millî Görüş eklektik bir ideolojidir; Taner Timur Millî Görüş için “şariatçı, antisemit duygularla yüklü ve Batı, özellikle de AB düşmanı bir görüş” (2014: 16) ifadesinde bulunmuş ve sözlerine şöyle devam etmiştir:

İslam’ı sık sık bir hoşgörü ve sosyal adalet dini olarak sunmuş olsa da [...] “Millî Görüş” doktrini bir husumet andı şeklinde ortaya çıkmış ve çeşitli düşmanlık duygularını anti-siyonizm paydasında toplamıştır. [...] Millî Görüşte “emperyalizm”

kavramı kapitalizm eleştirisini içeren bir kavram değildir; sadece Batı ve siyonizm düşmanlığını yansıtan kültürel bir kavram olarak tasarlanmış ve savunulmuştur. Kapitalist sistem ise Millî Görüşün yararlı bulduğu ve desteklediği bir sistem olarak betimlenmiştir. ... Kısaca “kapitalizm” ve “kuvvetli kazanç”, rekabeti ve ilerlemeyi tahrik eden güzel şeylerdir; yeter ki “faiz”e bulaşmamış olsunlar! (Timur, 2014:17)

Osman Tiftikçi ise Millî Görüş için “cemaat anlayışının, resmî ideolojinin ve o dönemin İslamcı görüşlerinin yan yana getirilmesinden ibaret, bir yamalı bohça görünümünde” (2014: 81) olduğunu ileri sürmüştür. Devamında ise Millî Görüşün şu özelliklerini belirtmiştir:

Millî Görüş, bir küçük burjuvalar ülkesi olan Türkiye’de çok yaygın olan zenginleşme eğilimini körüklemiş ve kendi ardına takmak istemiştir. Millî Görüş, işçileri de zengin olma hayaline kaptırarak ardına takmaya çalışmıştır. MSP Genel Başkanı S. Arif Emre, 1973 seçimleri öncesinde işçilere, yatırım ve tesislerde hisse sahibi olarak kazançtan pay alacaklarını ve zenginleşeceklerini vaat etmiştir. [...] Millî Görüş, gözü kara bir kapitalist özel mülkiyet hırsıyla ortaya çıkmıştır. Millî Görüşün ekonomik sorun olarak kavradığı şeyler, mülk sahibi kesimin sorunları olmuştur. Millî Görüş, esas olarak bu büyüklü küçüklü kapitalist mülk sahiplerinin dertlerine çare bulmaya çalışmış, işçilere, yoksul köylülere, ezilenlere de İslam’ın beş şartını yerine getirip, şükretmeyi, uysal durmayı önermiştir (Tiftikçi, 2014: 80).

Bu tanımlamalar Millî Görüş hareketi ve onun temsilcisi RP’nin özelliklerini ifade etmede önemlidir; hareket ve partisi 1990’lı yıllarda piyasayla bütünleşen İslamcılığın hem önemli bir parçası hem de taşıyıcısı olmuştur. Hatta bu bağlamda okunabilecek bir vurgu da Hakan Yavuz’un RP’nin önceki Millî Görüş partilerinden farkını ileri sürdüğü cümlelerdir:

Selamet Partisi ile Refah arasındaki en büyük fark RP’nin daha az dinsel kavramlardan oluşan daha demokrat ve daha sivil toplumcu bir söyleme sahip olmasıdır. Bu yeni söylemin oluşmasında “imkân alanlarının” genişlemesi ve Türkiye’nin AB’ye girme

konusundaki ulusal oydaşması birinci derecede rol oynamıştır. [...] Dünya görüşünü Millî Görüş şeklinde tanımlayan RP hem muhafazakâr hem milliyetçi hem de İslamcı [olmuştur]. Muhafazakâr-milliyetçi yönü devletçiliğe vurgu yapması ve “yeşil Kemalizm” diyeceğimiz boyutta bir devlet aşkı içinde olduğunu sergilemiştir. RP’nin en sivil yönü İslamcılığı [olmuştur]. İslâmcılık ise iç ve dış politikada farklı şekillerde anlaşılmıştır. Dış politikadaki İslamcılık hedefi İslâm dünyasına öncülük edecek büyük Türkiye’yi hedeflemiştir. Muhalefetteki Refah ile iktidardaki RP arasındaki fark çok büyük olmasına rağmen RP bunu halka devletin baskıcı tavırlarının sonucu şeklinde yansıtmıştır (Yavuz, 2018: 596-600).

İslamcılığın pragmatik ve oportünist yönü 1990’lı yıllarda Hakan Yavuz’un belirttiği biçimlerde ve/veya başka şekillerde de ortaya çıkmıştır.

İktibas, *Haksöz* ve *Umran* Millî Görüş hareketinin doğrudan bir parçası olmadığı gibi, Refah Partisini ve Necmettin Erbakan’ı da sık sık eleştirmiştir. Ancak *Umran*, eleştirel tutumuyla beraber, daha destekleyici olmuştur. RP ve tabanının İslamcı olması dergileri zaman zaman dayanışmaya yöneltmişse de bu, *İktibas* ve *Haksöz* için RP’yi veya Erbakan’ı merkeze alan bir eğilimde olmamıştır. 1990’lar boyunca dergilerde Millî Görüş hareketine ve RP’ye ilişkin doğrudan destekleyici yazılar sadece *Umran*’da yer almıştır.

1991 seçiminden önce *İktibas* dergisi Haziran 1991 tarihli 150. sayısında RP’ye ilişkin bir eleştiri kaleme almış ve bu eleştiriye de desteleyecek yönde *Güneş* gazetesinin bir haberine küçük bir yer vermiştir. *İktibas* imzalı yazıda RP İslami olmamakla ve ikiyüzlülükle suçlanmıştır. *İktibas*’a göre RP İslami bir parti olsa Türk Ceza Kanunu kurulmasına zaten izin vermeyecektir, ancak Millî Görüş 21 yıldır sisteme uygun olarak hareket etmiştir. Yazıda şunlara değinilmiştir:

Biz, hayatımız boyunca partiye karşı olmadık. [...] Ne var ki vaktiyle Millî Nizam Partisini, sonra Millî Selamet Partisini, şimdi de Refah Partisini (ve tabiidir ki diğer

partileri de) tenkit ettiğimiz ve İslâmî kuruluşlar olarak görmediğimizi hep söyledik. [...] Mevcut İslâmî olmayan kanunlarla [...] yani İslâmî olmayan bu rejimi işletmeye talip olmuşlardır. [...] Kurucularının namaz kılıyor oluşu, oruç tutuyor bulunuşu bir partiyi İslâmî bir parti yapmaz. [...] Bir kere İslâmî partiler İslâmî olmayan hükümlerle hükmedemezler. Hükmetmeye talip olamazlar. Zira İslâmî partiler rejimi esasından İslam’la değiştirmeye talip olan partilerdir, rejimi işletmeye talip olan partiler değil (1991: 4-5).

1993 yılında 4. Büyük Kongresinde Refah Partisi lideri Erbakan konuşmasında 9 madde halinde yapacaklarını, 12 madde halinde de yapmayacaklarını yani vaatlerini açıklamıştır. Yapacakları vaatler arasında en dikkat çekenleri: “Temiz yönetim, Millî Görüşe dönüş, manevi kalkınma, Adil Düzenin kurulması, yönetimin merkeziyetçilikten kurtulması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, devletin ekonomik faaliyetleri bırakması ve asli görevlerine dönmesi”dir (Çakır, 2013: 764). Yapmayacakları olarak sıraladığı şeyler Erbakan’a ve RP’ye yöneltilen bazı ithamlara ilişkindir. Bu bağlamda Erbakan laikliğe, demokrasiye karşı olmadıklarını vurgulamış; RP iktidar olursa askeri müdahale olacağı, İran’a benzetileceği, Batının ambargo uygulayacağı gibi bu yöndeki yaygın söylemlerin gerçek olmadığını ifade etmiştir (Çakır, 2013: 764). Ancak diğer yandan, Erbakan RP’nin 4. Kongresinde yaptığı bir konuşmada laiklik için “çarpık ve akat laiklik anlayışı ve tatbikatı yüzünden, [...] Müslüman halkımızın, gayri Müslimlere ve dinsizlere tanınan hak ve özgürlüklere imrenir hale geldiği”ni ifade etmiştir (Macit, 2019: 403). Laiklik, RP döneminde de AKP rejiminde de sık sık hedef alınmıştır; özellikle AKP döneminde laiklik olabildiğince ufulanmıştır. Örneğin, 1990’lı yılların İslamcı yazarlarından, *Umran* ve *İktibas*’ta, *Yeni Şafak*’ta yazıları bulunan Yusuf Kaplan, Temmuz 2022’de Akit TV’de bir programa konuk olmuş ve şu sözleri dile getirmiştir: “İslami semiyolojik düzen olmasaydı Fener Rum Patrikhanesi İstanbul’un İslami kimliğini dümdüz edecekti, bunu anlamıyor insanlar. Salak millet. Laiklerin kafası basmıyor. Beyinsiz adamlar. Beyin özürsü, beyin özü olmasa laik olmaz zaten.

Beyin sorunu var ortada”.⁵⁴ Erbakan ve RP’si bağlamında da durum daha farklı değildir, pragmatizmi çelişkilerinde somutlaşmıştır:

RP [programı] birkaç varsayıma dayanıyor: Devlet ile millet kopuktur, bu kopukluk bugünkü geri kalmışlık gibi sorunların nedenidir, Millî Görüşçü kadroların işbaşına (devlete) gelmesi ile bu kopukluk otomatikman giderilecek, sorunlar çözülecek, muasır İslami medeniyete ulaşılabilecektir. Çünkü, toplum aslında millî görüşçüdür. Bu varsayımlar RP’nin tarihe hipermetropik bakarak tarih bilincini sadece yerini aldığı düzeni yadsıyan Cumhuriyetin ilk yıllarına sıkıştırmasına dayanıyor. Böyle bir tarih bilinci ise, geçen yetmiş yılda “laik” modernleş(tir)menin hiç değişmediğini ve toplumu dönüştüremeyerek başarısız olduğunu iddia ederek hem RP’nin misyonunun içeriğini belirliyor hem de o misyonu normalleştiriyor/ meşrulaştırıyor. Buradan hareketle, RP/ İslamcılık geleneklerimizle/ kültürümüzle/ toplumla barışık otantik/ yerel bir modernleşme modeli önerdiğini iddia ediyor. [...] “İstikbal Köklerde” modeli dediğim bu model ancak, yetmiş yıllık sürecin iliklerine kadar Batıcı olduğunu ve bunu bugüne dek sürdürerek, hâlâ bu Batıcılığa direnen kültürü/toplumu ile savaş halinde olduğunu varsaydığımız takdirde anlamlı ve doğal bir proje olabilir (Çınar, 2021: 139).

1969 yılındaki “Bağımsızlar Hareketi”nde 1983’te RP’nin kuruluşuna gelindiğinde Milli Güvenlik Kurulunun RP’nin seçimlere katılmasına izin vermemesi ve sonraki süreçte Erbakan’ın Partinin liderliğine dönene kadar, Turgut Özal’ın MSP’den nitelikli kadro devşirdiği görünmektedir. ANAP ile kurulan bu ilişki, RP’nin Mart 1989 yerel seçimlerinde ulaştığı oy oranı ve Konya, Şanlıurfa, Sivas, Kahramanmaraş ve Van il merkezlerinde belediye başkanlıklarını kazanması ile yeniden gücüne ulaşmasına kadar sürmüştür (Çakır, 1994: 21-28; Hale & Özbudun, 2010: 4 vd.). RP Ekim 1991 erken genel seçimlerine Alpaslan Türkeş’in Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve Aykut Edibali’nin Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile ittifak yaparak girmiştir. *Haksöz* Aralık

⁵⁴ <https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/yusuf-kaplandan-akit-tvde-skandal-sozler-laikler-beyin-ozurlu-1953219> son erişim tarihi, 08.06.2023.

1991 tarihli 9. Sayında bu ittifaka ilişkin bir yazıya yer vermiştir. İbrahim Turhan'ın "İttifak ve bazı değerlendirmeler" (1991: 3-5) başlıklı metninde ittifakın nasıl kurulduğu anlatılmıştır:

RP kadroları ittifakla ilgili olarak ciddi tartışmalar yaşadılar. Bir tarafta ittifaka var güçleriyle sarılan Oğuzhan Asiltürk, Recai Kutan, Hasan Hüseyin Ceylan, Melih Gökçek, Vehbi Hatipoğlu gibi isimler diğer taraftan şiddetle karşı çıkan ve öncülüğünü Bahri Zengin'in çektiği ve Güneydoğu teşkilatlarının ağırlıkta olduğu kesim kıyasıya çatıştılar. İttifakı kabul edenler sadece İslami ilkelere ters bir kararı savunmakla kalmıyor aynı zamanda RP gibi bir yapının yapabileceği en büyük siyasi hatayı yapmasına yol açıyorlardı. [...] Komplo teorilerini bir yana bırakırsak RP üst yönetimini en fazla etkileyen iki husus göze çarpmaktadır: Birincisi Erbakan'ın alışıktığımız Meclise girebilme tutkusu: ikincisiyse HEP'le işbirliği tartışmaları sırasında iyice ön plana çıkartılan Kürtçü parti imajından kurtulma isteği (1991: 3-4).

Bu ittifak ve seçim RP'nin ideolojisine gölge düşürmüş olsa da önünü açmıştır ve kitle partisine dönüşme imkânı sağlamıştır; barajı aşır Meclise girmiştir ancak seçim öncesinde ve sonrasında da çeşitli tartışmaları, çatışmaları ve Kürt oylarını kaybetme ihtimalini de peşinden getirmiştir (Çakır, 1994: 29 vd.; Çakır, 2013: 761-vd.; Hale & Özbudun, 2010: 4 vd.; Öniş, 2001: 284).

Ancak İttifak, RP'yi olumsuz etkilemekten ziyade iktidara giden yolda önemli bir kazanıma dönüşmüştür. Asıl kazanım ise Mart 1994 yerel seçimlerinde sağlanmıştır. 1994 yerel seçimi RP'nin büyük bir siyasi harekete dönüşmesindeki dönüm noktası olmuştur; Parti iki önemli metropol olan İstanbul ve Ankara belediye başkanlarını ele geçirmiştir; hatta Erbakan seçimi kazanmaları sonrasında "İstanbul'un 500 sene sonra yeniden fethi demektir"⁵⁵ demiştir. Bu zafer, partinin kamuoyundaki imajının değişmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca RP'nin, esasen taşrayla sınırlı bir tabana sahip

⁵⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=fKav0SdspiY> Son erişim tarihi, 14.03.2023.

olduğu düşünülürken, ülke çapında bir siyasi hareket statüsüne yükselmiştir. Bu yükselişi Aralık 1995 genel seçimleriyle daha da pekiştirmiştir (Öniş, 1997: 743).

1994 seçimi, AKP'yi kuran ve Refah içinde “yenilikçiler” olarak anılan grubun da gücünü kanıtlar nitelikte olmuştur. Seçim sonucunda RP, 5 milyon 340 bin 969 oy almış; “6 büyükşehir, 22 il, 92 ilçe ve 207 beldede, toplam 327 belediye başkanlığı kazanmıştır” ve Güneydoğu’da Demokrasi Partisi’nin (DEP) seçime katılmamasının etkisiyle de birinci parti çıkmıştır (Çakır, 2013: 762). İstanbul’da Recep Tayyip Erdoğan, Ankara’da ise Melih Gökçek dönemi uzunca yıllar Türkiye siyasal hayatından ayrılmayacakları bir sürecin başlangıcı olmuştur. Korkut Boratav “RP nasıl başardı?” (2021: 85) sorusuna şu cevabı vermiştir:

Herhalde, “yoksul kesimlerin beklenti ve taleplerini on beş yıl önce hayata geçiren” sol muhalif örgütlerin bıraktığı boşluk sayesinde... Halk muhalefeti, artık, İslamcı Sağ tarafından temsil ediliyordu. On beş yıl öncesindeki devrimcilerin yöntemini, RP’li belediye başkanı, biçimsel olarak benimsedi; sürdürdü. “Halkın, seçtiklerini doğrudan denetleme ve yönetime aktif katılma anlamında ifade bulan Halk Meclisleri, RP’li belediyeler içinde ilk defa Kağıthane’de uygulanmıştı. Her hafta bir mahallede “seçtiklerini denetle” sloganıyla toplantılar düzenlenmişti (Boratav, 2021: 85).

Diğer yandan 1994 yerel seçim zaferi, AKP rejimini sağlayan sürecin en önemli aşamalarından biridir. Bir diğeri de 1995 yılında genel seçimlerin RP tarafından kazanılması olmuştur:

1994 seçimlerinin RP açısından çok daha önemli bir sonucu, bu partinin büyük kentler merkezli bir hareket olduğunu iyice ortaya çıkarması oldu. RP bütün partilerden belediye başkanlığı, dolayısıyla oy aldı, ama esas olarak 1989 yerel seçimlerin muzaffer partisi SHP’nin yerine oturdu. [...] Mart 1994 seçimleri, RP’nin motor gücünün İstanbul örgütü olduğunu da tescil etti. [...] Kısa sürede laiklik tartışmaları hız kesti ve RP’li başkanlar icraatlarıyla anılır olmaya başladı. Özellikle yolsuzlukla mücadele

konusundaki olumlu imaj belediyelerin RP için bir trampelen işlevi görmesini sağladı. Bunun sonucunda 24 Aralık 1995 genel seçimlerinde RP, 6.012.459 oyla toplam oyların yüzde 21.4'ünü aldı ve birinci parti oldu (Çakır, 2013: 762-763).

RP seçimden birinci parti olarak çıksa da merkez sağın iki partisi ANAP ve Doğru Yol Partisi (DYP) Refah ile koalisyona girmeye isteksiz davranmışlardır. ANAP ve DYP arasında kısa süreli bir koalisyon denemesinin çöküşüyle, nihayet RP ve DYP koalisyonu altında “Refahyol” hükümeti kurulmuştur. Sadece bir yıl sürecek olan bu hükümet, Türkiye tarihinin en tartışmalı hükümetlerinden biri olmuştur. Ayrıca devlet ve toplum içinde çeşitli gerilimleri de beraberinde getirmiştir (Öniş, 2001: 284). Siyasal hegemonya krizinin sonucunda yükselen RP, içinde yer aldığı koalisyon ile neoliberal projenin halihazırda yaşadığı hegemonya krizinin daha da ağırlaşmasına sebep olmuştur. Diğer yandan kimlik politikaları üzerinden krize alternatif bir cevap da sunmuştur. Sınıf temelli siyasetin baskı altına alındığı 1990'lı yıllarda hem sınıf içi hem de sınıflar arası toplumsal huzursuzluk ifadesini kimlik politikalarında bulmuştur (Akça, 2018: 42; Saraçoğlu, 2016: 828).

Hem *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* da hem de Refah Partisi'nin ideolojisinde önemli bir alanı kapsayan laiklik, Batı, Avrupa Birliği (AB) ve ABD düşmanlığı Refahyol hükümetinin yıkıcı sınavlarının zeminini oluşturmuştur. 30 Haziran 1996'da Erbakan'ın başbakan olmasının ardından Haziran 1997'ye kadar süren iktidar dönemi çalkantılar, çelişkili birçok özellik ve eylem içermektedir:

[...] çalkantılar kendisini rejim-karşıtı bir yerde konumlandırma iddiasındaki İslamcı bir partinin bizzat sistemin siyasi-hukuksal süreçlerinin içerisinde iktidara erişmiş olmasının yarattığı çelişkilerin birer ürünü olmuştur. [...] Refah Partisi'nin sistem içerisindeki bu çelişkili konumu, partinin ve özellikle de lideri Erbakan'ın da birbirlerini sürekli çelen tutarsız eğilimler sergilemesine neden olmuştur. Parti bir yandan İslami projenin kimi unsurlarını açıkça sergileyerek ve dillendirerek kendisini iktidara

taşımakta büyük pay sahibi olmuş militan ve radikal tabanını tatmin etmeye çalışmıştır. [...] Diğer yandan ise kendisine karşı büyük şüpheler ve korkular besleyen büyük sermaye ve orduyu ve aynı zamanda dışarıda ABD ve AB'yi yatıştırmaya çalışmak gibi zor bir dengeyi tutturmaya çalışmıştır. [...] Partisine mensup bir yöneticinin ve milletvekilinin “ürkütücü” düzeyde İslamcı retorik içeren bir ifadesi, bir başka parti yetkilisi tarafından “laik rejimin” hoşuna gidebilecek başka bir sözle telafi edilmiştir. Rejimin geleceğinden kaygısı olan çevrede “takkiye” ifadesi ile anılan bu çelişkiler laik kesimdeki endişeleri gidermek bir yana RP'nin alttan alta ülkeye şeriatı getirmenin zamanını kolladığına yönelik kanaati doğrulayan malzemelere dönüşmüştür (Saraçoğlu, 2016: 828-829).

Bu çelişkiler yumağının çeşitli örnekleri bulunmaktadır. Örneğin, Erbakan ilk resmî ziyaretini İran'a yapmıştır. Ardından kötü şöhretli Libya ziyareti ve devamında Müslüman ülkelere yönelik bir dizi ziyaret gerçekleşmiştir. Diğer yandan Çekiç Güç'ün Türkiye'de kalma süresi uzatılmış ve İsrail'le askeri anlaşmalar yapılmıştır. İç siyasette ise laiklik temel mesele olmuştur. Örneğin Ocak 1997'de Erbakan, çeşitli tarikat ve cemaat liderlerinin desteğini alabilmek için Başbakanlıkta iftar yemeği vermiştir. Susurluk skandalı sonrası ortaya çıkan devlet-mafya karanlığına karşı yapılan “Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık” eylemine Erbakan, “gulu gulu dansı yapıyorlar” demiş, dönemin Adalet Bakanı Refah Partili –ayrıca Sivas Katliamı faillerinin avukatlarından biri– Şevket Kazan Alevilerin kültürel-geleneksel yapılarına yönelik aşağılayıcı bir söylem olarak kullanılan “mum söndü oynuyorlar” ifadesini kullanmıştır. Dahası yolsuzluklara sessiz kalmış, Taksim'e cami, karayoluyla hac ziyareti, devlet dairelerinde türban izni, kurban derilerinin toplanma meselesi gibi çeşitli gündemler de sebep gösterilmiştir (Çakır, 2013: 770; Öniş, 2001: 285; Saraçoğlu, 2016: 828 vd.). 28 Şubat askeri müdahalesini veya Hakan Yavuz'un deyimiyle 28 Şubat “yumuşak darbe”sini (2005: 13) getiren son nokta ise, Ankara Sincan'da 1 Şubat 1997'de “Kudüs Gecesi” düzenlenmesi olmuştur. TSK, 1980 darbesiyle yarattığı garabetten henüz

çıkamamış Türkiye’yi yeni bir kısıpaca tekrar almıştır. 28 Şubat 1997 tarihinde, 9 saat süren MGK toplantısı sonrasında 18 maddelik bir bildiri ve ertesinde süreci izleyecek, denetleyecek, istihbarat toplayacak “Batı Çalışma Grubu” çıkmıştır. Erbakan, yıllardır verdiği “mevzi savaşı” kaybetmemek için uğraşıp da kendi deyimiyle “bir Mason komplosu” (Çınar, 2021: 119) olduğunu ileri sürdüğü 28 Şubat’ın önceki darbelere dönüşmemesi için 7 Mart’ta bildiriye imzalamış; Haziran’da da istifa etmek zorunda kalmıştır. Devletin Refah Partisi’ne yönelik refleksi, belirli sınıfsal ve ideolojik çıkarları korumaya dönük seçici bir müdahale niteliği taşımıştır. 28 Şubat’la beraber ordu bir dizi “irtica ile mücadele” konulu brifingler düzenlemiştir. Refahyol hükümetini istifaya götüren, söz konusu brifingler aracılığıyla oluşan medya ve sivil toplum baskısı da göz ardı edilmemelidir. Nihayetinde hem askeri hem de sivil grupları içeren geniş bir koalisyon, Refahyol’un sonunun gelmesinde etkin olmuştur.

28 Şubat 1997 askeri müdahalesi, dergiler ve Türkiye İslamcılığı açısından yalnızca siyasal bir kırılma değil, kolektif hafızaya kazınmış kronik bir mağduriyet anlatısının yapıtaşlarından biri olmuştur. “Post-modern darbe” olarak tanımlanan bu süreç, 2000’li yıllarda AKP’nin hegemonik yükselişine zemin hazırlayan temel unsurlardan biri hâline gelmiştir. Dergiler, 28 Şubat’a yönelik son derece sert eleştiriler getirmiştir. *İktibas* ve *Haksöz* özelinde 28 Şubat RP ile bir dayanışma meselesi olmamış, devletle hesaplaşmalarının ve eleştirilerinin konusu olmuştur. *İktibas* Mart 1997 tarihli 219. sayısını “Uyarı RP’ye Değil, Müslümanlara” kapağıyla yayımlamıştır. *Umran* ise daha hassas yaklaşmış, RP’ye desteğini sunmuştur. Dergiler yıllar içinde de 28 Şubat’a ilişkin yazılarını sürdürmüştür. Örneğin *Umran*’ın Şubat 2001 tarihli 78 sayısı “Postmodern Darbenin 4. Yılı” kapağıyla çıkmış ve 28 Şubat özel sayısı şeklinde yayımlanmıştır.

Laikliği hedef alan İslamcılar için 28 Şubat süreci, siyasal baskıların ve hak ihlallerinin simgesi olmakla beraber; kolektif hafızada yer etmiş derin bir öfkenin ve

hesaplaşma arzusunun kaynağı hâline gelmiştir. Ancak bu tarihsel kırılma, paradoksal biçimde, AKP'nin 2002 sonrası iktidarının hem meşruiyet zemininin hem de siyasal programının ideolojik omurgasının inşasında işlevsel olmuştur. 28 Şubat'a duyulan öfke de İslamcı çevrelerin uzun süredir inşa etmeye çalıştığı mağduriyet anlatısını pekiştirerek, geniş toplum kesimlerinin rıza üretiminde kullanılabilecek etkili bir araç hâline gelmiştir. 28 Şubat bu bağlamda hegemonya projesinin mayalandığı tarihsel momenttir. Tayfun Atay'ın şu sözleri dikkate değerdir:

28 Şubat 1997 Darbesinin yegâne başarısı, Erbakan'ı yok etmek oldu. Ama 28 Şubat “post-modern” darbesi, aslî hedefini oluşturan İslamcı hareketi ne toplumsal ne de siyasal anlamda yok etmeyi başarabildi Türkiye’de. Aksine bu bakımdan 28 Şubat tam manasıyla bir fiyasko ve yenilgidir. Ve aslına bakılırsa 28 Şubat, nihayetinde İslami-muhafazakâr hareketliliğin gürleşip gürbüzleşmesine yol açan bir budama girişimidir. [...] 28 Şubat, Erbakan'ı “öldüren”, Erdoğan'ı “doğuran” bir harekattır. Tabii Erbakan'a hayatı zehreden 28 Şubat Darbesinin Tayyip Erdoğan açısından adeta bir “panzehir” etkisine sahip olduğu da eklenmelidir (Atay, 2020: 29).

Benzer biçimde Sungur Savran da RP ve Erbakan için “darbecilere karşı gerçek bir mücadele vermek yerine teslimiyetçi bir politika sürdürmüştür. Erbakan 28 Şubat muhtırasını imzalamamış olabilir, ama bu pasif ve korkak politikasıyla bir bakıma kendi siyasi idam fermanını imzalamış olmaktadır” (Savran, 2014: 88) demiştir.

İslamcı dergiler içinde özellikle siyasetle doğrudan ilgili olanlarda, 28 Şubat bir süre ana gündem olmuştur. Örneğin, Mehmet Metiner'in de yazarları arasında yer aldığı *Sözleşme* dergisi Mayıs 1998 tarihli 7. sayısını “Sistem İrticaya Muhtaç” kapağıyla çıkarmıştır. Aynı sayıda Metiner iddialı bir çıkışla “benim cennet düşüm, senin cehennemin olmamalı!” (1998: 2) cümlesini kurmuştur. Diğer yandan, İslamcı dergilerde genel görünüm ise 28 Şubat sonrası “şirk, küfür düzeni, tağuti sistem” gibi

sıfatlarla anılan demokrasi ve demokratik devlet sorgulanmaya başlamış ve RP de demokrasiyi özümsememekle itham edilmiştir (Maviş, 2017: 174).

Umrân'ın Kasım/Aralık 1997 tarihli 40. sayısı “Laik Fanatizm” kapağıyla çıkmıştır. 28 Şubat sonrası RP'ye “laik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemler” gerekçesiyle kapatma davası açılmış ve Ocak 1998'de de kapatılmıştır. Kapatılmadan hemen önce Aralık 1997'de kurulmuş olan Fazilet Partisi (FP) Millî Görüş geleneğini sürdürmüş ancak Necmettin Erbakan siyasi yasağı sebebiyle genel başkan olamamıştır; yerine Recai Kutan genel başkanlığı hukuken ve simgesel olarak üstlenmiştir.

Tülin Öngen (2004) 28 Şubat ile toplumsal muhalefetin kontrol altına alındığını ve bunun “düşük yoğunluklu çatışma” stratejisinden “düşük yoğunluklu uzlaşma” stratejine bir kayma olduğunu ileri sürmüştür. Ancak burada bir uzlaşmada olması gereken ne asgari düzeyde bir ortaklaşma ne de gerekli siyasi ve sosyolojik koşullar yer almıştır. Yaşanan krizlerin ve buna karşı uygulanan şiddet politikalarının sonucu olarak “ciddi boyutlarda toplumsal anomi yaşanmış, dolayısıyla kolektif çıkarların ve ortak aklın yerini tekil çıkar arayışları, fırsatçılık ve pragmatik bir teslimiyetçilik almıştır” (Öngen, 2004: 98).

FP, 18 Nisan 1999 seçimlerinde bir gerileme yaşamış ancak seçim barajı altında da kalmamıştır. Bunu etkileyen en önemli propaganda araçlarından biri “seçilseler de iktidar olamazlar” düşüncesinin hakimiyeti olmuştur. Refah'ın seçimlere girdiği dönemde de tersine bir benzerlikte Tansu Çiller ve Mesut Yılmaz “biz gidersek Refah gelir” söylemini kullanmışlardır; 1995'te 1999'da olduğu kadar karşılığını bulmamıştır, bu da Millî Görüş hareketinin yaşadığı gerilemenin bir göstergesi olarak okunabilir. 1999'daki seçimde FP, 28 Şubat “mağdurları” bağlamından çıkamamıştır. Sonraki süreçte seçim sonrası ant içme törenine, yasaklı olmasına karşın başörtüsüyle gelen ve ABD vatandaşı olduğunu bildirmeyen FP'li Milletvekili Merve Kavakçı meselesi olay

yaratmış ve FP üzerinde olumsuz etkilerin sürmesini sağlamıştır. Bu olay İslamcı yayınlar ve kuruluşlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Mayıs 1999'da Özgür-Der “Yapılan Saldırı Merve Kavakçı Üzerinden İslami Değerlerimizdir” başlıklı bir basın açıklaması yayımlamıştır. Açıklama şu sözlerle tamamlanmıştır:

Kavakçı'nın başörtüsü, inancının gereği olan bir kimliği ifade etmektedir. Bu kimliğe sahip olmak en tabii haklardan birisidir. Ancak Kavakçı kendi kimliğini mevcut yasal şartlara sığınarak kabul ettirmek çabası içinde olmamalıdır. Kimliğini resmî ideolojinin dayattığı yemin metnindeki değerleri kutsayarak meşrulaştırma yanlısından kaçınmalı, bu yöntemin geri tepeceği veya kimliğini süreç içinde bir alt kimlik haline dönüştüreceği görülmelidir. Dayatmacı zihniyet karşısında Merve Kavakçı'nın gösterdiği direnişi destekliyor, ancak uğruna mücadele edilen kimliğin savunulması amacıyla, kimliğimizi yozlaştırıcı söylemlerin tuzağına düşülmemesini hatırlatmak istiyoruz.

Refah'tan retorik olarak demokrasi, insan hakları, AB üyeliği gibi meselelerde ayrılmak zorunda kalan, “varoluşlarının teminatını ister istemez Batı'da aramaya başlayan” (Çakır, 2013: 774) ve kitleleri kendine ikna etmeye çalışan FP; Mart 1999'da Recep Tayyip Erdoğan'ın cezaevine girmesiyle ayrı bir sarsıntı daha yaşamıştır. Sadece *Umran*'da destekleyici bir karşılık bulan, Recep Tayyip Erdoğan, 1998'de henüz İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı iken Siirt'teki bir mitingde, “minareler süngü, kubbeler miğfer; camiler kışlamız, müminler asker” mısralarıyla başlayan, Ziya Gökalp'e ait olduğu iddia edilse de Cevat Örne'ye ait olan bu şiiri okumuş ve “Halkı din ve ırk farkı gözeterek kin ve düşmanlığa açıkça tahrik etmek”le yargılanmış, mahkûm edilmiş ve dört ay on gün cezaevinde kalmıştır (Timur, 2014: 16).

FP içerisinde “yenilikçi/modernist” ve “gelenekçi” kanat olarak iki çatışma grubu oluşmuştur. “Erdoğan ve diğer AKP kurucusu dostları yıllarca ‘Millî Görüş’ doktrininin militanları olmuşlar, fakat sonunda, Fazilet Partisinin kapanmasından kısa

bir süre önce toplanan kongrede (Mayıs, 2000) ‘Yenilikçi Kanat’ adı altında partiyi ele geçirmeye çalışmışlardır” (Timur, 2014: 16). Bu kısmen başarıyla sonuçlanan bir hamle olmuştur; Kongrede Recai Kutan’ın liderliği çıkmış olsa da asıl kazanan yenilikçilerdir. 22 Haziran 2001 tarihinde ise Anayasa Mahkemesi FP’yi kapatmış ve yenilikçilerin önündeki engeli kaldırmıştır. Gelenekçi kanat 20 Temmuz 2001’de Kutan liderliğinde Saadet Partisini, yenilikçi kanat ise 14 Ağustos 2001’de Erdoğan liderliğinde Adalet ve Kalkınma Partisini kurmuştur.

1990’lar boyunca süren ve her geçen yılında derinleşen hegemonya krizi ve pratiğe yansıma biçimleri, merkez sağ partiler ile toplum arasındaki temsiliyet ilişkisini oldukça sarsmıştır. Bu bağlamda, 3 Kasım 2002 seçimi de 1957 örneği sonrası ilk kez iki partili bir Parlamento getirmiştir. AKP’yi önceleyen süreçte bu durum toplumun merkez sağ temsil eden partilerden de politik düzlemlerinden de kopuşunu getirmiştir. Tülin Öngen de bu bağlamda “siyasal partiler [...] birer halkla ilişkiler acentasına dönüştürülmüştür. Bu yüzden hem siyasal açıdan partilerin önemi azalmış, hem de partiler arasındaki ayrımlar önemsizleşmiştir. Siyaseti merkezileştirmekle kalmayan, merkezi sağcılaştırdığı için siyaseti de sağcılaştıran gelişme, burjuva siyasetinin manevra alanını aşırı ölçüde daraltmıştır” (2004: 95). Yaşanan kriz, 1990’la biterken, “birikim stratejisi krizinin yanı sıra temsil, meşruiyet, devlet rasyonallitesi gibi boyutları da içeren çok boyutlu ve derin bir organik kriz şeklini almıştır” (Özkazanç, 2002: 207-208). Bu kriz karşısında bir “organik çözüm” olarak AKP’ye iktidar yolu açılmıştır. Gramsci’nin ifadesiyle “bir kriz ortaya çıktığında ise siyasal ve ideolojik örgütlenmesini gerçekleştirme becerisine sahip olan güçler krizden çıkma önderliğini üstlenirler” (1994: 33).

2.2.2. Sermayenin “Yeşillenmesi”: İslamcılığın Piyasa ile İmtihanı

1990’lı yıllar, İslamcılığın yükselişiyle birlikte onun ekonomik ve sınıfsal bir zemine oturduğu bir dönemi de temsil etmektedir. Bu dönemde siyasal alan kadar ekonomik alan da İslamcı hareketlerin güçlenmesinde belirleyici olmuştur. 28 Şubat süreci, bu açıdan yalnızca Refahiyol hükümetine değil, İslamcı sermayenin genişleme potansiyeline dönük de bir müdahale anlamına gelmiştir. AKP’nin yükselişi ve İslamcılığın dönüşümü, ancak bu iktisadi temellerle birlikte kavranabilir.

Sungur Savran’ın da belirttiği üzere “İslamcılık, Türkiye burjuvazisinin 1980 sonrasında sermaye birikiminin ulaştığı yeni aşamada geliştirdiği yayılmacı eğilimler açısından vaatkâr bir nitelik taşımıştır. İslamcı burjuvazinin ümmet referansı İslam aleminin kapılarını ekonomik faaliyetlere açmak bakımından ek bir kolaylık sağlamıştır” (2014: 57). Burada “ümmet” sadece dini bir birliktelik değil, sınır aşan piyasa entegrasyonu açısından stratejik bir meşrulaştırma aracına dönüşmüştür.

Bu gelişmelerin arka planında, 1977 ekonomik krizinin ardından alınan 24 Ocak Kararları ve bunları zorla uygulamaya koyan 12 Eylül askeri rejimi yer almaktadır. Sonrasında ise Özal liderliğinde ANAP, “tekelci İstanbul sermayesiyle Anadolu burjuvazisini birincinin hakimiyetinde birleştiren bir ittifakın hegemonya projesi”nin taşıyıcısı olmuştur (Doğan, 2010: 91). Bu ittifak yapısı hem iktisadi alanda hem de kültürel alanda kendini göstermiş; neoliberal-muhafazakâr bir toplumsal düzenin önünü açmıştır.

Bu çerçevede 1984’te İslami bankacılık sisteminin Türkiye’de faaliyete geçmesi bir dönüm noktasıdır. Özal iktidarının verdiği ayrıcalıklar sayesinde Al Baraka Türk ve Faisal Finans gibi özel finans kurumları hem yurtiçinde hızla yayılmış hem de destekledikleri projelerle milyarlarca liralık birikim sağlamışlardır. Söz konusu bu iki firma, ulusal ölçekte İslamcı holdinglerle ve şirketlerle de işbirliği sağlanmıştır (Bulut,

1997: 212 vd.). 1990'ların meşhur İslamcı sermaye grupları arasında İhlas, Büyük Anadolu, Jet-Pa, Ülker Grup, Kombassan, Yimpaş, Server gibi holdingler yer almaktadır.⁵⁶

İslamcı burjuvazinin bu yükselişi, ekonomik çıkarlar üzerine kurulu olduğu kadar; kültürel ve ideolojik araçlarla rıza üretimi üzerinden şekillenen bir hegemonya arayışını da temsil etmektedir. Anadolu sermayesi ile İslamcı ideolojinin kaynaşması, ekonomik bir aktör olarak “İslami holdinglerin” işlevini aşmış; cemaat yapıları, finans kurumları ve dergiler aracılığıyla bir “sivil toplum” dokusu örülmüştür. Bu dokuda Refah Partisi'nin payı da göz ardı edilmemelidir.

Haksöz ve İktibas tarafından eleştirilen ve ekonomiye ilişkin bir başka konu, 28 Şubat öncesi Erbakan'ın vaatleri arasında yer alan “Adil Ekonomik Düzen”dir. Adil Düzen projesi Hakan Yavuz'a göre “RP'nin sunduğu en cazip programdır” (2005: 49 vd.) ancak daha önce dergilerden yaptığım alıntılarda da görüleceği üzere alay konusu olmuş veya ciddiye alınmamıştır. 32. Gün adlı televizyon programında Partili Nazlı Ilıcak ve Hüseyin Besli, Adil Düzen için mümkün olmadığını ve hatta anlamadıklarını dile getirmiştir.⁵⁷ Ruşen Çakır bunu destekler nitelikte “1991 seçimlerinde tüm ülke sathına yayılan AD projesi, genellikle milletvekili adaylarının bile açıklamakta zorluk çekeceği ölçüde karmaşık olduğu için RP tabanı tarafından bile tam olarak anlaşılamadı. Sonuçta kulağa hoş gelen bir slogan olarak benimsendi” (2013: 764) demiştir. Ziya Öniş (1997: 754) Adil Düzen için bu retorik bağlamında ortaya konan ekonomik modelin, RP'nin propaganda biçimiyle ve Üçüncü Dünyacı, anti-emperyalist dille uyumlu olduğunu belirtmiştir. Sungur Savran ise Adil Düzenin “sadece iç politikayla sınırlı bir

⁵⁶ “Anadolu'da kısa sürede büyüyen Kombassan, Büyük Anadolu Holding, Yimpaş, Endüstri, Sayha, İttifak ve Jet-Pa gibi holdingler büyük oranda yurtdışındaki işçi dövizlerine dayalı olarak kurulmuştur. Bu şirketlerin bir kısmı, saadet zinciri gibi çalışarak, güveni istismar etmiş ve doğal olarak da batmıştır. İşçi dövizlerine dayalı bu çok ortaklı şirketlerin faaliyetlerinin hukuki statüsünün sağlamlaştırılmamış olmasının bu istismar sürecindeki katkısı büyüktür. Nitekim bunu fark eden muhafazakâr-dindar sermayedar ve iş adamları, kendi aralarında bir erken uyarı ve denetim sistemi geliştirme arayışına girmişlerdir” (Demir, 2018: 873).

⁵⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=fKav0SdspiY> Son erişim tarihi, 14.03.2023.

model” olmadığını, “İslami sermayeye uluslararası rekabet gücü sağlayabilmek için Türkiye'nin diplomatik ilişkilerini de kapsayan bütüncül bir formülasyona” dayandığını belirtmiştir (2014: 234). “Eklektik, karmaşık, ütöpik” (Çakır, 2013: 764) olan ve bir slogan olmaktan öteye gidemeyen Adil Ekonomik Düzen “Türkiye’nin ilk Müslüman komünü olan İzmir’deki Akevler Kooperatifini kuran Süleyman Karagülle ve Süleyman Akdemir liderliğindeki üniversite profesörleri tarafından hazırlanan ve 1985 yılında parti adına açıklanan bir teorik bildiriye dayanmaktadır” (Yavuz, 2005: 46). *İktibas* Kasım 1991 tarihli 155. sayısında Adil Düzene ilişkin: “‘Adil düzen’ diye ortaya attıkları, ne olduğunu kendilerinin de bilmediği, hatta bu teoriyi ortaya atanların bile tutarsızlıkları ortada iken nasıl oluyor da insanlara böylesi tutarsız şeyleri sunabiliyorlar?” (1991: 6-7) eleştirisinde bulunmuştur. *Haksöz* ise Temmuz 1994 tarihli 40. sayısında *Haksöz* imzalı “Sistemin Çürümesi ve RP Yönetimi” (s.1) başlıklı bir yazıda:

Bugünlerde “Adil Düzen” vaadiyle kitleleri umutlandıran en önemli oluşum ise Refah Partisi. RP sistemin demokratik platformuyla kendini bütünleştiriyor ve İslami amaçlarını gizliyor. Ama bütün bunlara rağmen kullandığı bazı İslami motiflerle kurtuluşu İslam’dan bekleyen mahrum ve ezilen kitlelerin umudu haline geliyor. [...]

Kitleler RP’nin İslamı getireceğini; egemenler ise RP’nin İslami ve muhalif kitleleri sistem içinde tutacağını düşünüyor (1994: 1).

1991’de Adil Ekonomik Düzen broşürü yayımlanmıştır. Bu broşürde Erbakan verili sistemi “köle düzeni” (s. 3) olarak addetmiş ve beş temel “mikrop” taşıdığını ileri sürmüştür. Bunlar “faiz mikrobu, haksız vergi mikrobu, darphane mikrobu, kambiyo mikrobu, kredi sistemi mikrobu” (Erbakan, t.y.: 3-4) olarak belirtilmiştir. Tüm bu yapı da emperyalizmi, Siyonizmi, İsrail’i “ve onun bir avuç işbirlikçisi şampanyacı holdingleri beslemektedir” (Erbakan, t.y.: 4). Bunun yerine Erbakan “Hakkı üstün tutan” (s.17 vd.) bir sistem önermiştir. Dört halife döneminden örnekler verilmiş, Erbakan

çeşitli vaatler sıralamış ve Adil Düzenin –ne olduğu açıklanmayan– “Saadet Düzeni”ne (s.100) geçiş için bir aşama olduğunu belirtmiştir. Kapitalizmi yadsımayan, temel bazı İslami vurgular üzerine kurulu, seküler sermaye karşısına muhafazakâr/İslamcı bir sermaye grubu koymak isteyen, karışık ve totolojik bir düzen kaleme alınmıştır. Ancak yoksulluğa karşı bir alternatif sunmak uğraşı olarak sosyal refahı sembolik olarak da olsa vaat etmesi kitlelerde karşılığını bulmuştur. 1990’lı yıllar boyunca neoliberalizmle de uyumlu bir dönüşüm yaşamıştır ki Erbakan’ın daha önce belirttiğim vaatleri arasında “devletin ekonomik faaliyetleri bırakması ve asli görevlerine dönmesi” maddesi zaten kapitalizmle ve neoliberal politikalarla ilişkilerinin problemlili olmadığını, asıl meselenin bölüşümde yaşandığının bir göstergesidir. Diğer yandan 1980’lerden itibaren ekonomik alanda İslamcı hareket için gelişme ve genişleme de söz konusudur. 1989 itibariyle belediyelerde başlayan etkinlik ekonomik omurgada önemli bir pay sahibi olmuştur:

Büyükşehir olsun, ilçe belediyesi olsun, belediyelerin ihale ve başka türlü olanak dağıtma kapasiteleri, burjuvazinin yükselen kanadı açısından gittikçe büyüyen bir zenginlik kaynağı haline geldi. Gittikçe yerleşen neoliberal ekonomik strateji kısmen özelleştirilmiş olan belediye şirketlerinin ihale açmaya bile gerek olmadan iş verebilmesini mümkün kılarak kimi kapitalist gruplara ayrıcalıklı bir muameleyi özellikle kolaylaştırıyordu. Tabii bunun mükafatı yolsuzluktu. Bu sadece İslamcı hareketin elinde olan belediyelere özgü değildi, ama onlara da yeni finansal olanaklar sağlıyordu. Parti bu sayede zenginleşiyor, ilerideki seçimler açısından daha hazırlıklı hale geliyordu. Belediyelerin yönetimi İslamcı hareket için bir ikinci fidelelik oldu: Burada devletin gelecekteki idarecileri yetişiyordu (Savran, 2014: 80).

Ekonomik genişlemede ve İslamcı yükselişte tarikat ve cemaat ağlarının ve şirketleşmelerinin etkisi yoğundur. İslamcılık şirketleşme, partileşme, vakıflaşma üzerinden yükselmiş, dergilik aracılığıyla da tebliğ sürecini temellendirmiştir. 1980’lerden itibaren Özal liderliğindeki ANAP iktidarı, neoliberal politikalar

doğrultusunda küçük ve orta ölçekli muhafazakâr/İslamcı girişimcileri teşvik etmiş; aynı zamanda petrol zengini Arap ülkelerinden fon sağlama çabasıyla bu aktörlerin ekonomik olarak güçlenmesinin önünü açmıştır. Bu süreç, Anadolu’da gelişen İslamcı sermaye birikiminin zeminini oluşturmuş; muhafazakâr girişimciler Anadolu burjuvazisinin başat taşıyıcıları hâline gelmiştir (Durak, 2012: 38; Doğan, 2010: 91). Söz konusu ekonomik genişleme, Nurcu ve Nakşibendi tarikatları başta olmak üzere, dini cemaatlerin ticari faaliyetlerinde gözle görülür bir artışa yol açmıştır. Özellikle Konya, Kayseri gibi kentlerde tarikat-cemaat yapıları ile yerel sermaye sınıfı arasında organik bağlar kurulmuş; bu bağlar üzerinden ucuz işgücü temini sağlanmış, emek-sermaye ilişkileri ideolojik olarak manipüle edilmiştir (Doğan, 2010: 285; Durak, 2012).

Bu dönüşüm aynı zamanda 1990’lara özgü bir başka yapısal dinamikle, kırdan kente göçün hızlanmasıyla da örtüşmektedir. 1980 sonrası kırsal çözülme süreci, başta İstanbul, Ankara, Konya ve Kayseri gibi merkezlerde yeni işgücü rezervuarları yaratmış; kent çeperlerine yerleşen göçmen nüfus, hem İslamcı yerel yönetimlerin sosyal politikalarına bağımlı hâle gelmiş hem de yeni gelişen İslamcı sermaye gruplarının ucuz ve örgütsüz işgücü kaynağına dönüşmüştür. Bu süreçte İslami dayanışma ağları, sosyal devletin yerini ikame eden yapılar gibi işlemiş; emekçi sınıfların rıza üretimi buralardan sağlanmıştır (Buğra & Savaşkan, 2015).

Nurcular, içlerinden özellikle Fetullah Gülen hareketi⁵⁸ ve Nakşibendi tarikatı, içlerinden özellikle İskenderpaşa cemaati ekonomik ve siyasal anlamda bir hayli

⁵⁸ Gülen Hareketi, Fetullahçılar veya FETÖ, Nurcuların içerisinde yer alan, “Hocaefendi” olarak andıkları Fetullah Gülen liderliğindeki, ekonomiden siyasete devlete ve sivil topluma bir ağ şeklinde “sızmış”, *Sızıntı* dergisiyle yaygınlaşmış ve özellikle 1980 sonrasında, Türkiye’de oldukça güçlenen, Orta Asya’da SSCB yıkıldıktan sonra yoğun faaliyet göstermiş bir cemaat yapılanmasıdır. 28 Şubat sonrası “rejimi yıkmak için teşekkül oluşturmak” suçlamasıyla dava açılmıştır; aynı zamanda Batı Çalışma Grubunun hazırladığı raporda hayli yer bulmuş ve medyada “Fetullah Gülen Raporu” olarak da anılmıştır. 2015 sonrasında ise “paralel devlet/yapılanma” ifadesiyle anılıp, terör örgütü olarak addedilmiştir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri arasında *İktibas* ve *Haksöz* her fırsatta Fetullah Gülen’i ve hareketini eleştirmişlerdir. Ekonomik payının büyümesi, Gülen hareketini diğer İslamcı ekoller arasında hedef haline getirmiştir. Tarikatların ve cemaatlerin ekonomik ilerlemesi ve genişlemesi AKP rejimiyle kalıcı hale getirilmiş; başka birçok cemaat İslamcı burjuvazinin çeşitli fraksiyonlarına dönüşmüş, çeşitli iş sahaları, ihaleler, resmî/özel eğitim kurumları, bakanlıklar, bakanlıklara bağlı kurumlar, sivil toplum kuruluşları,

ilerleme kaydetmiştir. Nakşî eğilimli Süleymancılar hep “zengin bir cemaat” olarak bilinse de aynı dönemde ekonomik açıdan daha da güçlenmişlerdir. “Temel amacı cemaatin varlığını korumak ve güçlendirmek olan Süleymancılar, kendine özgü bir nomenklatura” yaratmıştır ve Uğur Mumcu’nun, AMGT Genel Sekreteri Ali Yüksel ile olan röportajında sorduğu “Süleymancıların çok zengin oldukları söyleniyor. Kemal Kaçar neyle geçiniyor örneğin?” sorusuna Yüksel’in yanıtı kısa ve öz bir biçimde “Süleymancılıkla!” olmuştur (Çakır, 2017: 143).

Daha önce değinildiği üzere Millî Görüş hareketi Nakşibendi tarikatında oluşmuştur. Erbakan, İskenderpaşa Cemaatinin postnişini Mehmet Zahid Kotku’nun destekleriyle büyümüştür. 1970’li yıllarda başlayan şirketleşme süreci, 1980’de ANAP etrafında genişlemiş ve 1990’lı yıllarda bu ilerleme sürdürülmüştür. Kotku sonrası Cemaatin başına geçen Esad Coşan, Server Holdingi ve bünyesinde “kağıtçılıktan boru imalatına, sağlıktan yayıncılığa kadar geniş bir alana” (Bulut, 1997: 284) yayılan şirketleri kurmuştur. Ancak 1990’lı yıllarda Esad Coşan ile Erbakan’ın arası bozulmuştur. Temel sebebi “ikbal bölüşümü” olarak görülebilir; yurtdışında cemaatin Hak-Yol Vakfı için para toplayan gençlere Millî Görüşçülerin engel olduğu ve Erbakan’ın Konya’da Hak-Yol’a değil, Millî Gençliğe yardım edilmesi yönünde telkinde bulunduğu ileri sürülmüştür (Tiftikçi, 2014: 168). Asım Öz’ün Hasan Başpehlivan⁵⁹ ile yaptığı nehir söyleşide, Erbakan-İskenderpaşa ve şirketleşme sürecine,

yardımlaşma kurumları... onların ağına teslim edilmiştir. Fetullah Gülen 15 Temmuz 2016 sonrası sistemden “atılmış” ve “Fetullah Gülen Terör Örgütü (FETÖ)”ne dönüşmüştür. Gülen Hareketinin yarattığı boşluğu, çeşitli cemaatlerin doldurduğu ancak özellikle Menzil Cemaatinin daha etkin olduğu söylenebilir.

⁵⁹ Hasan Başpehlivan İstanbul Beyaz Saray Kitapçılar çarşısında 1965’ten itibaren yayıncılık yapmış ve İslamcı dönüşümün özellikle yayın alanında canlı tanıklarından olmuştur. Asım Öz ise bu anıları nehir söyleşi aracılığıyla kitap haline getirmiştir. Başpehlivan’ın anıları 1990’lı yılların dönüşümüne de ışık tutmaktadır. “Literatüre ‘Beyaz Saray Yayıncılığı’ kavramını kazandıran bu İşhanı, eski başbakanlardan Mesut Yılmaz ve kardeşine babalarından kalmıştı. Onlar da Doğu Avrupa ülkeleriyle bavul ticaretinin hızlandığı yıllarda, Beyazıt ve Laleli civarı bu ticaretin merkezi haline geldiği için; kitapçılardan ve üst katlardaki avukatlardan aldıkları kiralanan az bularak kendilerine çok para kazandıracak bir otel yapmaya niyetlenmiş, uzun bir mücadele sonunda kitapçılardan temizledikleri Beyaz Saray’ı yıktırarak yerine bugünkü Barcelo Saray Hotel’i yaptırmışlardı” (Öz, 2013: 12).

gerilimlerine ilişkin Başpehlivan'ın anlattıkları söz konusu ekonomik ilerlemeyle de ayrılıklarla da örtüşmektedir:

Erbakan ile İskenderpaşa'da görüşürdük. İskenderpaşa'da benim kiracı olarak oturduğum evin altında toplantılar yaparlardı. Onların şirketleri vardı, Osman Çataklı ağabey, Erbakan Hoca, Turgut Özal, Nevzat Kor, Mehmed Bilge bir ekipti. Birsan diye bir şirketleri vardı; inşaat yaparlardı. Cemaate çok kolaylık gösterirlerdi ev sahibi yapmak için. Meselâ ben onlardan bir ev almıştım Küçükyalı'dan; bize fiyat verdiler “nasıl ödersen öde” dediler. Öyle bir kolaylık gösterdiler. O şirketin toplantıları olduğu zaman [...] çok güzel konuşmalar olurdu. [...] Hocaefendi [Mehmet Zahid Kotku] gelirdi zaman zaman. Onunla çeşitli meselelerde fikir alışverişi yaparlardı. O şirkette Hocaefendinin ufak bir hissesi vardı. [...] Hocaefendinin vefatından sonraki ilk yıllarda cemaatle parti arasında bir ihtilaf yoktu. Refah Partisi'nin kurulmasından sonra ihtilaf oldu. Erbakan camiye gelip gidiyordu o dönemlerde; sonradan aralarında ne olduysa tabii bazı bilmediğimiz şeyler var, [...] Esad Hoca *İslâm* dergisinde onun için “tarikat mürtedi” mi dedi, bir şey dedi. Daha sonra “yurtdışından gelen paraların hesabını vermesi lâzım” gibi yazılar yazdı; derken bu sebeplerden dolayı aralarındaki ihtilaf büyüdü (Öz, 2013: 214-224).

Ekonomik genişlemenin bir sonucu olarak, sınıfsal çatışma veya bölüşüm sorunları, İslami gruplar arasında ve içinde bölünmelerin kaynağı olmaya ve çelişkili siyasal ittifaklarını biçimlendirmeye başlamıştır. Ekonomik anlamda faydalanma imkânı bulamayanlar bulanlara karşı küskün olmuşlardır. Adil Düzen ve İslamcı hareketlerin sosyal adalet iddiaları, yaşananlar nezdinde bir gerilim kaynağına dönüşmüştür (Yavuz, 2005: 126). Tüm bu gerilimler AKP iktidarıyla başka bir boyuta evrilmiş; tarikatlar ve cemaatler çeşitli pay sahibi olmalarıyla “Hakkın düzenine” kavuşmuştur. Diğer bir gerilim kaynağı ise Süleyman Mercüme⁶⁰, Cemalettin Kaplan gibi isimlerin ve Partinin

⁶⁰ RP, Bosna Savaşı döneminde yardım parası toplamış ancak paranın akıbeti belirsiz kalmıştır. Bosna'dan da herhangi bir yardımın gelmediği yönünde bir açıklama gelince, Mayıs 1994'te açılan soruşturma başlatılmış ve “Partinin kasası olarak bilinen Süleyman Mercümeğin banka hesaplarında toplam 16,5

adlarının karıştığı, toplanan yardımlaşma paralarının ne olduğuna ilişkin bir karmaşanın, hırsızlık ve yolsuzluk vukuatının olmasıdır.

Diğer yandan bu kaynağı besleyen süreçlerin en başında 1994'te Refahlı belediyelerin çoğalması ve Refahyol hükümeti döneminde İslamcı gruplar arasında bölüşümün ve tarikatların ihalelerden pay almaya başlaması gelmektedir (Bulut, 1997: 263 vd.). 1994 yerel seçimleriyle birlikte İstanbul, Ankara, Konya gibi büyükşehirlerin Refah Partili adaylarca kazanılması, İslamcı hareketin yerel ölçekte ideolojik ve kurumsal bir hegemonya inşa etmesinde dönüm noktası olmuştur. Refah Partili belediyeler, özellikle kent yoksullarına hitap eden yardım ağları, ücretsiz hizmetler ve sembolik temsil stratejileri aracılığıyla, göçle gelen alt sınıflar üzerinde güçlü bir ideolojik ve maddi tahakküm kurmuştur. Gramsci'nin "sivil toplumda mevzilenme" stratejisine uygun biçimde, Refahlı Belediyeler aracılığıyla günlük yaşam pratiklerine sızan ve devletin çekildiği alanlarda alternatif hizmet sunan bu yapılar, kırdan gelen göçmenlerin kentsel ortama entegrasyonunu sadece maddi bağlamda değil, ideolojik olarak da yönlendirmiştir. Belediye kaynakları, İslami vakıflarla ve yerel sermaye çevreleriyle koordineli bir şekilde kullanılarak, "yardıma muhtaç" kentsel yoksulluk kitleleri üzerinde hem bir bağımlılık ilişkisi hem de bir rıza ilişkisi kurulmuştur (Bulut, 1997; Bayırbağ, 2025; Maviş, 2023). Nihayetinde Refah Partili belediyeler, kent çeperinde yaşayan işçileri örgütsüz tutan ancak ideolojik olarak seferber eden bir rejim üretmiş; İslamcı hareketin sınıfsal çelişkileri görünmez kılan ideolojik hattını yerel ölçekte tesis etmişlerdir. Bu yapı hem ekonomik hem de kültürel rızanın üretildiği bir "yerel hegemonya laboratuvarı" işlevi olarak değerlendirilebilir.

trilyon lira olduğu ortaya çıkmıştır". Bununla beraber 1998'de kapatılmasının ardından Partiye yapılan hazine yardımının devlete iadesi istenmiştir. Ancak paranın harcandığı iddia edilip, sahte belgeler düzenlenmiştir. "Kayıp Trilyon Davası" olarak geçmektedir. Tüm bunlar etrafında Süleyman Mercümeke, Abdullah Gül, Necmettin Erbakan... suçlu bulunmuştur. Erbakan'ın muazzam bir servet edindiği hayatını kaybetmesinden sonra başlayan miras kavgası sebebiyle de epey konuşulmuştur. <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/mercumeki-suriyeye-vercekler-haberi-53587> Son erişim tarihi, 10.06.2023.

Faik Bulut Refah Partisi için “siyasi-ticari bir holding” (1997: 317) benzetmesinde bulunmuştur. Millî Görüş etrafında olan yapılanmalar veya Özal döneminde ANAP ile başlayan ilişkileri kuvvetli olan İslamcı hareketler ekonomik olarak en çok pay sahibi alanlar olmuştur. Yine Faik Bulut bu açıdan AMGT’yi “döviz makinası gibi teşkilat” (1997: 339 vd.) başlığı altında ele almıştır. Aynı dönemde Türkiye Diyanet Vakfının (TDV) ticari şirketleri de büyük pay sahibidir; Bulut henüz 1997’de iken “diyanet imparatorluğu” (1997: 385 vd.) olarak addetmiştir.

Ekonomik gelişmenin ve genişlemenin, piyasayla bütünleşmenin bir diğer ana parçası İslamcı sermaye gruplarının örgütlenmesidir. Örgütlenmeyi sağlayan koşulların, İslamcı hareketlerin yükselişinin ardında, doğrudan sermaye birikim süreciyle ilişkili olan bazı dinamikler yatmaktadır. Bunların arasında, 1993 sonrası yaşanan ekonomik kriz ve neoliberalizmi yenide hegemonyacı konuma sokan 5 Nisan Kararları, neoliberal politikalardan sebep 1970’lerden beri yaygınlaşan fason üretim sistemi, üretimde işçi aleyhine Organize Sanayi Bölgelerine doğru kayma ve bu yolla Anadolu’nun yeni bir sanayileşme hamlesi yaşaması ve güvencesiz çalıştırmanın artması, artan göç, hızlı kentleşme ve bu sürede RP’nin Ankara, İstanbul ve Anadolu’nun önemli şehirlerinin belediyelerini temsil etmesi, bu temsiliyetin kentsel rantta erişmesi sayılabilir. Bu koşullara bakıldığında da söz konusu “yeşil sermaye” veya “muhafazakâr/İslamcı sermaye” 1990’ların hegemonya projesi için TÜSİAD ve TOBB karşısında bir alternatiften çok sorun olarak algılanmışsa da AKP rejimini getiren yeni hegemonya projesinin de merkezini oluşturmuştur. Holdingler aracılığıyla da “Anadolu Kaplanları”, MÜSİAD, HÜRSİAD, TUSKON, İŞHAD gibi İslami sermaye grupları oluşmuştur (Doğan, 2010: 96).

1990’ların ikinci yarısında, “yeşil sermaye” olarak adlandırılan ve Anadolu merkezli girişimcilerden oluşan bu yeni sermaye sınıfının büyümesine tanık olunmuştur. Dindar, İslamcı ve/veya muhafazakâr iş çevreleri özellikle sanayi dışı faaliyetlerden

sanayi üretimine geçiş yaparak sermaye birikimlerini derinleştirmişlerdir (Buğra & Savaşkan, 2015). 1980 sonrası uygulanan neoliberal dönüşüm programı aslında sadece büyük sermaye gruplarını hedeflememiş, gelişmekte olan girişimci sınıfları da sürecin bir parçası haline getirmiştir. Anadolu Kaplanları olarak adlandırılan küçük sermaye gurupları yükselişe geçmiştir, 1990’da ise Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) kurulmuştur. Bu gelişmeler aynı zamanda bir siyasal temsil talebinin de karşılığıdır. Bir yandan ekonomik olarak büyüdüğü diğer yandan ideolojik hegemonya üretimi açısından belirleyici aktörlerden biri hâline gelmiştir (Öniş, 1997: 743 vd.). “Millî Görüş Hareketi, iktidar blokunun içindeki İstanbul ve İzmir gibi büyük kentlerin tekelci ve laik burjuvazisinin karşısında, ekonomik ve siyasi bakımdan tabi konumda bulunan, Anadolu’nun (o dönemde) daha küçük ölçekli, tekelci olmayan, dindar kapitalistlerinin siyasi temsilcisi olmuştur” (Gürel 2014: 88-91). MÜSİAD, Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği (TÜSİAD) ile keskin bir tezat oluşturan; TÜSİAD’ın seküler, Batıcı ve merkez sermaye değerlerine karşı; “yerli ve millî” bir alternatif olarak konumlanmıştır. İslami normlar temelinde; iş ahlakı, faiz karşıtlığı, aile yapısı gibi değerleri de kapsayan kapitalist bir ethos geliştirmiştir (Öniş, 1997: 750 vd.; 2001: 289 vd.). Aynı zamanda Erbakan, bir tür “İslam Ortak Pazarı” yaratma hedefiyle, İran’dan Endonezya’ya, Nijerya’dan Mısır ve Libya’ya kadar yaptığı iki turda, kendine büyük bir heyetle eşlik eden MÜSİAD’lı dindar patronların taleplerini dile getirmiştir (Kepel, 2001: 397). 1990’lara dek taşra kökenli “büyük esnaf” profili etrafında kurulan “İslami/İslamcı sermaye”, 1990’lardan sonra büyümelerine paralel olarak kapitalist rasyonelite dilini içselleştirmiştir (Özdemir, 2018: 839). Roy’a göre “Weber’in çizdiği Püriten portresi çıkmıştır artık piyasaya” (2018: 934).

MÜSİAD özellikle *İktibas* ve *Haksöz*’ün genellikle hedefinde olmuştur. *Haksöz*’ün Şubat 1994 tarihli 35. sayısında Sukuti Memioğlu’nun “Müsiad’tan Menzir’e” başlıklı yazısı yayımlanmıştır. Yazıda dönemin Emniyet Müdürü Necdet

Menzir’e, MÜSİAD tarafından bir organizasyonda, para ödülü verilmesi oldukça sert eleştirilmiştir:

“Zengin Müslüman” tipi Özal kaptanlığındaki 80’li yılların bir armağanı. O yıllarda gündemimize girdi. Son on yılın “yükselen değerleri” arasında tanıdık kendisini. Artık sistemin çevresinde yer tutan, itilen Müslüman tipi “out”, merkezde yer verilmek üzere zenginleştirilen Müslüman tipi “in” olmuştu. [...] Çünkü zenginliği bir ideal ve ideolojik bir amaç olarak sunmaya ve bu amacı İslam’a dayandırıp, İslam’ı zenginlik idealinin meşrulaştırıcı zemini saymaya Kur’ani bir dayanak bulması mümkün olmuyordu. Kafirlerle yarışmak, onların dünyasında onlardan daha çok pay sahibi olmak, onlardan daha zengin kapitalistler olmak. İşte Müslüman burjuvazinin yüklendiği misyon bu. Oysa İslam bizi yarışmakla değil, yeni ve alternatif bir dünya kurmakla yükümlü tutuyor. Kapital yarışında öne geçmenin, zenginliğin, bir değer ölçüsü olmadığı, parasal gücün geçerli olmadığı yeni bir dünya. [...] Demek ki İstanbul’da polisçe öldürülen onca kişi, yapılan onca yargısız infaz, operasyonu MÜSİAD üyelerince takdire değer başarılar hanesinde sayılıyor. Necdet Menzir döneminde içlerinde Müslümanların da bulunduğu binlerce insanın siyasi şube veya terörle mücadele şubesinde gördüğü işkence MÜSİAD’a göre bir başarı sayılır ki Menzir yüz milyonluk bir bağışla ödüllendiriliyor” (Memioğlu, Şubat 1994).

Yeşil sermaye olarak da anılan bu sermaye grupları aynı kategoride değil de üç ana grup şeklinde ayrışabilirler: “Muhafazakâr, dindar işadamları; tarikat ve cemaat şirketleri ve çok ortaklı girişimler” (Özdemir, 2018: 872 vd.). Bu yapılanmaların Anadolu’da örgütlenmelerinde iletişim araçlarının çok etkisi olmuştur; istedikleri meşru zemine ve kimliğe iletişim kanalları aracılığıyla ulaşmışlardır. Örneğin Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneğinin (MÜSİAD) 1992 yılında 77 sayı yayımladığı Dernek başkanı Erol Yazar’ın da sahibi olduğu *Çerçeve* dergisi vardır. Bu sermaye gruplarının kapitalist söylemle ve yaşam biçimiyle, eğitim imkanlarıyla buluşması bir yandan “radikalizmin panzehri” (Özdemir, 2018: 876) olmuş diğer yandan yaşadıkları büyüme

Türkiye Sanayicileri ve İşadamları Derneği (TÜSİAD) gibi egemen fraksiyon karşısında rakibe dönüşmüştür. Aralarında TÜSİAD lehine çok fark bulunsa da Öniş'in (1997: 758) MÜSİAD üyelerinin tüm ülkeye yayıldığı ancak TÜSİAD örgütlenmesinin İstanbul ve çevresinde, Marmara bölgesinde bulunduğu vurgusu önemlidir. Çünkü bu örgütlü hâl AKP rejiminin belkemiği olmuş ve hala da devam etmektedir.

28 Şubat'ın ekonomik arka planı ise şu şekilde açıklanabilir:

28 Şubat, Türkiye'nin AB'ye girmek için uğraştığı bir dönemde, Genelkurmay'ın Refahiyol hükümetini düşürmek için giriştiği “kurnaz” bir harekât olmuştur. Çünkü bu “Karagöz oyununda” perde arkasında yer alan aktörler “ABD emperyalizmi, TÜSİAD burjuvazisi ve Türk Silahlı Kuvvetleridir (TSK)”. Üçünün Erbakan politikalarıyla ilişkili sorunları kısmen farklılar gösterse de Batının tartışılmaz önceliği konusunda “hemfikir olan TÜSİAD burjuvazisi ve TSK, NATO'daki en önemli müttefiklerinden birinin dünya sistemi içinde yeni bir yönde adımlar atmaya başlamasından fena halde rahatsız olan ABD ile bu konuda aynı refleks içine girmiştir. 28 Şubat'ın ardındaki esas dinamik budur” (Savran, 2014: 88).

Ayrıca Millî Görüşün İslamcı sermayenin çıkarlarını gözetmesi de 28 Şubat'ı getiren ana nedenlerden biri olmuştur. Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) ve Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu (TİSK), Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu (TESK) ile Türk-İş ve DİSK de 28 Şubat'a destek vermiştir (Savran, 2014; Doğan, 2010: 295). Öte yandan 28 Şubat sonrası MÜSİAD'a suçlamalarda bulunulmuştur. Dernek “yolsuzlukla ilişkilendirilmiş bazı şirketleri üyelikten çıkarmış (örneğin Jet-Pa, GAP vb.) ya da üyelikten ayrılmaya zorlamıştır (örneğin Endüstri Holding)” (Savran, 2014: 238). Nisan 1998'de Kayseri, Adana, Bursa gibi illerde

MÜSİAD üyesi bazı iş adamlarının gözaltına alınması üzerine de Mazlum-Der basın açıklaması yapmıştır. Açıklama şu sözlerle tamamlanmıştır⁶¹:

Bu operasyonun, sistemin yarattığı zenginler sınıfının ve sermayenin, Anadolu sermayesinin önünü kesmeye yönelik planlarının bir parçası olduğu ve mülkiyet hakkını yok etmeyi, hür teşebbüsü sindirmeyi amaçladığı yolundaki endişelerin yersiz olduğunu umuyoruz. Bu nedenle, tüm baskılara rağmen, bu sanayici ve iş adamlarının en kısa sürede serbest bırakılmalarını ve toplumumuzun çeşitli kesimleri arasında ayrımcılık yapıldığı endişelerine yol açacak bu sürecin, adaletin tecellisiyle son bulmasını diliyoruz.

Ancak bu durum İslamcı hareket için sadece bir duraklama yaratmış, 2000-2001 finansal krizleriyle beraber AKP iktidarını garantilemiştir. 1990’lar adına genel olarak “gerek ‘düşük yoğunluklu savaş’ gerekse ‘düşük yoğunluklu uzlaşma’, 1990’ları ‘yüksek yoğunluklu’ bir kriz dönemi olmaktan” (Öngen, 2004: 96) kurtaramadıysa da İslamcı hareket için 1990’lar, yükselişinin aynı zamanda kendi zenginleşmesinin, genişlemesinin kaldırıcı olarak da kullanma imkânını sağlamıştır (Doğan, 2010: 290). Diğer yandan, 1980’lerde emekçi kesimlerin yaşadığı yıkım ve yoksulluk, İslamcılığın 1990’larda yükselmesinin ana nedenlerinden biri olagelmıştır. İslamcı hareket dinsel bir yardımlaşma söylemiyle beraber hem cemaatler bazında hem parti bazında hem de hemşericilikle örgütlenme stratejileri ve 1990’larda elde ettiği belediyeler aracılığıyla somut bir yardım ve sosyal hizmet ağı kurmuştur (Bakırezer & Demirer, 2010: 172-173; Tuğal, 2002: 65). 1990’lı yıllarda yaşanan krizler silsilesi de İslamcılığın önlenemez yükselişine en büyük katkıyı sunmuştur.

Nihayetinde 1990’lar biterken, merkez sağ partilerin (ANAP, DYP) çözülmesi ve merkez sosyal demokrat partilerin (DSP, CHP) neoliberal dönüşümle içkin hâle gelmesi, yeşil sermaye için hem yerel hem ulusal ölçekte bir temsil sorunuyla karşı

⁶¹ <https://mazlumder.org/tr/main/faaliyetler/basin-aciklamalari/1/gozaltina-alinma-musiad/8685>

karşıya getirmiştir. Böyle bir sorun temelde ekonomik birikimin siyasal temsilinin yetersizliği noktasını içerdiği gibi kültürel-ideolojik taleplerin de merkeze iletilememesi anlamına da gelmiştir. Bu süreç, AKP'nin iktidar oluşuyla sonuçlanmıştır.

Türkiye 1990'ların katlanarak gelen krizlerinin ağırlığı altında ve 2000-2001'de krizleri etkisiyle büyük bir çıkmaza sürüklenmiştir. On yıllardır süren yüksek enflasyon, işsizlik, yoksulluk, belirsizlik kışkacında yer alan geniş halk kesimlerini neoliberal hegemonyaya yeniden dahil edebilmek için “yüklenici bir parti”, “politik bir taşıyıcı” gerekmiştir (Özdağ, 2023). AKP böyle bir ortamda kurulmuş ve neoliberalizmin yeni yüzü, yeni hegemonya projesi olarak iktidara gelmiştir. “2002 seçimlerinin alamet-i farikası, Derviş programını kimin daha tavizsiz ve halkı yedekleyerek uygulayabileceği yönündeki belirsizlik koşulları” (Özdağ, 2023) olmuştur.

AKP, 1990'larda yer aldığı siyasal harekete kıyasla bir söylem değişikliğine gitmiş; Millî Görüş “gömleğini” çıkardığını ifade etmiş, İslamcı olmadığına ve “muhafazakâr, liberal ve demokrat” olduğuna ikna etmiş veya birileri tarafından bu özellikler atfedilmiştir. Bu durum da İslamcı ve muhafazakâr “siyasi pratiklere içkin yeni otoriterlik biçimlerini Türkiye’de sermaye birikiminin hizmetine” (Bedirhanoglu, 2010: 64-65) sunması sağlanmıştır. Diğer yandan AKP, Osmanlıcılık rüyası içinde, “emperyal heveslerin kör kibrinde”, kendini “birinci ligin şahsiyetleri devletleri” içerisinde, Müslümanların temsilcisi olarak gören ve aynı “muhayyileyi” taşıyan Millî Görüş’ün devamıdır ve aynı zamanda İhvân’ın da Türkiye ayağı sayılmaktadır.⁶²

⁶² AKP'nin iktidara geldikten sonra İhvân ve diğer İslamcı örgütlerle ilişkisi başka bir çalışmanın konusu olmanın yanında; şu haber başlıkları konuya dair önemli bilgiler içermektedir: 2014 yılında Hamas, “Kudüs Yiğitlerini Bekliyor” yazılı, üzerinde Erdoğan'ın ve Gazze'deki Filistin Hükümeti Başbakanı İsmail Haniye'nin, Hamas'ın Siyasi Büro Şefi Halid Meşal'ın, Katar Emiri Temim bin Hamad Al Sani ve eski Katar Emiri Şeyh Hamad bin Halife Al Sani'nin fotoğraflarının yer aldığı bir afiş asılmıştır. Hem Katar hem Hamas İhvân'ın kendi ülkelerindeki temsilcileridir. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/hamastan-erdogana-afisli-tesekkurler/169956> Son erişim tarihi 10.06.2023.

14 Mayıs 2023 yılı gelen seçimi için İhvân'a bağlı Dünya Müslüman Alimler Birliği Başkanının ve Libya Müftüsünün de olduğu 55 şeyh, Türkiye seçimleri için ortak bir açıklama yapıp, Erdoğan'ı desteklemiştir: “Türkiye’deki seçimlerin Müslümanları etkileyen bir seçim olduğu için ‘İslami bir konu’

3 Kasım 2002 seçimleri, “yeni normalin” gittikçe ağırlaşıcağı bir dönemi başlatmış; yeni hegemonya projesini hayata geçirip, İslamcı bir tarihsel blokun kurulmasını sağlamıştır. 3 Kasım 2002 genel seçimi, Aralık 2002’de *Umran* dergisinin 100. sayısında “Halkın İktidar Yürüyüşü” kapağıyla sunulmuştur. Seçim sonrası *Genç Birikim* adlı İslamcı bir derginin 50. sayısındaki bir yazıda sorduğu soru süreci somutlaştırmıştır: “AKP iktidar oldu ama muktedir olabilecek mi?!..”

2.2.3. Sivil Toplumun Fethi: Cemaatler, Vakıflar ve Kurumsallaşma

1990’lar siyasal ve ekonomik örgütlenmenin yanında, İslamcılar için toplumsal olarak da yeniden örgütlendikleri kurucu bir zaman dilimidir. Cemaatler, partiler, öğrenci ve kadın hareketi, vakıflar, medya ve yayıncılık gibi çok katmanlı yapılarla hem neoliberalizmin dışladığı kesimlere alternatif kamusal sunmuş hem de hegemonik boşlukları kendi var oluş biçimleriyle doldurmuştur. Daha önce vurguladığım, İslamcılığın dönüşümünün sac ayakları olan “partileşme, şirketleşme ve vakıflaşma”, sivil toplum alanında güçlenmenin de ana formülü olmuştur. 1980 sonrası uygulamaya konan neoliberal yeniden yapılanma politikaları, devletin sosyal hizmet alanında çekilmesine ve sivil toplumun, özellikle dinsel aktörlerin bu alanı yeniden yapılandırmasına olanak sağlamıştır; 1990’larda İslamcılık siyasal alanın yanında, sivil toplum düzleminde de derinlikli bir hegemonya mücadelesine girişmiştir. İslamcı gruplar, özellikle cemaatler, devletin geri çekildiği ve sol/sosyalist hareketin etkisizleştirildiği birçok alanı yeniden örgütlemişlerdir (Tuğal, 2019).

olduğu ve bu nedenle açıklama yapma gereği duyulduğu ayet üzerinden vurgulanmıştır” <https://www.marbutahaber.com/turkiye/55-seyh-turkiyedeki-secimler-icin-ortak-aciklama-yapti-turkiyedeki-secimler-muslumanlari-etkileyen-islami-konulardan-biridir/> Son erişim tarihi 10.06.2023.

Mayıs 2023 tarihinde, AKP rejiminin de dahil olduğu savaş sonrası uzun yıllar sonra ilk kez Arap Birliği Zirvesinde konuşan Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad, Türkiye’nin askeri politikalarını eleştirdikten sonra AKP rejimini tanımlarcasına şu cümleleri kurmuştur: “Bölgemizdeki en büyük tehlikelerden biri de tahrif edici, İhvacı zihniyetle karışmış, yayılmacı Osmanlı zihniyetidir” <https://t24.com.tr/haber/suriye-12-yil-sonra-arap-birligi-zirvesi-nde-suudi-arabistan-veliaht-prensi-selman-ile-esad-bir-araya-geldi.1110840> Son erişim tarihi 10.06.2023.

Cemaatler 1990’lardan itibaren alternatif bir kamusal alan inşa eden, normatif düzenlemeleri ve gündelik hayat pratiklerini şekillendirme gücüne sahip kolektif siyasal aktörler haline gelmişlerdir. Nakşibendî, Nurcu, Gülenci ve Süleymancı çizgideki geleneksel cemaat yapıları, 1990’larda büyük ölçüde yeniden örgütlenmiş ve daha merkezî, daha stratejik ve sistemle daha iç içe bir konum kazanmışlardır. Bu yapılar, başta büyükşehirler olmak üzere, ülke genelinde okullar, yurtlar, dershaneler, vakıflar, şirketler, medya organları... kurarak, ideolojik formasyon alanlarına dönüşmüşlerdir. Böylece sivil toplum alanı, toplumun İslamileştirilmesi veya İslamcılığın toplumsallaştırılması bağlamında dönüşmüştür (Yavuz, 2005; Tuğal, 2019).

Bu yapılar arasında ahlaki ve normatif bağlar, özellikle dindar, İslamcı veya muhafazakâr girişimciler için ekonomik ilişkilerde güven oluşturan bir aracı olmuştur. Bu süreç cemaatleri manevi aktörlerden, ekonomik ve sosyal aktörlere dönüştürmüştür. Cemaatler arasında görünür sınıfsal farklılıklar, bu yapılar arasında bulunan iç hiyerarşiyi de yeniden yapılandırmıştır. Örneğin 1990’larda İskenderpaşa Cemaati İslami burjuvazinin sembolü olmuştur; tüketim pratiklerinden lüks otellerde düzenlenen toplantılarına kadar üyelerince böyle bir yaşam tarzına hızla uyum sağlanmıştır. Bu tür bir kurumsallaşma bireysel tüketimin yanında, kolektif aidiyeti de yeniden biçimlendirmiştir. Giyim tarzından, okul, restoran seçimine kadar bir dizi tüketim tercihi, kişinin cemaat içerisindeki konumunu ve kamusal görünürlüğünü belirleyen göstergeler hâline gelmiştir. Kadınların başörtüsü biçimlerinden erkeklerin kıyafet tercihlerine kadar uzanan semboller hem laikler hem de diğer İslamcı gruplardan ayrışmanın araçlarına da dönüşmüştür (Yavuz, 2005: 138-139). Örneğin *Nokta* dergisinin 11 Şubat 1990 tarihli sayısı, “İstanbul’un Göbeğinde Bir İslam Gettosu” kapağıyla çıkmıştır. Dergi, İstanbul Fatih-Çarşamba’da bulunan İsmailağa Cemaatinin üyelerine ilişkin “Karanlığın Ütopyası Mahmut Hoca’nın İnsanları” (1990: 16-23) başlıklı haber yayımlamıştır. Haberde Cemaat üyelerinin hemen hepsinin taşra kökenli,

küçük esnaf ve işçi olan yoksullardan oluştuğuna dair vurgular ve kadınların konumlarına ilişkin Cemaat içinden olduğu ileri sürülen bilgilere yer verilmiştir.

İktibas, *Haksöz* ve *Umrân* dergilerinde de cemaat ve tarikatlara ilişkin yazılara rastlanmaktadır. Her üç dergi de Gülen Hareketini sık sık eleştirmiş, Fetullah Gülen ile aynı çizgiye hiçbir koşulda gelmemiştir. *İktibas*, Nakşilerden Nurculara, Karagülle Hareketine kadar çeşitli yapılara haber alıntısı veya eleştirel yazılarla yer vermiştir.

Bu yeni İslamcı kamusalık hem bireycilik temelli bir tüketim kültürünü hem de cemaat aidiyetini güçlendiren bir süreci getirmiştir. Sonuçta 1990’lar, bir taraftan İslamcı siyasetin yükseldiği bir dönemken, aynı zamanda bu siyasetin sivil toplum alanında tüketim, cemaatleşme ve ideolojik hegemonya aracılığıyla genişlediği de bir evredir. Bu evre, Özal ile başlasa da 1990’lardan itibaren, iktidar ile cemaatler arasındaki ilişkilerin çatışmalı, anlaşmalı ve/veya stratejik yönünü de içermektedir. 1990’lar bağlamında bu çatışmalı hâl, 28 Şubat’la beraber cemaatlerin kamusal alandaki görünürlüğünün sorgulanmasını da getirmiştir. Kısa bir dönem için de olsa bazıları geriye çekilmiş, bazıları ise kamusal söylemlerini belli ölçülerde dönüştürmüştür. Asef Bayat (2016) bunu post-İslamcı çizgiye yönelme olarak belirtmiştir. Bu yönelim, İslamcılığın devletle kurduğu ilişkinin, sadece muhalefet tarafında olma değil, uyum ve yönetim biçiminde de yeniden kurguladığının göstergesidir.

1990’larda önemli bir diğer ayrıntı, Refah Partisi döneminde belediye ihaleleri, sivil toplum ağı ve medya/basın aracılığıyla yürütülen kurumsallaşma sürecidir. Belediyeler aracılığıyla halkla, özellikle yoksul kentli kitlelerle bağ kurulmuştur. Bu aynı zamanda ideolojik hegemonya sahasını da beraberinde getirmiş; bir yandan ekonomik sermaye üretirken diğer yandan kültürel sermaye üretilmiştir. Çok sayıda vakıf kurulmuş veya bazı vakıflar ‘90’lar sürecinde güçlenmiştir. Çeşitli alanlarda büyüyen bu yapılanmaların arasında Mazlum-Der, İnsani Yardım Vakfı (İHH), Yeni

Asya Eğitim Kültür Araştırma Vakfı, Hak-İş, MÜSİAD, Millî Gençlik Vakfı, Başkent Kadın Platformu, Gökkuşuğu Kadın Platformu... sayılabilir.

Diğer yandan en önemli noktalardan biri, toplumsal rızanın üretiminde öne çıkan, medya ve yayıncılık bağlamında alınan yol olmuştur. Yeni radyo kanalları ve televizyon kanalları oluşturulmuş, gazete ve dergi yayıncılığında etkin çalışılmıştır. Bu iletişim araçları, topluma kolay ve daha az maliyetle ulaşmanın, bilgilendirmenin ve gerektiğinde grup amaçları adına da kullanılabilecek uygun ortamı hazırlamıştır. Anadolu'daki dindar/İslamcı örgütlenmede dergiler, yerel radyolar ve sonrasında da televizyon, iletişim ağının genişlemesinde önemli bir yer edinmiştir. Bu tür medya araçlarıyla, İslamcı yapılanmalar, şirketler veya cemaatler çeşitli araçlarla, meşru bir zeminde görünürlük kazanmış olup, “güvenilir” kaynaklara dönüşmüşlerdir. Haberden, reklama, tüketimden, dini günlere varıncaya kadar gündelik yaşamın her bir alanıyla, alt-orta ve/veya üst sınıflara ulaşmışlardır (Demir, 2018: 874-876).

2.2.4. Fikrin Atölyeleri: 1990’lar İslamcı Dergiciliğine Genel Bir Bakış

Ben böyle bakıp durmayacaktım, dili bağlı,

İslâm'ı uyandırmak için haykıracaktım.

Mehmet Âkif Ersoy, *Hüsran*

Cemil Meriç’in ifadesiyle “hür tefekkürün kaleleri”⁶³ olan dergiler, İslamcılığın düşünsel evriminin ayrılmaz bir parçasıdır; partileşmenin, şirketleşmenin, vakıflaşmanın, cemaatleşmenin; kültürel, siyasal, ekonomik, ideolojik iddiaların, ilerlemelerin kesişim noktasıdır. Temsil, tebliğ ve tesis süreçlerinin vazgeçilmezi olan İslamcı dergiler, “ihyadan inşaya” İslamcılığın taşıyıcılarıdır:

Dergiler, İslâmî hareketin hem seslendiği hem de beslendiği tabanın aktif unsurlarıyla diyalog kuran en önemli araçlardır. Bu nedenle, dergileri “okumak” ya da İslami

⁶³ “Dergi, hür tefekkürün kalesi. Belki serseri ama taze ve sıcak bir tefekkür” (Meriç, 2005: 102).

düşüncenin izlediği seyri incelemek, aynı zamanda İslâmî hareketin hangi güzergâhlarda seyrettiğine dair işaretleri de toplamak demektir. Bu işaretler ise daha genel olarak toplumsalın izlediği seyirden bağımsız değildir. Ve mektepler yani dergiler ve hitap ettiği kesimler birbirleriyle etkileşim içinde değişime uğramışlardır ve değişmeye devam etmektedirler. Her şeyden önce, genel olarak dergilere ve burada söz konusu edilecek olan dergilere ilişkin olarak yapılacak vurgu onların kendi “zamanlarının” dergileri olduğudur (Kentel, 2018: 722).

Asım Öz’ün (2016: 78) ifadesiyle “İslamcılığı anlamanın ön şartı, İslamcı dergilerin hikâyesini bilmekten geçmektedir”; bu bağlam İslamcı dergiler, İslamcılığı bugünlere taşıyan en önemli araçlar olmuştur. Diğer yandan İsmail Kara, İslamcılık kavramının da dergicilikle ortaya çıktığını; *Sırat-ı Müstakim* (1908-1912), *Sebilürreşad* (1912-1925), *Beyan’ul Hak* (1908-1912), *İslam Mecmuası* (1914-1918), *Volkan* (1908-1909) gibi dergilerin yazarlarınca geliştirildiğini ifade etmiştir (Bilge, 2015: 26). 19. yüzyıl “İttihad-ı İslam” (İslam Birliği) fikrinin sahibi, İslamcılığın önemli teorisyenlerinden Cemaleddin Efganî (1838-1897) bu bağlamda en önemli isimlerden biri olmuştur. Efganî, Muhammed Abduh (1849-1905) ile kurduğu, yayın süresi kısa ama İslamcılığın seyrinde önemli bir yerde duran *Urvetul Vuska* (1884) dergisi aracılığıyla kitlelerle ulaşmıştır. Diğer taraftan, Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936), Babanzade Ahmet Naim (1872-1934), Sait Halim Paşa (1865-1921) gibi isimlerin yer aldığı, *Sırat-ı Müstakim* / *Sebilürreşad* ve *Beyan-ül Hak* dergi çevreleri de İslamcılığın dergiler etrafında kümelenen kişilerce geliştirildiğinin başka bir başat mecrasıdır.

İslamcı dergicilik bu bağlamda “organik aydınların” yetiştiği, örgütlendiği ve toplumla hegemonik bağlar kurmaya çalıştığı mevkiler olarak da şekillenmiştir. Bu yayın organları, hâkim sınıfların siyasal-toplumsal tahakkümüne karşı alternatif bir dünya görüşü geliştirme iddiasındaki İslamcı entelijansiyanın “mevzi savaşı” verdiği alanlara dönüşmüştür. Dergiler, sivil toplumun ideolojik mücadele zemininde yer

almakla kalmaz; aynı zamanda dini, kültürel ve sınıfsal kodların yeniden üretildiği hegemonik aygıtlar olarak işlev görür. Bu açıdan, 1990'lar boyunca İslamcı dergicilik, bir "ifade aracı" olduğu gibi, aynı zamanda bir karşı-hegemonik pozisyonlanma pratiğine de dönüşmüştür. Dergiler, İslamcılığın ideolojik liderliğini kurumsallaştırmak ve toplumsal rızayı inşa etmek için yürüttüğü entelektüel faaliyetlerin ve sivil toplum stratejilerinin bir parçası olmuştur.

İktibas, *Haksöz* ve *Umran* tarafından da İslamcı dergicilik önemsenmiştir. Efgâni, Abduh, Mehmet Âkif gibi isimlere; *Urvetul Vuska*, *Sebilürreşad* gibi dergilere yer verilmiştir. Örneğin *Haksöz*'ün Nisan 1993 tarihli 25 sayısında, Ömer Mahir Alper'in "Urvetü'l-Vuska'dan Sırat-ı Müstakime" başlıklı yazısı yer almıştır. Yazıda her iki derginin de kurulma süreci ve Efgâni kaleme alınmıştır: "'el-Urvetü'l-Vuska adında, sonraları İslam dünyasının ileri gelenlerinden Çoğunun katılacağı uluslararası gizli bir İslami teşkilat kurdu. Teşkilat adını, 'Tağut'u inkâr edip Allah'a inanan kimse kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa (el-Urvetü'l-Vuska) sarılmıştır [Bakara, 256]" (Aktaran Alper, 1993).

Farklılıklar gösterse de İslamcılığın dergiler etrafında genişleme hâli, erken Cumhuriyet dönemi ve sonrasında da devam etmiştir. Bu bağlamda, İslamcılarının bir okul gibi ekolleşen dergileri, dergi çevreleri ve 1980 sonrası cemaat yayıncılığının da dahil oluşuyla, İslamcılığın aldığı yola göz ardı edilemez katkılar sunmuştur. Ekol sayılan önemli örnekler Nurettin Topçu'nun (1909-1975) *Hareket* (1939-1982) dergisi ve çevresi, Necip Fazıl Kısakürek'in (1904-1983) *Büyük Doğu* (1943-1978) dergisi, Sezai Karakoç'un (1933-2021) *Diriliş* (1966-1992) dergisi, Nuri Pakdil'in (1934-2019) *Edebiyat* (1969-1984) dergisi, Rasim Özdenören (1940-2022) ve Cahit Zarifoğlu'nun (1940-1987) *Mavera* (1976-1990) dergisi gibi çeşitlendirmek mümkündür. Burada önemli bir başka nokta da -başka bir çalışmanın konusu olması beraberinde- dergiler aracılığıyla İslamcılığın, muhafazakârlıkla ve milliyetçilikle olan ilişkisini görebilme

imkânıdır. Örneğin, “dava dergiciliği” olarak adlandırılan, Osman (Zeki) Yüksel Serdengeçti’nin (1917-1983) “Allaha, Millete, Vatana Koşanların Dergisi” *Serdengeçti* (1947-1962) bu anlamda neredeyse eşsiz bir örnektir. Türk sağının bütün veçheleri adeta hem dergisinde hem kendisinde somutlaşmıştır. Buna benzer örneklerle rastlamak mümkündür. Ancak dergi çeşitliliği arttıkça hem İslamcılığın şekillenmesinin zeminleri hem de İslamcılığın sürekliliğinin kanalları da genişlemiştir.

Türkiye’de İslamcılığın seyri, süreklilikleri, kırılmaları ve dönüşümleri, önemli ölçüde bu düşünsel hattın çeşitli mecralarda ortaya koyduğu dergiler aracılığıyla incelenebilir. İslamcı dergiler, birer yayın faaliyeti olmayı çoktan aşmış ve temsil ettikleri düşünsel evrenin meselelerini üreten, tartışan, epistemolojik araçlara dönüşmüş veya birer ekol olmuşlardır. Kimi zaman küresel ve/veya yerel gelişmelere bağlı olarak yayın çizgilerini güncellemişler, kimi zaman ise kendine özgü bir gelenek icat etmişlerdir. Nihayetinde dergiler, İslamcı düşüncenin yönelimlerini etkileyen, şekillendiren, inşa eden veya ondan etkilenen ideolojik üretim merkezleri olmuşlardır (Köroğlu, 2019: 201).

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti ortak bağlamında İslamcı dergiciliğin serencamı, neredeyse iki yüzyıllık bir izlek demektir. Bu sürecin ilk yükselişi II. Meşrutiyet dönemi olmuştur. İkinci yükseliş, Takrir-i Sükûn sonrası yaşanan gerilemenin ardından, 1950’lerden itibaren çok partili hayata geçişle gerçekleşmiştir. Üçüncü süreç ise 1980 sonrası, post-modernizmin, kimlik mücadelelerinin yükselişe geçtiği, ekonomik dönüşümlerin yaşandığı ve 1979’da İran İslam Devriminin gerçekleştiği bir döneme tekabül etmektedir.

İslamcı dergiciliğin 1980 sonrası yükselişe geçişi, 1990’lı yıllardaki canlı ve etkin vaziyet; 1990’lardaki İslamcı yükselişin politik, kültürel ve entelektüel biçimde örgütlendiğinin de göstergesi olarak okunabilir. 1990-2002 yılları arasında Türkiye’deki

İslamcı dergicilik sahası, ideolojik bir yayılma aracı olmanın yanında; düşünsel çeşitliliğin, iç tartışmaların ve hegemonya mücadelelerinin de platformu olarak işlev görmüştür. Dönemin İslamcı dergileri siyasal İslam-entelektüel İslamcılık, modernizmle hesaplaşma, post-kolonyal refleksler, gündelik hayatın yeniden inşası, toplumsal ahlâk, eğitim, kadın, işçi, öğrenci, hilafet nostaljisi, ümmetçilik, anti-emperyalizm, laiklik ve devlet-toplum ilişkileri gibi çok katmanlı temaları işlemiştir. Bir yandan dergilerde İran İslam Devriminin etkileri sürerken, diğer yandan devleti yıkmak yerine, dönüştürmek temelli bir politikada benimsenmiştir. 1990’ların politik ve ideolojik dünyasını gözlemleyebildiğimiz dönemin dergiciliği hem geleneksel cemaat merkezli yayıncılığı hem de bireysel entelektüel arayışlar içermiş ve bunları beslemiştir. 1990’lar boyunca İslamcı dergicilik, bir çeşit “karşı-kamusal alan” inşa aracı işlevi görmüştür. Yayımlanan dergiler arasında farklı çizgiler olduğu gibi bu çizgilerin içerdiği cemaat, tarikat, politik ve ideolojik yönelimler de değişken olmuştur. Kimi yayınlar post-modernizme açılırken, bazı dergi grupları Selefi bir söylem kurmuştur. Varılan noktada 1990’lı yıllar, İslamcı dergiler açısından önemli kırılmaları somutlaştırmış ve “Türkiye’yi yeniden düşünmek sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır” (Kentel, 2018: 724).

İslamcı dergiciliği haritalandırmak zordur. İslamcılığın birikimi olan bu yayınları dönemselleştirmek bir mesele iken, bir dönemin yayınlarını kategorileştirmek başka bir meseledir. II. Meşrutiyet’ten günümüze gelen süreç birçok İslamcı dergicilik çalışması yapan isimlerce çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur veya İslamcılığın seyrine paralel bir süreç yaşaması bağlamında İslamcılığın dönemselleştirilmesiyle ele alınmıştır. 1990’lı yılların İslamcı dergiciliği ise çeşitli şekillerde sınıflandırılabilir. 1990’ların İslamcı dergilerini, radikal-Selefi-gelenekçi çizgi, sistem içi reformcu çizgi, kimlik inşacı-sivil toplum odaklı çizgi, siyasal hareket dergileri, teorik-sosyolojik okuma çizgisi, kültür-edebiyat çevresi şeklinde gruplandırmak bir yöntemken; tebliğ odaklı dergiler, entelektüel yorumlayıcı dergiler, dava-örgüt dergileri ve kültürel

derinlikli dergiler olarak da sınıflandırmak mümkündür. Ayrıca bu sınıflandırmalara alt başlıklar açmak da mümkündür. Diğer yandan Nazım Maviş (2017) gibi dergi türlerine göre kategorileştirmek de bir seçenektir: “İlki, tasavvufi yapılar ve tarikat dergileri; ikincisi cemaat dergileridir. Üçüncü kategoride, edebiyat dergileri yer almıştır. Dördüncü kategoride içerikleri ile İslamcılığın ideolojik birikimini besleyen, İslamcı entelektüellerin ve politik aktörlerin fikir, düşünce ve tartışma zeminini oluşturmuş dergiler vardır” (Maviş, 2017: 18).

Bu çok katmanlı yapı, her derginin bir cemaati, çevreyi, çoğu zaman da bir kuşağı temsil etmesinin de somut karşılığıdır. Edebiyat dergileri, tasavvufi dergiler, cemaat dergileri, vakıf dergileri, örgüt dergileri, kadın dergileri... oldukça yoğundur ve söz konusu İslamcı ideoloji olunca keskin sınırlarla ayırmak her zaman işlevsel olmayabilir. Örneğin edebiyat kategorisinde, Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Cahit Zarifoğlu gibi isimlerin olduğu dergileri aynı potada eritmek gibi bir eğilim söz konusudur. Hâlbuki İslamcılığı geliştirme, İslamcıları yönlendirme, politik aktörler olarak seslenme, tartışma ve fikir zemini yaratma veya silahlı mücadeleye ilham/destek olma gibi durumlarda bu dergiler aynı kategoriden konuşamaz. Ancak bu isimler için “üstat dergileri” ayrıştırması da yapılmıştır. Böyle bir karmaşada ise daha genel bir ayırım üzerinden hareket etmek gerekebilir.

Öncelikle, 1980’lerden sonra cemaatlerin dergiler aracılığıyla anonim olmaktan çıkıp, kitlelere seslendiği bir dönem başlamıştır. Cemaat dergiciliğinin genel görünümünde ilk göze çarpan Nakşibendiliğin Gümüşhanevi Dergâhından oluşan İskenderpaşa Cemaatinin *İslam* (1983-1999) dergisidir. Millî Görüş hareketinin önemli destekçilerinden olan postnişin Mehmet Zaid Kotku’nun ölümüyle cemaatin başına geçen Esad Coşan, derginin başyazarıdır ve dergi onun görüşleri etrafında yayımlanmıştır. 2002 sonrası adı sıkça duyulan ve 2008 yılındaki “Deniz Feneri davası”yla da gündeme gelmiş olan Zahid Akman dergide çeşitli görevler üstlenmiştir.

Millî Gazete ve *Zaman* gazetesinin ardından, İslamcılarının en çok tercih ettiği yayın *İslam* dergisi olmuştur. İskenderpaşa'nın çıkardığı bir başka dergi *İlim ve Sanat* (1985-1998) dergisidir. Aynı Dergâha bağlı, Erenköy Cemaati ise 1986'tan itibaren *Altınoluk*, *Altınçocuk* ve *Şebnem* dergilerini yayımlamıştır. Dergâhın bir diğer cemaati, Recep Tayyip Erdoğan'ın da içerisinde yetiştiği, Mahmut Ustaosmanoğlu'nun (1931-2022) liderliğindeki⁶⁴ İsmailağa Cemaatinin dergisi de 1995-1999 aralığında çıkan *Furkan*'dır. 1990'ların bir başka cemaat yayını, köklerinin Abdulkadir Geylani'ye (1078-1166) dayandırıldığı Kadiri tarikatının, dönemin temsilcisi olarak anılan Haydar Baş (1947-2020) ve çevresi ise *Öğüt* ve *İcmal* dergilerini çıkarmıştır. Dergicilik ve gazete çıkarma konusunda 1990 öncesinde de sonrasında da en fazla yayını olan cemaat Nurculardır. Kendi içlerinde de çok bölünmüş olmaları dergi ve gazete sayısına yanışmıştır. *Yeni Asya*, *Yeni Nesil* gibi gazetelerin yanında en çok bilinen *Köprü*, Med-Zehra grubunun yayımladığı *Dava* (1989-2002), Sakarya Eğitim Vakfı aracılığıyla çıkarılan *Zafer* (1977) dergisi, *Sur* dergisi ve Fetullah Gülen yapılanmasının çıkardığı *Sızıntı* (1979-2016) dergisidir (Çakır, 2017; Maviş, 2017; Kentel, 2018). *Zafer*, *Sur*, *Sızıntı*... *İktibas* ve *Haksöz*'ün zaman zaman eleştirdiği İslamcı yayınlar arasındadır.

İslamcı dergicilikte önemli bir yeri teşkil eden, İslamcılığın yükselişinin ve yerleşmesinin en önemli taşıyıcılarından olan kadınların da dergicilik serüveni '90'lar boyunca devam etmiştir. En meşhuru, "İslamcılığın arabesk sesi" (Çakır, 2017: 209), bol hamasetle dolu, radikal söylemlerin yer aldığı Emine Şenlikoğlu'nun⁶⁵ çıkardığı *Mektup* (1985-2010) dergisidir. Kadın dergiciliği içinde cemaatler de yer almıştır. 1985-1996 yılları arasında İskenderpaşaya bağlı *Kadın ve Aile* ve 1985 yılında başlayan hâlâ yayın hayatına devam eden, Nurcuların çıkardığı *Bizim Aile* dergileri sayılabilir.

⁶⁴ Ustaosmanoğlu'nun ardından önce Hasan Kılıç, Kılıç'ın hayatını kaybetmesinden sonra 2024'te Ahmet Fikri Doğan cemaatin lideri olmuştur.

⁶⁵ 2002 sonrası AKP saflarında yer alan Şenlikoğlu, 2000'li yıllarda da ithamlı ve kışkırtıcı söylemlerine, siyasetine devam etmiştir. Ayrıca, 2015 yılında Adnan Oktar'a hakaret ettiği gerekçesiyle Oktar tarafından dava edilmiştir. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/emine-senlikoglu-serbest-birakildi-67961.html>

Bunların yanında, 1969’da ilk İslamcı kadın dergisi *Seher Vakti*’nin (1969-1971) başyazarı Şule Yüksel Şenler’in de yer aldığı, 1995-1999 yıllarında yayımlanan *Kadın Kimliği* ve bir başka dergi *Evrensel Kadın* (1997-1998) dergileri örnek gösterilebilir.

Dergicilikte en radikal kanatta yer alan ve silahlı mücadeleyi savunan, Necip Fazıl’ın etkisinin de hissedildiği dergiler de yayımlanmıştır. Salih Mirzabeyoğlu’nun (1950-2018) çizgisinde ilerleyen İBDA-C grubunun çok sayıda dergisi bulunur: *Ak-Doğuş*, *Ak-Zuhur*, *Akademya*, *Akıncı Yolu*, *Haftalık Taraf* gibi.

İslamcılığın ideolojik birikimini besleyen; düşünsel üretimin yanı sıra siyasal pozisyon alışlara da yön veren dergiler, 1990’lı yıllarda önemli bir konum edinmiştir. Bu yayınlarda yalnızca İslamcı entelektüeller değil, aynı zamanda AKP iktidarı döneminde “organik aydın” konumunu üstlenecek olan -Mehmet Metiner, Yalçın Akdoğan, Yasin Aktay gibi- çeşitli isimler de yer almıştır. *Yeni Zemin*, *Bilgi ve Hikmet*, *Sözleşme*, *Tezkire*, *Haksöz*, *Umran*, *Kalem ve Onur*, *Girişim*, *Kitap Dergisi* gibi dergiler bu kategoride sayılabilir. *İktibas* ise hem bu çerçevede değerlendirilir hem de Tevhidi hareketin⁶⁶ 1980 sonrası önemli bir sesi olarak da görülebilir. *Haksöz*’ü de Tevhidi hareket içerisinde değerlendiren veya kimlik inşacı, radikal sesler arasında sayan veya *Haksöz*’ü ve *Umran*’ı da cemaat dergiciliği olarak sınıflandıranlar bulunmaktadır. Sonuç olarak geline nokta, sınıflandırmanın çeşitli yolları bulunmaktadır ve zorluğu,

⁶⁶ “*Tevhidi hareket*, temelde İslam hukukuyla ve şeri düzenle ilişkilidir ve İslam’ın yaşayan gücü tevhidi mücadeledir. Tevhid, vahdetten türeyen, birlik ve bir olma anlamına gelen, teke indirgemeyi vurgulayan bir kavramdır. Bütün yaşamsal, toplumsal, siyasal süreçleri buna göre düzenlemeyi ifade eder. Bir açıdan cemaatlerle gelişen İslamcılığa ve resmî dine karşı olduğu vurgulanır. Tevhid anlayışı İslam’ın özüdür ve 19.yüzyıl bir tevhidi uyanıştır; bütün İslamcı hareketlerin çekirdeğinde İslam’dan kaynaklı yer alır. 1960’lardan sonra, tevhidi uyanışın Ercüment Özkan ve Hizb ut-Tahrir (Kurtuluş Partisi) ile canlandığı belirtilebilir. Milli Türk Talebe Birliği içinde de böyle bir etkiden söz edilir. 1980’lerden sonra bazı dergi çevrelerinde ve özellikle yükselen radikal hareketlerde görmek mümkündür, ancak örgütsel bir güce dönüşmemiştir. Tevhid anlayışıyla birlikte ‘Dârü’l İslam ve Dârü’l Harb’ ayrımı da kullanılır. Türkiye’yi dârü’l harb olarak gören, en radikal İslamcı çevreler ve hareketler –örneğin *Ak-Doğuş* Grubu, Salih Mirzabeyoğlu ve İBDA-C hareketi gibi– bulunur. Tevhid anlayışı İslamcılık için önemli bir alanı kapsar ve muhafazakârlıktan ayrışmasında da önemli bir bileşendir. Tevhid inancı dinin merkeziliğine ve tekliğine işaret eder. Aynı zamanda tevhid vurgusu, küresel düzlemde bir İslamcılığa yaklaştırır ve ümmetçi anlayışı da ön plana çıkarabilir. Diğer taraftan *Asr-ı Saadet* dönemine, ‘inançlar konfederasyonu’nu andıran Medine Vesikasına atıf olan; bu anlayışları merkeze alan İslamcı hareketler de temel ayrışmalarda yer edinir.” <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid>

dergilerin her açıdan zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Dergilerdeki bu hâl aynı zamanda, inanılmaz bir birikimin de habercisidir.

İslamcı dergilerin 1990'lardaki çeşitliliği ve sayısal yoğunluğu, salt bir yayın faaliyeti olmanın ötesine geçerek, ideolojik mücadelenin verildiği başlıca mevziler hâline gelmiştir. Farklı siyasi eğilimleri, cemaatleri ve düşünsel gelenekleri temsil eden bu yayınlar; İslamcılığın ideolojik çoğulluğunu, kendi içinde süren tartışmaları ve hegemonik bir proje geliştirme çabasındaki çeşitlenmeyi ifade etmektedir. Bu çeşitlilik, her ne kadar yekpare bir birlikten uzak olsa da İslamcılığın farklı toplumsal kesimlerde karşılık bulmasını sağlayan esnek ve yaygın bir mevzi savaşı stratejisinin ürünü olmuştur.

Tam da bu bağlamda *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri İslamcı yayıncılık alanındaki diğer mecraları gözlemleme, eleştirme ve destekleme bakımından aktif bir pozisyonda yer almıştır. Diğer İslamcı yayınların reklamlarına yer vermiş, kimi zaman bu yayıncılığı teşvik eden, kimi zamansa içsel eleştirilerle sınırlarını tartışmaya açan metinler yayımlamışlardır. Öte yandan İslamcı yayıncılığın, bellek ve mekân bağlamında önem arz eden, 60. dipnotta da yer alan, İstanbul'daki Beyazsaray Kitapçılar Çarşısı'nın değişimi *Umran* dergisinin Mayıs 2000 tarihli 69. sayısında yer bulmuştur: "Türkiye'deki İslami oluşuma, dinin çeşitli boyutlarıyla öğrenilmesine kitlelerin, tarihleriyle, öz kimlikleriyle, Kur'an'la buluşmalarında zemin teşkil eden, bu yönüyle Türkiye'de bir misyonu temsil etmiş olan Beyazsaray Kitapçıları artık yepyeni bir imajla, estetik, ferah mekanıyla Vezneciler Yümni İş Merkezi'nde fonksiyonunu devam ettiriyor" (Çıgırkçı, 2000: 76). Ancak şimdilerde ise oteldir. Mesut Yılmaz ve kardeşine ait bu iş hanının geçirdiği süreç, 1990'lı yılların ekonomik ve politik dönüşümü bağlamında daha anlamlı bir zemine de oturmaktadır.

Sonuç olarak, 1990-2002 yılları arası Türkiye, bu bölümde detaylandırıldığı üzere, derin bir hegemonya krizinin tüm veçhelerini yaşamıştır. Neoliberal Millî Güvenlik Devleti’nin rıza üretmekteki başarısızlığı, ekonomik istikrarsızlıklar ve siyasal merkezin çözülüşü, İslamcı aktörlerin hem siyasal hem de sivil toplum alanında doldurmaya aday olduğu bir boşluk yaratmıştır. Refah Partisi’nin yükselişinden sermayenin “yeşillenmesine”, cemaatlerin kurumsallaşmasından kültürel kutuplaşmaya kadar uzanan bu süreç, bir “ihya ve inşa” projesinin maddi ve örgütsel altyapısını oluşturmuştur. Ancak her hegemonik projenin inşası, sadece maddi kaynakların ve siyasal fırsatların seferber edilmesini değil; aynı zamanda bu projeyi meşrulaştıracak, ona anlam ve yön verecek bir düşünsel ve ideolojik emeği de gerektirir. Bu entelektüel emeğin verildiği, yeni bir dünyanın tahayyül edildiği, tartışıldığı ve kitlelere tebliğ edildiği birincil mecralar ise dönemin İslamcı dergileri olmuştur. Dolayısıyla, bir sonraki bölümde, bu “ihya ve inşa” sürecinin düşünsel laboratuvarları, mevzi savaşının entelektüel cepheleri olarak *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin sayfalarına yakından bakılacak; dönemin krizlerine ve fırsatlarına bu dergilerin nasıl yanıtlar ürettiği, kendi ideolojik hatlarını nasıl kurdukları ve nihayetinde AKP’ye uzanan yolun taşlarını nasıl döşedikleri analiz edilecektir.

III. KISIM
HEGEMONYA ATÖLYESİ OLARAK İSLAMCI DERGİCİLİK:
İKTİBAS, HAKSÖZ VE UMRAN'DA KARŞI-HEGEMONİK SÖYLEMİN
TEMALARI

Giriş

*Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine,
dinin eleştirisi hukukun eleştirisine,
teolojinin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor.*
Karl Marx

Bu tezde 1990'lı yıllar, Türkiye'de bugünkü İslamcı hegemonyanın inşa edildiği bir "laboratuvar" olarak tanımlanmıştır. Bu bölüm, söz konusu laboratuvarın aktif atölyeleri olan *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrans* dergilerinin sayfalarına odaklanarak, bu hegemonik projenin fikrî ve ideolojik haritasını çıkarmayı amaçlamaktadır. Gramsci'nin "mevzi savaşı" kavramından hareketle, bu dergilerin sadece dönemin olaylarını yansıtan pasif aynalar değil, aynı zamanda laik-Kemalist "tarihsel blok" karşısında kendi karşı-hegemonik söylemlerini, sembollerini ve kimliklerini üreten aktif kurucu özneler olduğu varsayılmaktadır. Bu doğrultuda, 1990-2002 arası döneme ait dergi külliyyatı yedi ana tema etrafında analiz edilmiş; böylece İslamcılığın siyasetten kimliğe, ekonomiden teolojiye uzanan geniş bir yelpazede "ortak duyuya" nasıl dönüştürmeye çalıştığı, içsel çelişkileri ve ortaklaştığı zeminler somut verilerle ortaya konulmuştur. Bu tematik analiz, yalnızca "ne söylendiğini" değil, aynı zamanda fikirlerin iktidar mücadelesinde nasıl maddi bir güce dönüştüğünü de anlamak için bir zemin sunmaktadır.

1980'lerin ikinci yarısından itibaren ivmelenen İslamcı düşünsel üretim, 1990'larda İslamcı dergicilikte yaşanan sıçramayla beraber kurumsallaşma, iç çeşitlenme ve entelektüel derinleşme evrelerine taşınmıştır. İslamcı dergiler,

Türkiye’deki düşünsel evrimi açısından oldukça zengin kaynaklardır. Bu kaynaklar, önceki bölümde ifade ettiğim üzere, İslamcılık ideolojisinin çok katmanlı yapısını ve farklı entelektüel eğilimleri barındırmaktadır. Özellikle *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, bu düşünsel haritanın içinde farklı duruşlar, yaklaşımlar sergileyen; İslamcı düşüncenin farklı damarlarını temsil eden ve bu düşünsel çeşitliliği tematik olarak yapılandıran üç ana yayın olarak öne çıkmaktadır. Her biri İslamcı ideolojinin farklı yönelimlerine, farklı referans kodlarına ve mücadele biçimlerine yaslanmıştır. Üçü birden hem ortak bir tarihsel zemini paylaşmış hem de İslamcılığın iç tartışmalarına yön verecek şekilde kendi kamusal mecralarını inşa etmiştir. Her üç dergi de yayın hayatını hâlâ sürdüren ve ekolleşen yayımlardır. Bu bölümde *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri; içeriksel zenginliği, kuramsal yönelimi ve tarihsel bağlamı gözetilerek, 1990-2002 yılları arası yayımlanan sayıları bağlamında tematik analiz yöntemiyle incelenmiştir.

Aziz Al-Azmeh’in (1996) dikkat çektiği gibi, 1990 sonrası İslamcılık “geçmişe dönüş” iddiasında bulunurken, aslında modernliğin içinden türeyen bir restoratif projedir. Yani ne tam anlamıyla geleneksel ne de tam olarak seküler modernliğin dışındadır. Dergilerde karşımıza çıkan fikir üretimi tam da bu çelişkinin içerisindedir. Bir yanda ümmet tahayyülüne dayalı bütüncül bir medeniyet ideali savunulurken, öte yanda hesaplaştığı modern ulus-devlet dilinden vazgeçmeyen bir ideolojik gerilimi de içermektedir. Bu bağlamda 1990’lar dergiciliği; İslamcılığın teorik, siyasal ve kültürel anlamda nasıl bir yeniden pozisyon alışıdır. Ayrıca bu dönüşüm hali, politik pratiğin merkezinin çelişkilerini izleyebileceğimiz kritik bir eşik sunar.

İktibas, 1981’de Ercümen Özkan’ın (1938-1995) kuruculuğu ve sahipliğinde yayın hayatına başlayan radikal İslamcı bir yayındır. Dergi, İslam devleti kurmayı hedefleyen bir hareket bağlamında nüvelenmiştir. Anti-Kemalist, anti-laik, anti-Siyonist, anti-semitist, anti-komünist, anti-Sovyet yayın organıdır. İlk dönemlerinde on beş

günlük periyodlarda yayımlanmış ve 97. sayıdan itibaren aylık olarak yayın hayatını sürdürmüştür. Mart 1990 tarihli 135. sayısından itibaren “Fikir Verir” şiarı ile yoluna devam etmiştir. 1980 sonrasının, süreli İslamcı yayınları arasında en uzun soluklu olanıdır. En önemli özelliği ise Ercümen Özkan’la birlikte anılan bir dergi olmuş olması, Özkan’ın hayatının ve düşünsel izleğinin derginin muhtevasını belirlemesidir. Özkan derginin başyazarı olup, 1995’e kadar “Selam İle” ve “Yorum” bölümlerini kaleme almıştır. Özkan’ın⁶⁷, Millet Partisi’nden Türk Ocaklarına uzanan politik hayatı Hizbu’t-Tahrir ile kesişmiş ve 1960’lardan sonra Hizbu’t-Tahrir’in Türkiye ekibinde önemli bir isim olmuştur. Bu durum beraberinde Özkan’ın yargılanmasını, 4 yıl hapis cezasına çarptırılmasını ve kamu hizmetlerinden menedilmesini getirmiştir. Ancak Özkan, zaman içerisinde örgütle görüş ayrılıkları yaşamış ve cezaevi sonrası, kurmak istediği İslam Devleti yolunda yeni bir yol haritası belirlemiştir. Söz konusu eylemliliği, 1981 yılında kamuoyuna açılma kararıyla birleşmiş ve bu bağlamda *İktibas*’ı yayımlamaya başlamıştır. Bu açıdan Özkan, düşünce ve eylemlerinin 20 yıllık bir geçmişe sahip olduğunu, ancak 1981 yılında resmî bir dergiye dönüştürüldüğünü belirtmiştir (Bircan & Atalar, 1997). 1980’li yıllarda dergide yayımlanan bazı yazılarından sebep, iki kez tutuklanmış ve hapis cezası almıştır. 1982’de İran İslam Cumhuriyeti’nin resmî davetiyle İslam devrimini yerinde incelemek üzere; Mehmet Said Hatipoğlu, Esat Coşan, Cengiz Çandar, Abdurrahman Dilipak ve İhsan Süreyya Sırma gibi isimlerin yer aldığı bir heyetle İran’a gitmiştir. Faaliyetlerine *İktibas*’ın

⁶⁷ Bu noktada, Türkiye İslamcılığı bağlamında önemli bir ayrıntı olarak, “Saatçi Musa” olarak bilinen Musa Çağıl’ın etkisi belirtilebilir. Ercümen Özkan 1964 yılında Saatçi Musa ile tanışmış ve “dava adamı” misyonunun gelişmesinde önemli bir merhale olmuştur. Çağıl, 1952 yılında Malatya’da Ahmet Emin Yalman’a düzenlenen suikast girişimini planlayan kişilerden biri olarak bilinmektedir. Cezaevinden çıktıktan sonra Ankara Kızılay’da bir saatçi dükkânı açmış ve kısa sürede Ankara’da İslami meselelerin tartışıldığı bir buluşma noktasına dönüşmüştür. Dönemin İslamcılar için vazgeçilmez bir uğrak yeri hâline gelmiştir. Saatçi Musa’nın dükkânının Türkiye’nin farklı şehirlerinden gelen İslamcılar, yoksul üniversite öğrencileriyle buluşmuştur. Sezai Karakoç ve Necip Fazıl gibi tanınmış isimlerin de burayı ziyaret etmeye başlamasıyla dükkânın ünü daha da artmıştır. Giden isimlerden bazıları ise şöyledir: Erdem Beyazıt, Nuri Pakdil, Cahit Zarifoğlu, Âkif İnan, Said Çekmegil, Abdurrahman Dilipak, Fehmi Kuru, Mustafa Yazgan, Atasoy Müftüoğlu, İhsan Süreyya Sırma, Necmettin Erbakan, Fehim Adak, Korkut Özal, Turgut Özal, Muhsin Yazıcıoğlu, Oğuzhan Asiltürk, Recep Yazıcıoğlu, Süleyman Arif Emre ve diğerleri. Basında çıkan bazı haberlerde, Saatçi Musa’nın dükkânının Millî Nizam Partisi’nin (MNP) merkez bürosu olduğuna dair spekülasyonlar dahi yer almıştır (Bakacak, 2020: 24-25).

yayın sürecinde de aktif bir şekilde devam eden Özkan, sağlık sorunlarından kaynaklı 1995 yılında hayatını kaybetmiştir (Bakaca, 2020). Dergi, Ercümend Özkan'ın varlığıyla inşa ettiği etkinliğini sonraki yıllarda yitirmeye başlamıştır. Özkan'dan sonra derginin sahibi Memduh Kars olarak belirtilmiş, yayın kurulunda da Ercümend Özkan'ın eşi Mukaddes Özkan yer almıştır. Ayrıca yazar kadrosunda Kürşat Atalar, Atasoy Müftüoğlu gibi isimler bulunmaktadır.

İktibas, uzun yıllar boyunca pek çok farklı süreçten geçen, İslamcı entelektüel ve politik tartışmaların gözlemlenebileceği zengin ve önemli bir kaynaktır. Derginin ismi de iki yönlü bir gönderme taşımaktadır: Hem Kuran'dan ve ilmî kaynaklardan yapılan aydınlatıcı alıntılara gönderme yapmakta, hem de “zamanın karanlığına” karşı fikirle ve vahiy eksenli bilgiyle ışık alma anlamı taşımaktadır. Şöyle ki “iktibas” kelimesinin sözlük anlamı “alıntı yapma, nakletme”dir. Ancak aynı zamanda, Arapça kökeninde, “ateşten kıvılcım alma”, “ışık edinme” gibi daha mecazi anlamları da bulunmaktadır. Kuran'da da bu anlamı içeren ayetler vardır, örneğin Bakara Suresinin 17. ayeti bir referans olabilir.⁶⁸ Bu yönüyle “iktibas”, sadece bir “alıntı” değil; eleştirel ve seçici biçimde hakikati derlemek, yaymak ve yeniden üretmek anlamında stratejik bir tercih olarak okunabilir. Derginin yayın politikası ve içeriği de ismiyle paralel şekilde ilerlemiştir. *İktibas* dergisi, kendi yazarlarınca üretilen içeriklerin yanında, başka birçok gazetenin ve derginin alıntılarıyla kurulmuştur. Öyle ki *İktibas* için, bir “sürelî yayımlar tarama dergisi” demek yanlış olmayacaktır. Uzun veya kısa, her türlü yayından, alıntılar arasında, yer yer düzensiz, bazen bir curcunaya benzeyen bir dergidir. Burada alıntıyı seçme ölçütü, dergide açıkça belirtilmemiştir. Çoğunlukla kendi ideolojik eksenî, iddiaları ve 1990'ların ulusal ve uluslararası gündemleri bağlamında alıntılar tercih

⁶⁸ Bakara Suresi 17. Ayet: “Meşeluhum kemeşeli-İlezi-stevkade nâran felemmâ edâet mâ havlehu zeheba(A)llâhu binûrihim veterakehum fî zulumâtin lâ yubsirûn(e)”, Diyanetin Türkçe çevirisi: “Onların durumu, karanlıkta bir ateş yakan kimsenin durumuna benzer. Ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz, Allah onların nurunu giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; artık hiçbir şeyi göremezler.” Bu ayette geçen “istev-kade nâran” kelimesi, “ateş yakmak, kıvılcım almak” anlamındadır ve “iktibas” kelimesiyle aynı kökten gelir. <https://www.kuranvemeali.com/>

edilmiştir. Kısacası bu derleme içerikler, dergiye büyük ölçüde hakimdir. Bu bağlamda derginin ilk sayısında, “Türkiye’de kendi türünde ilk ve tek yayın olduğu” vurgulanmış ve yüzlerce başka yayının incelendiği belirtilmiştir (Selamlayarak, 1981: 1). Nihayetinde *İktibas*, düşünceden eyleme her aşamada Rabbani yöntemi esas aldığını ifade eden bir dergidir. Gündelik yaşamın her noktasından, İslam’ı tebliğ etmeye kadar her türden eylemin Rabbani yöntem çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri süren bir anlayışa sahiptir. Özkan’ın değimiyle “arı-duru bir İslam” yolunda yayım hayatını sürdürmüştür.

Haksöz, 1991 yılından günümüze kadar uzanan, İstanbul merkezli ve “Kuran’ın Aydınlığına Doğru” sloganıyla yayım yapan aylık radikal İslamcı dergidir. Başlangıçta Selefi eğilimli bir çizgiye sahip olan, aynı adla anılan ve “reformist” olmadığını vurgulayan da bir harekettir. İslamcılar arasında da “siyasal ve usulî açıdan ıslahatçı” olarak bilinmektedir. Sahipliği ve genel yayın yönetmenliği Hamza Türkmen’dedir. Dergi kendisini “İslami uyanış” hareketi içerisinde tanımlayıp; “Tevhidî uyanış”, “sistem içi mücadele” gibi kavramlar ve evrensel İslamcılık anlayışı etrafında inşa etmiştir. Fecr Yayınları, Yöneliş Yayınları, çeşitli Kuran çalışma grupları, İlmi ve Kültürel Araştırmalar Vakfı (İLKAV) gibi oluşumlarla da metodolojik olarak benzeşmektedir. Günümüzde *Haksöz*, yayım hayatını aktif olarak hâlâ sürdüren, radikal İslamcılıktan post-İslamcılığa evrilen bir yayım tecrübesi olarak belirtilebilir. Bugünkü duruşu, 1990’lardaki İslamcı duruşundan farklılaşmıştır. Türkiye’deki İslamcı düşünce ortamında özellikle 1990’lı yıllarda etkili ve dinamik olan yayım organlarından biri olup, İslami düşünce içerisinde kendine özgü bir muhalefet geleneği de oluşturmuştur. Dergi ismini, “hak sözü söylemek, hakikati ifade etmek” anlamına gelen “hak” ve “söz” kavramlarından almıştır. Böylece kendisini hem iktidardaki siyasal yapıların hem de geleneksel din anlayışlarının dışında ve karşısında konumlandırmıştır.

Hamza Türkmen (d. 1953), derginin kurucularından ve en etkin yazarlarından biridir. 1991 yılında, *Dünya ve İslam* dergisinin ardından, *Haksöz* dergisinin kurucu ve editör kadrosunda yer alarak İslami düşünce arenasında belirgin bir yer edinmiştir. Türkmen, 1980’lerin sonlarında Yöneliş Yayınları’nı, 1996’da Ekin Yayınlarını kurarak fikri birikimini yayın dünyasıyla tebliğ etmeye başlamıştır. 1991’de *Haksöz*’ün kuruluşuyla, Kur’an merkezli siyasal sorgulamalar bağlamında, Türkiye’deki İslamcı hareketin entelektüel altyapısını dönüştürmeyi hedeflemiştir. Türkmen, “hikâyeci” geleneklerden sıyrılarak; ümmet coğrafyasındaki gelişmeler konusunda bilgi ve analiz üretmeyi amaçlamıştır. Türkmen’in *Haksöz* ile ilişkisi, yalnızca yazar ya da yönetici düzeyindeki katılımı sınırlı kalmayıp, derginin kurumsal istikrarı ve düşünsel yöneliminde belirleyici bir rol üstlendiğini göstermektedir. Kaleme aldığı yazılar, sadece teolojik değil; tarihsel, sosyolojik ve siyasal okumalara da yaslanmıştır. Özellikle ümmet, adalet, özgürlük ve İslami direniş gibi kavramlar etrafında şekillenen bir dil inşa edilmiştir.

Haksöz çevresinde şekillenen hareket ve derginin yönelimi, Kuran merkezli, anti-otoriter, anti-modernist ama aynı zamanda anti-gelenekçi bir İslam anlayışını savunmuştur. Bu yönelim, dergiyi klasik radikal İslamcı yayınlardan ayıran temel farklardan biri olarak belirginleşmektedir. *Haksöz*, ilk dönemlerinde İslami bir devleti savunan; siyasal sistemin “tağuti” olduğunu iddia eden ve demokrasi ile sandık süreçlerine mesafeli duran bir anlayışı benimsemiştir. Bu bağlamda da özellikle 1990’lı yıllarda Türkiye’deki sistem içi siyasal İslamcılığa, özellikle de Refah Partisi çizgisine yönelttiği eleştiriler dikkat çekmiştir. Zamanla bu çizgi evrimleşmiş, AKP iktidarıyla İslamcı duruşu dönüşmüştür. Bu dönüşüm, literatürde sıkça tartışılan “post-İslamcılık” kavramı çerçevesinde de okunabilir. Aynı zamanda anti-Kemalist, anti-laik, anti-semitist, anti-Siyonist duruşu da ön plandadır. Dergi, anti-Kemalist olmakla birlikte; bu karşıtlık, salt bir rejim eleştirisine de indirgenemez. *Haksöz*’ün temel eleştirileri, resmî

ideolojinin şekillendirdiği kültürel kodlara, pozitivist düşünce kalıplarına ve ulus-devletin dayatmalarına da yönelmektedir. Öte yandan *Haksöz*, klasik anti-komünist İslamcılıktan da uzaktır. Bu yaklaşım, dergiyi diğer radikal İslamcı yayınlardan farklı bir konuma yerleştirir.

Haksöz, ilk yıllarda aylık olarak yayımlanmış; süreklilik gösteren yayın politikasıyla bir okul işlevi görmüştür. Yazı kadrosunda zamanla çeşitlilik artmış; kadın yazarların, genç akademisyenlerin ve farklı coğrafyalardan İslamcı entelektüellerin katkılarıyla derinleşmiştir. Her üç dergi ile ortaklaştığı, yurt dışındaki İslamcı hareketler, Filistin, Irak ve Bosna direnişleri, başlıca dosya konuları olmuştur. Ayrıca Türkiye’deki başörtüsü yasağı ve İmam Hatip Liseleri gibi konular derginin ana gündemleri arasında yer almıştır. Sonuç olarak *Haksöz*, Türkiye İslamcılığının dönüşümünü gösteren örnek bir yayın olarak değerlendirilebilir. *Haksöz* çevresi, bugün hâlâ Türkiye’de İslami düşüncenin iç hesaplaşmasını ve kendi içindeki çoğullaşmasını temsil eden önemli bir damardır.

Umran, 1991’de Araştırma ve Kültür Vakfı’nın *Bülten*’i olarak çıkmaya başlamış, 1993 sonrası *Umran* ismiyle devam etmiştir. Başlarda iki aylık, daha sonra aylık olarak yayımlanan ve günümüzde de devam eden uzun soluklu İslamcı dergilerin bir diğeridir. Dergi kendini “İhyâ’dan İnşâ’ya uzun soluklu yürüyüş” şiarıyla özetlemiştir. Pınar Yayınları çatısı altında devam eden *Umran*, yayın faaliyetlerini “iyiliği emredip kötülükten alıkoyma” yolunda bir çeşit “ibadet türü” olarak görmektedir. *Umran*, “dev bir yayıncılık okulu” olarak ifade edilmektedir. Dergi, süreklilik ve ilkesel yayıncılık arasında kurduğu dengeyle İslamcı yayıncılık tarihinde uzun soluklu bir iz bırakmıştır. Kuruluşundan itibaren Pınar Yayınları ile kurumsal bir bağ içerisinde olmuş ve bu yayınevi üzerinden de entelektüel bir külliyyat oluşturma hedefini gütmüştür. Kurucu kadrosunda yer alan isimler, büyük ölçüde Türkiye’deki İslamcı entelijansiyanın moderniteye karşı İslami bir epistemoloji geliştirme çabasıyla

şekillenmiştir. *Umran* bu yönüyle hem teorik derinliği olan hem de güncel meselelere İslami perspektiften yaklaşan bir yayın politikası benimsemiştir. İdeolojik konumlanışı itibarıyla dergi 1990’larda, İslamcılık içinde diğer iki dergiye göre yer yer daha “ılımlı” bir çizgide ifade edilebilir. Batı uygarlığını ve modern seküler düşünceyi bütüncül bir sistem olarak eleştirmekle birlikte, bu eleştiriyi salt gelenekçi bir söyleme yaslanmadan; İslam düşüncesinin modern bağlamda yeniden yorumlanmasıyla gerçekleştirmektedir. *Umran*’ın ideolojik hattı, liberalizme, sekülerizme, pozitivistlik ve Batı merkezli uluslararası düzene eleştirel yaklaşırken; bunun karşısına İslami bir medeniyet tasavvurunu inşa etmeyi amaçlayan bir epistemolojik önerme koyma çabasıdır. *Umran*, *İktibas*’ın ve *Haksöz*’ün metodolojik çizgisini paylaşmamaktadır.

“Umran” kelimesi, İbn Haldun’dan esinlenilerek “medeniyet”, “inşa”, “kültürel diriliş” gibi anlamlarla ilişkilendirilebilir. Kendi beyanlarında da ifade edildiği üzere, “umran” bir ağaca benzetilmekte; kökü kültür, meyveleri ise medeniyet olan bir yapı olarak tasvir edilmektedir. Bu metafor, derginin İslami düşünceyi bir toplumsal ve tarihsel inşa faaliyeti olarak görmesinin bir yansımasıdır. *Umran*’ın ideolojik-düşünsel etkisi, Türkiye’deki farklı İslamcı gruplarla ilişkisi bakımından da önemlidir. Özellikle Millî Görüş geleneği ve İlim Yayma Cemiyetiyle hem organik hem de söylemsel düzeyde teması olduğu iddiaları bulunmaktadır. Dergi, sivil toplum merkezli dönüşüm stratejisini işaret etmektedir. Dergide İslam devleti ideali küllî bir hedef olarak yer alsa da bu hedefin günümüz şartlarında uzun erimli kültürel inşa yoluyla gerçekleşeceği savunulmaktadır. Bugün *Umran*’ın yayın çizgisinde, reel siyasete angaje olmamaya özen gösterilse de hem 1990’larda hem günümüzde Refah Partisi’ne ve AKP’ye eleştirilerle beraber, desteğini açıkça ifade etmiştir. 1990’larda kurucu-editör kadrosunda Abdullah Yıldız, Cevat Özkaya gibi isimler bulunmaktadır. İlk yazarlardan Burhanettin Can, Mustafa Aydın, Celalettin Vatandaş ve Metin Çıgırıkçı gibi akademik-profesyonel katkı verenler öne çıkmıştır. Sonraki yıllarda yazar kadrosuna Ali Bulaç,

Rasim Özdenören, Yusuf Kaplan gibi isimler katılmıştır. İslamcılığın düşünsel sürekliliğini savunan ve Türkiye’deki İslamcı entelijansiyanın önemli damarlarından birini temsil eden yayınlardan biri olarak dikkat çekmiştir.

İktibas, *Haksöz* ve *Umran*, farklı çizgilerden beslenen ama ortak biçimde ideolojik tutarlılık, 1990’lı yıllarda süren yayımları boyunca kendi içlerinde tutarlılıklarını koruyan ve içerik yoğunluğu üreten üç dergi olarak, 1990’lı yılların İslamcı düşünce evreninde ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Yüzeysel hamaset yerine kendi fraksiyonları doğrultusunda sistematik ve düşünsel üretimlere yönelmeleri, onları dönemin siyasal-toplumsal krizlerine eşlik eden bir konumdan öteye taşımış ve söz konusu krizleri yorumlayarak, dönüştürmeye çalışan entelektüel merkezler haline getirmiştir. Bu dergiler hem teorik yoğunlukları hem de süreklilik arz eden yayın çizgileriyle, dönemin hegemonya krizleri içinde İslamcı düşüncenin karşı-hegemonik hatlarını geliştiren, tartışmaları besleyen ve sonraki kuşaklara aktaran düşünsel laboratuvarlar işlevi görmüştür. Her üç dergi de hegemonya krizinin derinleştiği bir bağlamda, İslamcılığın mevzi savaşındaki en önemli entelektüel siperler arasında okunmalıdır.

3.1. Tematik Haritalama: *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* Dergilerinin Kavramsal Kodları

İktibas, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, içeriksel yoğunluğu ve düşünsel derinliği yüksek metinleriyle, çok sayıda içerikten oluşmaktadır. Türkiye’deki İslamcı düşüncenin evrimini anlamak üzere, dergilerin 1990-2002 yılları arasında yayımlanan sayıları tematik analiz yöntemiyle incelenmiştir.

Bu çalışmada, İslamcı dergiciliğin 1990-2002 arasındaki dönüşümünü yakalamak amacıyla *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri bütün sayılarıyla sistemli biçimde incelenmiştir. *İktibas*’ın Ocak 1990 tarihli 133. sayısından Mayıs 2003’teki

293. sayısına kadar olan külliyat taranmış, analiz kapsamı Aralık 2002 tarihli 288. sayıya kadar sınırlandırılmıştır. *Haksöz* için 1991’de yayımlanan ilk sayıdan başlayarak Mayıs 2003’e dek toplam 146 sayı incelenmiş, ancak Aralık 2002 tarihli 141. sayıya kadar olan içerikler analize dahil edilmiştir. *Umran* ise, 1991’de *AKV Bülten* olarak başladığı dönemden itibaren Mayıs 2003’teki 105. sayıya kadar ele alınmış; değerlendirme Aralık 2002 tarihli 100. sayı ile sınırlandırılmıştır. Bu sınırlama, 2002’de Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarıyla yeni bir siyasal dönemin açılması nedeniyle tercih edilmiştir.

Dergilerin tüm sayıları titizlikle taranmış, yazılar tek tek okunmuş; okuyucu mektupları incelenmekle birlikte analize dahil edilmemiştir. Öte yandan dergilerde başka gazete veya dergilerden yapılan toplu alıntılar tek bir içerik olarak, bağımsız nitelikteki haber alıntıları ise müstakil yazı olarak kodlanmıştır. Bu yöntem, dergilerin içerik yoğunluğunu hem nitel hem de nicel düzlemde kavramayı mümkün kılmıştır.

1990’larda yayımlanan, incelediğim İslamcı dergiler arasından *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerini seçmemin temel sebepleri ise şu şekilde ifade edilebilir: Üç derginin ortak özelliği, popülist hamaset yerine kendi fraksiyonlarının ve yazar kadrolarının bağlamında tutarlı ve derinlikli içerikler üretmiş olmalarıdır. *İktibas*, Ercümen Özkân’ın politik-düşünsel çizgisiyle büyük bir külliyat ve ekol oluştururken; *Haksöz*, ayrışan radikal muhalefet diliyle; *Umran* ise radikalizmini reel politika ve entelektüel tartışmalarla yoğurarak öne çıkmıştır. Bu farklılıklarına rağmen her üç dergi de İslamcılığın düşünsel laboratuvarları olarak işlev görmüş, dönemin hegemonya krizine yönelik alternatif söylemler geliştirmiştir. Dahası, bu üç yayın organı günümüzde de varlığını sürdürerek süreklilik kazanmış nadir İslamcı dergiler arasında yer almakta, böylece hem tarihsel hem de güncel bir analize imkân vermektedir.

Tematik analiz, tezin amaçları doğrultusunda nitel verinin sistematik bir şekilde sınıflandırılmasını, örüntülerin tanımlanmasını ve yorumlanmasını mümkün kılan, esnek ancak kuramsal olarak temellenmiş bir yöntem olarak seçilmiştir (Braun & Clarke, 2006). Bu bağlamda, İslamcılığın düşünsel çoğulluğunu ve ideolojik kırılma hatlarını hem dönemsel hem yapısal düzeyde görünür kılmak hedeflenmiştir.

Tema belirleme sürecinde, her üç derginin hem ortak ilgi alanlarını hem de farklılaştıkları söylemsel odakları kapsayabilecek bir yapı gözetilmiştir. Bu bağlamda, dergilerin tüm sayılarına ilişkin ön okuma süreci sonunda, doğrudan tekrar eden kavramsal kümeler, tartışma başlıkları, süreklilik arz eden söylemler ve polemik konuları dikkate alınarak; yeniden bir okuma gerçekleştirilmiştir. Sonrasında yedi ana tema altında sınıflama yapılmıştır. Bu temaların seçimi, içerik sıklığına, her derginin söyleminde merkezî yer tutan ideolojik, politik, kültürel ve teolojik tartışmaları yansıtacak verilere ve teorik önem düzeyine göre yapılmıştır.

Her ana tema, inceleme yapılan üç dergide karşılık bulan ortak tartışmalar etrafında yapılandırılmıştır. Alt temalar ise bu başlıklar altında gelişen özgül tartışmaları açıklayacak şekilde türetilmiştir. Temalar arasında keskin sınırlar bulunmamakla birlikte; analitik tutarlılık adına, her içerik yalnızca bir temada ele alınacak biçimde kodlanmıştır. Diğer yandan bazı yazılar birkaç temaya veya birkaç alt temaya birden yazılabilir içerikler taşımasından sebep, en yoğun içeriğe göre tema seçimi yapılmıştır. Ayrıca, temaların oluşturulmasında *İktibas*'ın kavramsal çözümlemeci yapısı ve Kuran merkezli metodolojik arayışı, *Haksöz*'ün radikal muhalefet çizgisi ve toplumsal hareket odaklı dili ile *Umran*'ın ihya ve inşa söylemi dikkate alınarak her bir derginin kendine özgü ontolojik ve epistemolojik yönelimi temalar içinde temsil edilmeye çalışılmıştır. Böylece “ne söylendiği” ile “nasıl ve neden söylendiği” soruları, yöntemsel düzlemde karşılık bulmuştur. Bu yapı sayesinde, her bir derginin İslamcı düşünce içindeki

konumu, dönemin siyasal-toplumsal bağlamı içindeki tavır alışları ve epistemolojik yönelimleri karşılaştırmalı, bütüncül biçimde analizi hedeflenmiştir.

Kodlama sürecinde her bir derginin ilgili yıllardaki tüm sayılarına sistemli biçimde erişilmiş, her bir sayı ve her bir yazı birden fazla kez incelenmiş; yazıların başlıkları, içerikleri ve bağlamsal göndermeleri dikkate alınarak temalar türetilmiştir. Böylelikle çalışma, yüzeysel içerik karşılaştırmasının ötesine geçmiştir. İçeriklerin altında yatan ideolojik yönelimleri, kavramsal çerçeveleri ve siyasal referansları gözetken bütüncül bir analiz zemini üzerine kurulmuştur. Belirlenen ana temalar ve alt temalar şunlardır:

- 1- **Kurucu İdeolojiye Karşı Mevzi Savaşı:** Laiklik, Kemalizm ve Alternatif Devlet Tahayyülü
- 2- **“Büyük Şeytan” ve Mazlum Ümmet:** Küresel Sistem Eleştirisi ve Enternasyonalist Kimlik İnşası
- 3- **İslamcılığın Yol Ayrımı:** Sistem İçi Siyaset ve Radikal Kopuş Arasındaki Gerilim
- 4- **Karşı-Hegemonik Öznenin İnşası:** Kimlik Politikaları, Toplumsal Sınırlar ve Sivil Alan Mücadeleleri
- 5- **Kapitalizmle İmtihan:** Sömürü Eleştirisi, “İslami Ekonomi” Arayışı ve Sermaye ile Uzlaşma
- 6- **Vahyin Siyasallaştırılması:** Kuran Merkezli Bir Karşı-Modernite İnşası
- 7- **Söylemin Sûretleri:** Medya, Kültür ve Sanat Aracılığıyla “Ortakduyu”nun Yeniden Üretimi

Yedi ana temanın, dergilerdeki niceliksel temelının dağılımı aşağıdaki şekildedir:

Temaları Oluşturan Metin Sayısı				
Tema	Tema Adı	<i>İktibas</i>	<i>Haksöz</i>	<i>Umran</i>
1	Kurucu İdeolojiye Karşı Mevzi Savaşı	401	476	465
2	“Büyük Şeytan” ve Mazlum Ümmet	657	671	722
3	İslamcılığın Yol Ayrımı	387	476	336
4	Karşı-Hegemonik Öznenin İnşası	126	319	167
5	Kapitalizmle İmtihan	45	76	66
6	Vahyin Siyasallaştırılması	365	419	233
7	Söylemin Sûretleri	283	368	338

Bu tablo, her bir dergide temalara göre kaç adet yazının yer aldığını göstermektedir. Bu dağılım hem niteliksel hem de niceliksel olarak İslamcı düşüncenin 1990’lı yıllardaki dönüşümünü ve önceliklerini, anlamaya olanak sağlamaktadır.

İlk olarak “Kurucu İdeolojiye Karşı Mevzi Savaşı” temasına baktığımızda, tüm dergilerde önemli bir yer tutmaktadır. Laiklik, Kemalizm, resmî ideoloji ve anayasal düzen gibi konulara yönelik eleştiriler her üç dergide de dikkat çekici yoğunluktadır. Bu tema bağlamında incelenen metinlerde, egemen hegemonik güçlere karşı deyim yerindeyse “savaş açılmıştır”. Her üç dergide de çokça yer almış, iç politikaya yönelik eleştiriler *Haksöz* tarafından daha yoğun kullanılmıştır.

Dikkat çeken husus, tüm dergilerde “Büyük Şeytan” ve Mazlum Ümmet temasının açık ara öne çıkmasıdır. Soğuk Savaş sonrası dünya düzeninin şekillenmeye başladığı bir dönemde; ABD, NATO, AB, İsrail karşıtlığı ve Batı merkezli sistem eleştirisi, İslamcı dergiciliğin ortak keseni haline gelmiştir. *İktibas*’ta 657, *Haksöz*’de 671 ve *Umran*’da 722 yazının bu tema altında yer alması, bu ortaklaşmayı niceliksel olarak da teyit eder niteliktedir. Dergilerin dünya sistemine yönelik kapsamlı eleştirileri ve Müslüman coğrafyaya ilişkin hassasiyetleri bu tema altında yoğunlaşmıştır. Niceliksel olarak *Umran*’da yazı sayısı yüksek olsa da içerik açıdan dünya gündemi *İktibas*’ta diğer dergilere oranla daha yoğun yer bulmuştur.

Üç dergi arasında “İslamcılığın Yol Ayrımı” teması da yine belirgin bir ağırlık taşımaktadır. Bu temada Refah Partisi, Millî Görüş çizgisi, 28 Şubat süreci ve AKP’nin kuruluşu gibi başat siyasi gelişmeler ile İslamcı hareketin süreçleri, iç tartışmaları ele alınmıştır. Karşıt-hegemonya projelerinin en görünür olduğu temalardan biridir. *Haksöz* (476) ve *İktibas* (387) bu konuda daha yoğun bir üretim gösterirken, *Umran*’daki sayı (336) biraz daha düşüktür. Bu durum, *Haksöz* ve *İktibas*’ın siyasi hareketlerle daha doğrudan bir ilişki içinde olduğunu ve daha radikal hedefler taşıdıklarını gösterirken, *Umran*’ın radikal odağının daha kültürel ve entelektüel bir çizgiyi tercih ettiğini ifade etmemize olanak tanımaktadır.

Öte yandan “Karşı-Hegemonik Öznenin İnşası” teması, özellikle *Haksöz*’de (319) öne çıkmakta; bu da derginin 1990’lar boyunca süren kimlik mücadelelerine ve sivil toplum alanına mevzi savaşında önemli bir konuma sahip olmasındandır. Özellikle Kürt meselesine ilişkin diğer dergilere oranla yoğun yer vermesinin; başörtüsü ve eğitim gibi sosyolojik konulara daha fazla eğildiğinin göstergesidir. *Umran* (167) ve *İktibas*’ta (126) bu temaya yönelik yazı sayısının görece az olması, temayı oluşturan konulara ilişkin ilgisizlikten ziyade; kendi ideolojik ve teorik perspektiflerine ilişkin sistemleriyle ilgilidir. Örneğin başörtüsü tartışmaları ve yasakları her üç dergi için de mutlaka sık sık ele alınmıştır.

Ekonomi ve emek meselelerine yönelik ilgi ise üç dergide de sınırlı kalmıştır. Kapitalizm eleştirilerinin yer aldığı “Kapitalizmle İmtihan” temasında *Haksöz* (76) ve *Umran* (66) sınırlı sayıda yazıya, düzenli aralıklarla yer vermiştir. *İktibas*’ta ise bu sayı 45’te kalmıştır. Bu durum, İslamcı yayıncılığın sınıfsal meselelerden ziyade kimlik, ideoloji ve dünya siyasetine odaklandığını ortaya koymaktadır.

Teolojik zemine işaret eden “Vahyin Siyasallaştırılması” başlıklı tema ise *İktibas* (365) ve *Haksöz*’de (419) belirgin şekilde yoğun işlenmiş; bu da her iki derginin Kuran merkezli bir epistemoloji kurma çabasını ve geleneksel tasavvufi yoruma yönelik eleştirilerini doğrular niteliktedir. Ayrıca geleceğe ilişkin hedeflerini de doğru bir Kuran anlayışıyla yapma gayretlerinin bir ürünüdür. Gündelik yaşamdan, doğru bir politik mücadeleye değin her şeyi Kuran bağlamında inşa etme çabası her iki dergide de açıktır. *İktibas*’ın bu alandaki söylemi daha dogmatik ve metodolojik çeşitliliğe açık görünmektedir; *Haksöz*’ün özgünlüğü ise kavram analizleriyle teolojik konuları siyasal bağlamla ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır. *Umran*’daki sayı (233) ise derginin bu alanda daha seçici ve yorumsal bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir. *Umran*’da dil, kültür ve medeniyet perspektifiyle ilişkilendirdiği teolojik çözümlemelere

rastlanmıştır. Bu tema üç derginin de ideolojik konumunun, hegemonik hesaplarının cevheri niteliğindedir.

Son olarak, “Söylemin Sûretleri” teması dergilerin hem kendi içlerinde hem de hegemonik güçlerle bir çarpışma sahası; ortakduyu var etmenin en öne çıkan mecralarıdır. *Haksöz* (368) ve *Umran* (338) belirgin bir üretkenlik sergilerken, *İktibas*’ta bu sayı 283’tür. Bu temanın içeriği olan İslamcı dergicilik, kültürel üretim, kültürel direniş ve sanata dair tartışmalar yer almıştır. *Umran* dergisi bu başlık altında en düzenli içeriğe sahiptir; kitap tanıtımları, etkinlik tanıtımları, hikâyeler, denemeler, medeniyet perspektifli yazılar, dini kıssalar, müzik ve tiyatroya ilişkin yazılar, şiirler... mutlaka yer almıştır. Bu temada öne çıkan bir diğer nokta özellikle *Haksöz* bağlamında, diğer İslamcı dergilere yönelik ilgidir. *İktibas* ise bu başlıkta 283 yazı ile daha ölçülü bir duruş sergilemektedir. 1990’ların yeni televizyon dünyası, reklamcılık bağlamında her üç derginin de medyaya yaklaşımı oldukça eleştirel ve ideolojik bir zeminedir.

Bu niceliksel veriler, üç derginin ortaklaştığı ve farklılaştığı alanları ortaya koymak açısından önemli bir harita sunmaktadır. Bu harita içerisinde kimi yazılar birden fazla temaya veya alt temaya uygun düşmektedir; temaların ayrıştığı noktalar olduğu gibi, sık sık kesiştiği anlar söz konusudur. Bu sebeple yazıları ayrıştırırken, içeriğin konu açısından ağırlığı temel alınmıştır. Diğer yandan söz konusu nicel veriler, temaların içeriğiyle birlikte okunduğunda, 1990’lar Türkiye’sinde İslamcı düşüncenin nasıl konumlandığı, hangi meseleleri önceliklendirdiği ve içsel tartışmalarla nasıl dönüşümler yaşandığının analizine ilişkin önemli bir ön veri sunmaktadır. Bu bütünlük içinde değerlendirildiğinde, her üç dergi de İslamcı düşüncenin çeşitli yönlerini tematik düzlemde tartışma alanına taşımaktadır. Ancak dergilerin vurgu yaptıkları konuların sıklığı ve içeriği, onların İslamcılık içindeki pozisyonlarını da yansıtmaktadır. Tematik çeşitlilik hem dönemsel, siyasal gelişmelere hem de dergilerin kendi fikrî yönelimlerine göre biçimlenmiştir. Yedi tema kapsamında yapılan analiz, Gramscian bağlamda

yaslanılan kavramsal ve kuramsal arka planı da -özellikle organik kriz ve hegemonya krizi- somutlaştırmıştır.

3.1.1. Kurucu İdeolojiye Karşı Mevzi Savaşı Teması

Bu başlık, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin 1990-2002 yılları arasındaki yayınlarında süreklilik gösteren, yoğun biçimde tartışılmış ve ortak muhalefet söylemiyle öne çıkan temel temalardan birini oluşturmaktadır ve aynı zamanda verdikleri mevzi savaşının ana bağlamıdır. Bu başlık altında ele alınan yazılar; laiklik, Kemalizm, milliyetçilik, resmî ideoloji, anayasal düzlemde kurulan devlet yapısı, modernleşme politikaları ve Türkiye'deki siyasal sistemin işleyişine yönelik, neoliberal millî güvenlik devletini her aşamada hedef alan kapsamlı eleştirileri içermektedir. Aynı zamanda *İktibas*'ta ve yer yer *Umran*'da bu tema kapsamında olan başka yayınların haber alıntılarına, yazılarına yer verilmiştir. Her üç dergi de bu dönemde hem doğrudan devlet aygıtına hem de onu kuran ve sürdüren ideolojik kabullere karşı eleştirel bir mesafe koymakta birleşmiştir. Bu bağlamda, 1990'lı yılların başından 2002'ye kadar yayımlanan tüm sayılarda bu temaya ilişkin en az bir yazıya rastlamak veya başka temalara ait yazılar içerisinde de değinildiğini görmek mümkündür.

Bu kesişim noktası, İslamcı düşüncenin siyasal ideolojiye yönelik tarihsel tepkiselliğini ve alternatif bir siyasal düzen arayışını yansıttığı kadar, dergilerin kendi iç söylemsel farklılıklarını yani kendi hegemonik projelerini de görünür kılmaktadır. *İktibas*, kavramsal berraklığa ve ideolojik tutarlılığa dayalı sistematik devlet eleştirisini öne çıkarırken; *Haksöz*, daha hareket odaklı, iç politikanın ve toplumsal muhalefetin nabzını tutan bir söylemle, laiklik ve milliyetçilik gibi kurucu ideolojilerle hesaplaşmayı öncelemektedir. *Umran* ise kültür-medeniyet perspektifinden yola çıkarak, Batıcı modernleşme çizgisini eleştiren bir siyasal düşünce inşasına yönelmiştir. Bu yönüyle, üç

dergi de hem Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojik zeminiyle hesaplaşmakta hem de İslami bir siyasal tahayyülün ilkelerini tartışmaya açmaktadır.

İktibas'ın Mayıs 1990 tarihli 137. sayısında, Ercümend Özkan tarafından kaleme alınan, 138. ve 139. sayılarda da devamı eden “Laiklik ve Demokrasi” (s. 9 vd.) başlıklı yazı, temaya önemli bir örnek oluşturmaktadır. Bu yazı serisinde, İslamcı bir perspektiften laikliğin tarihsel ve kavramsal köklerine ilişkin tahlillerde bulunulmuştur. Laikliğin demokrasiyle olan ilişkisinin de sorunlu olduğu ifade edilmiş, laikliğin ve demokrasinin dinle bağdaşmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir. Yazıda laikliğin, Hristiyanlık içindeki mezhep savaşları sonrasında gelişen sekülerleşme süreciyle bağlantılı olduğu vurgulanmış ve bu sürecin İslam dünyasına taşınmasının tarihsel ve sosyolojik temelden yoksun olduğu iddia edilmiştir. Müslümanların dünyasına taşınmasında ise Emevîlerin ve Abbasîlerin sürece ilişkin olumsuz katkıları ileri sürülmüştür. Ana mesaj ise İslam'ın kapsamlı bir dünya görüşü sunduğu, bu çerçevede birey-toplum-devlet ilişkilerini yeniden tanımladığı ve dolayısıyla laikliğin bu bütüncül yapıyı parçalayarak işlevsizleştirdiğidir. Seri şu sözlerle tamamlanmıştır:

İslâm hayatı tümüyle kapsayan ve tümünü düzenleyen bir bütün bulunduğu ve bu din adamları (ruhban sınıfı) aracılığıyla yapmadığı için hayatı düzenlemenin dinin ya da din adamlarının elinden alınması diye bir şey söz konusu değildir İslam'da. Aklen de bu mümkün değildir. Zira sokaktaki insanın anlayacağı şekilde ifade etmek gerekirse kulu olan insan Rabbi olarak kabul ettiği Allah'a diyecektir ki “Bir takım emir ve nehiylerin başımın üzerine ama, diğer bir kısım emir nehiyelerini dinlemeyecek ve yasama meclisinin yaptığı kanunlara riayet edeceğim”. Tek başına hüküm koyucu olduğunu Kur'an'da bildiren Allah böylesi bir isteği kabul eder mi? Etmesi mümkün mü? Hangi sebep ve geçerli gerekçe ile böylesi bir düşüncenin kabul göreceğini sanıyorsunuz? Allah, hiçbir şeyde kendisine ortak kabul etmediği gibi, HÜKÜM KOYMADA da bir ortak kabul etmemektedir (Özkan, 1990: 13).

Bu tema bağlamında *Haksöz* dergisinin Şubat 1996 tarihli, 59. sayısında yer alan “Türkiye’de İşkence Bir Devlet Politikasıdır!” başlıklı yazı, devlet eleştirisinin İslamcı düşünce içindeki biçimlerinden birini sergilemesi bakımından önemli başka bir örnektir. *Haksöz* dergisinde yoğun olmakla beraber, üç dergide de işkence bağlamında devlete ilişkin eleştirilere rastlamak mümkündür. Bu yazıda ise, *Evrensel* gazetesi muhabiri Metin Göktepe’nin gözaltında işkenceyle katledilmesi merkeze alınmış, bireysel bir cinayet ya da istisnai bir güvenlik sorunu olarak değil; sistematik bir baskı mekanizmasının dışavurumu olarak yorumlanmıştır. *Haksöz* bu tutumu ile doğrudan rejimin yapısal niteliklerine yönelen söylemler geliştirmiştir. Söz konusu yazıda, kendi ifadesiyle “TC’nin karakterine işlemiş bulunan işkencecilik” (*Haksöz*, 1996) yani işkencenin Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren süregelen devlet aklının bir parçası olduğu iddia edilmiştir. Özellikle 12 Eylül 1980 askerî darbesiyle işkence pratiğinin kurumsallaşarak, süreklilik kazandığı ifade edilmiştir. Dergi, bu tür uygulamaların sadece siyasi muhaliflere değil; adli suçlulara da yöneldiğini belirterek devletin şiddet tekeli keyfi biçimde kullandığını, “işkence devletin ayrılmaz bir vasfı haline gelmiştir” sözleriyle belirtmiştir. *Haksöz*’ün yaklaşımı, sistem içi reformist tepkilerin yetersizliğini ve esas olarak sistemin kendisine yönelik eleştirinin zorunluluğunu öne çıkarmaya yöneliktir. Yazının sonunda yer alan, “Müslümanların yapması gereken ise laik, işbirlikçi düzenin zalim yüzünü en açık biçimde yansıtan işkence olgusu ve işkencecilere karşı geçici tepkiler geliştirmek değil, ilkeli ve süreklilik taşıyan bir tavır içinde olmaktır” ifadesi, mevcut düzene ilişkin *Haksöz*’ün eylemsel karakterini de göstermektedir. *Haksöz*, işkence örneği üzerinden, laik-Kemalist devlet yapılanmasını İslam dışı ve zulüm üreten bir sistem olarak konumlandırır. Bu yazı, 1990’lı yıllarda İslamcı kamuoyunun, insan hakları ihlalleri, faili meçhuller ve güvenlik politikaları üzerinden de rejim eleştirisi geliştirdiğini göstermektedir. Bu eleştiriler alternatif hegemonya projelerinin politik ekseninin önemli parçasıdır.

1998 yılında Türkiye Cumhuriyet'in 75. Yıl kutlamaları *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin hedefi haline gelmiştir. *Umran* dergisinin Ekim 1998 tarihli 50. sayısında yayımlanan, Mustafa Aydın imzalı, “Kuruluşunun 75. Yılında Cumhuriyet” (1998: 36 vd.) başlıklı yazı, bu tema altında örnek olarak değerlendirilmiştir. Yazı, Cumhuriyet'in 75. yıl dönümünü bir “kutlama” vesilesi olarak değil, eleştirel bir değerlendirme fırsatı olarak görmüştür. Mustafa Aydın, Cumhuriyet'in kuruluşuyla dayatılan resmî ideolojiyi; özellikle pozitivist, Batıcı ve seküler temeller üzerinde inşa edilen bir rejim olarak tanımlamış ve bunun halkın kültürel, tarihsel ve İslami değerlerinden kopuş anlamına geldiğini savunmuştur. Bu bağlamda Cumhuriyet ideolojisinin “toplumu dönüştürme” hedefiyle hareket ettiğini, bu dönüşüm sürecinde halka rağmen, devlet merkezli bir mühendislik çabası güdüldüğünü ileri sürmüştür. Dikkat çeken nokta Cumhuriyet'in “seçkinci ve şekilci” olduğu vurgusudur:

75. yıl kutlamaları kendimize has getirdiğimiz toplumsal başarılarla paralelleştirilmediği gibi halka karşı gizlice bir alternatiflik de buna eşlik etmektedir. Cumhuriyet, ya Beethoven'in 9. Senfonisi gibi, üretimi bize ait olmayan bir müzik parçası ile, ya da zımnen Cumhuriyeti 10 yaşında 25 milyon nüfuslu demografik özelliğe sahip bir siyasal yapı olarak algılamamız telkin edilmekte, her haliyle 75 yılı kapsamayan bir imajın altı çizilmektedir. Onun içindir ki bir geçiş dönemi marşı olan (ve dönemi için anlamlı sayılan) 10. Yıl Marşı, 75. yıl için kullanılmaktadır. Beethoven'in senfonisiyle ise, her alana hâkim olan şekilcilik siyasetin doruk noktasında kendini göstermektedir (Aydın, 1998: 40).

Yazı, *Umran* dergisinin genel çizgisine uygun olarak, tarihsel-mukayeseli bir yaklaşımla Batı modernizmiyle İslami değerler arasındaki ayrışmaya da dikkat çekmiştir. Aydın, Batılılaşma projesinin aslında bir “medeniyet tercihi” olduğunu, bu tercihin ise siyasal, kültürel ve epistemolojik bir kopuş anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak bu metin, *Umran*'ın resmî ideolojiye karşı geliştirdiği eleştirel duruşun tipik bir örneğidir.

İktibas, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin 75. yıl kutlamalarına yönelik eleştirileri, egemen tarih anlatısı ve resmî ideolojiye karşı verilen bir karşı-hegemonik müdahale olarak değerlendirilebilir. Dahası bu eleştirilerin sıklığı “ortakduyu” çabasının da göstergesidir. Cumhuriyet'in kutlamaları, sadece bir tarihi anma değil; ulus-devletin seküler, Batıcı ve modernist projesinin yeniden meşrulaştırılması, bir çeşit rıza üretim mekanizmalarıdır. Dergilerin bu kutlamalara yönelttiği eleştiriler ise, bu hegemonik anlatının doğallaştırılmasına karşı bir “rıza çözümleme” çabası olarak da görülebilir. Bu alan mevzi savaşlarının ana eksenlerinden biridir.

Yılmaz Çakır'ın *Haksöz*'ün Kasım 1991 tarihli 8. sayısında kaleme aldığı “Seçimin Ardından” başlıklı yazısı, “Siyasal İdeoloji ve Devlet” ana teması altında yer alan birçok alt temayı içeren bütünlüklü bir örnektir. Yazıda bazı vurgular aynı zamanda başka temalarla da kesişmektedir. Çakır, “laik-batıcı” mevcut sistemin tıkanan kanallarının yeniden işler hale gelmesi adına, 20 Ekim 1991 seçimlerini bir “makyaj yenileme” hamlesi olarak değerlendirmiş, ancak başarısız olduklarını vurgulamıştır: “Yaklaşık 70 yıldır halka rağmen halkçılık yapan, İslam’a saldırıyı hiçbir zaman kazaya bırakmayan altı oklarından ellerinde kala kala bir laiklik kalan tek parti dönemi ideolojisinin artıkları, hayal bile edemedikleri büyük bir yenilgiye uğradılar” (Çakır, 1991: 4). Devletin gerçek sahiplerinin seçimle gelen iktidarlar değil, TÜSİAD, IMF, Dünya Bankası gibi yapılar aracılığıyla yönlendirme gücüne sahip “emperyalist müstekbirler” (Çakır, 1991: 4) olduğunu iddia etmiştir. Seçim sürecini ise “firavun sihirbazlarının” halkı hipnotize ettiği medya manipülasyonlarıyla tanımlamıştır:

Bugün birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de demokrasi oyunu oynanmaktadır. Seçimler gerçekten halkın kendi kendisini yönettiği sanısını onlar üzerinde oluşturabilmek için be-lirli aralıklarda yapılan bir aldatmacadan ibaretken, çünkü

fırvun sihirbazlarının fonksiyonunu icra eden, başta TV olmak üzere birçok basın-yayın aracıyla olay çarpıtılmakta, kitleler hipnotize edilmektedir. Bu durumda parlamento -çok az istisnalar dışında milletin vekilleri yerine müstebirlerin, Karunların, vekillerinin ülkeyi yönettiği bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır (Çakır, 1991: 4).

Yazı, seçim kampanyalarında yoğun şekilde kullanılan reklam ve imaj dilini, “Rambo kültürü” olarak adlandırmıştır. Seçim sürecinde ANAP’ın Batılı reklamcılarla çalışması, liberal bireyci kültürün Türkiye toplumuna etkisi bağlamında eleştirilmiştir. Kamuoyu araştırma kuruluşları da sistemin manipölasyon aracı olarak değerdendirilmiş; bu kuruluşların RP gibi partileri küçük gösterdiği ve belirli partileri kayırdığı ileri sürölmüştür. Diğer yandan Çakır yazıda, RP’nin MÇP ile ittifakını “ümmeççi perspektife zarar veren sağcılaşıma” olarak eleştirmiştir. Bu yazı, *Haksöz*’ün sistemle uzlaşmayı reddeden, devleti eleştiren ve İslamcı hareketin sağcı-muhafazakâr eğilimlerine mesafeli duran çizgisini açıkça ortaya koyan örneklerden biridir.

İktibas’ın Aralık 1996 tarihli 216. sayısı “Demokrasilerde Mafya Tükenmez” kapağıyla yayımlanmıştır. Kapaktaki gönderme Susurluk Skandalına ilişkin olup, “Yorum” bölümünde “Susurluk Olayı ve Düşündürdükleri” (*İktibas*, 1996: 3 vd.) başlığıyla bir yazı kaleme alınmıştır. Yazı, “Siyasal İdeoloji ve Devlet” ana teması altında yer alan birçok alt temayı da kapsayıcı bir içerikle ele almaktadır. Yazıda Susurluk kazası, devletin illegal yapılanmalarla iç içe geçmiş yapısının görünür hale geldiği, tarihsel bir kırılma noktası olarak ifade edilmiştir. Yazı boyunca devletin mafya ve siyasetle kurduğu örtük ilişki sorgulanmış; bu ilişkinin sistematik ve süreklilik arz eden bir nitelik taşıdığı vurgulanmıştır. Devletin iç güvenlik politikalarının bir parçası olarak yasa dışı gruplarla ortaklaşa çalışmasının, halktan ve denetim mekanizmalarından gizlenen paralel bir yapılanmaya işaret ettiği belirtilmiştir. Bu bağlamda “derin devlet” kavramı, dolaylı biçimde ama güçlü göndermelerle metnin merkezine yerleştirilmiştir.

Yazının değindiği bir başka nokta demokrasi olmuş ve sadece biçimsel yönleriyle işleyen, ancak karar alma süreçlerinde halk iradesini yansıtmaktan uzak bir sistem olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca demokrasi, halkı aldatmaya dönük birer propaganda aracı olarak öne sürölmüştür. Bu noktada, hukukun egemen sınıflar lehine işlediği; “hukuk devleti” iddiasının çelişkilerle dolu olduğu da dile getirilmiştir. Yazı, Susurluk kazası ardından geliştirilen “devletin aklanması” stratejilerini değerlendirirken, laik-Kemalist ideolojinin sistem içindeki baskınlığına da değinmiş; milliyetçilerin “devlet kutsaması” eleştirilmiştir. Aynı zamanda laik-devletin yapısal sorunlarına rağmen toplumda hâlâ bir tür dokunulmazlığı sahip olduğu ifade edilmiştir. Yazı tüm çeşitli yönleriyle ele alınırken, İşlami bir yorumlamaya da tabi tutulmuştur. İşlam’ın tarihsel pratiğinde hukukun keyfiliğe izin vermediğini, Peygamber’in uygulamalarının hukukilik temelinde yürüdüğünü ileri sürmüş; İşlam devletinin meşruiyetini laik-demokratik rejimlere alternatif olarak sunmuştur. Sonuç olarak bu yazı, *İktibas* dergisinin 1990’lı yıllar boyunca sürdürdüğu eleştirel devlet söyleminin kapsamlı ve yoğun bir örneğidir. *Haksöz* ve *Umran*’da da benzer bir tutum vardır. Bu yazı, milliyetçilikle iç içe geçmiş Kemalist devlet yapısına karşı eleştirel bir tutumu ve alternatif bir yaklaşımı temsil etmektedir. Hem yerel siyasi krizler (Susurluk) hem de küresel örnekler (Gladio) üzerinden kurulan karşılaştırmalı çerçeveye, modern devletin evrensel olan yapısal sorunları ifşa edilmeye çalışılmıştır. Topyekûn bir “neoliberal millî güvenlik devleti” karşıtlığı bulunmaktadır.

Dergilerin bu tema altında geliştirdikleri söylemler, Gramsci’nin hegemonya kuramı bağlamında değerlendirildiğinde, Türkiye’deki laik-Kemalist tarihsel blok karşısında yürütölen uzun soluklu bir mevzi savaşı olarak anlam kazanmaktadır. Bu dergiler, ideolojik aygıtlarıyla birlikte işleyen bir rıza üretim mekanizması olarak devlete ve onun sürekliliğini sağlayan modernleşmeci ve seküler normatif kabullere her sayıda karşı çıkmıştır. Her biri kendi ideolojik mevzilenmesiyle, mevcut düzenin kurucu

ilkelerini –laiklik, milliyetçilik, pozitivizm– sorgularken; alternatif bir İslamcı epistemolojiyi, siyasal tahayyülü ve toplumsal örgütlenme modelini inşa etmeye çalışmışlardır. Bu çaba, “entelektüel ve ahlaki önderlik” olarak hegemonya mücadelesinin, sivil toplum alanında üretim ve yeniden üretim süreçlerini içerdiğini göstermektedir. Dergilerin içerdiği yoğun devlet eleştirisi, aslında bu tarihsel bloğun rıza krizine –yani organik krize– verilen ideolojik de bir yanıttır. Bu çerçevede *İktibas*’ın sistematik ve doktriner yaklaşımı, *Haksöz*’ün taban hareketliliğine yaslanan radikal dili ve *Umran*’ın medeniyetçi muhakemesi, İslamcı karşı-hegemonya projesinin farklı ideolojik mevzilerde sergilenen varyantlarıdır. Üç dergi de hegemonik düzene yalnızca muhalefet etmekle kalmamış, onun yerine geçebilecek bir tarihsel blok tahayyülünün ideolojik ve kültürel taşlarını döşemeye yönelmiştir.

3.1.2. “Büyük Şeytan” ve Mazlum Ümmet Teması

İktibas, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin 1990’lar boyunca yayımlanan sayıları, küresel düzlemdeki siyasal gelişmeleri oldukça önemsemiştir. Hegemonya projelerini hem besleyen hem de yönlendiren süreçlerdir. Yazılar, çeviriler, haberler sıkça yer almıştır. Ayrıca her üç derginin “Dinleme Servisi” (*İktibas*), “Dünyadan Haberler” (*Haksöz*), “İslam Dünyası” (*Umran*) gibi başlıklarla küresel gündeme ilişkin haber yayımladıkları bölümleri de olmuştur. Dergiler bir yanıyla Türkiye’nin dış politika meselesi temelinde ele almışsa da asıl olarak, İslam ümmetinin varoluşsal sınav alanı olarak yorumlayan epistemik bir zemin inşa etmiştir. Bu zeminde şekillenen küresel gündem teması; ABD, NATO, Avrupa Birliği ve İsrail gibi yapılar üzerinden somutlaşan bir Batı karşıtlığı kurmuştur. Ayrıca anti-komünist, anti-siyonist ve anti-semitik söylem biçimleri ön plana çıkmıştır. Üç dergi de bu bağlamda hem güncel gelişmeleri takip etmiş hem de tarihsel olarak süreklilik arz eden bir küresel tahakküm sistemine karşı, karşı-hegemonik, ideolojik bir pozisyon inşa etmeyi hedeflemiştir. Küresel gündem tartışmaları, bir yanıyla hegemonik aktörlerin teşhirine odaklanırken; diğer yandan

Bosna, Filistin, Çeçenistan, Afganistan, Irak, Cezayir, Tunus gibi kriz coğrafyaları üzerinden İslam ümmetiyle dayanışma çağrıları içermiştir. Bu çağrılar duygusal bir aidiyetin içermekle beraber; jeopolitik bilinçle, İslamcı bir enternasyonalizmin tezahürü olarak değerlendirilebilir. 1990'ların küresel olayları, dergiler için sadece haber konusu olmamış; aynı zamanda İslam dünyasındaki çözülmenin, ümmetin dağınıklığının ve verili yönetim yapılarının eleştirildiği ideolojik arka planın meseleleri olmuştur.

Her üç dergi de küresel gündeme ilişkin söylemlerde ve tutumda ortaklaşmıştır. *İktibas* dergisi, klasik anti-komünist hattını ve anti-Sovyet tutumunu sürdürmekle birlikte, Soğuk Savaş sonrası dönemde ABD öncülüğünde şekillenen tek kutuplu dünya düzenini İslam'a karşı küresel bir saldırı olarak kodlamıştır. *Haksöz*, radikal bir pozisyonla, küresel kapitalizmi ve siyonizmi İslami direnişin önündeki temel engel olarak tanımlamıştır. *Umran* ise küresel gelişmeleri yer yer daha entelektüel ve akademik çerçevede yorumlasa da Batı merkezli dünya düzeninin krizlerini ifşa etmeye yönelik açık bir eleştirelilik taşımıştır. Bu tema, dergilerin İslamcılığın farklı fraksiyonlarını temsil etmesine rağmen, bazı alanlarda söylemsel bir sürekliliğin varlığına işaret etmektedir. Müslüman dünyaya dair haberlerin verilmiş biçimi, Batıya atfedilen roller, yerli yönetimlerin bu düzende nerede konumlandığı gibi başlıklarda farklı vurgu noktaları bulunmakla birlikte; ABD, Batı, İsrail ve siyonizm karşıtlığı ile kriz coğrafyalarına yönelik duyarlılık ortaklaşılan alandır.

1990'ların başında Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Doğu Blokundaki çözülme, İslamcı dergiler için ideolojik ve sistemsal bir değerlendirme alanı olmuştur. *İktibas* dergisi 1990'lı yılların ilk çeyreğinde, Sovyetlerin dağılışını sıklıkla ele almış, nefret söylemine başvurmuş ve sert bir dille eleştirmiştir. Ocak 1990 tarihli 133. sayı "Marksizm gözü açık gitti" kapağıyla yayımlanmış ve konuya dair, birkaç sayıda da devam eden röportajlar gerçekleştirilmiştir. Mart 1990 tarihli 135. sayıda ise, "Yorum" bölümünde "Her Taraf Kıpır Kıpır!" (*İktibas*, 1990: 5 vd.) başlık bir yazı ile Sovyetlerin

çöküşünün etkilediği Müslüman nüfuslu ülkeler nezdinde bir değerlendirme yapılmıştır. Yazı, Sovyet çöküşü ve Sovyet nefreti üzerine, Batıyı hedef alan bir açıyla kurulmuştur. Batı Trakya, Bulgaristan, Yugoslavya, Arnavutluk, Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan gibi kriz ya da gerilim bölgelerinde yaşayan Müslüman topluluklara yönelik tehditler ve İslam dünyasının bu tehditler karşısında nasıl bir pozisyon alması gerektiği üzerine şekillenmiştir. Yazının analizinde, üç ana eksen öne çıkmıştır: Birincisi sistematik Sovyetler ve Batı karşıtlığı ile “tezgâh” söylemidir. Yazının genelinde Batı, ABD, Avrupa, Sovyetler ve onların işbirlikçileri; İslam’a ve Müslüman halklara karşı kurulan komploların merkez aktörü olarak kurgulanmıştır. CIA raporlarına atıf yapılarak, Türkiye’de “ılımlı Müslümanlık” projesi üzerinden Müslümanların yozlaştırılmak istendiği savunulmuştur. Sovyetler bir yandan İslam’ı bastırmakla, öte yandan “erken doğum” ya da “düşük” metaforuyla Müslüman uyanışları provokasyonlarla bastırmakla itham edilmiştir. Ayrıca “sığır sürülerini ürküterek, İslâm Bostanını çiğnetecek akılsızlıklardan uzak durmak gerekiyor” (*İktibas*, 1990: 6) uyarılarında bulunulmuştur. Bu metaforlar, 1990’lar İslamcılığının genelinde görülen Batı-merkezli dünya düzenine karşı kuşkucu, komplo teorisine yakın ve öz savunmacı yaklaşımı tipik biçimde temsil etmektedir. Yazının ikinci ana eksen, “mazlum Müslüman halklar” ve İslam’a dönüş idealidir. Batı Trakya’dan Azerbaycan’a dek uzanan örneklerde, ortak tema Müslüman toplulukların zulüm gördüğü ve İslam’a tam bir dönüşle kurtuluşa ereceğidir. Yazı, bu coğrafyaları İslam ümmetinin parçaları olarak kodlamıştır. Her bir Müslüman halk, dini bilincini yeterince geliştiremediği için “duygusal” bir bağıllıkla yetinmektedir, fakat Sovyetlerin çözülüşüyle potansiyel olarak dirilişin de eşiğine gelmiştir. “İslam’a gerektiği şekilde yapışsınlar ve bırakmasınlar. [...] İslam’a doğru bir yöneliş vardır. Bunu kör olanlar bile görüyor artık” (*İktibas*, 1990: 7) uyarısında bulunulmuştur. Yazının üçüncü ana eksen, dikkat çeken yönü ümmetçi bir tarih okuması ile yer yer açık nefret söylemine varan etnik stereotiplere

yaslanmasıdır. Ermeniler, Bulgarlar, Yunanlılar gibi halklar, Müslümanlara karşı tarihsel “kaşınma” eğilimleriyle anılmış ve “sivrisinek gibi vızıldadıkları” belirtilmiştir. Müslüman halklar ise pasif, mazlum ve mağdur hallerle romantize edilmiştir. Burada, İslamcı kimlik inşasında ötekiyle kurulan antagonizmanın, sadece Batı’ya değil komşu gayrimüslim halklara da yöneldiği açıktır. Etnik stereotiplere yaslanma *İktibas*’ta yer yer başvurulmuş ama *Haksöz* ile *Umran*’da sık rastlanan bir durum değildir. *Haksöz* ve *Umran*’da açık bir Sovyet nefretine de rastlanmamıştır. *İktibas*’ın Aralık 1992 tarihli 168. sayısında, söz konusu nefretini somutlaştıran iki haber alıntısına yer verilmiştir. Bu haberlerden ilki, Amerikan dergisi *Enquirer*’den bir alıntı olup, Lenin’in AIDS’ten öldüğü iddiasıdır. Lenin’in son günlerinde aşırı zayıfladığı, 40 kadar hemşire ve doktorla bu süreci atlarmaya çalıştığı ifade edilmiştir (1992: 46). Diğer haber ise *Bugün*’den alınmış olup, Stalin’e ilişkindir: “Rusya’da 30 milyon rejim aleyhtarının öldürülmesini emreden bir caninin cinsel sapıklıkları ise şimdi ortaya çıkıyor” denilerek, öz kızıyla ilişkisinin bulunduğu iddia edilmiştir (1992: 46). Hem Lenin’e ilişkin durumun hem Stalin’e ilişkin bilginin KGB raporlarına, gizli arşivlere dayandığı ileri sürülmüştür. Bu tarz içerikler, anti-komünist söyleminin, özellikle Sovyet ideolojisine karşı derin bir nefret ve şeytanlaştırma stratejisiyle nasıl somutlaştığını göstermektedir. Aynı zamanda da *İktibas*, ideolojik pozisyonunu güçlendirmek için seçici bir şekilde Batı medyasına başvurmuştur. Bu durum, *Haksöz* ve *Umran* için pek rastlanmayan bir tercihtir. Öte yandan bu tür anlatılar, İslamcı söylemde komünizmi “yanlış bir ideoloji” olmanın ilerisine taşıyarak; ahlaken iğrenç ve ilahi cezaya uğramış bir sapkınlık olarak da temsil etmektedir.

Bu tema altında, 1990’ların ilk yıllarında yer bulan bir diğer konu yeni dünya düzenine ilişkindir. Her üç dergide de mutlaka işlenmiş ve ABD-Batı aleyhtarlığı bağlamında kaleme alınmıştır. *Umran* dergisinin (*AKV Bülten*) Mart-Nisan 1992 tarihli 6. sayısında yayımlanan, Cevat Özkaya imzalı “Yeni Dünya Düzeni, SSCB ve

Yugoslavya'nın Dağılması" (s. 16-18) başlıklı yazı oldukça kapsamlıdır ve İslamcı ideolojinin küresel siyaseti okuma biçimlerine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Yazı, Soğuk Savaş'ın ardından şekillenen jeopolitik düzenin hem tarihsel kökenlerine hem de güncel dönüşümüne dair İslamcı bir perspektiften bütünlüklü bir yaklaşımdır. Yeni Dünya Düzeni söylemi yazıda, bir yanıyla Batı merkezli emperyalist stratejilerin yeniden yapılanışı, diğer yanıyla İslam dünyasına dönük tarihsel bir müdahale sürekliliğinin devamı olarak konumlandırılmıştır. Yazıda SSCB'nin dağılması, Batının belirleyici gücünün mutlaklaşmasıyla yeni bir hegemonik dönem olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu yeni dönem henüz tamamlanmamıştır. Özkaya, değişimin henüz belirsiz, parçalı ve geçiş sürecinde olduğunu vurgulamıştır. Metin, Batının özellikle Ortadoğu, Orta Asya ve Balkanlar gibi kriz bölgelerinde uyguladığı emperyalist politikaların tarihsel sürekliliğini vurgulamıştır. "Yeni Dünya Düzeni" kavramını sadece Körfez Savaşı sonrası ortaya çıkan bir hegemonik projeksiyon değil, aynı zamanda 20. yüzyıl boyunca adım adım inşa edilmiş bir Batı tahakkümünün devamı olarak kavramsallaştırmıştır. Özkaya, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Yugoslavya iç savaşı bağlamında doğan yeni jeopolitik boşluğu, İslam'ın yeni bir değer taşıyıcısı olarak doldurabileceğini öne sürmüştür. Bu tespit, bir analizden öte bir çağrıdır: Müslümanlara düşen, bu kaotik ve çok merkezli görünen geçiş döneminde, tarihsel rollerini yeniden üstlenmektir. Nihayetinde yazının temel varsayımı, Batının kurduğu ve şimdi yeniden biçimlendirdiği düzenin temellerinin yapay ve sömürüye dayalı olduğu ve tam da bu sebeple sürdürülemeyeceğidir. Ortadoğu'nun keyfi bir şekilde bölünmüşlüğü, Orta Asya'daki Sovyet tahakkümü ve Balkanlar'daki durum, bu yapaylığın mekânsal izdüşümleri olarak sunulmuştur. Bu bağlamda "yeni" olanla "eski" olan arasında kesin bir kopuştan yoktur; emperyalist düzenin biçim değiştirmesi söz konusu olmuştur.

Yazının bir diğer dikkat çekici yönü, Türkiye'nin ve İran'ın bölgedeki rolü üzerinden yapılan değerlendirmelerdir. Türkiye'nin "laik bağnazlığı ön planda tuttuğu

ve onu vazgeçilmez bir vakıa gibi telâkki ettiği sürece” (Özkaya, 1992: 18) tarihsel misyonu yerine getiremeyeceği vurgulanmıştır. Bu sav, İslamcı siyasal pozisyonun klasik tezidir ve laikliğin dış politika kurgusundaki sınırlarını vurgulamak için kullanılmaktadır. Her üç dergi de aynı konumu paylaşmaktadır. İran’ın halklar düzeyinde geliştirdiği siyasal ve kültürel nüfuz sayesinde Batının gözünde tehlikeli bir aktöre dönüştüğü ifade edilmiştir. Sonuç itibariyle Yeni Dünya Düzeni iki ana eksene bağlanmıştır: Birincisi Müslümanlar, boşalan dünya sahnesinde yeni aktörler olmalı, tarihin öznesi haline gelmelidir. Diğer de Yeni Dünya Düzeni “‘dine dönüşün’ ve özellikle İslâm coğrafyasında İslam’a dönüşün yılan olacaktır. Büyük sıkıntılarla beraber, büyük umutlara, parlak ve insanî sonuçlara gebe bir döneme yüzünü açmıştır” (Özkaya, 1992: 18).

Bu katmanlı ve kapsamlı yazı genel olarak *Umrân* dergisinin sivil toplum düzeyinde yürüttüğü mevzi savaşının entelektüel bir ifadesi niteliğindedir. 1990’lar başında İslamcı entelijansiyanın küresel siyaseti kavrayış biçimini ortaya koymaktadır. Batı karşıtlığı, emperyalizm eleştirisi, laikliğe mesafe, tarihsel misyon vurgusu ve İslam’ın evrensel kurtuluş reçetesi olabileceği yönündeki inanç... metni bir dünya düzeni tartışmasının da ötesine taşımıştır. Özkaya’nın yazısı, *Umrân* dergisinin ideolojik yönelimiyle de 1990’lar İslamcılığının küresel gündeme bakışıyla da uyum içeresindedir. Aynı zamanda yazı, küresel gündeme dair inşa edilen epistemolojik zemini de temsil etmektedir. Bu yazı diğer dergilerin bakış açısını da kapsayan bir noktada, Batı merkezli hegemonik düzenin çözülme sürecine dair bir organik kriz teşhisi sunmuştur. Yazı, SSCB’nin dağılmasıyla oluşan jeopolitik boşluğu, İslam dünyası için yeni bir “tarihsel blok” kurma fırsatı olarak okumuştur. Bu bağlamda, mevcut düzenin emperyalist karakterine karşı İslam, alternatif bir karşı-hegemonik proje olarak konumlandırılmıştır.

1990'ların başında patlak veren Körfez Savaşı, İslamcı düşünce çevrelerinde, emperyalist güç dengelerinin, Batının müdahaleciliğinin ve İslam dünyasının parçalanmışlığının göstergesi olarak okunmuştur. *İktibas* dergisi de bu okumayı, Eylül 1990 tarihli 141. sayısından itibaren sistemli biçimde sürdürmüştür. Dergi, ABD'nin işgalci stratejisini, Saddam Hüseyin'in otoriter ve ikircikli pozisyonunu, Suudi Arabistan'ın işbirlikçi konumunu ve Türkiye'nin pasif/uyumlu dış politikasını eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Dergide yer alan “Amerika'nın Karşısındayız Fakat Saddam'ın Yanında Değiliz” (*İktibas*, 1990: 5 vd.) başlıklı yazısı bu tavrın en net ifadesidir. *İktibas* Körfez Krizine ne Suudi merkezli Sünni ittifak üzerinden ne de Baasçı Arap milliyetçiliği ekseninden yaklaşmıştır. Aksine dergi, Saddam'ı “Batının adamı” olarak kodlayarak, bu tür iktidarların Batı tarafından kullanılıp sonra tasfiye edildiğine dair bir döngüsel emperyalizm eleştirisi üretmiştir. Bu perspektifte, ABD karşıtlığı içkin olmakla birlikte, aynı zamanda Batının yerel taşeronları olarak nitelendirdiği rejimlere dönük derin bir güvensizlik ve sistem eleştirisi de vardır. Saddam'ın Kuveyt işgaliyle, Batıya Ortadoğu'ya müdahale için bir gerekçe sunduğu ifade edilmiş ve “kendi sonunu hazırlayan bir diktatörün işlevi” olarak sunulmuştur. Diğer yandan dikkat çekici bir yön de derginin Batıya yönelik doğrudan meydan okuyucu retoriğidir: “Hazır ol Batı!... İslam geliyor. En az yüz yıldır bir hayal ile kapıştın ve hep galip geldin. Şimdi gerçeğe çarpışacak, gerçeğe çarpacaksın. Veyl! Dayanabilene” (1990: 15). Bu söylem, 1990'larla İslam'ın yüzyıllık bir kuşatmadan sonra yeniden küresel diriliş sürecine girdiği yönündeki inancı yansıtmaktadır. Ancak aynı zamanda İslamcı ideolojinin klasik argümanlarından da biridir. Bu bakış açısını her üç dergi de taşımaktadır. Körfez Savaşı yazıları, İslam ümmetinin maruz kaldığı çok yönlü kuşatmayı analiz eden bütünlüklü bir ideolojik çerçeve sunmaktadır. Dergiler kendi hegemonik projeleri endeksli, krizleri sadece jeopolitik düzlemde değil, tarihsel ve ontolojik düzeyde okumayı tercih etmiştir. Siyasal gelişmeleri ise İslam'ın evrensel

iddiası ve yeniden inşası bağlamında konumlandırmıştır. Her üç dergi de 1990’lar İslamcılığının küresel meselelerini yorumlamayı, en rafine biçimde temsil eden mecralar olmuştur.

Bu bağlamda 11 Eylül saldırıları da dergilerde önemle yer bulmuştur. *İktibas* Ekim 2001 tarihli 274. sayısında 11 Eylül’ü “Büyük Şeytanın Terör Oyunu” başlığıyla duyurmuştur. *Haksöz* Ekim 2001 127. sayısında “11 Eylül ve Enkaz Altında Kalan Süper Güç” başlığını atmıştır. *Umran* ise saldırıyı 86. sayısından duyurmuştur ve “Küresel Sıkıyönetim / ABD- Terör ve İslam” kapağıyla çıkmıştır. Dergilerin her biri ayrı bir kapakla yayımlanmışsa da üçü de konuya dair *İktibas*’ın bakış açısına sahiptir: Büyük şeytanın terör oyunu. Dergilerin vurguladığı noktalar gerçeklikten hiç de uzak olmayıp; bir çeşit “küresel sıkıyönetim” özellikle Müslüman coğrafyanın gerçeğine dönüşmüştür.

Umran dergisinin Kasım 2001’de çıkan 87. sayısında Atasoy Müftüoğlu’nun (d.1942) “Küresel Yozlaşma” başlıklı yazısına yer verilmiştir ve yazıda Müftüoğlu çeşitli eleştirilerde bulunmuştur: “ABD öncülüğündeki küresel sistem, bir bahane bularak, bir fırsat yakalayıp gerçek yüzünü göstermiş bulunuyor. Yani küresel moda, militarizmdir, faşizmdir, Haçlı Seferleri’dir” (2001: 18). 11 Eylül saldırıları sonrası *Haksöz*’ün Ekim 2001’de tarihli 127. sayısında “En Büyük Terörist Halkların Tepesine Bomba Yağdıran Emperyalist Güçlerdir!” başlığını atmış ve Bush’un “bu bir Haçlı Seferidir” cümlelerine yönelik Seyyid Kutub’un *İslam Kapitalizm Çatışması* (1951) isimli eserinden şu alıntıyı yapmıştır: “Emperyalizmle haçlılığın İslam’a beslediği düşmanlığı birbirinden ayırmak güçtür. Çünkü bunlar birbirine dayanır, birbirinden gıdalanır, birbirini temize çıkarmaya uğraşır. Bağlılarının ruhuna hayat verdiği sürece İslam, emperyalizmle savaşıyor bir yükseliş nizamıdır” (2001: 33).

Haksöz dergisi aynı tarihli sayısında “ABD Saldırganlığının Yeni Hedefi Afganistan” başlıklı bir yazı yer vermiştir. 11 Eylül 2001 saldırıları sonrası ABD’nin Afganistan’a yönelik savaş hazırlığını, küresel emperyalist düzenin yeni bir işgal stratejisi olarak yorumlamıştır. Bu çerçevede geliştirilen söylemi ise ahlaki, siyasi ve insani düzeyde bütünüyle ifşa etmeyi hedeflemiştir. Yazı klasik anti-emperyalist duruşu aşan ve ABD’nin tarihsel suçlarıyla hesaplaşan bir dille kurulmuştur. Ayrıca modern savaş teknolojisinin medyatik meşruiyetini teşhir eden, İslam dünyasına yönelik küresel kuşatmayı kavramsallaştıran ve sisteme içkin şiddet döngüsüne dikkat çeken yoğun bir eleştirel söylem üretmektedir. Yazıda, savaşın doğrudan hedefi olan Afganistan halkının yoksulluğu, işgal yorgunluğu ve yalnız bırakılmışlığı üzerinden dramatik bir zemin oluşturulmuştur. ABD’nin saldırganlığını meşrulaştırma çabaları sert bir biçimde eleştirilmiştir. *Haksöz*, Körfez Savaşı’nda, Yugoslavya’da, Sudan’da, Irak’ta yaşanan benzer örnekleri hatırlatarak bu savaş edebiyatının daha önce nasıl işlediğini ve nasıl gizlenmiş büyük insanlık suçlarını barındırdığını ortaya koymuştur. Dergi, bir yandan ABD’nin askeri stratejisini ağır eleştirilere tutarken; diğer yandan bu stratejiyi meşrulaştıran medya ve uluslararası kurumlar ağını da açıkça hedef almıştır. Burada *Haksöz*’ün Batı karşıtlığı salt dışsal bir düşman tanımlaması değil; sistematik, kurumsal ve tarihsel bir sömürü yapısına yöneltilmiş bütüncül bir eleştiridir. Yazının dikkat çeken bir diğer boyutu, ABD saldırganlığının terörle mücadele iddiasının, bizzat kendisinin “terör” olduğu yönündeki güçlü tezidir. Bu noktada ABD-İsrail ilişkileri merkeze alınmıştır. Batının çifte standartlarını teşhir eden güçlü bir ideolojik karşı duruş biçimi geliştirilmiştir. Yazıda Taliban’a da değinilmiştir. Taliban yönetimine yönelik yaklaşımında iki düzlemli bir tutum sergilenmiştir. Taliban’ın mezhepçi ve dışlayıcı yönleri eleştirilmiş, ancak Batı karşısındaki direnişi, “izzetli ve dik duruş” olarak değerlendirilmiştir. Buradaki tavır, siyasal farklılıklara rağmen İslam dünyasının “onuruna sahip çıkan” aktörlerin küresel mücadele içinde sembolleşmesi olarak

yorumlanabilir. Sonuç olarak *Haksöz*’ün “ABD Saldırganlığının Yeni Hedefi Afganistan” (2001) başlıklı yazısı, küresel gündem içerisinde bu tema bağlamında değerlendirildiğinde; sadece ABD’nin emperyalist şiddetini değil, onun medya, söylem, uluslararası kurumlar ve yerel müttefikler aracılığıyla kurduğu hegemonik sistemin tüm boyutlarını hedef alan çarpıcı bir siyasal ve ahlaki itiraz metni olarak okunabilmesidir. Dergiler, bu politik ve etik itirazı metinlerde sıkça kullanmıştır. Bu yazı, emperyalist hegemonyaya karşı İslamcı bir karşı-anlatı inşasının somut bir temsilidir. 1990’lar İslamcılığının 2000’ler eşiğinde nasıl küresel krizlere yanıt üretmeye çalıştığını, hangi tarihsel hafızayı devreye soktuğunu ve nasıl bir dünya tahayyülüne sahip olduğunu anlamak açısından son derece güçlü ve temsil edici bir örnektir.

Küresel süreçlere ilişkin dergilerde konu edilen bir başka nokta Avrupa Birliği’dir. 1990’lar Türkiye’nin AB adaylığı ve Gümrük Birliği üyeliğiyle de belirginleşen bir dönemeçtir. Her üç dergi de konuya, mesafeli ve tepkisel bir yerden yaklaşmıştır. *Umran* dergisi, Mart-Nisan 1996 tarihli 30. sayısını “ABD-İsrail-Avrupa Türkiye Şeytan Üçgeninde” kapağıyla yayımlamış ve konuya ilişkin çeşitli yazılara yer vermiştir. Bu yazılardan Abdullah Yıldız’ın “Türkiye Nereye?” (1996: 3 vd.) ve Prof. Dr. İ. Mete Doğruer’in “Türkiye Gümrük Birliği Sürecinde” (1996: 14 vd.) başlıklı yazıları temaya ve alt temaya ilişkin iki ayrı örnektir. AB meselesi dergilerde, aynı zamanda diğer temalarla da kesişebilen bir konudur.

Abdullah Yıldız söz konusu yazısında, Gümrük Birliği’ne giriş sürecini “yeni bir mandacılık biçimi” olarak tarif etmiştir. Bu sürecin Türkiye’yi kendi kaderini tayin etme yetisinden mahrum bıraktığını ileri sürmüştür. Avrupa’nın Türkiye’yi yalnızca “ucuz iş gücü” ve “pazar” olarak gördüğünü, üyelik perspektifinin ise sürekli ertelenerek Türkiye’nin Batıya daha fazla taviz vermeye zorlandığını savunmuştur. Bu bağlamda yazı, Batı karşıtlığı ve ümmetçilik zemininde şekillenen İslamcı eleştirinin bir örneğidir. Yazının küresel gündem teması bağlamında önemi, Avrupa Birliği’nin modern

emperyalizmin bir formu olarak görülmesidir. Batı ittifaklarının, özellikle NATO ve AB'nin, İslam dünyasına yönelik küresel stratejilerinin parçası olarak Türkiye'yi konumlandırmaya çalıştığı fikri merkezîdir. Yıldız'ın önerdiği alternatif ise İslam dünyasıyla dayanışma içinde, kendi medeniyet değerlerine yaslanan bir siyasal yöneliştir. Bu, klasik “üçüncü yol” arayışının tezahürü olarak okunabilir. Ayrıca Yıldız'ın yazısı, Türkiye'nin Batı merkezli yöneliminin tarihsel sürekliliğini sorgulayan ve bu yönelimin bir kimlik krizine yol açtığını savunan politik bir hattı da işaret etmektedir. Yazıda Avrupa Birliği, sadece ekonomik değil kültürel ve ideolojik düzeyde bir “bağlanma”yı temsil etmektedir. Bu bağlanmanın ise Türkiye'yi “Müslüman kimliğinden uzaklaştırmak” gibi bir amacı olduğu iddia edilmektedir.

Doğruer'in yazısı biçimsel olarak daha teknik ve akademik bir dille kaleme alınmış olsa da içerik bakımından açık bir AB eleştirisi taşımaktadır. Türkiye'nin Gümrük Birliği'ne dahil oluşunun ekonomik getirilerinin sınırlı; siyasal ve yapısal bağımlılık anlamında ise yıkıcı olduğu vurgulanmıştır. Doğruer, sürecin AB tarafından “çift standart” politikalarıyla yönetildiğini, Türkiye'ye yükümlülükler dayatılırken, karşılığında herhangi bir somut kazanım sunulmadığını ileri sürmüştür. Yazıda ayrıca AB'nin Gümrük Birliği üzerinden Türkiye'yi kendi hukuk sistemine ve ekonomik normlarına entegre etmeye çalıştığı belirtilmiştir. Bu durumun da ekonomik özerklik kadar hukuki egemenlik alanında da bir gerilemeyi beraberinde getirdiği ifade edilmiştir. Doğruer, bu sürecin Türkiye'nin üretim kapasitesini ve sanayileşme iradesini olumsuz etkileyeceğini; dışa bağımlılığı kalıcılaştıracakını öne sürmüştür. Tematik analiz çerçevesinde bu yazı, İslamcı entelijansiyanın Batı karşıtı pozisyonuyla uyumludur ve yazının bilimsel üslubu bunu maskeleyememiştir. Yazıda, AB'nin bir “medeniyet projesi” olarak Türkiye'ye uygun olmadığı tezine ulaşmak mümkündür. Her iki yazı da Gümrük Birliği sürecini, Batı ile bütünleşme yöneliminin bir ifadesi olarak değerlendirip eleştirmiştir. Yazılar Türkiye'nin AB sürecini “bağımlılık ilişkisi” ve

“medeniyet sapması” olarak gören İslamcı düşünce hattına yerleşmektedir. Bu yönüyle, 1990’lar İslamcılığının küresel gündeme dair Batı-merkezli yapı ve kurumlara ilişkin temel eleştirisini yansıtır.

Müslüman coğrafya, dergilerin ana gövdesinin bir bileşeni ve tarihsel blok tahayyüllerinin önemli kurucularıdır. Aynı zamanda kendi aralarındaki mevzi savaşının da önemli “araç”larındandır. 1990’lar boyunca yayımlanan her sayıda uluslararası İslam hattı özenle ele alınmıştır. Dergiler, küresel sistemin siyasi ve askerî tahakkümünün en çok hissedildiği bölgeler olan Müslüman coğrafyadaki krizleri haber değeri olmalarının yanında, ümmetin ortak acıları ve direniş momentleri olarak ele almıştır. Filistin’den Afganistan’a, Bosna’dan Çeçenistan’a, Cezayir’den Sudan’a, İran’dan Irak’a, Tacikistan, Endonezya, Malezya’ya, Tunus’a... dek uzanan geniş bir coğrafyada yaşanan savaşlar, darbeler, ambargolar, katliamlar, emperyalist müdahaleler ya da içsel çözümler; dergiler tarafından ümmet bilincini pekiştiren bir “ortak kader alanı” olarak kurgulanmıştır. Bu alan hem Batının sömürgeci tahakkümünün hem de işbirlikçi rejimlerin teşhiri için kullanılmıştır. Aynı zamanda İslami direnişin imkânlarına, örnekliklerine ve sınırlarına dair ideolojik tartışmaların da zeminini oluşturmuştur. Dergiler bu doğrultuda, Müslüman halkların yaşadığı zulme sessiz kalmanın, ahlaki bir zafiyet ve siyasal-ideolojik bir sapma olduğu fikrini işlemiştir. Diğer yandan ise ümmetin parçalanmışlığına karşı dikkatli bir takip, duygudaşlık ve hegemonik bir eylem çağrısında bulunan söylemler üretmişlerdir. Bu çerçevede, Filistin ve Bosna gibi bölgeler birer direniş sembolü; Cezayir ve Tunus işbirlikçi rejimlerin trajik örneği olarak ele alınmıştır. Afganistan, Çeçenistan, Sudan... küresel emperyalizme karşı cihat sahnesi iken; İran ve Suudi Arabistan ise sistem içi alternatif arayışların çelişkili laboratuvarları olarak değerlendirilmiştir. Her üç derginin ağırlık noktasını oluşturan küresel gündem teması, nicel veriler bağlamında düşünüldüğünde oldukça yoğun bir alanı işaret etmektedir. Bu açıdan seçilen örnekler de bu yoğunluğu gözeterek

yapılmıştır. Müslüman coğrafyaya ilişkin analize konu edilen yazılar da aynı hassasiyetle seçilmiştir.

1990'lı yıllar boyunca Filistin meselesi, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinde sıkça yer bulan, bir dış politika ve ümmet bilinci meselesi olmuştur. Ancak temelde, İslamcılığın ideolojik inşasında kurucu bir odak olarak işlenmiştir. Her üç dergide de Filistin, emperyalizme ve siyonizme karşı direnişin sembolü olarak konumlandırılırken; FKÖ, İsrail ve Batı ile işbirlikçi İslam ülkeleri ve yöneticileri de eleştirilerin hedefi olmuştur. Özellikle İntifada, bu dergilerde bir halk ayaklanmasının ötesinde, ümmetin ortak direniş iradesinin cisimleştiği tarihsel bir kırılma olarak değerlendirilmiştir.

İktibas'ta yer alan haber ve yazılar, Filistin'i daha çok bir "ihlâl alanı" olarak işaretlemektedir. 1990–1991 yıllarındaki sayılarda, İsrail'in Mescid-i Aksa'daki katliamları veya intifadanın güncel seyri haber formatında aktarılmıştır. Bu bağlamda siyonizmin uyguladığı şiddet ve Batının ikiyüzlü sessizliği görünür kılınmaya çalışılmıştır. Dikkat çekici olan, *İktibas*'ın meseleyi büyük ölçüde "haber metinlerine" yaslayarak sunması ve ideolojik çözümlemeyi "Yorum" bölümünde ve/veya bu haberlerin altına yerleştirdiği kısa notlarla sınırlı tutmasıdır. Filistin, burada ümmetin unutulmaması gereken bir sorunu olarak hatırlatılırken; bu hatırlatma daha çok "zihinsel teyakkuz" üretmeye yöneliktir. Temmuz 1990 tarihli 139. sayısında "Filistin Ayaklanmasında Geline Son Nokta" başlıklı BBC haberi aktarılmıştır. Haberde 29 aydır İntifadanın devam ettiğine, İsrail'e ve Yaser Arafat'a değinilmiştir (1990: 56). Kasım 1990 tarihli yayımlanan sayıda "Kudüs'te Filistinli Katliamı" (44) başlıklı *Cumhuriyet* gazetesi haberi yer almıştır. Mescidi Aksa'da İsrail tarafından Filistinlilere ateş açılmış, çok sayıda kişi hayatını yitirmiş veya yaralanmıştır. Nisan 1991'de 148. Sayısında, Filistin'le ilgili uyarı mahiyetinde olan "Filistin Meselesinin Unutulmaması" (60) başlıklı bir yazı yayımlanmıştır. O tarihlerde Körfez Savaşının sürüyor olmasından sebep Filistin'inin unutulmaması gerektiği belirtilmiştir.

Filistin’e en çok yer veren *Haksöz* dergisidir. *Haksöz*, Filistin konusuna neredeyse bir “omurga meselesi” muamelesi yapmıştır. Gerek kapak dosyaları gerekse çeviri ve analiz yazılarıyla Filistin davası; emperyalizme, siyonizme ve yerli işbirlikçilere karşı verilecek mücadelenin en sahih örneği olarak konumlandırılmıştır. 1992’de “İntifada 6 Yaşında” kapağı, 1994’te “Mücadele, Şehadet, Özgürlük” vurgulu 8. yıl anması, FKÖ’ye dair “ihamet” söylemleri ve Hamas’a verilen net destekle *Haksöz* İslamcı dayanışmayı sürdürmüştür. Aynı zamanda dayanışmanın ötesinde, bir ideolojik pozisyon “testi” olarak sunmuştur. Yazılar hem İsrail’in işgalci ve katliamcı niteliğini teşhir etmiş hem de Oslo Antlaşması sürecindeki uzlaşmacı çizgileri, Yaser Arafat gibi liderleri ve hatta Türkiye gibi ülkelerin hükümetlerini de sert biçimde eleştirmiştir. *Haksöz*’de Filistin, “ümmetin izzeti” ve direnişiyle özdeşleşen bir mücadele alanıdır. Bu bakış açısı üç dergi tarafından da paylaşılmıştır.

Haksöz Aralık 1992 tarihli 21. sayıda, Türkan Çınar ve Sevcihan Güldiken’in “İntifadan Önce-İntifadan Sonra” (s. 4 vd.) yazısı yayımlanmıştır. Yazı şu sözlerle başlamıştır:

Bugün ABD tekelinde kurulan “Yeni Dünya Düzeni”nin medyası tarafından kamuoyuna “basit bir sokak kavgası” şeklinde yansıttığı İntifada aslında mülteci kamplarında büyümüş bir kuşağın kıyamıdır. Filistin yaşayan bir gerçekliktir. Pek çok siyonistin dünyayı inandırmaya çalıştığı gibi Filistin “toprağı olmayan bir halk için ayrılmış halkı olmayan bir toprak değildir. Ayrıca siyonizmin işgali altına verilen bu topraklar, İsraillilerin yirmi yılda yeşerttikleri sahipsiz bir çölde değildir. Filistinliler bu topraklarda yüzyıllardır yaşamaktaydılar. Bu yüzden bugünün İntifadası ancak dünün Filistin’ini tanımakla anlaşılabilir (Çınar & Güldiken, 1992: 4).

Yazı devamında tarihsel süreci ve İntifadanın haklılığını anlatıp; İslamcı dergilerde sık sık tercih edilen uyarı içerikli bir Kuran ayetiyle bitirilmiştir. *Haksöz*’ün Ekim 1993 tarihli 31. sayısı, büyük puntolu “FKÖ’nün İhanet Anlaşması” kapağıyla

basılmıştır. Sayıda iki ayrı yazı yer almıştır. Ali Eren'in "FKÖ'nün İhanet Anlaşması" (1993: 7 vd.) yazısı ile "İntifada Sürecek İslami Cihad Lideri Fethi Şikaki ile İki Röportaj" (1993: 10-11) başlıklı metin çevrilmiştir. Derginin ajitasyon misyonu Aralık 1994 tarihli 45. sayısının da oldukça belirgindir: İntifadanın 8. yılını "Mücadele, Şehadet, Özgürlük" şiarıyla kapaktan duyurmuştur. Bu sayıda Yusuf Aydın'ın "İntifadanın 8. Yılında HAMAS-FKÖ Zıtlaşması ve İslami Yükseliş" (1994: 11-12), "Rabin, ABD'de Arafat'a Destek Arayışında" (1994: 12) başlıklı haber, Grahan Usher'e ait "Gazze'de 'Kara Cuma' ve Sonrası" (1994: 16-17) başlıklı çeviri, "Filistin Mescidinde Katliam" (1994: 17) ve "Pazarlık Reddedildi: İsrail'in Görüşme Tekliflerini HAMAS Geri Çeviriyor" (1994: 18-19) başlıklı yazılar yer almıştır. Nisan 1996 tarihli 61. sayının kapağında "Hamis Eylemleri Emperyalizmi Sarsıyor!" cümlesi yer almış, dergi içeriğinde de İslam Özkan'ın "Hamis, Eylemleriyle Ortadoğu'da Sömürgeci Statükoyu Sarsıyor!" (1996: 24 vd.) başlıklı kapsamlı yazısı yayımlanmıştır. Yazı şu sözlerle bitirilmiştir:

Bilinmesi gerekir ki Filistin mücadelesi Amerika ve İsrail'in Oslo Antlaşmasını güçle dayatmasına ve bölgedeki müslüman halkların geleceğinin ipotek altına alınmasına karşı bir avuç mücahidin İslam ümmetinin izzetini korumak için bedenlerini siper ederek gerçekleştirdikleri onurlu ve öncü bir mücadeledir. Bu yüzden kalbimizdeki yeri büyüktür. Uzun vadede, laik ve milliyetçi hareketlerin aceleci ve uzlaşmacı tutumlarının dar ufukluluğu aşılabılırsa, bölge siyonizmin pisliğinden temizlenecektir (Özkan, 1996: 27).

Haksöz'ün konuya ilişkin içerikleri yoğun şekilde sürmüştür. *Umran* dergisi ise daha entelektüel ve kavramsal bir çerçeve içinde, özellikle FKÖ ve Arafat'ın çizgisini sert biçimde sorgulayan, "İslam'dan kurtuluş" gibi ironik başlıklarla bu örgütleri hedef tahtasına yerleştiren bir dil kullanmıştır. FKÖ'nün laikleşmesi ve uluslararası sisteme entegre olması *Umran*'da "İslami özden kopuş"un tipik örneği olarak sunulmuştur.

Yazılarda İsrail, Batı, onların meşrulaştırdığı işbirlikçi İslam ülkeleri, liderleri ve medya söylemleri eleştirilmiştir. Kasım-Aralık 1994 tarihli 22. sayıda Abdullah Yıldız'ın "İsrail'e Teslimiyet" (3-4) yazısı yayımlanmıştır. "Ortadoğu'daki kukla yöneticiler"e değinilmiş, Arafat'ın Tunus'tan getirdiği gerillaların ve Filistin polisinin Hamas'a sıkıntı çıkardığına vurgu yapılmıştır. Ayrıca yazıda dönemin başbakanı olan Tansu Çiller'in ABD ve İsrail ile olan işbirlikçi tavrı eleştirilmiştir ve "Kudüs seyahatini de 'kolejli bayanın' acemilikleriyle mi izah edeceğiz?" (1994: 4) deyip, söz konusu acemiliklerin Kudüs ziyaretinde Tevrat'tan bilinçsizce yapılan alıntılarla ilgili olduğu belirtilmiştir. Verilen örnekler "zehi gaflet ve zehi hıyanet" olarak isimlendirilmiştir. Yıldız'ın bu iki sayfalık dolu yazısı, süreci kutsala havale ederek İbrâhîm Suresinin 46. ayeti ile bitirilmiştir: "Onların tuzakları (planları) dağları yerinden oynatacak olsa da Allah katında onlara hazırlanmış bir tuzak (plan) vardır" (1994: 4). Her üç derginin de Kuran teması dışında kalan yazılarda ayet kullanması ve/veya ayetlerle tamamlaması sık rastlanan bir durumdur. Bu hâl, ele alınan konuya ilişkin doğru Kuran mesajını vermenin bir yöntemidir olmuştur.

1990'lı yıllar boyunca Cezayir İslamcılar için direniş umudu ile trajedinin kesişim noktasıdır. Dergilerde de Cezayir'e yoğun bir ilgi söz konusudur. Cezayir'de yaşanan siyasal kriz, İslamcı hareketlerin yükselişi, askeri darbe, iç savaş ve şiddet sarmalı; Türkiye'deki İslamcı dergilerin dikkatle izlediği ve ideolojik pozisyonlarını belirginleştirdikleri bir gündem başlığına dönüşmüştür. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, Cezayir'in yaşadığı süreci; küresel emperyalizme, laikliğe, ulusalcılığa ve Batıcı-modernist yönelimlere karşı verilen İslamcı mücadelenin bir cephesi olarak yorumlamışlardır. Cezayir, bu dergilerin zihinsel haritasında hem İslam'ın yeniden dirilişine dair umutların vücut bulduğu bir sahne hem de Batılı ve yerli işbirlikçilerin İslamcı iradeye tahammülsüzlüğünün vahşi yüzünü gösterdiği bir kırılma noktasıdır. *İktibas* dergisi, birçok sayısında Cezayir'e yoğun şekilde yer vermiştir. Cezayir'deki

gelişmeleri genel İslami uyanış dalgası içinde değerlendirmiştir. FIS'ın (İslami Selamet Cephesi) seçim başarısını “İslam'ın cazibesi ve tırmanışı” şeklinde nitelendirmiştir. Ancak bu iyimser perspektife rağmen, dergi ilk dönemde FIS'a temkinli yaklaşmış, özellikle mezhebi-siyasal arka planına dair ihtiyatlı bir dil kullanmıştır. Zamanla bu temkin yerini güçlü bir laiklik karşıtı söyleme ve İslami iradenin “kıyam”ıyla özdeşleştirilen Cezayir vurgusuna bırakmıştır. Temmuz 1990 tarihli 139. sayıda “Cezayir ‘Allahüekber’ Dedi” haberi yapılmış; FIS başarısı ve Sünni İslam olgusu vurgulanmıştır. Aynı sayıda FIS lideri Abbas Medeni'nin *Le Point* ile olan röportajı çevrilmiştir. Şubat 1992 tarihli 158. sayıda “Cezayir İran'ı Tek Örnek Olmaktan Kurtarıyor” (4 vd.) haberi yapılmıştır. Haberde İran İslam Devriminden sonra İslam coğrafyasında ikinci büyük kırılmanın yaşandığı ileri sürülmüş, FIS'ın zaferi Batı için bir kâbus olarak yorumlamıştır. Yazı şu cümlelerle bitirilmiştir:

Artık şeytanın bacağı birinci kez İran'daki devrimle kırılmış iken, ikinci kez de Cezayir'deki Müslümandan hareketi ile kırılmıştır. Arka arkaya dizilen Tunus, Fas, Ürdün, Mısır, Türkiye ve daha nice halkı Müslümanım diyen ülkelerde İslam yeniden diriliyor. Ayağa kalkıyor. Yani kıyam ediyor. O ayağa kalktıkça boyu, posu, endamı daha rahat görülüyor ve insanlar için ümit oluşturuyor. Batı ve diğer İslam düşmanları Allah'ın nurunu söndürmek isteseler de Allah nurunu tamamlayacaktır (1992: 5).

Aynı sayılarda laik kesimin darbe talebinde bulunduğu dair haberler ve laikliği hedef alan sert eleştiriler de yoğun biçimde yer almıştır. Dergi, her fırsatta laiklik düşmanı tavrını açıkça ortaya koymaktan çekinmemiş ve Cezayir meselesinde de bunu ön plana çıkarmıştır: “Köktenciler ‘Halk Mahkemeleri’ Kuracak, Cezayir’de Laikliğe Veda” (1992: 44) ve yine aynı sayıda “Cezayir’de Laikler Darbe İstiyor” (1992: 45) yazıları yer almıştır. *İktibas*, Cezayir'deki iç savaşın şiddetlenmesi ve İslamcı grupların sorumluluğu altındaki katliamların tartışıldığı dönemde, radikal bir konum almış; Yaşar Kaplan'ın yazısı aracılığıyla “İslamcılar katliam yapmaz” argümanını savunmuştur. Bu

söylem, GIA gibi örgütlerin doğrudan üstlendikleri eylemlere rağmen, İslamcı kimliği aklama çabası olarak okunabilir. Ayrıca derginin ideolojik sadakatini, olgusal gerçekliğin önünde tuttuğunu da göstermektedir. Bu noktada dergilerin hegemonya projelerinin gerçekleşmesi yolunda atılan her adım, aslında bir “ortakduyu” hedefi de taşımıştır. Bu sebeple önemli olan algıyı istenilen ölçüde yaygınlaştırmak ve kabul ettirmektir.

Haksöz ise daha baştan itibaren FIS’a tam destek veren, laik rejimi ve Batılı aktörleri açıkça hedef alan bir söylem inşa etmiştir. Şubat 1992 tarihli 11. sayısında Yılmaz Çakır’ın “Emperyalistlerin Maskesi Cezayir’de Düştü” başlıklı yazısı kapakta verilmiş, aynı sayıda Yusuf Aydın’ın “Cezayir’de İslam’a Yeniden Doğuş” (12) haberi yer almıştır. Cezayir’deki darbe, doğrudan Batı müdahalesi ve emperyalist tahakkümün dışavurumu olarak yorumlanmış; ülkedeki gelişmeler ise İslam dünyasındaki küresel intifadanın bir halkası olarak görülmüştür. Dergi, direniş hattını kesintisiz biçimde sahiplenmiş, İslamcı hareketlerin meşruiyetini sorgulamamış ve şiddet sarmalını genellikle laik rejim ve ordu kontrolündeki paramiliter yapılarla açıklamıştır. Cezayir’deki mücadele, *Haksöz* için yerel bir politik krizi aşan, ümmetin izzetini koruma mücadelesidir. Bu yaklaşım, şehadet, cihad ve direniş gibi kavramlarla örülü söylem repertuarıyla güçlendirilmiştir. Hatta süreç, “diriliş” ve “yeniden doğuş” metaforlarıyla yüceltilmiştir.

Umran ise *İktibas* ve *Haksöz*’e kıyasla daha analitik, dış politika eksenli ve ölçülü bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Dergi, FIS’ın yükselişi ve ardından yaşanan darbenin bölge siyasetini nasıl etkilediğine odaklanırken, İslamcılarının ideolojik iç ayrımlarını ve rejimle olan zorlu ilişkilerini de vurgulamıştır. Temmuz-Ağustos 1994 tarihli 20. sayısında Ahmet İrfan’ın Aralık 1993 tarihinde *Impact International*’da yayımlanan “Cezayir: Sahra’da Kaybolan Cunta” başlıklı yazısını yayımlamıştır (40 vd.). Yazıda, FIS’tan ve rejimin İslamcılara olumsuz yaklaşımından kapsamlı bir

biçimde bahsedilmiştir. Diğer yandan Kasım-Aralık 1995 tarihli 28. sayısında *Umran*, Ramazan Ersoy'un "Cezayir'de Demokratikleşme ve Fıs" (28 vd.) başlıklı yazısına yer vermiştir. Yazıda, 1990'dan itibaren seçim süreçleri ele alınmıştır; 1995'te yapılan seçimlerde FIS'in dışlandığı ve buna laiklerin sevindiği; FIS'in gücü ve Cezayir'in geleceğini radikal ve ılımlı İslamcılar arasındaki mücadelenin belirleyeceği anlatılmıştır. *Umran* Mayıs-Haziran 1997 tarihli 37. sayısında ise Cezayir eski devlet başkanları Ahmet Bin Bella ve Abdulmecid el-İbrahimi ile olan röportajların çevirisine yer vermiştir (53 vd.). Dergilerde çeviriler yoluyla, özellikle Batı medyasındaki alternatif İslamcı perspektifler okurlara sunulmuştur. Üç dergi de farklı ton ve yöntemlerle de olsa, Cezayir'i İslamcı hareketin küresel boyutunun ve Batı karşıtı direnişin merkezi bir sembolü olarak görmüşlerdir. FIS'in seçim zaferi, darbe süreci, iç savaşın şiddeti ve medyanın manipülasyonları, bu üç yayın organında dönemin ruhunu yansıtan ideolojik netlikte değerlendirilmiştir. Cezayir örneği, aynı zamanda 1990'lar Türkiye'sindeki İslamcı entelijansiyanın siyasal İslam'a yüklediği anlamları, ümmet kavramının sınırlarını ve şiddet-karşıtlığı / şiddet meşrulaştırması gerilimini açık biçimde göstermesi açısından özel bir öneme sahiptir.

1990'lı yılların en kanlı ve en sarsıcı trajedilerinden biri olan Bosna Savaşı, Türkiye'deki İslamcılar ve İslamcı dergiler için önemli bir yer edinmiştir. İslamcı dergiler nezdinde Batının çifte standardını, seküler rejimlerin ikiyüzlülüğünü ve ümmetin parçalanmışlığını gözler önüne seren bir kırılma alanı olarak ele alınmıştır. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*, Bosna'yı farklı tonlarla ama ortak bir duyarlılıkla işlemişlerdir: Bosnalı Müslümanların uğradığı soykırımı bir "medeniyetler mücadelesi", bir "İslami direniş cephesi" ve aynı zamanda ümmet bilincinin yeniden inşası için bir çağrı olarak konumlandırmışlardır. Bu bağlamda Bosna, dergilerin Batı karşıtı söylemlerini daha da keskinleştirdiği ve "evrensel İslami hareket" düşüncesine içerik olarak örnek teşkil etmektedir. *İktibas*, Mayıs 1992 tarihli 161. sayısında savaşın

vahşetini “Bosna’da Müslümanları Tekmelediler Bir Gün” başlığıyla kapaktan duyurmuştur. Dergide acil yardım çağrısında bulunan, “Bosna-Hersek Müslümanları için ‘Acil Çağrı’” ve “Bosna-Hersek Müslümanları Tebliğ ve Mukavemet Komitesi Adına” (1992: 24) başlıklı yardım çağrısında bulunan bir metne yer vererek Müslümanların maddi-manevi seferberliğine çağrıda bulunmuştur. *Haksöz* ise Bosna meselesini ideolojik mücadelenin tam merkezine yerleştirmiştir. Eylül 1992 tarihli 18. sayıda yayımlanan Ali Gözcü imzalı “Bosna’da Direniş ve Şehadet” başlıklı yazı, savaşın yalnızca askeri ya da politik değil, “imanî ve ahlâkî” bir direniş alanı olduğunu vurgulamıştır. Yazar, Batılı devletlerin suskunluğunu ifşa etmek istemiştir. Türkiye medyasının özellikle “Türkiye gazetesi” örneği üzerinden yaptığı Türk-İslam sentezli haber sunumunu “münafıkça” olarak nitelemiş ve sert bir dil kullanmıştır:

Varlığını T.C. politikalarını kutsayarak devam ettiren Türkiye gazetesi, Türk-İslam sentezinden kaynaklanan münafık tavrını bir kere daha sergiledi ve Bosna şehidimizin haberini Türkçü bir kimlikle yansıtmaya kalkıştı. [...] Türkiye gazetesi, iftiraların cezasız kalmayacağını akıllarının bir yerine kodlamalıdır. İran’ın gönderdiği ve değişik İslam ülkelerindeki Müslümanların topladığı paralarla spot piyasadan alınan silahlar dışında Bosna Müslümanlarının fiili bir dayanağı yok. Ancak küfrün karşısında oluşturabileceğimiz biricik alternatifimiz, Müslümanların birbirlerine dayanmaları ve güçlerini birleştirmeleridir. Öyle ise, yaşasın Müslümanların kardeşliği! Yaşasın evrensel İslami hareket (Gözcü, 1992: 7)!

Bosna bağlamında, “evrensel İslami hareket” söylemi net biçimde dillendirilmiş; ümmet bilincinin inşa alanı olarak görülmüştür. *Haksöz* Ağustos 1995 tarihli 53. sayıda Kenan Alpay tarafından kaleme alınan yazıda ise Batı emperyalizminin ve yerli işbirlikçilerin rolü açıkça ifşa edilmiş, Bosna, Osmanlı bakiyesi topraklar üzerinden kurulan tarihsel-manevî bağlarla birlikte değerlendirilmiştir. Kutsal metinlere yapılan

göndermeler, savaşın metafizik bir mücadele alanı olarak konumlandırıldığını da ayrıca belirtmek gerekmektedir.

Umran dergisi ise Bosna'ya dair aynı konumu paylaşmakla birlikte, daha analitik ve tarihsel derinliği olan yazılara da yer vermiştir. Mart-Nisan 1995 tarihli 24. Sayıda, Cevat Özkaya'nın "Bosna'dan Çeçenistan'a" (s. 53 vd.) başlıklı yazısında Bosna'daki dram, "Avrupa'nın göbeğinde Müslümanların sistematik biçimde yok edilmesi" şeklinde tanımlanmış ve savaş İslamofobik temizlik politikalarının ürünü olarak yorumlanmıştır. Yazının ikinci kısmında Çeçen direnişi ile Bosna arasında kurulan bağ, bu coğrafyalardaki İslami kıyamların ortak ruhunu ortaya koymaktadır. *Umran*, bu yönüyle sadece empatik değil; kıyaslayıcı ve bağlantı kurucu bir söylem inşa etmiştir. Kasım-Aralık 1995 tarihli 28. sayıda yayımlanan Abdullah Yıldız imzalı "Bosna'dan Çeçenistan'a İslam'ın Dirilişi" (s. 15 vd.) başlıklı yazı, ümmet tahayyülünü Bosna ve Çeçenistan üzerinden yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır. Genel olarak değerlendirildiğinde, üç dergi de Bosna'daki soykırımı Batının çifte standardı, seküler-insan haklarına dayalı rejimlerin iflası, BM'nin etkisizliği ve emperyal işbirlikçiliği çerçevesinde yorumlamıştır. Ancak bu değerlendirmeler salt eleştiriyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda İslamcı dayanışmanın, şehadetin ve ahlaki sorumluluğun da altı çizilmiştir. Bu bir çeşit "ahlaki hegemonya" iddiası olarak biçimlenmiştir. Bosna, bu yönüyle dergiler nezdinde hem acının hem umut ve yeniden dirilişin sembolüdür. Savaş, seküler uluslararası hegemonik sistemin İslam'a karşı kurduğu tahakkümün bir tezahürü olarak okunmuştur. Dergiler, bu krizi karşı-hegemonik bir seferberlik için fırsata dönüştürmüş, Bosna'yı ümmet bilincinin ve evrensel İslami hareketin inşası için bir mevzi savaşı alanı olarak konumlandırmıştır. Bu okuma, her üç dergide de ümmet merkezli dünya tasavvurunu pekiştirmiştir.

1990'lı yıllarda yayımlanan sayılarında *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, sadece Arap coğrafyasına değil, Afrika'dan Orta Asya'ya uzanan geniş bir Müslüman

coğrafya spektrumuna yayılan yazılarıyla da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Somali, Sudan, İran, Afganistan, Tacikistan, Özbekistan... ülkelerine yönelik ilgi hem entelektüel hem ideolojik boyutta yer almıştır. Örneğin Somali, *İktibas* ve *Haksöz*'ün Amerikan emperyalizmine duyduğu nefreti sahaya yansıttığı bir vaka olarak öne çıkmıştır. *İktibas*, Mart 1993 tarihli 171. sayısını “Pis Amerikalı..! Somali’de” ve Kasım 1993 tarihli 179. sayısını “Şişme Rambo’ların Somali’deki Sonu” gibi ifadelerle kapaktan karikatürize ederken; *Haksöz* Mart 1993 tarihli 24. sayısında Ersin Acar’ın “Somali’de İntifada’ya Başlangıç” (s. 4) yazısı yer almıştır. Somali’deki halk direnişini “intifada”ya benzeterek sömürge karşıtı direnişi kutsamıştır. Bu durum, dergilerin emperyalizm karşıtı ideolojik pozisyonunun güncel krizler üzerinden nasıl güçlendirildiğini de göstermektedir.

Sudan örneği ise “İslam devleti modeli”ne dair umutlu bir okumanın alanı olmuştur. *Haksöz* ve *Umran*, Hasan Turabi’ye geniş yer ayırmıştır. *Haksöz*’ün Haziran 1998 tarihli 87. sayısında Sefer Turan’ın “Sudan’da Yeni Anayasa ‘Hakimiyet Allah’ındır, ‘Egemenlik Halkındır’” (s. 43 vd.) başlıklı yazısı yer almış, Sudan’ın anayasa sürecini tartışmıştır. Aynı sayıda “Hasan Turabi ile Demokrasi Üzerine” (s. 47 vd.) başlıklı, bir röportaj çevrilmiştir anayasal değişiklikler ve İslamileşme süreçlerini olumlu karşılamıştır. *Umran*’ın Mart-Nisan 1995 tarihli 25. sayısında ise “Diyalog İslami Bir Yükümlülüktür” (s. 57 vd.) başlıklı Hasan el-Turabi’ye ait başka bir röportaj yayımlanmıştır. Turabi dergiler için İslamcı mücadelenin sembolik ve önemli bir aktörüdür.

İran özelinde ise daha dikkatli ve çoğulcu bir tutum öne çıkmıştır. *İktibas*, İran devriminden ilhamla İran’a dair haber ve yorumlara daha sık yer verirken; *Haksöz* gibi dergilerde ise İran’ın siyasal pratikleri –özellikle Şii kimliği ve devletleşme sonrası tutumları– daha eleştirel bir bağlamda tartışılmıştır. Ancak her iki dergide de İran’ın İslam dünyasına sunduğu alternatif model olma kapasitesi ortak bir tartışma konusudur.

Öte yandan Türkiye basınında İran'ın şeytanlaştırılması da tartışma konusu olmuştur. *Haksöz* Eylül 1993 tarihli 30. sayısında Rıdvan Kaya'nın "İran Tehlikesi mi? Siyonist Propaganda mı?" (s. 16) başlıklı yazısına yer vermiştir. Yazıda Türkiye basınında İsrail'in övgüyle İran'ın ise düşmanca yer alışı anlatılmıştır. Türkiye'nin egemen hegemonik güçleri hedeflenmiştir. Üç dergi de İran'ı ne şekilde konumlandırırsa konumlandırırsın, Türkiye'de İran aleyhtarlığı bağlamında İran destekli bir politika üretmiştir.

Suudi Arabistan, her üç dergide de neredeyse istisnasız şekilde eleştirilmiş; Amerikan işbirlikçiliği, İslam dünyasındaki yozlaştırıcı etkisi ve Körfez Savaşı'ndaki tavrı üzerinden meşruiyeti sorgulanmıştır. Suudi rejimi, sistematik olarak İslam'ın yoz bir temsilcisi olarak konumlanmıştır.

Afganistan, özellikle 11 Eylül 2001 sonrası dönemde her üç dergi için de cihadın, direnişin ve Batı karşıtı mücadelenin yeniden tanımlandığı bir ülkeye dönüşmüştür. *Umran*'ın Kasım 2001 tarihli 87. sayısında yer verdiği kapsamlı Afganistan dosyası yer almıştır. Taliban'ın yükselişiyle birlikte ilgi yoğunlaşmış, "ümmetin onurunu koruma" söylemiyle çerçevelendirilmiştir. Afganistan'daki direniş Batı karşıtı bir metafora dönüştürülmüştür.

Orta Asya ülkeleri ise, Sovyetler Birliği'nin dağılması sonrasında İslamcı hareketlerin yeniden canlanabileceği yeni zeminler olarak değerlendirilmiştir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*'da bu dönemde yayımlanan haber ve röportajlarda, bölge ülkelerinde İslam'ın politik bir güç olarak yükselme potansiyeli öne çıkarılmış; ancak aynı zamanda bu potansiyelin Rusya ve Batı destekli seküler elitler tarafından bastırıldığı vurgulanmıştır. Bu söylem, İslam'ın evrenselliğini hatırlatma ve ümmet bilincini güçlendirme çabasının bir parçasıdır. Kasım 1991 tarihli *İktibas*'ın 155. sayısında "Orta Asya'da İslam Korkusu" (48) başlıklı haberde, Sovyet sonrası Kazakistan, Kırgızistan

ve Tacikistan temelli İslamcı hareketin yükselişinden bahsedilmiştir. *Haksöz* dergisinin Kasım 1992 tarihli 20. sayısında “Özbekistan Hizbu’n-Nahda Emiri Hacı Otağlu ile Söyleşi Kalbin ve Bir Ruhun Siyaseti” (12-13) başlıklı çeviri bir röportaj yayımlanmıştır. Röportajın temel vurgusu, Sovyet sonrası bu Müslüman cumhuriyetlerde İslam’ın politik bir güç olarak büyümesine izin verilmediğidir.

Bütün bu tematik yoğunluk, aslında söz konusu dergilerin 1990’lı yıllarda nasıl bir transnasyonal İslamcılık tahayyülüne sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Ümmet sadece dini bir kavram değil; politik, coğrafi ve tarihsel olarak bir mücadele zemini. Bu mücadele zemini, Batı karşıtı bir dünya tasavvuruyla, yerli işbirlikçilerin teşhiriyle ve İslami değerlerin merkeze alınmasıyla inşa edilmiştir. Bu da kendi hegemonik projelerini kurmanın önemli bileşenlerinden biridir. Dergilerin bu tema altında geliştirdikleri söylemler, alternatif bir tarihsel blok yolunda, ideolojik adımlar olarak okunabilir.

Bu dergiler, Soğuk Savaş sonrası şekillenen tek kutuplu dünya düzeninde İslam ümmetinin maruz kaldığı siyasal, askeri ve kültürel tahakkümü, aslında küresel hegemonyanın organik krizinin bir göstergesi olarak yorumlamış ve bu kriz karşısında ümmet merkezli bir karşı-hegemonik pozisyon kurmaya da yönelmiştir. Bu söylemsel üretim, devlet/devletler karşısında bir cephe almaktan fazlasıdır; kültürel, ideolojik ve ahlaki düzlemlerde alternatif bir rıza inşasına yönelen hegemonik bir projeyi temsil etmektedir.

Sonuç olarak, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umrân*, Müslüman coğrafyaya dair haber, analiz ve söylemlerinde İslamcı dergiciliğin epistemolojik ve ideolojik sınırlarını da belirlemişlerdir. Bu sınırlar; dayanışmacı ama eleştirel, romantik ama siyasi, tarihsel ama güncel, duygusal ama analitiktir. Ümmetin dirilişine dair umut, bu dergilerin satır aralarında değil, tam merkezinde yer almıştır. 1990’lı yıllarda yaşanan tüm bu süreçler,

dergilerin mevzi savaşını, umutla birlikte hem acının hem yeniden doğuşun haritası olarak dokumuştur. Bu harita, her satırıyla ortak bir hegemonik çağrıyla temsil eder: “Küfrün karşısında tek alternatif, ümmetin yeniden dirilişidir.”

3.1.3. İslamcılığın Yol Ayrımı Teması

1990’lı yıllar, İslamcılığın dönüşüm, çatışma ve yeniden konumlanma dönemidir. Hem Türkiye’de hem de küresel ölçekte siyasal ve toplumsal alanlarda, İslamcılığın yeniden biçimlendiğı kritik bir eşiktir. Bu dönemde Türkiye’deki İslamcı hareket, devletle kurduğı ilişkide, sistem içi siyasete katılımda, sivil-toplumsal örgütlenme ve ideolojik inşa süreçleri bağlamında hem fırsatlar hem de kırılmalar yaşamıştır. Karşıt bir hegemonya projesini hayata geçirme yolunda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri bu tema kapsamında; İslamcılığın hedeflerine, yöntemlerine ve tahayyül ettiğı toplumsal dönüşüme dair hem teorik hem de pratik tartışmalara zemin sunmuştur. Hareketin ana bileşenlerinin sistem içi siyasetle kurduğı ilişki, Refah Partisi deneyimi, 28 Şubat süreciyle yaşanan hegemonik kırılma ve ardından gelen AKP’nin kuruluş süreci, dergilerde ele alınmıştır. Ayrıca içe dönük eleştiriler ve hareket içi hiziplerin pozisyonlanması gibi noktalar da bu döneme ait çözümlemelerin uğrak noktalarından olmuştur. Böylelikle İslamcılık, tekil bir anlatının değıl; çatışan eğilimlerin, stratejik farklılıkların ve ideolojik yönsemelerin toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem bir mevzi savaş alanı hem de her bir derginin kendi hegemonik inşa noktalarıdır. Bu açıdan bu tema, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* aracılığıyla, İslamcı hareketin yalnızca dışarıya karşı değıl, kendi içinde verdiğı mücadeleyi de göstermektedir.

Umran’ın Eylül-Ekim 1993 tarihli 15. sayısı “Sistemin İflası Karşısında İslâmi Model Arayışı” kapağıyla yayımlanmıştır. Kapak başlığı her üç derginin ana fikrini taşımaktadır. Aynı sayıda Dr. Abdülhadi el-Tâzî’nin “Batı Kaynaklı Düzenler İçin En

Büyük Tehdit İslam Nizamıdır” (1993: 40-41) başlıklı röportajına yer verilmiştir. Bu röportaj, İslamcılık bağlamında küresel boyutta bir çağrı olarak okunabilir. Metin, *Umran* dergisinin 1990’lı yıllardaki İslamcılık anlayışının entelektüel boyutunu ve İslam birliği idealini nasıl kurduğunu anlamak açısından da önemlidir. Röportajda ön plana çıkan üç ana nokta, bu tema bağlamında dikkat çekicidir: 1- İslam ümmetinin birliği ve mezhepler arası yakınlaşma, 2- Batı kaynaklı seküler düzenlerin İslam’a düşmanlığı, 3- İslam nizamının yeniden inşası ve tehdit algısı. El-Tâzî röportajında, İslam ümmetinin bir kriz döneminden geçtiğini belirtmiş, bu krize çözüm olarak entelektüel üretimi, mezhepler arası diyalogu ve Batıya karşı bütünsel bir direnişi önermiştir. Bu yaklaşım, *Umran* dergisinin genel yayın çizgisiyle örtüşen, uzlaştırıcı ama mücadeleci bir İslamcılığı yansıtmaktadır. Ancak diğer iki dergi için mezhepsel yakınlaşma noktasında ayrışma mevcuttur. Röportajda, her üç derginin de aynı noktada konumlandığı, komünizmin çöküşüyle birlikte İslam’ın yeni “küresel tehdit” haline gelişini vurgulanmıştır. Bu çerçevede İslam dünyasında yaşanan baskıların, savaşların ve işgallerin arkasında, İslam’ın siyasal, toplumsal ve medeniyet düzeyinde potansiyel bir alternatif teşkil etmesinden duyulan küresel rahatsızlık yattığı fikri de dergilerce sabittir. Röportajda ümmetin birlik çağrısı belirgindir. El-Tâzî, mezhepler arası uyumu zorunlu bir direniş stratejisi olarak tanımlamıştır. El-Tâzî’nin İslam âlimleri ve entelektüellere yönelik çağrısı ise derginin İslamcılığı bir entelektüel ve ahlaki inşa süreci olarak görmesiyle uyumludur. Röportajda vurgulanan “ilimle direniş” fikri, *İktibas* ve *Haksöz* için sadece kısmen geçerliken, *Umran*’ın 1990’lar boyunca ürettiği İslamcı düşünce hattını besleyen temel öğelerden biridir. Sonuç olarak bu röportaj, *Umran*’ın İslamcılığı Batı karşıtı, küresel, mezhepler üstü ve entelektüel boyutu güçlü bir mücadele biçimi olarak kurguladığının tipik örneklerinden biridir. Röportajın içeriği, dergilerin İslamcı hareketi yalnızca yerel siyasal krizlerin değil, dünya sisteminin çelişkilerinin de çözüm

adresi olarak konumlandırma stratejisiyle tam uyum içindedir. Bu geniş ölçüde bir “tarihsel blok” tahayyülünün de ta kendisidir.

Eylül 1990 tarihli *İktibas* dergisindeki Hugh Leach’e ait İslamcı harekete ilişkin, “Bir Batılı Gözüyle Fundamentalizm” (s. 28-29) başlıklı yazının çevirisine yer verilmiştir. Yazı bu tema bağlamında İslamcı hareketlere ilişkin bazı kavramların tanımını, tarihsel bazı momentlerin önemini, İslamcılığın önemli teorisyenlerini... içermektedir. Yazının merkezinde, İslam’ın bir “hayat tarzı” olduğu vurgusu üzerinden seküler-dinsel ayrımının reddi ve şariat-fıkıh ayrımının yeniden tanımı bulunmaktadır. Bu vurgu, *İktibas* çizgisinin temel karakteristiği olan İslam’ın bütüncül sistem olarak inşası fikrini pekiştirmektedir. Yazıda yapılan sınıflandırmalar (folk İslam, muhafazakâr İslam, modernist İslam ve fundamentalist İslam) ise klasik-modern, geleneksel-yenilikçi, devrimci-statükocu ikilikleri üzerinden ilerlemiştir. Bu ayrım, geleneksel ulemaya yöneltilen eleştirilerle birlikte; “radikal, okumuş ve çağdaş sorunlara çözüm arayan yeni İslamcı figürü” ise yüceltmektedir. Bu bağlamda Leach’in metni, *İktibas*’ın 1990’lar boyunca savunduğu anti-modernist ve Batı karşıtlığı içinde yeniden üretilmiş “İslamcı bir modernleşme” tahayyülüne örtük biçimde hizmet etmektedir. Leach, “fundamentalist” olarak adlandırdığı akımı; muhafazakârlıktan ayırarak devrimci, hatta modern bir hareket olarak tarif etmiştir ve sosyal adalet, devrim, yoksullukla mücadele gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir. Diğer yandan bu kavramların Batılı tanımlarının reddi ile “İslamileştirilmesini” vurgulamıştır. Bu, tam da *İktibas*’ın ve diğer iki derginin de İslam merkezli söylemleriyle paralellik göstermektedir. Yazıda dikkat çeken bir diğer boyut, İslamcılığın tarihsel köklerine yapılan referanslardır: İbn Teymiyye, Efgâni, Abduh ve günümüzdeki Kutub, Humeyni, Şeriatî gibi figürler birlikte ele alınmış; Şii-Sünni ayrımının bu ideolojik çizgide “ikincil” olduğuna işaret edilmiştir. Son olarak yazının yapısında ve sınıflandırmalarında, İslamcılığın hem Batıya karşı hem de geleneksel İslam’a karşı pozisyon alışının altı çizilmiştir. Bu çifte muhalefet, *İktibas*’ın

İslamcılığı bir “ıslah” ve “inkılap” projesi gibi görme biçimini açıklamaya da yardımcıdır: Ne seküler devletin İslam dışı hukuk düzeniyle, ne de taklitçi-gelenekçi İslam anlayışıyla uzlaşan; köklerine dönerek modern bir sistem inşa etmeye çalışan bir çizgi. *Haksöz* ve *Umran* çevresi de benzer görüşleri paylaşmakla birlikte, dergilerinde de benzer yazılara rastlamak mümkündür. Ek olarak Efgâni, Abduh, Kutub, Şeriati gibi isimlerin dergilerde konu edildiği sayılar da mevcuttur. Örneğin *Haksöz*’ün Şubat/Mart 1994 tarihli 35-36. sayısı “Cemaleddin Afgani Soruşturması” (1994) başlığı altında, Efgâni’nin “Hicri 100. ölüm yıl dönümü” sebebiyle, hakkında çok sayıda yazıya yer verilmiştir. Bu yazılar, *Haksöz*’ün bazı araştırmacılara, akademisyenlere ve kendi çevrelerine yönelttikleri sorular üzerinden kurulmuştur. İsmail Kazdal, Dücan Cündioğlu, Yaşar Kaplan gibi isimler de yer almış ve Efgâni’nin İslamcı ideolojiye ve mücadeleye katkıları ele alınmıştır.

İktibas Eylül 1990 tarihli sayısında, Alan Yayınları’nın *Türkiye’nin Sorunları* dizisinden “İslami Hareket” (1990: 30-31) başlıklı, Adnan Bostancıoğlu’nun bir yazısına yer vermiştir. Bu yazı, 1990’ların başında Türkiye’de İslamcı hareketin geçirdiği dönüşümü ikili bir yapı içinde kavramsallaştırmıştır: “geleneksel” ve “radikal” İslamcılık. Yazı, dergilerin çizgisiyle uyumlu şekilde “radikal” İslamcılığı entelektüel derinliğe, anti-empyralist potansiyele ve sistem dışı bir muhalefet geleneğine yerleştirirken; “geleneksel” İslamcılığı statükocu, devlet içi yerleşik bir güç olarak tanımlamıştır. Metin, özellikle İran Devrimi’nin etkisiyle yükselen radikal İslamcı söylemin Türkiye’ye yansımalarını değerlendirmiştir. Ancak burada, mezhepsel farklılıklar ve Cumhuriyet rejiminin laiklik mirasıyla bir sınırlama da söz konusu olmuştur. Türkiye’deki “radikal İslami hareket”, gençlik ve entelektüel çevrelerde karşılık bulsa da yazıya göre henüz sistem karşıtı bir alternatif üretim kapasitesine sahip değildir. Bu noktada metin, Türkiye’nin sosyal yapısının ve ideolojik mirasının İran modeline kapalı olduğunun altını çizmiştir. *İktibas* bu fikri paylaştıran bir dergidir. Öte

yandan “geleneksel” İslamcılık; ANAP iktidarıyla kurduğu pragmatik ilişki, devlet içindeki kurumsal etkinliği ve tarikatlar aracılığıyla geniş kitlelere erişimiyle betimlenmiştir. Bu vaziyet, “Türk-İslam sentezi” ideolojisiyle özdeşleştirilerek eleştirilmiştir. Ayrıca militarizm, sağ-faşist refleksler ve Amerikancı eğilimlerle ilişkilendirilmiştir. Böylece yazı hem *İktibas*’ın hem *Haksöz* ve *Umran*’ın 1990’lardaki söylemiyle uyumlu biçimde, devlet içinde palazlanan muhafazakâr sağ ve İslamcılar ile sistem karşıtı İslamcı muhalefet arasında ideolojik bir mesafe kurmuştur. Yazının sonunda “irtica” söylemi üzerinden yürütülen devlet söylemi eleştirisi, radikal İslamcılığın kriminalize edilerek bastırılmasına karşı bir uyarıdır. Ayrıca “faşist” olarak nitelenen resmî ideolojinin teşhiriyle tamamlanmıştır. Kısacası metin, Türkiye’de İslamcı hareketi devlet içi muhafazakâr sentezleştirici hat ve sistem dışı radikal muhalefet hattı olarak ayrıştırmıştır. İkinci hattın henüz gelişme aşamasında olsa da düzen açısından “asıl tehdit” olduğu iddiasını savunmuştur. Bu yazı, üç derginin çizgisinde şekillenen bir İslamcı ideolojiyi hem kuramsal hem de politik düzlemde ifade etmenin iyi örneklerinden biridir.

Temaya ilişkin önemli başka bir uğrak, *Haksöz* dergisinin Mart 1995 tarihli 48. sayısında yayımlanan “Düzene Endeksli İslamcılık” başlıklı yazısıdır. *Haksöz*’ün 1990’larda sıkça gündeme getirdiği eleştirel İslamcılık söyleminin en yoğun örneklerinden biridir. “Düzene endeksli İslamcılık” kavramı, İslamcılığın mücadeleci ve tevhidi özünden saparak sistemle barışık, uzlaşmacı ve devletin ihtiyaçlarına entegre olmuş versiyonlarını tanımlamak için kullanılmıştır. Yazı, bu eğilimin kişiselleşmiş ve sembolleşmiş hali olarak Fethullah Gülen’i ve Gülen cemaati tarzı yapılanmaları sert biçimde hedef almıştır. Genel anlamda cemaatçilik eleştirilmiş; özelde ise Fetullah Gülen, dergiler tarafından kesinlikle onaylanmayan ve sevilmeyen bir karakter olarak işlenmiştir. Özellikle *İktibas* ve *Haksöz* her fırsatta eleştirmiştir. Ancak bu yazı, sadece bir aktörün veya cemaatin eleştirisi değildir. Yazıda, İslamcılığın içinden çıkabilecek

düzenle uyumlu varyantların, sistemin hegemonik yeniden üretiminde nasıl araçsallaştırıldığı analiz edilmiştir. Bu bağlamda, İslamcı mücadele zemininin “şeyh, abi, hocaefendi” gibi hiyerarşik, mistik ve teslimiyetçi figürlerce temsil edilmesini ideolojik sapma olarak nitelendirilmiştir. Devletle kurulan “kutsayıcı” ilişkiler, Amerika hayranlığı ve Kemalist figürlere yönelik bağlılık gösterileri ise yazıya göre tevhidi çizgiyle açıkça çelişmektedir. *Haksöz*, bu noktada *İktibas*’la paralel biçimde Gülen hareketini hem ideolojik hem de yapısal olarak sistemin parçası ve işlevsel aparatı olarak açıkça kodlamıştır. Her iki dergi de cemaatleşme eğilimlerini İslami mücadelenin otoriterleşmesi ve piyasalaşması açısından ciddi bir sorun olarak görmüştür. Cemaatler, tevhid eksenli bilinçten uzaklaştıran, gelenekçi, mistik ve çoğunlukla konformist yapılar olarak ele alınmıştır. Bu anlamda metin, *Haksöz*’ün devletçi-milliyetçi İslam anlayışıyla hesaplaşma perspektifi doğrultusunda keskin bir hizalanma ve saflaşma çağrısı içermektedir. Yazı ayrıca Refah Partisi’nin Gülen hareketine yönelik eleştirisini de tutarsızlıkla suçlayarak, “devlete sadakat” zemininde RP ile Gülen arasındaki mesafenin görüldüğü kadar geniş olmadığını savunmuştur. Aslında mevcut tarihsel blokun ideolojik sürekliliğini yeniden üreten aparatlar olarak kodlanmışlardır. Böylece, *Haksöz* -ki *İktibas* da aynı düzlemde- sadece bir cemaati değil; İslamcılığı sistem içi siyasete entegre eden tüm pratikleri hedef tahtasına yerleştirmiştir. Sonuç olarak bu metin, 1990’lar Türkiye’sinde İslamcılığın düzenle kurduğu ilişkiler, cemaatleşmenin ideolojik sapmaları ve devletle barışık İslam anlayışları konusunda güçlü eleştiriler üretmektedir. Metin, İslamcılık içindeki rakip hegemonya projelerini teşhir ederken, hem yazı bağlamında hem genel olarak bir hizalanma ve “saflaşma” çağrısı yapmaktadır: Ya sistemle uzlaşarak “düzen içi” hale gelinir, ya da tevhit eksenli, ahlaki ve devrimci bir mevzi savaşı yürüterek karşı hegemonya inşa edilir. Bu tema altında diğer cemaatlere ve tarikatlara ilişkin yazılara da rastlamak mümkündür.

Mesut Kardeşhan'ın *Umran* dergisinin Eylül-Ekim 1995 tarihli 27. sayısında yayımlanan “İslamî Cemaatler Yol Ayrımında” (s. 18 vd.) başlıklı yazısı, 1990'lar Türkiye'sinde İslamcılığın geçirdiğı dönüşümün çeşitli katmanlarını sunmaktadır. Yazı, İslamcı hareketin cemaat formasyonları üzerinden içine düştüğü açmazları tartışırken; bir kırılma anına, hatta “yol ayrımı”na işaret etmektedir. Kardeşhan'ın temel savı, İslami cemaatlerin hem toplumsal tabanla ilişkilerinde hem de siyasal sistemle kurdukları ilişkilerde ciddi bir sınavdan geçtikleri yönündedir. Yazıda, bu yapılar arasındaki yöntem, dil ve hedef farklılıklarının belirginleştiğı; sistemle “temas” kuran yapıların kendiliğinden sistemin sınırlarına çekildiğı ve söylemsel olarak dönüşüme uğradıkları vurgulanmıştır. Cemaatlerin bir kısmının İslam'ı “devletle uyumlu” hale getirme çabası, yazara göre sahih bir İslami duruştan sapmadır. Bu çaba, *Haksöz* ve *İktibas* gibi dergilerde de eleştirildiğı üzere, “düzene endekslenmiş” bir İslamcılığa evrilen çizgiyle örtüşmektedir. Kardeşhan'ın yazısı, özellikle Gülen Cemaati gibi yapıları doğrudan hedef almış, devlete eklemlenmiş İslamcı oluşumların modern cemaatleşme biçimleri üzerinden nasıl apolitize edildiklerini eleştirmiştir. Bu noktada *İktibas*'ın “devletçi, sentezci, ehlileştirilmiş İslam” eleştirileriyle paralellik kurulabilir. Diğer yandan yazının içinde Fetullah Gülen hareketine dair Türkiye'den bazı seküler ve liberal entelektüellerin olumlu değerlendirmelerine yer verilmiş, bu da yazar tarafından açık biçimde eleştiri konusu yapılmıştır:

“Köktendinci” (!) akımlara ve RP'ye karşı çaresizlikten kıvranan çevrelerin mal bulmuş mağribi gibi atıldıkları Fethullah Hocaefendinin anlayışına ve etkinliklerine ilişkin övgüler son derece geniş bir yelpazede, birbirinden hayli farklı zihniyete sahip çevrelerden ortak bir söylem halinde yükseliyordu. Bunların en ilginçlerinden bir tanesi de Hocaefendinin *Zaman* gazetesine verdiği ve *Ufuk Turu* başlığıyla tefrika edilen mülakatına ilişkin Prof. Toktamış Ateş'in söyledikleriydi: “Sayın Gülen'in Türkiye Müslümanlığı yaklaşımı, yıllardan beri benim de yazarak, konuşarak savunduğum bir yaklaşımdır. Aynı görüşü paylaşmaktan son derece mutlu oldum. Ayrıca bu ‘Tur’da

birlikte dolaşırken, birçok noktada benzer duygular içinde olduğumu memnuniyetle gözledim” (Karaşahan, 1995: 20-21).

Toktamış Ateş, Hasan Cemal, Atilla İlhan gibi isimler örnek olarak sunulmuştur. Karaşhan, Fetullah Gülen’in sistem içi bir figür olarak öne çıkarıldığını ve bu durumun bazı “aydınlar” tarafından açıkça desteklendiğini vurgulamıştır. Bu isimlerin görüşlerini ise İslamcılığın evcilleştirilmesi ve sistemle uyumlaştırılması çabası olarak görmüş ve bu tavrı sert bir biçimde eleştirmiştir. Öte yandan bazı İslami cemaatlerin, ABD’ye veya Batı düzenine eklemelenmeye açık duruşları da tepkiyle kaleme alınmıştır. Yazı hem yerel hem küresel bağlamda anti-post-İslamcı bir refleks taşımaktadır. Bu yazı, 1990’lar Türkiye İslamcılığının sadece devletle ya da sistemle değil, kendi içindeki hiziplerle, eğilimlerle ve stratejik yönelimlerle de hesaplaşmakta olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. İslamcıların kendi aralarındaki yöntem, hedef, dil ve cemaat anlayışı konusundaki ayrışmalarına dikkat çekmiştir. Devletle ilişki kurma biçimi üzerinden yaşanan ayrışmalar, İslamcı mücadele yöntemine dair farklılıklar, gizli hedef ve hesaplara dair eleştiri gibi noktalar “iç çatışma” ya da “iç hesaplaşma” veya yön arayışı şeklinde de okunabilir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* da bu çatışmaların birer tarafı olmuştur.

1990’lar boyunca eleştirinin hedefinde Refah Partisi de sıkça yer almıştır. *İktibas* ve *Haksöz* RP’nin ve Necmettin Erbakan’ın tam karşısında konumlanmış olmakla birlikte, *Umran* eleştirel bir tutumunu kaybetmeden desteğini de esirgememiştir. *İktibas* RP için “Müslüman Demokrat Parti”, “İslah Edilmiş Milliyetçi Refah Partisi”, “Hak ve Bâtılın Erbakancası” gibi yakıştırmalar yapmış (*İktibas*, 1996: 5-6) ve “rejimin RP ile RP’inde rejimle temelde bir sorunu yoktur. Buna rağmen RP’ye soğuk bakılıyorsa, bunun başlıca nedenleri; RP tabanında, parti yöneticilerini dahi kaygılandıran kontrolden çıkması muhtemel çevrelerin verdiği rahatsızlık ve sistemin şu anda RP hükümetine gerek duyacak endişelerinin bulunmamasıdır” (*İktibas*, 1996: 5) ifadeleri

kullanılmıştır. Ayrıca RP'yi laik-Kemalist düzene karşı mecbur savunduğunu ileri süren İslamcılara da tepki göstermişlerdir. RP'nin 24 Aralık 1995 seçimlerinden birinci parti çıkması da *İktibas* ve *Haksöz* için herhangi bir olumlamayı beraberinde getirmemiştir. *Umran* ise seçim sonuçlarının beklentinin altında kaldığını ve Müslümana yakışır ilkelilikte davranılması gerektiği konusunda uyarılar içeren bir dille zaferi reddetmemiştir:

Refah Partisi'nin gerek liderliğinin gerekse kadrolarının zihinsel kirlenmeye karşı tam da şu dönemde daha da teyakkuz halinde bulunmaları gerekir. Seçimden önce “batıl” ilan edilenlerin seçimden bir gün sonra “sütten çıkmış ak kaşık” olarak vasıflandırılmaları, partinin önde gelen kadrolarının adeta pahasına olursa olsun iktidara gelme özlemiyle yanıp tutuşan kimselerle dolu olduğu imajının verilmesi, mezkûr endişelerimizi kuvvetlendirmekte ve bu kardeşlerimizi uyarma vazifesinin bizler için vecibe haline gelmeye başladığını düşündürmektedir (*Umran*, 1996: 47).

Umran RP'ye ve özellikle Recep Tayyip Erdoğan'a desteğini çeşitli yazılar aracılığıyla hep göstermiştir. Örneğin Ocak-Şubat 1994 tarihli 17. sayısında yayımlanan “Terörist Medya RP'ye Karşı!” (*Umran*, 1994: 40) başlıklı yazı, Refah Partisi etrafında şekillenen medya ve devlet odaklı kuşatmayı konu edinmiştir. Yazıda dönemin siyasal atmosferiyle İslamcı hareketin kitlesel yükselişi arasındaki gerilim oldukça belirgindir. Yazıda, 1990'ların başında Refah Partisi'nin hem seçim başarısıyla hem de kitlesel mobilizasyonu ile yakaladığı yükselişe karşın, Türkiye'deki hâkim medya organlarının partiyi nasıl sistematik biçimde kriminalize ettiğini örneklerle anlatmıştır. Özellikle 27 Mart 1994 yerel seçimlerinden RP'nin önemli kentleri olarak çıkması ve partiye yönelik terörle ilişkilendirme çabaları yazıda sert bir dille eleştirilmiştir. Yazıda RP'ye yönelik yapılan haberlerin “terörle ilişkilendirme” stratejisi vurgulanmış ve bunun da özellikle merkez medya tarafından organize biçimde yürütüldüğü öne sürülmüştür. Nitekim yazıda RP savunulurken, onun “rejimle çatışan” değil, “mevcut düzenin açmazlarını

gösteren” bir aktör olduğuna dair güçlü bir anlatı kurulmaktadır. Bu anlatı *Umran*’ın genel yaklaşımıyla tutarlıdır: *Umran*’daki söz konusu yazı, RP’ye dönük medya saldırısını teşhir ederek, İslamcı hareketin kamusal görünürlüğü ve siyasal temsil çabasını savunma altına almaya çalışmıştır. Fakat bunu mutlak bir destekle değil, daha çok “mazlumlaştırma” retorikleriyle yapmıştır. Diğer yandan Recep Tayyip Erdoğan’a ilişkin medyada çıkan haberler ayrıca hedef alınmıştır. *Umran* Ekim 1998 tarihli 50. sayısının kapak dosyası olarak da Erdoğan yer almıştır. “75. Yılında Cumhuriyet” göndermesi içeren, Recep Tayyip Erdoğan’ın fotoğrafının da olduğu, “Gevşemeyin, Üzülmeyin İnaniyorsanız Üstünsünüz” manşetinin yer aldığı bir kapakla çıkmıştır. Aynı sayıda Ekrem Özkaya’ya ait “Bu Şarkı Bitmeyecek” (1998: 12-13) başlıklı yazı yer almış ve metin “görelim Mevla neyler, neylerse güzel eyler. Seni seviyoruz ayakta duran adam, müsterih ol” (s. 13) sözleriyle bitirilmiştir. Ayrıca aynı sayıda Erdoğan’ın yargılandığı davadan çıkan hapis cezası, “Yolun Açık Olsun Başkan” (*Umran*, 1998: 9 vd.) başlıklı destek yazıyla duyurulmuştur. Benzer, olumluyan içeriklere diğer iki dergide rastlanmamıştır. Bu durum *Umran* dergisinin hegemonik projesinin diğer dergilerle ayrıştığı en belirgin noktadır.

İktibas ve *Haksöz* için RP ve öne çıkan isimleri birer “hayal kırıklığıdır”. Örneğin Necmettin Erbakan ve savları hep eleştirilmiştir. *İktibas*’ın Nisan 1992 tarihli 160 sayısında *Cumhuriyet* gazetesinden “Erbakan’ın Gezisi ve ABD’nin Türkiye’ye Bakışı” (1992: 44) başlıklı yazısı alıntılanmıştır. Bu yazı hem *İktibas*’ın alıntı tercihlerini hem de Erbakan’a bakışını resmetmektedir:

Refah Partisi lideri Erbakan’ın geçen hafta gerçekleşen Amerika ziyareti sırasında bir kez daha onaya çıktı ki Türkiye’de ‘irtica’ nın temsilcisi diye bakılan kişiler, aslında diğer İslam ülkelerinin köktenci liderleriyle bir araya geldiğinde o kadar ‘irticacı’ gibi gözüküyor. Bir yanda tiril tiril lacivert lakım elbisesi, kravatlı, nezaketi ve Batıyı Batılı bir yaklaşımla eleştiren Erbakan, öbür tarafla mantolu, takkeli, retorik bırakıp bir

türlü sadede gelemeyen Arap, Malezyalı, Pakistanlı İslamcı liderler ordusu. Batı, İslamcı Türklerin o kadar çok içine nüfuz etmiş ki bunu söküp atmaları güç. Erbakan, gerek heyet başkanı olarak temasları sırasında, gerek yaptığı konuşmalarda Batıyı İslam’a karşı çifte standart uygulamakla suçladı; ama bunu yapıcı bir şekilde ifade etmeye gayret gösterdi. Hatta zaman zaman Amerika’yı övdü. Washington’da özenle altını çizdiği mesaj şuydu: “Batı, İslam’dan korkmamalıdır.” Batıda da gerçekten İslam’dan telli bir korku vardır. Ama “Batı dünyası İslam’a düşman” diye bir vehme kapılacak ölçüde de değildir. Özellikle Türkiye İslam’ı Batının şu günlerde gözdesidir (*Cumhuriyet*, 1992: 44).

Yazı, *İktibas*’ın Erbakan’ı ve Millî Görüş’ü İslam’ın gerçek temsilcileri olarak görmeyişini somutlaştırmıştır. Aynı zamanda bu “sahteliğin”, Batı yanlısı, “İslam düşmanı”, Kemalist veya sol yayınlarca da bilindiğini de İslamcılara iktibas etmiştir. Bu duruşu *Haksöz* de paylaşmıştır. Ancak 28 Şubat 1997 muhtırası ise üç dergi için de kabul edilemez bir hamledir. Bu noktada da *İktibas* ve *Haksöz* için bir RP desteğinden ziyade, rejimin karakteri ve darbecilik anlayışı ön plana çıkarılmıştır. *İktibas*’ın Mart 1997 tarihli 219. sayısı “Uyarı RP’ye Değil Müslümanlara” kapağıyla çıkmıştır. Giriş yazısının bulunduğu “Selam ile” köşesinde *İktibas*, “‘Apoletli Medya’nın, kendilerine verilen emirler doğrultusunda gündem (kaos) oluşturması neticesi, ‘Kitab-ı Mübin’i arkalarına atan Müslüman (!) toplum iki tank ve üç asker şapkası görünce ‘mahşer’ şaşkınlığını yaşıyor” (1997: 2) cümleleriyle askeri müdahaleden sorumlu tuttuğu medyayı, 28 Şubat’a şaşıranları ve dolaylı bir biçimde Erbakan’ı eleştirmiştir. “Yorum” bölümünde dergi, “Tank Sesleri Arasında Rejimin Kimliği ile İlgili Tartışmalar” (1997: 3) başlıklı eleştiri ve değerlendirme yazısında “jakoben laik rejim” ve “basiretsiz, stratejisiz RP” sorumlu tutulmuştur. Dahası Ahmet Altan’ın Yeni Yüzyıl gazetesinde yazdığı şu satırları da “aklın yolu bir” yorumuyla paylaşmıştır:

Şeriat talepleri yalandı. Şeriat taleplerinin dile getirilmesi nedeniyle darbe olacağı da yalan. Karısını orduevine bile sokamayan, Susurluk’taki rezalete karşı patlamış bir

öfkeyi yanlış politikalar izleyerek kendi üzerine çekecek kadar ferasetsiz, dört tank gördü mü bir çöp sepeti gibi ortaya döktüğü demagojileri aynı süratle yiyip yutan ıslak dudaklı bir politikacının haddine mi düşmüş Şeriat getirmek (1997: 4).

İktibas aynı sayısında orduya ilişkin olumsuz yorumlar taşıyan haberleri ve yine RP'yi hedef alacak şekilde seçtiği başlıkları paylaşmıştır. 28 Şubat ile ilgili *İktibas*, RP ile dayanışma göstermemiş, aksine “ABD’nin bile rahatsız olmadığı” bir Parti olarak, bu süreci Müslümanlara yaşatmasına öfkelenmiştir.

Haksöz’ün Mart 1997 72. sayısı “Darbe Tehdidi Düzenin Tükenmişlik İlanıdır!” kapağıyla çıkmıştır. 72. sayısında yer alan “Yalancının Mumu Darbecilerin Korkusu” (1997: 1) başlıklı *Haksöz* imzalı yazıda “Geçtiğimiz ay bir kez daha postal kokusu ortalığı sardı” sözleriyle 28 Şubat eleştirilmiş,

Son siyasi gelişmeler yine gösterdi ki bu koku, Türkiye’nin demokrat ve laik geçinen aydın, bürokrat, sermayedar takımının en çok hoşlandığı kokudur. İki de bir gündemi saran ve sistemin savunucuları arasında askerî kanadın öncelikli konumunu pekiştiren bu nahoş kokunun mevcut sistemin kokuşmuşluğundan kaynaklandığı ise gün gibi aşikârdır. Türkiye’de sistem, yalan ve baskı temeli üzerinde kurulmuştur. Yalanın kaynağı, kurulu düzenin sahibi bir avuç azınlıktır. [...] RP kurmayları, tarihin önlerine çıkarttığı bu altın fırsatı tepip Susurluk olayını gündemden düşürmeye çalıştı. İşte egemenleri şımartan da bu tutum oldu. Ordu Susurluk bataklığından üzerine bulaşan kara çamuru örtmeye çalışırken, bu bataklığa en fazla tepki göstermesi gereken İslami kesimi darbe tehditleriyle sindirmeye ve kendi konumunun tartışılmazlığını ilan etmeye başladı (1997: 1).

Dergide 28 Şubat’a ilişkin on adet yazı yayımlanmıştır ancak bu yazılarda RP desteği görmek zordur; daha ziyade sistem ve rejim eleştirisi üzerinden kurulmuştur. *Haksöz* Mayıs 1997 tarihli 74. sayı yine sürece ilişkin olmuş ve “Genelkurmaydan Savaş Brifingi Öncelikli Hedef İslam” kapağıyla çıkmıştır. Sonraki sayılarda da aynı

etkiyi hem *İktibas* hem *Haksöz* hem de *Umran* için görmek mümkündür, çünkü MGK'nın 18 maddelik bildirisinde imam hatipler, başörtüsü, eğitim sistemi gibi İslamcıları yakından ilgilendiren konular yer almıştır.

Umran Nisan-Mart 1997 36. sayı “Ordu Üzerinden Siyaset ve Postalperver Demokratlar” kapağıyla çıkmıştır. Derginin bu sayısı neredeyse sadece 28 Şubat eleştirilerine ayrılmıştır. Diğer iki dergide olduğu kadar RP eleştirisi bulmak zordur ve *Umran* imzalı yazıda RP mağdur gösterilmiştir. Derginin yazarlarından Burhanettin Can sürekli eleştirdiği sistemden medet umarak, şu sözlerle tepki göstermiştir:

Kâmrân İnan'ın deyişiyle bugünkü kavga, Batı ve ABD'ye HAYIR diyebilenlerle, EVET diyenlerin kavgasıdır. Bu kavga, her geçen gün toplumun değişik katmanlarını da içine çekerek büyüyecektir. Gerek Kâmrân İnan gerekse Cumhurbaşkanı Demirel, bütün bu gerçekleri gören, bilen ve yaşayan insanlar olarak, bugün çıkıp konuşmalı, komploları ve kurucularını ifşa etmelidirler. Bu tarihi bir görevdir (Can, 1997: 5).

Abdullah Yıldız “Geçmişten Günümüze Hak-Bâtıl Kavgası ve İnananları Sindirme Operasyonları” (1997: 19-23) başlıklı yazısında bütün sorunu “laik yobazlık ve İslam düşmanlığı” etrafında kurup, çeşitli ayetlerle açıklamıştır. Abdurrahman Emiroğlu'na göre ise meselenin özü şudur:

Yıllardır bu ülkede söz sahibi olan, ekonominin kaymağını yiyen, siyaseti, basını, yayım, kültürü, sanatı hep kendi tekelinde gören, halkım hep güdülmeye mahkûm bir “sömürge ahalisi” gibi küçümseyen, Müslümanları “pis zenciler” (!) konumunda gören ekâbir ve zadegan takımı, bir şeylerin ellerinden gittiğini görmenin ürküntüsü ve telaşı içindedirler. Müslümanların son yıllarda her alanda “biz de varız” diyerek seslerini yükseltmeleri, yıllardır devletin ve milletin kanını emerek semirenleri korkutuyor. Adamları hafakanlar basıyor: “Nasıl olur da sakallı, çarşafı, cüppeli insanlar, ağzı çorba kokuşmaları bizi yönetmeye kalkar? Ne hakla şirketler, holdingler kurarlar? İlkel eğitim yuvaları olan İHL'lerden nasıl Türkiye birincileri çıkar? Nasıl? Nasıl?” Demokrasi

havariliğini, hoşgörü edebiyatını kimseye bırakmayan yarı-aydınlarımız, her nedense Müslümanlar söz konusu olunca küplere biniyorlar ve onları bir kaşık suda boğmak istiyorlar. Eşcinsellere, travestilere, Yehova Şahitlerine, PKK'ya gösterdikleri anlayış ve hoşgörüyü Müslümanlardan esirgiyorlar. Başları sıkışınca da hemen “postallara” sarılıyor, darbe rüyaları görüyor ve her akşam “tank sesleriyle uyanmak” üzere yatıyorlar yataklarına (1997: 35).

Umran'da 28 Şubat'a ilişkin başka yazılarda yer almaktadır, ilerleyen yıllarında 28 Şubat sayıları da çıkarmıştır ve genel değerlendirmeleri yukarıdaki örnekler çerçevesinde olmuştur. Ancak Ali Bayramoğlu “Siyasal İktidar ve Ordu İlişkileri” (1997: 39-44) başlıklı yazısında “asıl önemli mesele, ordu ve siyasi karar mekanizmalarının yeniden tanımlanması meselesidir” (s.44) diyerek 1990'lar ve sonrası adına önemli bir noktaya değinmiştir. Aynı sayıda Fikret Başkaya'nın başka bir mecrada yayımlanan “TBMM Neye Yarar?” (1997: 78-79) başlıklı yazısına yer verilmiştir. Başkaya'nın şu sözleri Jessop'ın “devlet aklı” ile de kesişmektedir:

Türkiye'de parlamento, halk sınıflarının geleneksel hâkim sınıfla mücadelesi sonucu oluşturulmuş bir kurum değildir. Tam tersine, sömürgeci-emperyalist baskı ve yayılma sonucu varlığını ve iktidarını koruyup sürdürmek isteyen geleneksel hâkim sınıfın kitleleri manipüle etmek için oluşturduğu bir kurumdur, bu niteliğinden ötürü de demokrasinin değil totaliter rejimin bir kurumudur. Asıl iktidar ordudadır ve bu hep öyle olmuştur (Başkaya, 1997: 78-79).

Tüm bu yaklaşımlar, İslamcılık ve İslamcı hareketin 1990'lardaki kırılma anlarından biri olan 28 Şubat süreci karşısında üç ayrı pozisyona bölündüğünü göstermektedir. *İktibas*'ta uzlaşmacı siyasal İslamcılığa, radikal bir itiraz ve mesafe; *Haksöz*'de hem sisteme hem de İslamcı hareketin zayıflığına yönelik içerden sert bir özeleştiri; *Umran*'da ise eleştirel ama daha empatik bir duruş. Bu bağlamda 28 Şubat süreci askeri bir müdahale olmasının yanında, aynı zamanda İslamcılığın yönünü,

taktiklerini ve temsil kapasitesini tartışmaya açan ideolojik bir dönemeç olarak da kodlanabilir. Yazılarda sadece laikliğin veya askeri vesayetin değil, İslamcı hareketin kendi içindeki dönüşümünün de tartışma konusu yapıldığı görülmüştür. Bu yönüyle 28 Şubat, İslamcılar/dindarlar için bir siyasal baskı dönemidir ve İslamcılığın kimlik, yönelim, gelecek tahayyülüne dair içsel bir hesaplaşma alanı haline de gelmiştir. Nihayetinde 28 Şubat devletin hem zor aygıtıyla hegemonya kurma çabası hem de İslamcıları bir yandan birleştiren öte yandan ideolojik parçalanmışlığının açığa çıktığı, karşı-hegemonik bir projenin tutarlılığına dair sınav alanıdır. Bu yönüyle süreç, hegemonik yeniden düzenlemenin ve karşı hegemonya krizinin eşzamanlı olarak yaşandığı tarihsel bir momenttir.

28 Şubat dergiler açısından rejime ve orduya yönelik eleştirilerin, uzunca bir süre kesintisiz devam etmesine ve sonraki yıllarda da sık sık kaleme alınmasına neden olmuştur. Bu süreç RP'nin kapatılması, Fazilet Partisi'nin ve sonrasında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kurulması, nihayet 2002'de AKP iktidarına varan bir dönemeçtir. *Umran* Mart 2001 tarihli 79. sayısı “FP’de Tarafların Tarihi Sorumluluğu” kapağıyla çıkmıştır. FP’nin kapanma tehlikesi altında olması ve bölünme ihtimali konu edinilmiştir. Yıldırım Canoğlu’nun “FP’de Vuruşanların Tarihi Sorumluluğu” (s.3-10), Abdullah Yıldız’ın “Fazilet Partisi Bölünme Tuzağına Düşmemeli” (s.11-14) ve İsmail Kazdal’ın “Anadolu İnsanı Kimlik Bulup Uyanabilir mi?” (s.15-22) başlıklı yazılar yayımlanmıştır. Yazıların ortak teması, Fazilet Partisi içinde yaşanan gerilimlerin temel sebebini açıklama ve 28 Şubat “projesinin” Millî Görüş’e yönelik bir “böl ve yönet” stratejisi olduğu yönündedir. Bu bağlamda, kapatma davasının uzatılma sebeplerinden birinin de partide bölünme sancılarının var olması, bölünmeden kaçınılması gerektiği çerçevesindedir. Dergi Millî Görüş’ün yaşadığı bunalımı önemsemiş, peş peşe birkaç sayıda yoğun yer vermiştir. *Umran* Temmuz 2001 tarihli 83. sayısında ise Fazilet Partisinin kapatılmasını ele almıştır. Bu sayıda hayli ilginç olan şey FP’nin

kapatılmasına neden AB'nin sessiz kaldığı yönündeki şikayettir: AB düşmanlığı ve yok sayma siyaseti, AKP iktidarına doğru yol alınırken *Umran*'da değişime uğramaya başlamıştır. Aynı sayıda Cevat Özkaya'nın "Sistemin 'İstikrar' Arayışı ve FP'nin Kapatılması" (s.4-6) başlıklı yazısında yenilikçiler ele alınmış, yaptıkları eleştiriler haklı görülmüş ancak bunun "illa bir ayrılığı" gerektirmediği yönünde uzunca değerlendirmeler yapılmıştır. Erdoğan'ın anketlerde önde olması, sevilmesi, sempatiyle karşılanması oya dönüşmeyebilir, uyarısında bulunulmuştur. Bu noktada *Umran*, gelenekçi ve yenilikçi kutuplaşmasını herhangi bir tarafı savunmaksızın, İslamcı siyasetin parçalanmasının sistem açısından işlevsel, Müslümanlar açısından ise yıkıcı olacağına dikkat çekmiştir. Dergi hem siyasal tecrübenin hem de İslamcı duruşun zarar görmemesi için FP'nin bütünlüğünü koruması gerektiğini vurgulamıştır. *Umran* AKP'nin kuruluş sürecini ihtiyatla izlemiş ve henüz bir kutlama havasına seçim sonuçlarına kadar girememiştir. Bu ihtiyatlı izleyicilik tutumu, Kasım 2002 seçimleri sonrası *Umran*'ın 100. sayısında "Halkın İktidar Yürüyüşü" kapağıyla yaptığı kutlamaya evrilmiştir. Bu başlık, Erdoğan liderliğindeki AKP'nin bir "taban hareketi" olarak iktidara yürüdüğü tezine yaslanmakta; AKP'yi 28 Şubat sonrası halkın cevabı olarak konumlandırmaktadır. Ancak bu kutlama, eleştirel soruları tümüyle bastırmamıştır.

Bu noktada *İktibas* ve *Haksöz* dergileriyle keskin bir fark ortaya çıkmaktadır. *İktibas*, 2002 seçimlerinde AKP'nin başarısını bir "ABD mühendisliği" olarak resmederken; *Haksöz*, bu zaferi "28 Şubat Projesinin Seçim Mağlubiyeti" olarak kutlamıştır. *Umran*, bu iki çizgi arasında, daha önce koşullu destek verdiği Millî Görüş'ün yeniden üretimi olarak gördüğü AKP'yi selamlamış, halk desteğini önemsese de sistemle ilişkilene biçimine dair çekincelerini ilk yıllarda elden bırakmamıştır. İslamcı hareketin sistem içi dönüşümü *İktibas* ve *Haksöz* için bir imkân değil, Müslümanların sınavı iken; *Umran*'nın bakış açısı bu kadar umutsuz olmamıştır. Süreç

dergiler için iktidar ile İslamcı/Müslüman kimlik arasındaki gerilimi çözmek yerine derinleştirmiştir.

Nihayetinde bu tema, Gramsci'nin hegemonya kuramı bağlamında değerlendirildiğinde, 1990'lar Türkiye'sinde İslamcı hareketin dergiler aracılığıyla yürüttüğü ideolojik mücadele, sadece mevcut egemen blokla değil, aynı zamanda kendi içindeki söylemsel yönelimlerle de çok katmanlı bir mevzi savaşına götürmektedir. Bu dönemde *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* gibi yayın organları, İslamcılığı yekpare bir yapı olarak değil; devletle kurulan ilişkiden mezhepsel çeşitliliğe, siyasal temsilden entelektüel pozisyona kadar geniş bir yelpazede tartışmaya açmış, alternatif bir tarihsel blokun entelektüel zeminini örmeye çalışmışlardır. Bu dergiler, hâkim seküler-Kemalist hegemonyanın çözülme anlarında, karşı-hegemonik bir rıza üretimini mümkün kılacak söylem ağları, simgesel kodlar ve kolektif özne tasavvurları geliştirmiş; böylelikle ideolojik iktidarın yalnızca devlet aygıtlarıyla değil, sivil toplum düzleminde de yeniden üretildiği Gramscian önermeyi doğrular biçimde işlev görmüşlerdir. El-Tâzî'nin *Umran*'daki röportajında görüldüğü üzere, “ümmetin birliği” ve “İslam nizamının yeniden inşası” çağrısı, yalnızca bir ideal değildir; hegemonik boşlukları kolektif bir bilinçle üretme çabasıdır. Benzer şekilde, *Haksöz*'deki “düzene endeksli İslamcılık” eleştirisi veya *İktibas*'ın sistem içi uzlaşmacı eğilimlere karşı aldığı net pozisyon, AKP'ye yaklaşımlar... hegemonya mücadelesini sadece dışsal bir çatışma olarak kurmadıklarının da göstergesidir.

3.1.4. Kimlik, Toplum ve Sivil Alan

Bu tema organik kriz bağlamında büyüyen bir hegemonya krizi alanıdır: İslamcı entelijansiya, devletin ideolojik liderliğine meydan okurken, kimlik meselesini karşı-hegemonik bir kültürel mücadele alanı olarak yeniden kurmuştur. 1990'lar, Türkiye'de siyasal-toplumsal kimliklerin keskin biçimde görünürlük kazandığı, devlet ve toplum

arasında yeniden tanımlanan gerilimlerin kamusal alanda yoğun biçimde yaşandığı bir dönemdir. Bu yıllar, sadece makro ölçekte siyasal dönüşümlerle değil; aynı zamanda mikro ölçekte kimliksel kırılmalar, kültürel çatışmalar ve sivil alanın genişleme çabalarıyla da belirlenmiştir. Genel olarak post-modernizmin ve kimlik mücadelelerinin yükselişe geçtiği bir süreçtir. İslamcı dergiler bu açıdan da kimliklerin yeniden inşasını ve alternatif bir sivil alan tahayyülünü tartışmaya açan mecralar haline gelmiştir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* gibi İslamcı süreli yayınlar; bu dönemde Kürt meselesinden Aleviliğe, kadın kimliğinden tesettüre, eğitim politikalarından öğrenci hareketlerine ve sivil toplumun teşekkülüne uzanan geniş bir yelpazede metinler üretmişlerdir. 319 yazı ile en çok metin yayımı *Haksöz*'dedir. Bu dergiler için kimlik meselesi, geniş açılı bir temsiliyet sorunu olmuştur. Yani ideolojik konumlanmanın, ümmet tasavvurunun ve toplumsal dönüşüm tahayyülünün merkezi haline gelmiştir. Bu tema altında incelenen metinler, Türkiye'de resmî ideolojinin dışladığı yahut bastırdığı kimlik formlarının İslamcı perspektiften nasıl değerlendirildiğini ve nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır.

1990'lar boyunca Kürt meselesi, İslamcı çevrelerin ve yayınların kimlik siyasetiyle yüzleştiği en yakıcı alanlardan biri olmuştur. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, Kürt meselesine yönelik farklı konumlanışlar sergilemişse de İslami bir ilke arayışında olmuşlardır. Diğer yandan devletçi ideolojilere mesafe alma iradesi ortak zemin olarak öne çıkmıştır. Dergilerin tümü, Kürt sorununu salt bir etnik ayrılıkçılık ya da güvenlik meselesi olarak değil, aynı zamanda ümmet bilincini parçalamaya dönük bir emperyalist strateji olarak okumuştur. Dolayısıyla dergiler, sorunun çözümünü İslami bir birlik ve tevhidi siyasal bilinç çerçevesine yerleştirmiştir. *Haksöz* dergisi, Kürt sorununu en çok ele alan ve sistematik şekilde işleyen bir konum edinmiştir. 1992'den itibaren düzenli olarak yayımladığı yazılarla meseleye İslamcı bir perspektif de kazandırma çabası belirgindir. *Haksöz*'ün Ocak 1992 tarihli 10. Sayıda Resul Bozyer'in

“Müslümanlar ve Kürt Sorunu” başlıklı yazısı örnek olarak incelenmiştir. Yazıda Bozyer sorunun nedenini şu temele bağlamıştır:

Artık “Kürt Sorunu”, Türkiye gündeminin ağırlıklı bölümünü oluşturmaya başladı. Sorunun, PKK terörü, Kürt ırkçılığı, feodal yapı çarpıklığı ve ekonomik olarak geri kalmışlık, bölge devletlerinin tahriki ve emperyalizmin bölgeye yönelik politikaları çerçevesinde değerlendiren çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bütün bu değerlendirilmelerin haklı olduğu noktalar vardır. Ama bizce asıl mesele bu değerlendirmelerin, çoğu zaman sorunun görünür kaynağını görememelerinde veya görmek istememelerinde yatmaktadır. Sorunu Türkiye Müslümanlarının da yeterli bir düzeyde değerlendiremedikleri de bir vakıadır. Tabiidir ki soruna yetersiz veya yanlış yaklaşımların nedeni İslam’dan değil, Türkiye Müslümanlarının sağcı, devletçi, gelenekçi, kadercî kültürü uzun süre aşamamış olmalarındandır (1992: 3).

Bu yazı *Haksöz*’ün Kürt meselesine ilişkin yaklaşımının tarihsel ve politik köklerini taşımaktadır. Yazıda devlet “T.C.” ifadesiyle geçirilmiş -ki üç dergi de bu ifadeye, sayılarında sık sık başvurmuştur-, Kürt halkına yönelik asimilasyon, inkâr ve imha politikalarının doğrudan Kemalist ideolojinin bir sonucu olduğu vurgulanmış; Kürt meselesinin laik-ulusalcı modern devletin Müslüman kimlikleri dönüştürme projesiyle doğrudan bağlantılı olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca “T.C.” ifadesinin bilinçli biçimde devlet yerine kullanılması, resmî ideolojinin gayrimeşruluğuna yapılan ideolojik bir göndermedir:

Kürt halkı her şeyden önce evrensel İslam ümmeti-nin bir parçasıdır. Kürt halkına yapılan zulüm, bütün Müslümanlara yapılmış demektir. Çünkü Müslümanlar “Bir zulüm ve saldırıya uğradıkları zaman birlikte olup karşı olanlardır” (42/Şura 39). Bölgedeki zulmün görünen faili emperyalizmin amaçları doğrultusunda kendisine kimlik biçen ulusçu laik egemen sistemdir. Bu gerçek, bölgedeki diğer olumsuzluklar karşısında hiçbir zaman gündemimizin alt maddesine düşmemelidir (Bozyer, 1992: 4).

Bu bağlamda *Haksöz* hem Kürt halkının kültürel ve dini varlığının tanınmasında ısrarlı olmuş, hem de İslam dışı ulusalcı yapılara -özellikle PKK'ya- yönelik eleştirel bir pozisyon almıştır:

PKK ise T.C.'nin bu olumsuzluğuna karşı çıkarken aynı ulusçu-laik unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Her iki kutup da ulusçu ve laiktir. Ne T.C. ne de PKK veya Kürt ulusal hareketi bölge Müslümanlarına adil bir çözüm öneremez. Adil ve hak çözüm; ancak vahyin ışığında kavranıp, sosyal hayata aktarılabilir (Bozyer, 1992: 4).

Bu yaklaşımı üç dergi de benimsemiştir. *Haksöz*, PKK'nın laik, ulusçu ve sol ideolojik karakterine karşı net bir tavır alır onun Kürt halkı içindeki meşruiyetini, devletin uyguladığı sistematik zulümle ilişkilendirmiştir. Özellikle 1992'de yayımlanan "Kürt Sorunu ve Türkiye İslami Hareketi" başlıklı soruşturma yazısında, PKK karşıtı duruş ile Kürt halkının haklı taleplerini sahiplenmek arasında net bir ayrım kurulmuştur. Nisan 1992 tarihli 13. sayıda yer alan *Haksöz* imzalı "Kürt Sorunu ve Türkiye İslami Hareketi" (s. 4 vd.) başlıklı yazı çeşitli İslamcı dergilerin -*İktibas*, *Yeryüzü*, *Dava* (Nurcular- Med-Zehra grubu), Bengisu Yayınları, *Tevhid* ve *Dünya ve İslam* (*Haksöz* çevresi)- soruna ilişkin bakışına yer vermiştir. İslami çevrenin konuyu kavramakta sıkıntı yaşadığı da ifade edilmiştir. Bu sayıda *İktibas*'ın mesajı şu olmuştur:

Biz Müslüman olarak bir Kürt sorunu bulunduğu kanaatinde değiliz. Türkiye'de ve dünyada Müslümanların karşılaştıkları sorunların tümünün İslam'dan uzaklaşmışlığın ortaya çıkardığı arızı sorunlar olduğu kanısındayız. Zindeliğini yitiren bir vücudun türü ne olursa olsun muhtelif hastalıklara maruz kaldığı gibi, Müslümanım diyen kitlelerin de İslam'dan uzaklaştıkça, bu uzaklaşanların da adı ne olursa olsun muhtelif hastalıkların ortaya çıkacağı bir vakıadır. Karşılaşılan soruna bir isim vermek gerekirse buna "İslam'dan uzaklaşmışlığın çıkardığı sorunlar" demek en doğrusu olsa gerektir (1992: 7).

İktibas dergisi, *Haksöz*'ün aksine Kürt meselesini bağımsız bir etnik sorun olarak tanımlamayı reddetmiştir. Ona göre mesele, Kürtlere özgü değil, İslam'dan uzaklaşmanın bir tezahürü olarak tüm ümmeti kapsayan bir sapma biçimidir. Bu tavır, aslında laiklik ve ulusçuluğa karşı topyekûn bir reddiye geliştiren *İktibas* çizgisine de uygundur. Ancak bu yaklaşım, Kürt kimliğine dair somut mağduriyetleri ve tarihsel süreçleri görünmez kılma riskini de barındırmıştır. Nihayetinde *İktibas*, kavmiyetçiliği bütünüyle reddederken, Kürtlerin yaşadığı somut baskı ve asimilasyon süreçlerini isimlendirmekte çekingen, çözüm olarak ise İslami dirilişi ve tevhidi bilinci önermiştir. Bu yaklaşım tamamıyla Ercümen Özkân'ın çizgisidir ve *İktibas*'ın Kürt meselesine yönelik neredeyse soyutlayıcı bir yaklaşım geliştirmesine neden olmuştur. *Haksöz*'ün tarihsel, coğrafi ve toplumsal bağlamı hesaba katan analizine karşılık, *İktibas* ahlaki ve itikadi bir çerçeveye yetinmeyi tercih etmiştir.

İktibas'ın Ekim 1990 142. Sayıda, “PKK, ABD ve İslam” başlıklı çeviri bir yayımlanmıştır:

Aslında herkes ve Apo da şunun farkındadır: Ezilen, baskı altında tutulan, hakları ellerinden alınan yalnız mustazaf Müslüman Kürt halkı değildir. Gerek lâik ülkelerde gerek diğer dünya ülkelerinde horlanan, ikinci sınıf muamelesi gören, özgürlükleri kısıtlanan, katledilen, Müslüman Millettir, İslâm olanlardır. O nedenle herkesin evet diyebileceği (emperyalist güçler hariç) tek bir çözüm vardır. O da İslâm'dır. Apo Marksizmin iflâs ettiğini kabullenmeli, treni kaçırdığının farkına varmalıdır. Lâik T.C. de “kürt-kürt sesleriyle” çözüme ulaşamayacağını artık idrak etmelidir. [...] Bütün Müslüman halklar şunu iyi biliyorlar ki, kopmak bilmeyen, en sağlam tutunulacak ALLAH'IN İPİNE sarınıldığı zaman kurtuluşa erilecektir (1990: 29).

Tüm bu alıntılar bağlamında, devletin içinde bulunduğu krizler ifşa edilmek istenmiş ve dergilerin kendi hegemonik projelerinin sorunu çözmede tek doğru adres olduğu iddiası vurgulanmıştır. Yani dergiler genelinde ana tutum, Kürt meselesinin

İslam ümmeti perspektifi içinde ele alınması gerektiğidir. Çözümün ancak ümmet bilinciyle ve vahyin ilkeleri doğrultusunda mümkün olacağı savunulmuştur. Daha sonraki yazılarda ise Hizbullah gerçeğinin ortaya çıkmasıyla, mesele somut çatışmalara taşınmıştır. Ağustos 1992 tarihli “Türkiye Kürdistanı’nda Müslümanlara Yönelik Saldırıları” başlıklı, *Haksöz* imzalı yazıda PKK’nın sadece devlete değil, Müslüman halk kesimlerine ve İslami mücadeleye de yönelen bir baskı ve sindirme aracına dönüştüğü öne sürülmüştür:

PKK bölge halkı içinde faaliyeti bulunan Müslümanlara olan tahammülsüzlüğünü, fiili düzeye çıkartarak bölgede etkinliği olan Müslümanlara yönelik saldırılara girişti ve birçok Müslümanı da şehit etti. [...] PKK, Müslümanları kontrgerillacılıkla suçlamaya başladı. Ama bu suçlama doğru değildi ve tutmadı da. Artık son günlerde PKK sempatzanı basın bile kontrgerilla yaftasını bir kenara bırakarak, Hizbullah adını kullanmaya başladı. Şimdi PKK bölgede etkinliği olan Müslümanları sindirmek adına cami baskınları ile, halkın gözü önünde köy imamlarını katlederek, hatta bu çatışmayı durdurmak isteyen ve çevresinde sevilen bazı Müslümanları hunharca şehit ederek gerçekleştirdiği vahşetin kontrgerillacılıktan da çok daha kötü ve şaibeli olduğunu ve kimlerin ekmeğine yağ sürdüğünü düşünmelidir (*Haksöz*, 1992).

Bu durumun PKK’yı emperyalist bir aktörle benzer zemine taşıdığı iddia edilmiştir. Buradaki dikkat çekici vurgu, bir yandan Hizbullah benzeri yerel İslamcı aktörlerin meşrulaştırılma çabası; diğer yandan PKK ile yaşanan gerilimin “ümmet içi bir çatışmaya” dönüşmemesi için İslami ilkeler etrafında bir araya gelinmesi gerektiğidir. Dolayısıyla *Haksöz* hem devlete hem PKK’ya mesafeli bir pozisyon olarak “iki ulusçuluğun çatışmasında İslam’ın sesi” olmayı hedeflemiştir.

Umran dergisi 1990’ların başlarında bu konuda oldukça sessizdir. Kürt meselesiyle ilgili belirgin ve sistemli bir söylem geliştirmez. Bu tutum, *Umran*’ın genel olarak daha entelektüel, kültürel ve teorik ekseninde konumlanma tercihine de uygundur.

Siyasete angaje olmama çabası, Kürt sorunu gibi krizlere dair temkinli bir mesafe oluşturmuştur. Bu nedenle *Umran*, Kürt meselesini ne doğrudan sahiplenmiş ne de güçlü bir eleştiriye tabi tutmuştur. İhtiyatlı ve teorik bir dil kullanmakla birlikte, Kürt meselesine dair değerlendirmelerinde hem İslamcı hem de sosyolojik bir analiz çerçevesi geliştirmiştir. Üç derginin ortaklaştığı nokta ise laik-Kemalist devletin, ümmeti parçalama yönündeki rolünü ifşa etmek ve İslam'ı çözümün biricik çıkış yolu olarak görmek olmuştur. Kürt meselesi üzerinden geliştirilen bu söylemler, İslamcı hareketin kimlik, toplum ve sivil alan bağlamında devlete karşı kendi bağımsız pozisyonunu kurma çabasının da önemli bir göstergesidir.

Dönemin öne çıkan bir diğer kimlik ve mezhep temelli meselesi Alevilerdir. Bu dönemde Alevilik hem siyasal sistem hem de İslamcı kamuoyu nezdinde bir “öteki kimlik” olarak tartışmalara konu edilmiştir. 1990’lar İslamcılarının Alevilere yaklaşımında bir çeşit turnusole dönüşmüştür. Dergilerin hegemonik projelerinin kapsam ve sınırlılıkları, dışlayıcı noktaları bağlamında Aleviler öne çıkmıştır. Bu aynı zamanda hegemonya tahayyüllerinin mezhepsel boyutlarını da açığa çıkarmıştır. Bunun somutlaştığı en önemli moment, 2 Temmuz 1993 tarihli Sivas Katliamıdır. Bu katliam yalnızca bir kitlesel linç vakası olarak değil, aynı zamanda İslamcı dergilerin bu meseleye yaklaşımı üzerinden değerlendirildiğinde, İslamcı kamusal söylemin Aleviliğe bakışını açığa çıkaran bir örnektir. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri bu bağlamda belirgin ideolojik ayrışmalar göstermemiştir. Dergiler Aleviliği tanıma, anlamlandırma ve meşrulaştırma noktasında ortak bir dışlayıcı zeminde buluşmuşlardır. Katliamın meşrulaştırılması, Aziz Nesin’in, Salman Rüşdi’nin hedef haline getirilmesi ve Aleviliğin “tehdit” olarak kodlanması bu zeminin temel yapı taşlarıdır.

İktibas dergisi, Sivas Katliamı sonrası yayımladığı yazılarla, katliamı doğrudan ya da dolaylı biçimde meşrulaştıran bir söylem inşa etmiştir. Dergi, olayı “laikliğe ve İslam’a karşı tahriklerin halk nezdindeki doğal tepkisi” olarak kodlamıştır. Temmuz

1993 tarihli 175. sayısının “Yorum” köşesinde, “Salman Rüşdi ve Pisliği” başlıklı yazıda konuyu ele almıştır. Aziz Nesin’i Salman Rüşdi ile özdeşleştirerek neredeyse “ölümle cezalandırılması gereken bir İslam düşmanı” olarak sunmuştur: “Allah rahmet eylesin Ayetullah Humeyni onunla ilgili olarak söylenecek sözü söylemiş ve yaşadığı halde onu ölüme mahkûm etmiştir. Ölse veya öldürülse çok şükredecek olan Rüşdi, o gün bugündür ölüp ölüp dirilmekte, her gün ölmektedir” (1993: 7) sözleriyle başladıkları yazıda, şenliklere katılan insanlara hakaret edilmiş ve “laikliğin telef ettiği” Aziz Nesin Sivas’ta yaşananların asıl sorumlusu ilan edilmiştir:

Türkiye’deki yarım akıllı kimi kimseler pisliğini, kusmuğunu kitap diye, fikir diye yazabilen bu akli tedaviye muhtaç ruh hastasının yazdıklarını tercüme edip yayınlamayı fikir beyanı olarak görebilmektedir. [...] Pir Sultan Abdal Şenlikleri adı altında Türkiye’nin neresinde Marksizm ile bağlantı kurmuş gulât-ı Şia (alevi) sanatçısı varsa hepsinin toplandığı, başlarında da dinsizliğinden öteye, İslam’ı küçük düşürücü, peygamberimize hakaretler yağdırıcı Salman Rüşdi’nin ‘Şeytan Ayetleri’ kitabını Türkiye’de yayınlamayı marifet sanan Aziz Nesin vardı. ... Böylesi olaylar halkın nabzını ölçmek açısından önemlidir. Bu halk Müslümandır. Giderek de Kuran İslam’ına dönüyor. Unuttuklarını hatırlıyor bilmediklerini öğreniyor, ihmalini üzerinden atıyor ve daha iyi Müslüman olmanın yolunu tutuyor. [...] Sivas olaylarında eğer tahrik varsa bu tahrikin faili bizzat Aziz Nesin’in kendisidir. Caminin duvarından da öte mihrabına şey etmeye kalkmak tahrik değil de nedir? Bu ülkenin halkı İslam ile her gün daha bir kendine gelmekte ve dinleşmektedir (1993: 8-11).

Aynı sayıda Şiileri ve Ali bin Ebu Talib’i yer yer aşağılayıcı, yer yer Sünni çerçevede ele alan, Prof. İhsan İlahı Zahir’in “Şia’nın Zemmi ve Tenkidi Şia’nın Kuran, İmamet ve Takkiye Anlayışı” (1993: 19-21) başlıklı yazıya yer verilmiştir. Bir sonraki 176. sayıda yine Aziz Nesin’i aşağılayan ve hedef gösteren “Salman Nesin mi, Aziz Rüşdi mi?” (1993: 43) başlıklı yazı yayımlanmıştır. Sonraki başka sayılarda çeşitli konular içerisinde ve dava sürecinde değinildiği yazılar da bulunmaktadır. Hem *İktibas*

hem diğerk iki dergi “katliam” ifadesini kullanmamış, Sivas’taki pogromu “toplumun İslamlaşmasına karşı geliştirilen laik provokasyonlara verilen meşru cevap” biçiminde yorumlamıştır. Söz konusu meşrulaştırıcı söylem, yalnızca Aziz Nesin’e yöneltilen hakaretlerle sınırlı kalmamıştır. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, Alevilik de “gulât-ı Şia”, yani “aşırı mezhep” ya da “sapkınlık” olarak tanımlanmıştır. Şiiliği hedef alan ve Aleviliği onun bir uzantısı olarak gören yayınlarda, Sivas Katliamı bir tür “mezhep içi arınma”ya dönüştürülerek, Sünnilik lehine bir ideolojik hegemonyanın yeniden üretim aracı haline getirilmiştir.

Haksöz, deyim yerindeyse, Sivas’ı canla başla sahiplenmiş ve beraberinde açılan davaların yıllarca takipçisi olmuştur. Dergi Sivas Katliamına ilişkin söyleminde, açıkça failin safında konumlanmıştır. Katliamı gerçekleştiren güruh “İslami duyarlılıkla hareket eden mümin halk” olarak tanımlanırken; hayatını kaybeden insanlar “kışkırtıcı, İslam düşmanı, solcu ve Alevi kimliği üzerinden provokatör” olarak yaftalanmıştır. Bu noktada *Haksöz*’ün söylemi, yalnızca katliamı meşrulaştırmakla kalmamış, onu bir “direniş” haline dönüştürerek, tarihsel olarak yeniden kurmuştur. “Sivas direnişi”, “İslami öfke”, “şehit Sivas Müslümanları” gibi ifadeler kullanılmış, failin mağdurlaştırılması ve devletin laikliğine karşı bir “İslami halk tepkisi” mitinin oluşturulması için kullanılmıştır: *Haksöz*’ün Ağustos 1993 tarihli 29. sayısı “Sivas Müslümanlarının Haklı Tepkisi” kapağıyla çıkmıştır. Mustafa Osmanoglu’nun aynı başlığı taşıyan yazısı *Haksöz*’ün katliama ilişkin tutumunun somutlaşmış halidir. Osmanoglu’na göre Sivas’taki Müslümanlar, cuma günü “mukaddesatlarına yapılan saldırılara ve emperyalizmin yerli işbirlikçilerine gereken cevabı kitlesel bir katılımıla” vermişlerdir. “Bu tepki İslami Hareketin Müslüman kitlelerde uyandırmaya çalıştığı kazandırdığı muvahhit-İnkılapçı kimliğin yansımasıdır”, Sivas’taki Müslümanlar “İslami duyarlılıkla Müslüman olmanın gereğini yapmış, resmî-sivil İslam düşmanlarına karşı durmuştur” (1993: 5). Osmanoglu’nun oldukça provakatif ve saldırgan yazısında

Katliama tepki gösterenler, “zincirinden boşanan laik azgınlık [...] İslami oluşumlar karşısındaki korkular giderek kin kusmaya dönüşürken bir laik histeri dalgası gibi sağda solda kendilerini göstermeye” (1993: 6) başladığı sözleriyle tarif edilmiştir. Tarifin devamında “Alevi geçindikleri halde Aleviliği bir mezhepten ziyade sol fraksiyonlar için potansiyel zemin olarak gören ateist materyalist çevrelere mensup olan bazı kesimlerde din ve İslam düşmanlığı ortak paydasında melun yankılar” (1993: 6) bulunduğunu yazmıştır. Aziz Nesin yine hedef alınmış ve Sivas’taki Müslümanların mağduriyeti yazılmıştır. Yazı boyunca mübalağaya ve çarpıtmaya çokça yer verilmiş, Başbağlar Katliamına yas tutulmuştur. Aynı sayıda Sivas’a ilişkin başka yazılar da yer almıştır. Sivas Katliamı, “Kültür Şenlikleri ismi altında İslami değerlerin ayaklar altına alınmaya cüret edilmesi” (1993: 8) olarak kodlanmıştır. Halk “T.C. adaletine güvenmediğini” (s. 45) göstermiştir. “Laik terör” ve “mazlum Sivas Müslümanları” *Haksöz*’ün ilerleyen yıllara yayılan sayılarında da hem dava hem sanık avukatları sanık mektupları sık sık yer bulmuştur. Dergide İslamcıların mağduriyet dili Sivas Katliamında da ön plandadır; yer yer “Sivas direnişi” olarak da anılmıştır. Davanın DGM’de görülmesi İstiklal Mahkemelerine benzetilmiş, “Sivas’a darağacı” benzetmesine yer verilmiştir. Sivas Katliamına ilişkin bazı yazıları sebebiyle dergi ceza da almıştır (1994: 47); ama yakarak ve/veya yazarak yaratılan koşullar, olabildiğince normalleştirilip, bu cezaları anlamanın mümkün olmadığını dile getirmiştir. *Haksöz*’ün Ağustos-Eylül 1994 tarihli 41-42.sayısı “Sivas Müslümanlarına Laik Engizisyon Kıskaçı” kapağıyla yayımlanmıştır. Dergi saldırgan ve düşmanca tavrından hiç ödün vermemiştir.

Haksöz’ün Sivas söylemi ayrıca Aleviliğe yönelik açık ve örtük bir düşmanlığı da içinde barındırmaktadır. Alevilik, solculuk, komünizm ve ateizmle özdeşleştirilmiş; Alevi kimliği bir inanç sistemi değil, ideolojik bir tehdit olarak kurgulanmıştır. Dergi Aleviliği “gerçek İslam’dan sapma”, hatta “Marksist sapkınlık” olarak tanımlamıştır. Bu

durum mezhebi çoğulculuğu reddeden radikal Sünni bir çerçevenin de göstergesidir. Tüm bunlar bağlamında *Haksöz*, Sivas Katliamını sadece savunmakla kalmamış; aynı zamanda onu Sünni İslamcı hareketin sembolik bir mücadele alanına, mevzi savaşının bir parçasına dönüştürmüştür.

Umran dergisi, Sivas Katliamına ilişkin neredeyse hiçbir ciddi değerlendirme yayımlamamıştır. Temmuz-Ağustos 1993 sayısında olay yalnızca kısa bir not olarak, Aziz Nesin'in "tahrik dolu konuşmaları"na bağlanarak geçirilmiştir. Bu sessizlik, derginin konuya ilgisizliğinden çok, meseleye dair açık pozisyon almaktan kaçınan stratejik bir suskunluk biçimidir. *Umran*, Alevilik meselesini ya görmezden gelmiş ya da zaman zaman, dolaylı biçimde "Sünni merkezli bir dini-siyasal bütünlük" içinde yeniden tanımlama çabası göstermiştir. Bu yaklaşım ne *İktibas*'ın ideolojik sertliği ne de *Haksöz*'ün militan söylemi kadar belirgin olmuştur. Ancak dergi sorunlu suskunluğu ile Aleviliğe yönelik dışlayıcı pozisyonunu örtük biçimde sürdüren bir örnek teşkil etmiştir. Derginin genel çizgisi göz önünde bulundurulduğunda, *Umran*'ın Aleviliğe yönelik pozisyonu, "İslami hassasiyetleri provoke eden ötekiler" arasında Aleviliği de sayan, ancak bunu doğrudan söylemekten imtina eden bir entelektüel muhafazakârlıkla örtüşmektedir. Bu tutum, Aleviliğin kamusal alandaki meşruiyetini tanımayan, onu tartışma dışı bırakarak görmezden gelen pasif bir dışlama biçimidir.

Sivas dışında dergilerde Alevilere/Aleviliğe ilişkin başka yazılara rastlamak da mümkündür. Bu yazılar çoğunlukla Alevileri sol/sosyalistlerle ilişkilendirmek üzere kurulmuştur. Alevilik tüm bu anlatılarda ya "düşman öteki" (*Haksöz* ve *İktibas*) ya da "yok hükmünde" (*Umran*) bir konumda yer almıştır. Bu analiz, 1990'lı yıllarda İslamcı düşüncenin mezhebi çoğulculukla kurduğu gerilimli ilişkiyi ve bu ilişkideki hegemonik arzuların nasıl ifade bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Aleviler ve Sivas Katliamı, bu üç yayın üzerinden okunduğunda, İslamcı kamusal aklın mezhebi tahammülsüzlüğünün

açık bir göstergesidir. Diğer yandan bu tutum, İslamcı mağduriyet dilinin ve meşrulaştırıcı siyasal reflekslerinin aynası da olmuştur.

1990'ların kimlik tartışmaları ve mücadeleleri bağlamında hem ülkenin hem İslamcı dergilerin odağında olan, başörtüsü ve eğitim tartışmalarıdır. 28 Şubat öncesinde de ele alınmış konular olmakla birlikte, asıl odak 28 Şubat ile gelen yasaklar bağlamında yoğunlaşmıştır. Her üç dergi de konuya ilişkin ortak bir zemini ve dili paylaşmıştır. Başörtüsü meselesi dergiler için bireysel bir hak meselesidir. Ancak bunu aşacak şekilde İslami kimliğe, ümmete ve toplumsal varoluşa yönelmiş topyekûn bir müdahale olarak çerçevelenmiştir. *İktibas* Ocak 1991 tarihli 145. sayısında *Sabah* gazetesinden alıntı yapmış ve tesettür defilesini duyurmuştur (s. 41). Herhangi bir yorum eklemeden “Türkiye de ilk kez türbanlı mankenlerin podyuma çıktığı defile yapıldı” başlığıyla vermiştir. Sonraki yıllarda ise moda ve tesettür, özellikle *İktibas* ve *Haksöz*’ün hedefinde yer alan konulara dönüşmüştür. Tüketim kültürü ve kapitalizm ekseninde tartışılan konularda Tekbir Giyim markası, *Elif Kadın* isimli İslamcı moda dergisi (Alpay, Temmuz, 1994) gibi örnekler sert bir biçimde eleştirilmiştir. “Dünya üzerinde küfür, zulüm ve ifsat rüzgarları estiren egemen güçlerin varlıklarına son verebilmek vahyi kuşanmakla mümkündür. Emrolunduğu gibi dosdoğru olmayanlar, ilkeleri ve ahlakı ‘kitabına uyduma’ becerisini gösterebildiğini sanıyorlar” sözleriyle, mücadele eksenine metaa dönüşen tesettürü de dahil etmişlerdir.

Haksöz’ün Ocak 1995 tarihli 46. sayısında Macide Göç Türkmen’e ait “İnsan Hakları ve Başörtüsü Zulmü” başlıklı yazısı öncelikle her üç dergi için ortak bir temeldir. Yazıda Türkiye’de Müslümanlar olduğunu ve başörtüsünün de Müslümanlar için bir emir olduğunu açıklayarak kadının modern dünyada “sıkıştığı” yeri ele almıştır. Yazı, başörtüsü yasağını doğrudan bir zulüm pratiği ve insan hakları ihlali olarak değerlendirmiştir. Metin, güçlü bir dini söylemle birlikte, insan hakları söylemine yaslanmıştır:

O Kitap'ta ortaya konulan ölçüler, bir Müslüman için uygulanması gereken değerlerdir. Bu temel değerlerden birisi de BAŞÖRTÜSÜ emridir. Kur'an'a göre zulüm; fitri olanı, doğal olanı bozmak, doğru olanı engellemek, hakikatin üstünü perdelemektir. Bugün Türkiye'de ve tüm dünyada zenginlerin azgınlaşması, yoksulluğun yaygınlaşması, öksüzlerin itilip kakılması, ölçüde yapılan haksızlıklar, terazinin yanlış tartılması, kavmiyetçiliğin hortlatılması ve tüm hak gaspları çok büyük bir zulmü, diğer bir deyişle insan hakları ihlallerini oluşturmaktadır. [...] Yani toplumumuzun tarihten devraldığı bazı olumlu değerleri de kazıyarak onun bir KÖLE TOPLUM bir SÖMÜRÜYE MÜSAİT TOPLUM haline getirilmesidir. Çünkü Türkiye'deki egemenler modernizmin veya uluslararası kapitalizmin gönüllü ya da fiili uzantılarıdır. [...] Kadın, dün fabrikalarda on altı saat karın tokluğuna çalıştırılan ucuz bir meta idi. Bugün, reklam spotlarında bir cinsellik aracı olarak kullanılan ve cinselliği tahrik edilerek tüketim ekonomisine malzeme yapılan bir araçtır. Emperyalist toplumlarda FEMİNİST hareketler ise kapitalizmin, kadın uyanışını saptırmak, olayın özünü bulandırmak için gündeme getirdiği ve ilkeleriyle yine kapitalist yaşam tarzını öneren aldatmaca bir akımdan başka bir şey değildir (Türkmen, 1995).

Yazı baştan sona kadar Kuran'ın insan doğasına ve toplumsal hayata ilişkin belirleyici olduğunu savunmuştur. Başörtüsü, bu bağlamda salt bir dinî hüküm değil, insan fitratının korunması için konulmuş ilahi bir yasadır. Başörtüsünü reddetmek hem bireyin din özgürlüğüne hem de toplumun İslami kimliğine saldırı anlamına gelmektedir. Türkmen, yazısı boyunca egemen sınıfları, laikleri, feministleri ve pozitivist hukuk savunucularını aynı düzlemde konumlandırmıştır: “Kapitalist-emperyalist sistemin gönüllü memurları.” Diğer yandan başörtüsü yasağı, Batıdan alınan yaşam tarzının halka zorla empoze edilmesinin en uç örneğidir. Bu empoze biçimi, yazara göre sadece kılık-kıyafetle sınırlı değil; kadının sistematik şekilde metalaştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Feminist hareketlerin bu tahakküme ortak olduğu iddia edilmiştir. Radikal İslamcı söylemin feminizm eleştirisiyle de uygundur.

Yasağın sadece başörtüsüne değil, doğrudan İslam’a yönelik bir saldırı olduğu vurgusu belirgindir. Metinde alternatif olarak vahyin esas alındığı “ilahi hukuk” önerilmiştir. Mücadele yolu ise “tevhid, adalet ve ikna” ile yürütülecek bir ümmet direnişidir.

Umran, Temmuz 1998 tarihli 47. sayısında Burhanettin Can’ın “Örtünmenin Fitri Temelleri” başlıklı yazı dizisinin, “Kıyafet Değişimi ve Tesettür Düşmanlığı” (s. 6-11) bölümünü yayımlamıştır. Bu yazı da *Umran*’ın yayın politikasına uygun biçimde, entelektüel yapısını koruyan, teorik, tarihsel ve dini bir arka planla kurulmuştur. Can da Türkmen’e benzer şekilde başörtüsü yasağı ve kıyafet üzerinden yürütülen modernleşme politikalarını sadece bir giyim biçiminin dönüşümü olarak değerlendirmemiştir. Bu dönüşüm İslam ümmetinin kimliksel, kültürel ve epistemolojik varoluşuna dönük bir saldırı olarak ele alınmıştır. Metin, 1990’larda yoğunlaşan başörtüsü yasağının yalnızca 28 Şubat sürecinin değil, yüzyıllık bir sekülerleştirme stratejisinin devamı olduğu savına yaslanmıştır. Yazının en çarpıcı mesajlarından biri, başörtüsünün sadece bir ibadet biçimi değil, bir siyasal direniş ve kimlik manifestosu olduğudur. Tesettür, modernliğin laik birey tanımına karşı “ümmet kimliğinin” kolektif temsilidir. Bu bağlamda başörtüsü takmak; laik devletin yurttaş modeline, kapitalist piyasaya ve Batı normlarına karşı bir meydan okumadır. Yazı, İslamcı/dindar çevrelere yönelik bir göndermeyle son bulmuştur:

Unutmamamız gereken bir başka gerçek de günümüz zalimlerinin zulümlerinin korkusundan pek çok insan, gerçeği gördükleri, bildikleri halde seslerini çıkarmamakta, hatta zalimlerin saflarında görülebilmektedir. Bu insanları da zalimlerle aynı kategoriye koymamak gerekir. Bunları da zalimlerin soylarından ayıracak bir anlatıma ihtiyaç vardır: “İçlerinden zulmetmekte olanları hariç olmak üzere, kitap ehliyle en güzel olan bir tarzın dışında mücadele etmeyin...” (29 Ankebut 46) Ancak böyle bir yaklaşımın sonucundadır ki toplumsal mühendisliğe soyunanların uğraşları hüsrarla sonuçlanır (Can, 1998: 11).

Genel olarak üç derginin de ortaklaştıkları zemin, İslam'ın siyasal-toplumsal bir kimlik olarak görünürlük kazanmasını ve başörtüsünün bunun somut sembolü olduğunu savunmalarıdır. Her iki yazı da 1990'lar Türkiye'sinde İslamcılığın kimlik, kadın bedeni ve kamusal alan tartışmaları etrafında nasıl konumlandığını göstermektedir. 1997-1998 yılları boyunca başörtüsü eylemleri sürmüş, dergiler de bu eylemleri sahiplenmiştir. Eylemlerin öğrenci hareketleriyle birleşmesi özellikle *Haksöz*'ün dinamik tutumunu pekiştirmiştir. Kasım 1997 tarihli 80 sayısında yer alan “Başörtüsü Mağduru Değil, Direnişçisi Olalım!” başlıklı, *Haksöz* imzalı yazı henüz başlığından bile tutumunu göstermektedir. Oldukça radikal bir tonda, başörtüsü yasağını hukuki, pedagojik ya da bireysel bir mağduriyet meselesi olmadığını; tevhidi bilinçle yürütülmesi gereken bir kimlik mücadelesi olduğunu vurgulamıştır. Diğer dergilerle ayrıştığı nokta ise, başörtüsü mücadelesine dair yaygın “mağduriyet” söylemini doğrudan reddetmesi olmuştur. Ancak yine ortaklaştıkları nokta yazıda, başörtüsü yasağının hukuka aykırılığı ya da eğitim hakkını ihlal etmesi değil; İslami kimliğe yönelmiş sistematik bir saldırı olması merkeze alınmış olmasıdır. Direniş, “hak arayışı” değil, imanî bir ibadet, bir varoluşsal duruş ve “şirke karşı bir kıyam”dır. Yalnızca Allah'ın rızasını gözetten bir konumlanmadır. Diğer yandan direnişin üniversite boyutu da şu şekilde ele alınmıştır:

Beyazıt merkez binanın önünde haftalardır halka açık bir ders işleniyor. En somut, en yalın örneklerin sunulduğu bu derslerde düzen en acık bir biçimde tanıtılıyor. Israrla sürdürdükleri eylemleriyle başörtülü öğrenciler, içinde yaşadığımız sistemin baskıcı ve işkenceci niteliğini gözler önüne seriyorlar. Ve bunu yaparken bir hususun altını da net olarak çiziyorlar: Sorun üniversite kimliği değil, İslami kimlik sorunudur ve mücadelenin hedefi de İslami kimlik olmalıdır! (*Haksöz*, 1997)

Nihayetinde yazıda süreç bütüncül bir düzen karşıtlığına yerleştirilmiş ve tevhidi mücadeleye bağlanmıştır. 28 Şubat sonrası YÖK'e ilişkin de çeşitli yazılar ele alınmıştır. Öğretim üyelerinin tasfiyeleri özellikle *Haksöz* tarafından sert bir biçimde

eleştirilmiştir. Ekim 1998 tarihli 91. sayısında *Haksöz* “YÖK’ü Görüp Hizaya Gelmeyeceğiz!” başlıklı bir yazı yayımlamıştır. Yazıda, 28 Şubat sonrası yaşanan süreci ve resmî ideolojiyle angaje olmayanların başına gelenleri radikal bir dille teşhir etmiştir. Aynı zamanda laiklik bağlamında yürütülen akademik tasfiyeyi, İslami kimliğe yönelmiş topyekûn bir saldırı olarak kodlamıştır. Fişlemelere ve soruşturmalara yönelik tepkileri dile getirmiştir. Ayrıca, “laik oligarşi ve onun ‘öğretim jandarması’ YÖK”ün (*Haksöz*, 1998) eğitimin önündeki en büyük engel olduklarını belirtmiştir. Bu konuda üç dergi de fikir birliği içerisindeydi. Laiklik ve resmî ideoloji “kötülüklerin anasıdır”.

Eğitim konusunda teorik yazılara *Umran*’da rastlamak mümkündür. Eylül-Ekim 1997 tarihli 39. sayısında Burhanettin Can’ın “Halka Rağmen ‘Halk İçin’ Eğitim” (s. 4 vd.) başlıklı yazısı oldukça kapsamlıdır. İslamcı dergiciliğin eğitim söylemini ideolojik, tarihsel ve teorik boyutlarıyla harmanlayan tipik örneklerden biridir. Kimlik, iktidar, ideoloji ve modernleşme gibi anahtar temaların iç içe geçtiği bir metindir. Yazının özü eğitimin, sadece bilgi değil; kimlik inşa ettiği ve bu nedenle müfredattan öte, medeniyetin tartışılması gerektiğidir. Yazıda eğitimin anlamı, eğitimin amacı, eğitime etki eden faktörler, hedefler gibi başlıklarla birlikte; İttihatçılardan erken Cumhuriyet’e, darbelerden 28 Şubat’a kadar gelen eğitim süreci ele alınmıştır. Batıcı seçkinlerin, halkın İslami kimliğiyle çatışmalı bir modernleşme tahayyülü devlete hâkim kılınmıştır. Can, bu hattı İttihatçılara, Tevhid-i Tedrisat Kanunu’na kadar geri götürmüştür. Cumhuriyet ve Cumhuriyet’e bağlı yetişen nesiller “takkiyecilik”le, çifte standartlı olmakla, baskıcılıkla... suçlanmıştır:

Cumhuriyetle birlikte kurulan eğitim sistemi, inkârcı, kötuleyici, nifakçı, baskıcı, tahammülsüz, tehditçi, çifte standartçı, halka tepeden bakan hatta halkı tehlikeli ve düşman gören bir neslin yetişmesine neden olmuştur. Çünkü gidilen yol, “Şayet onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa, kuşkusuz doğru yolu bulmuşlardır; yok eğer yüz

çevirirlerse, onlar elbette bir çelişki ve aykırılık içindedirler” (2 Bakara 137) ayetinde ifade edilen ilahi sünnete tersti (Can, 1997: 13).

Eğitim sistemi ve yetişen neslin bağlantısını resmî ideoloji ve İslam’dan uzaklaşmaya bağlamıştır. Eğitimin ulus-devletin ideolojik aygıtı hâline geldiğini savunmuştur:

Bugünkü eğitim sisteminin odak noktasında, siyasal sistem ve devlet vardır. Gerek siyasal sistem gerek devlet, insan ve toplum için var olması gerekirken; bizde tersi olmuş, insan ve toplum rejim için devlet için var olmuştur. İnsanın ve toplumun bekası için denecek yerde, hep devletin ve rejimin sağlık ve bekası için denmiştir (Can, 1997: 8).

Bu tarihsel ve ideolojik arka planla, 28 Şubat sürecindeki uygulamaların sıradan değil, yapısal bir sürekliliğin sonucu olduğu fikrini ileri sürmüştür. Nihayet konu 8 yıllık kesintisiz eğitime getirilmiş ve toplumun “her kesiminin” şikayetçi olduğu iddia edilmiştir. Çözüm ise “herkes, dinini rahatça öğrenebilmeli ve yaşayabilmelidir. Eğitim sistemi bu temel varsayıma dayanmalıdır” (Can, 1997: 14) savıyla sunulmuştur. Eğitim sisteminin seküler hegemonya üretme biçimi olarak işlev gördüğü, bu hegemonyanın merkezinde ise İslam’ın temsiliyetine ve toplumsal yeniden üretimine karşı savaş açıldığını savunusu üç dergi tarafından da paylaşılmaktadır. Dergiler resmî ideolojinin eleştirisinde istisnasız birleşmektedir.

Kısmen de olsa bu bütünlüklü yapıları, yardımlaşma ve dayanışma ağlarında da kendini göstermiştir. Özgür-Der, Mazlum-Der, Ak-Der gibi İslamcı oluşumların çeşitli bildirileri, haberleri... özellikle *Haksöz*’de sık sık yer bulmuştur. *Umran*’ın 1999 Kasım tarihli 63. sayısında Deniz Feneri Derneğinin tanıtımına yer verilmiştir. Ayşe Yalçın imzalı, “Açta Açıkta Kimse Kalmasın Deniz Feneri” (s. 51-53) başlıklı yazıda, ahlaki-manevi bir dille derneğin tanıtımı yapılmıştır. Dernek, 1990’lar Türkiye’sinde refah devleti mekanizmalarının çöküşüne paralel olarak “yardım ağları”nın gelişmesinin bir

parçası olarak doğmuştur. Yazıda, Deniz Feneri hareketini ideolojik bir düzlemde meşrulaştırma çabası çok açıktır. Derneğin amaçlarının “büyük ve ulvi” olduğu kaydedilmiş ve 1999 İzmit Depremi sonrasında bölgeye çok hızlı yetiştiği belirtilmiştir. Aslında yazar, bir yandan sistemin mağdur ettiği “sessiz yığınlar” romantik bir dille dikkat çekmek isterken, öte yandan bu yığınları İslamcı dayanışma aracılığıyla örgütleyen bir toplumsal tahayyülü işaret etmiştir. Bu tahayyül; cemaat merkezli, ahlaki, sadaka ve infak kültürüne dayalı bir adalet anlayışını öncelemektedir. “Kimsesizlerin kimsesi olmak” ideali, İslamcı sivil toplumun varlık gerekçesini tanımlamaktadır. Bu söylem, İslamcılığın “toplumsal sorumluluk” söyleminin sınıfsal mücadele veya yapısal eşitsizlik üzerinden kurulmadığının ifadesidir. Daha ziyade inanç temelli bir hayırseverlik ahlakı ve sadaka kültürü üzerinden kurulan bir sistem mevcuttur. Yazı, 1990’lar boyunca gelişen ve 2000’li yıllarda AKP iktidarıyla devlet desteği kazanan İslamcı yardım kuruluşlarının, yani hegemonya projelerinin en önemli bileşenlerinin meşruluk zemininin kuruluşuna da bir örnektir. Ayrıca bu tarz yapılanmalar, kamusal alanda İslami değerlerin yeniden görünürlük kazanmasına da katkı sunmuştur. Ancak 2008 yılında Almanya’da “Deniz Feneri e.V. yolsuzluk davası” patlak vermiştir. Bu durum, metinde çizilen ahlaki ideal ile daha sonraki pratik arasındaki uçurumu da görünür kılmaktadır. İslamcı sivil toplumun ideallerle pratikler arasında yaşadığı gerilimi ve 2000’li yıllarda kamusal güce eklemlendikçe uğradığı dönüşümü de düşündürmektedir. Yardım faaliyeti burada sadece bir sosyal hizmet olarak görülmemelidir. Bu faaliyetler bir kimlik, aidiyet ve iktidar alanıdır. Bu nedenle metin, İslamcı sivil toplumun hem bir umut hem de potansiyel bir tehlike barındıran doğasını gösteren örneklerden biridir.

1999 İzmit Depremi sonrasında Sakarya Dayanışma Platformu *Haksöz* tarafından ele alınmış, *İktibas*’ta ve *Umran*’da da değinilmiştir. “İman kardeşliğiyle çarpan yüreklerin dayanışması” (Alper, Eylül 1999) olan bu Platform, *Haksöz*’ün Eylül

1999 tarihli 102. sayısında iki ayrı yazıyla kaleme alınmıştır. Kadrican Mendi'nin "Sakarya Dayanışma Platformu Yardımlarınızı Bekliyor" ve Hülya Alper'in "Sakarya Dayanışma Platformu" başlıklı yazılarda, Platformun canla başla çalıştığı ve devletin görünmez olduğu alanları yardım ağlarının doldurduğu anlatılmıştır. Dayanışma kutsanmış ve Hülya Alper'in manevi sözleriyle şu şekilde ifade edilmiştir:

Uzun süredir ilk defa kadın olduğunuz ve de başörtülü olduğunuz için itilmediğinizi görüyorsunuz. Orada kamusal alandan ihraç edilmeye çalışılan başörtülü öğretmenlerin, doktorların, hemşirelerin, eczacıların ve birbirinden farklı onlarca gönüllü genç hanımın, öncelikle devletin -meşruiyetini halktan alıyorsa eğer- üstlenmesi gereken fonksiyonu yerine getirdiğini hayret ve takdirle izliyorsunuz. [...] Başları bedenleri üzerinde durduğu sürece başörtülerini çıkarmayacaklarını haykıran sesler, bu kez yardım sevdasıyla ünlüyor. [...] İsyanla doluyor içiniz ve haykırmak geliyor pervasızca: "Bize güç gösterisi yapanlar, düzenin sahipleri şimdi nerede?" diye haykırmak geliyor içinizden. Sevinç ve keder, Allah'a teslimiyetle, tağuta isyan duyguları sürekli gidip geliyor içinizden. Şükür, sabrı, tevekkülü, dayanışmayı ve bir sürü hasletlerin ne demek olduğunu öğreniyorsunuz orada. Öğretirken öğreniyorsunuz; bir okul oluyor Sakarya. Depremle yıkılan değil inşa edilen; enkaz altında kalan değil, müminlerin kalpleriyle dirileri bir okul. Böyle bir okulda olduğunuz için hamd ediyorsunuz (Alper, 1999).

"Tağuta isyan" duygusuyla her üç dergi de kesişmektedir. Bu söylemler ve söylemlerden ulaşılan nokta, 1990'lar İslamcılığının klasik "devlet karşıtı ama toplum yanlısı" pozisyonuyla örtüşmesidir. Aynı zamanda deprem aracılığıyla devletin rıza üretim mekanizmalarının çöküşü ve geri dönülemez krizlere de açıkça işaret edilmiştir.

Bu tema bağlamında incelenen metinler, 1990'lar İslamcılığının hegemonya projesinin yalnızca devlete karşı yürütülen bir mücadele olmadığını; toplumun kendisini yeniden tanımlama, müttefiklerini belirleme ve "öteki"ni inşa etme üzerine kurulu bir mevzi savaşı olduğunu açıkça göstermektedir. Dergilerin Kürt meselesine

yaklaşımlarındaki farklılıklar (*Haksöz*’ün hak temelli ve devlet eleştirisini merkeze alan tutumu ile *İktibas*’ın meseleyi “ümmetin tevhidi sorunu”na indirgeyen yaklaşımı), inşa edilmekte olan karşı-hegemonik projenin farklı kanatlarının potansiyel bir kitleyi kendi blokuna nasıl eklemlemeye çalıştığına dair içsel bir müzakereyi yansıtmaktadır. Ancak asıl birleştirici ve sınır çizici hamle, Alevilik ve Sivas Katliamı karşısında takınılan ortak tavırda görülmektedir. Üç derginin de katliamı meşrulaştıran ve Aleviliği “sapkın” veya “provokatör” olarak kodlayan söylemi, kurulmak istenen yeni “millî-İslami iradenin” kimleri dışarıda bırakacağını şiddet yoluyla ilan eden bir işlev görmüştür. Bu, yeni bir “tarihsel blok” inşasının sadece kucaklayarak değil, aynı zamanda dışlayarak ve düşman yaratarak da mümkün olduğunu kanıtlar niteliktedir. Başörtüsü direnişi ise bu savaşın en somut ve en başarılı mevziisi olarak öne çıkmıştır. Dergiler, başörtüsünü bireysel bir haktan çıkarıp laik rejimin baskısının evrensel bir sembolüne dönüştürerek, farklı toplumsal kesimleri “mazlumluk” ortak paydasında birleştiren ve sivil itaatsizliği meşrulaştıran bir “kolektif irade” yaratmışlardır. Dolayısıyla bu tema, İslamcılığın 1990’larda kimlikleri sadece birer tartışma konusu olarak görmediğini; onları, iktidara giden yolda toplumsal rızayı ve “yeni ortakduyuyu” şekillendirecek temel ideolojik araçlar olarak kullandığını göstermektedir.

3.1.5. Kapitalizmle İmtihan Teması

1990’lı yıllarda Türkiye, neoliberal dönüşümün toplumsal yapıyı derinden sarstığı, emek-sermaye çelişkisinin keskinleştiği ve İslami çevrelerin ekonomik meselelere ilişkin konumlanışlarının belirginleştiği bir döneme tanıklık etmiştir. Bu süreç 1990’ların organik krizinin temel bileşenidir. Bu süreçte İslamcı dergiler, ekonomi merkezli bir yayın çizgisi izlememekle birlikte; kapitalizm, gelir adaletsizliği ve İslami ekonomi gibi başlıklara ara ara yer vererek ideolojik pozisyonlarını, hegemonya projelerinin ekonomik bağlamını açıkça ortaya koymuşlardır. Emekçilerin sömürüsüne karşı dile getirilen adalet vurgusu, MÜSİAD gibi sermaye oluşumlarına mesafeli ya da

koşullu yaklaşımlar, anti-kapitalist yazılar ve kimi zaman görünür olan işçi direnişlerine verilen destek düzenli olmamakla beraber mevcuttur. Bu metinler, yayınların kapitalist rasyonaliteye karşı kendi “iktisadi ahlak” anlayışlarını inşa etme çabalarının izlerini taşımaktadır.

Haksöz dergisinin Eylül 1991 tarihli 6. sayısında yer alan “Müslümanların İşçi Kısıymı ve Ekonomik Sömürü Karşısındaki Tavrıları” (s. 3 vd.) başlıklı Yılmaz Çakır imzalı yazı, üç dergi için de ender bir örnektir. Yazı, *Haksöz* çevresinin 1990’ların başında işçi sınıfı meselelerine yönelik geliştirdiği yeni duyarlılığın ideolojik zeminini ve toplumsal müdahale biçimini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yazıda, klasik sol-sınıfsal analizleri İslami bir çerçeveye harmanlayarak, sermaye karşısında mazlunun safında konumlanan bir Müslüman özne tasavvur edilmiştir. Bu, aynı zamanda *Haksöz* çevresinin sınıf meselesine yaklaştığı nadir örneklerden biri olarak temada istisnai bir yer tutmaktadır. Metin, 12 Eylül sonrasında derinleşen sınıfsal uçurumlara ve bu süreci meşrulaştıran 1982 Anayasası’na yönelttiği eleştirilerle başlamıştır. Çakır, neoliberal sermaye düzeninin dayattığı işçi kısıymalarını yalnızca ekonomik gerekçelerle değil, “müşrik sistem” olarak tanımladığı kapitalist yapının bir sonucu olarak sunmuştur: “Allah’ın insanlara eşit olmak üzere verdiği nimetlerin musluğunu ele geçirerek doymak bilmeyen kâr iştahlarıyla bin kişinin hakkını bir kişiye yediren işçiler değil; müşrik sistem kapitalizmdir” (Çakır, 1991: 4). Bu sistemin “Karun mirasçıları” eliyle yürütülen sömürü mekanizmalarını, işçi kısıymı, ücret baskısı ve vergi adaletsizliği gibi örnekler üzerinden ifşa etmektedir. Yazıda, işçilerin milli gelirden ve vergi yükünden aldığı payın dengesizliği tablolar ve rakamsal verilerle gözler önüne serilmiştir. En çarpıcı kısımlardan biri ise 1991 Paşabahçe Direnişine ayrılmış bölümdür. Direnişin sınıfsal tahakküme karşı bir meydan okuma olduğunu vurgulayan yazar, Müslümanların bu süreçteki eksikliklerine de değinmiştir. İslamcıların işçilerin sorunlarıyla ilgilenmemesini, Kuran’ın toplumsal adalet ilkeleriyle bağdaşmaz

bulmuştur. Müslümanların “ımanı önce, sorunlar sonra” şeklinde özetlenen yaklaşımlarını eleştirerek, Hz. Musa’nın Firavun’a karşı verdiği mücadele örneğini hatırlatmıştır: Zulmün siyasal olduğu kadar ekonomik bir mesele olduğunu vurgulamıştır. Bu durum salt bir yorum değil, tebliğin doğrudan bu tarz mücadelelerle birleşmesi gerektiği fikridir. Yazı, *Haksöz* evresinin ilk kez işçi mücadelesiyle aktif biçimde temas ettiği bir dönemin belgesi olarak da değerlendirilebilir. Derginin Paşabahçe zel sayısı yayımlaması, camilerde bildiri dağıtması ve ayetlerle direnişi meşrulaştırması, İslamcı siyasetin sınıf meselelerine dair hem söylem hem eylem üretme çabasına işaret etmektedir. Bu noktada “en güçlü tebliğ, en güçlü bilgilenme ve bilgilendirme hayatın, pratiğin içinde yaşanılarak elde edilendir. Müslüman fildişi kulelere çekilerek teori üreten, bilgi hamallığı yapan insan demek değildir” (akır, 1991: 5) vurgusu önemli bir göndermedir. Bu yazıda akır kapitalizmi “mevcut şirk sistemi” olarak kodlamıştır. Humeyni’nin kavram setinden ödünç aldığı “*Mustazaf* ve *Müstekbir*” ezilen-ezen ilişkisi üzerine de oldukça coşkulu bir şekilde işçilerden taraf cümleler dile getirmiştir:

“Mustazaf kimselere el uzatacak olan” İslami bir hareket olmalıdır, fabrikaları, tarlaları sahiplenmek de yine İslami bir sahiplenmeyle gerçekleşmelidir. Böylece mustazaf olanlar yani ezilenler / işçiler “kapitalizme tepki üzerine kurulu olmanın ötesinde bir değer ifade etmeyen [...] batıl ideolojilerin sözcülerine de kanmayacaklar” dır (1991: 13).

zmn kaynağı İslam’dadır. Humeyni’nin devrimci söyleminden ödünç alınan bu çift kavram, *Haksöz* evresinin 1990’larda işçi sınıfı ve ekonomik sömürü meselelerini teolojik bir dille anlamlandırmaya çalıştığının da göstergesidir. Öte yandan İslamcı bir üçüncü yol arayışı da belirgindir. Bu yazı, İslamcılığın emek sorununa yaklaşımında nadir görülen ama ideolojik olarak tutarlı bir örnektir.

Kapitalizm ve emperyalizm İslamcılar için bir nevi *tâğūt*⁶⁹/ “tağuti sistem” olmuştur. Ancak İslamcıların anti-kapitalist ve anti-emperyalist söylemlerinin devamı genel olarak kimlik, kültür, anti-seküler ve ahlak gibi olgulara sürüklenmiştir. Bunun örneğini dergilerde görmek mümkündür: *Haksöz*’ün 1996 Mart sayısında Ömer Mahir Alper’in yazısında “bugün gelinen nokta yaygın bir biçimde kapitalin ilahlaştırıldığı ve kapitalizmin dinleştirildiği bir noktadır. Bunları koruyabilmek için Batı, her türlü değeri ve kutsalı hiçe saymakta, her türlü pragmatik ve aşağılayıcı ilişkiye kucak açmaktadır” yorumunda bulunmuş, devamında ise “bugün Müslümanların, ‘fundamentalist’, ‘radikal’, ‘aşırı dinci’ vb. isimlerle adlandırılmaları ve böylece anarşi ve bozgunculuğun kaynağı olarak gösterilmeye ve tanımlanmaya çalışılmaları onların bu güç dengelerini bozmaya talip olmaları sonucudur” (s. 5) demiştir. Konuyu “medeniyetler çatışması”na yani İslamiyet-Hristiyanlık ikilisine bağlayarak sonuçlandırmıştır.

Diğer yandan *Umran*’ın 1994 Mayıs-Haziran sayısında Abdullah Yıldız şunları dile getirmiştir:

Robert Heilbroner “kapitalizm, ekonomik gelişme alanında harikalar yaratıyor, ama ahlaki gelişme ya da kültürel zenginleşme konusunda yaptığı hiçbir şey yok”

⁶⁹ “Asıl manası ‘aşırı derecede azgın ve mütecaviz’dir. Bundan hareketle Allah’tan başka tapınılan ve hak yoldan saptıran her varlık, put, şeytan, kâhin ve sihirbaz tâğütun kapsamı içinde düşünülmüştür” (Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi - <https://islamansiklopedisi.org.tr/tagut>). Tağut hem Türkiye’de hem diğer bölgelerde İslamcılar arasında önemli ve tartışmalı bir konumdur. Türkiye için bilhassa 1990’larda ön planda olan bu kavram çeşitli eylemlerde ve duvar yazılamalarında “kahrolsun tağut” şeklinde kullanılmış ve rejim karşısında önemslenmiştir. Türkiye’deki İslamcı terminolojide tağut, 1990’larda İran etkisiyle kapitalizmi ve emperyalizmi nitelemiştir ancak diğer yandan bütün dönemlerinde Kemalizm’i ve laikliği daha fazla vurgulamıştır. “Vahye mukabil olarak, vahye rağmen, vahyin yerini alacak şekilde kurulan bütün sistemler, Allah’ın hükümlerine mukabil ve onların yerine geçmek üzere hükümler icat eden bütün rejimler; Demokratik, Laik, Kapitalist, Komünist, Kemalist, Liberal, Teokratik vb. sistemler/rejimler tağutidir” (<https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/faruk-kose/taguta-sahip-cikmak-musulmana-yakisir-mi-4880.html>). Son erişim, 10.10.2022). İslamcılığın çeşitliliği içinde mutlaka yer bulan tağut kavramı için cihatçı Selefi yazar el-Makdîsî şunları demiştir: “[...] birçok ‘tağuti’ sistem parlamento ve meclis gibi resmî kurumların kapılarını davetçilere açmak suretiyle onları sistemin içine çekme çabası içinde olmuştur. Hasımları ile aynı çatı altında toplanan davetçiler, yaptıkları sonu gelmez toplantılar neticesinde benimsedikleri davanın düşmanları tarafından sulandırıldığını bir müddet sonra idrak edemez hale gelirler. Nihayetinde esas davaları olan kâfirlerden uzak durma, onların kanunlarını kabul etmeme ve onların takip ettiği yolu tanımama gibi meseleleri bir kenara bırakıp vatanın ve milletin selameti, güvenliği ve ekonomik kalkınması gibi meseleleri dert edinmeye başlarlar. Tüm bu çaba küfürle yönetilen vatanlar için verilmektedir. Davetçiler bu tuzağa düştükten sonra artık düzenin neferi haline dönüşürler ve kanunlara ve anayasaya bağlı kalacaklarına dair yeminler etmeye başlarlar” (Aktaran Çakmaktaş, 2021: 37).

(NPQ,1991,1/2). Japon filozof Takeşi Umehara ise “modernizmin bir yan akımı olan Marksizm’in başarısızlığının, modernizmin ana akımı olan liberalizmin çöküşünün de öncülü olduğunu” söylemektedir. Umehara, her iki seküler sistemin “manevi yaşamı” dışlamakla kendi felaketlerini hazırladıklarını vurgulamaktadır (s. 3).

Sonuç maneviyata dönüşen, bir maddi eleştiridir. Genellikle de Batı ve sosyalist değerler hedeflenmiştir. Yıldız devamında, sistemin kriz içinde olduğunu ve çözümün İslam’da bulunduğunu yazmıştır. Çözüm konusunda Yıldız’la ve diğer İslamcılarla aynı fikri paylaşan Mustafa Özel ise *Umran* dergisinin 1993 Mayıs-Haziran sayısında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kapitalizm”, rekabetin ortadan kaldırılması rejimidir. İster devlet gücünü kullanarak ister çok zekice davranarak ister başka birtakım mekanizmaları devreye sokarak, eğer piyasada rekabeti ortadan kaldırıyorsanız ve fiyatı belirliyorsanız bu kapitalizmdir. Eğer fiyatı Allah değil de siz belirliyorsanız. (“Fiyatları Allah’ın belirlemesi” diye bir esas vardır. İslam’da bundan ne anlaşıldığı üzerinde tartışmalar vardır. [...] devleti kullanarak, siyasi mekanizmayı kullanarak rekabeti ortadan kaldırıyorsanız, işte kurduğunuz şey “kapitalizm olur.) [...] İslam ile meşru bir ilişki kurulacaksa, bu ilişki piyasa ekonomisi ile kurulmalıdır. Rekabeti ortadan kaldıran kapitalist sistem hiçbir şekilde İslami ülkelerle bağdaştırılamaz (29-30).

Özel’in ekonomik alternatifi, fiyatları Allah’ın belirlediği İslami bir düzendir. Ekonomi fıkıh ve kader metaforlarıyla açıklanmaya çalışılmış, İslami model ile idealize edilmiş, “bozulmamış” serbest piyasa tasvir edilmiştir. Burada görülen, sistemin nasıl değiştirileceğine ya da İslam’ın ekonomi politisinin nasıl kurulacağına dair somut bir programdan ziyade, mevcut kapitalist düzene etik bir itirazdır. Her üç örnekte de ortak olan husus, kapitalizm karşıtlığının sınıf mücadelesine dayalı bir ekonomi politik okuma yerine; inanç erozyonu ve Batı düşmanlığıyla harmanlanmış olmasıdır. Bu durum, İslamcı dergilerin emek ve ekonomi temelli meseleleri tartışırken çoğunlukla çözüm

retmekten ziyade, tepkisel ve ideolojik bir tavır sergilediğini göstermektedir. Kapitalizmin neden olduğu eşitsizlikler elbette dile getirilmektedir; ancak bu eşitsizliklerin sosyalist teorilerle açıklanması reddedilmektedir. Alternatif bir ekonomik model sunmak yerine, “İslam’da czm vardır” ifadesiyle teolojik bir soyutlukta bırakılmaktadır. Bu eleştirilerde İslamcı söylemin bir hegemonya kurma arayışı olduğu da açıktır. Ancak bu hegemonya sadece kapitalizmin yıkıcılığına değil, seküler sistemlerin tamamına karşı bir “medeniyet alternatifi” iddiasına dayanmaktadır. Yine de ekonomik yapının nasıl dönüştürüleceği ve ona bağlı somut meselelerde net ve uygulanabilir bir öneri sunulamamıştır. Bu durum karşıt-hegemonya mücadelesinde dergilerin en zayıf noktasıdır.

İktibas Mayıs 1996 tarihli 209. Sayısında, *Sabah* gazetesinden MÜSİAD’a ilişkin “İslamcı İş Adamları şeriatçı Değil” (1996: 34) başlıklı bir haberi alıntılanmıştır. Haberde, Oxford Analytica’nın hazırladığı bir rapordan bahsedilmiştir. Rapora göre, İslamcı iş adamlarına örnek olarak incelenen MÜSİAD’ın bir partiyi desteklemek yerine birçok parti ile doğrudan ilişki içine girdiği anlatılmıştır. İslamcı iş dünyasının şeriat devleti arayışında olmadığı, aksine pragmatik kapitalist bir anlayışa sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bu vurgu, klasik İslamcı söylemin kapitalizm karşıtlılığıyla celiştiğinin bir göstergesidir. MÜSİAD’ın “Batı stili iş metotları ile İslami prensipleri uyumlu hale getirme cabası”, İslamcılığın sadece siyasal alanda değil; ekonomik düzlemde de dönüşmekte olduğunun bir işaretidir. Bu, İslamcı dergilerde zaman zaman dillendirilen “İslami ekonomi” idealinin pratikte kapitalist sistemle uyumlu hale getirildiğini göstermektedir. Diğer yandan burada önemli nokta *İktibas*’ın bu haberi bilinçli şekilde seçmiş olmasıdır. *İktibas*, geleneksel olarak ideolojik netliğe önem veren bir yayın cizgisine sahiptir. Bu bağlamda, İslamcı iş cevrelerinin kapitalizmle pragmatik ilişkisini deşifre ederek onları “ifşa” etme niyetindedir. Haberin sonunda MÜSİAD’ın “kapitalist sistemin tüm özelliklerini taşıdığı” vurgusunun özellikle belirtilmesi, bu

eleştirel mesafenin de ana sebebidir. Böylece İslamcılığın sistemle bütünleştiği noktalara işaret edilmekte ve “dava”nın yozlaştığı iddiası ima edilmektedir. Haberde MÜSİAD’ın laik devletle uyum içinde olduğu, Batı için tehdit oluşturmadığı gibi detaylar yer almaktadır. Bu tür bir anlatı, *İktibas* için “gerçek İslamcı tavır nedir?” sorusunu gündeme getirmek ve güncel İslamcı yönelimlerin sorgulanmasını sağlamak için bir araç olabilir. İslam’ın kapitalizmle bu denli barışık hale getirilmesi, *İktibas*’ın “arı-duru İslam” iddiasına aykırıdır. *Haksöz* de MÜSİAD’a karşı benzer bir zemindedir. Ayrıca *Haksöz* de Ocak 1999 tarihli Kenan Alpay’a ait bir yazısında, Ülker A.Ş.’nin TSK’ya yüklü miktarda yaptığı bağışı konu alıp, oldukça sert biçimde eleştirmiştir. Yazı şu sözlerle bitilmiştir:

Bu bağış Türk-Kürt çatışmasına TSK nezdinde bir katkı mı; yoksa “siyasal İslam”ı ve sembollerini ülke topraklarından kazımak için sürdürülen 28 Şubat darbe sürecine moral desteğin yetersiz kaldığı noktada işçinin alın terinden devşirilen dolarlarla takviyede bulunma çabası mı? Lakin günlerin insanlar arasında çevrileceği gerçeğini, ayrıca dünyevi hesapların hesaba çekileceği o mahşer gününü unutmamak gerekli (Alpay, 1999).

Umran Mart 2001 tarihli 79 sayısında, Şevket Ayvazoğlu’nun “Devlet Krizi (mi)?” (s. 60-63) başlıklı yazısı, 2001 ekonomik krizine dair hem güncel hem de yapısal tespitlerle yüklü, katmanlı bir değerlendirme sunmuştur. Öncelikle yazının başat iddiası, Türkiye’deki krizin yalnızca mali piyasaların dalgalanmasıyla izah edilemeyeceği, bunun ötesinde bir “devlet krizi” olduğudur. Ayvazoğlu’na göre Türkiye’deki kriz, “devletin sosyal düzeni adalet üzere kurmak” misyonundan uzaklaşmasının, küresel sermaye karşısında edilgenleşmesinin ve halkla kurduğu ilişkinin zedelenmesinin sonucudur olmuştur. Bu durum, ekonomik krizden çok daha derin bir “siyasi-idari buhran” olarak da tarif edilebilirdir. Yolsuzluk ekonomisi sürerken, “koskoca bir ülke, birkaç faizcinin, borsa spekülâtörünün elinde rehin olmuştur” (2001: 60). Yazar, devleti

ele alırken Türkiye özelinde “askeri-sivil bürokrasi ve sermaye grupları arasındaki ittifak”tan söz etmiştir. Bu ittifak, halkın taleplerini dışlayan, IMF ve Dünya Bankası gibi güçlerin yönlendirmelerine açık bir ekonomik yapılanmayı temsil etmektedir. Ayvazoğlu’nun bu analizinde açık bir anti-emperyalist çizgi yer almaktadır. Ayvazoğlu’na göre krizin faturası, halka çıkarılmak istenmektedir, ancak krizi doğuran, halk değil; halkı temsilden uzak siyasi ve ekonomik elitlerdir. Yazıda, kamu bankalarının hortumlanması, özelleştirmelerin sermaye çevrelerine kaynak aktarma aracı haline gelmesi, borçlanma ekonomisinin kamu kaynaklarını eriten bir mekanizma haline gelişi sert şekilde eleştirilmiştir. Yazarın İslami vurguları örtük kalmakla birlikte, ekonomik analizi oldukça nettir. Yazı ayrıca İslamcı çevrelerin kriz karşısındaki tavrının “kaderci” ya da sadece “ahlaki bozulma”ya indirgenmesinin ötesine geçmiştir. Toplamında ise her üç derginin de ekonomik gelişmeler ve krizler karşısında sorumlu tuttuğu sistemi hedef almaktadır.

Sonuç olarak 1990’lar Türkiye’inde neoliberal yeniden yapılanmanın derinleştirdiği sınıfsal eşitsizlikler karşısında *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, ekonomik meseleleri hegemonik mücadele zeminine taşıma konusunda sınırlı kalmışlar ama anlamlı girişimlerde de bulunmuşlardır. Bu dergilerin kapitalizme ve onun yerel yansımalarına karşı geliştirdiği söylemler, bir karşı-hegemonya arayışının parçaları olarak değerlendirilebilir; ancak bu arayış çoğunlukla sınıf merkezli bir ekonomi politikten çok, ahlaki, teolojik ve medeniyet temelli bir karşı çıkış biçiminde tezahür etmiştir. Özellikle *Haksöz* çevresinin Paşabahçe direnişine verdiği destek ve işçi kıyımı karşısındaki açık konumlanması, *İktibas*’ın MÜSİAD gibi sermaye çevrelerine yönelik ideolojik mesafesi en net konumlanışlar olmuştur. İslamcı hareketin sistemle bütünleşme eğilimlerine karşı bir “ideolojik saflık” mevziisinden direnme çabalarının yansıması olarak da okunabilir. Ancak genel eğilim, Gramsci’nin sınıf ittifakları ve tarihsel blok inşası çerçevesinde beklenebilecek yapısal dönüşüm stratejilerinden çok,

kapitalizmin eleştirisini teolojik bir etik düzleme taşımakla sınırlı kalmıştır. Bu nedenle İslamcı entelijansiyanın ekonomi, kapitalizm ve emek temalı söylemleri, hegemonik yapıya alternatif bir sosyo-ekonomik düzen tasarımı sunmaktan ziyade; mevcut düzenin meşruiyetini sorgulayan parçalı ve sembolik müdahaleler olarak kalmıştır. 1990’ların neoliberal millî güvenlik devleti eleştirilerinin bir parçasına dönüşmüştür.

3.1.6. Vahyin Siyasallaştırılması Teması

Bu temada Kuran, Peygamber ve teolojik yeniden yorum bağlamında, 1990-2002 döneminde *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri, İslam’ın temel kaynaklarının nasıl anlaşılması gerektiğine dair yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu tema dergilerin hegemonya projesinin “tözü” olarak değerlendirilebilir; hegemonya projeleri bu tözün üzerinde yükselmiştir. Genel olarak üç dergi de modern dönemde İslam’ın yeniden inşasında geleneksel, özellikle de tasavvufî yorumlara mesafeli dururken; Kuran merkezli, akılcı ve bağlamsal okumaları öne çıkarmıştır. Bu tema altındaki yazılar, İslamcılığın bir siyasal duruştan fazlası olduğunu, kapsamlı bir inanç ve düşünce sistemi olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu tema çerçevesinde peygamberlerin hayatları, mücadeleleri, Kuran’ı anlama-anlatma çabaları, güncel siyasal ve toplumsal kavramların İslami bağlamı... ele alınmış ve yeniden yorumlanmıştır. Tasavvuf karşıtlığı, bu temanın öne çıkan ve belirgin ortak noktalarından biridir. Tasavvufa karşı, *İktibas*’ta ve *Haksöz*’de radikal bir reddiye söz konusuysa; *Umran* eleştirel bir pozisyon almıştır. Mealcilik, hadis, içtihat, fıkıh gibi klasik dini ilimlere yönelik tavırlar da çoğunlukla açıklayıcı, eleştirel ve seçicidir. Ramazan, kurban, oruç gibi ibadet konularından Medine Vesikasına, şirk ve tağut tartışmalarından hoşgörü, özgürlük, itaat ve sevgi gibi modern kavramların İslami referanslarla değerlendirilmesine kadar oldukça geniş bir skala söz konusudur. Özellikle *Haksöz*’de bu içerikler zaman zaman doğrudan siyasal İslamcı metinlerle iç içe geçtiğinden, “teolojik” olanı “ideolojik” olandan ayırmak güçleşmiştir. Bu temada öne çıkan ortak nokta, her üç derginin de geleneksel dini söylemlere karşı bir

eleştiri ve dönüşüm iradesi taşımasıdır. Ancak *İktibas* radikal bir epistemolojik kopuşu, *Haksöz* eylemci bir tevhid çizgisini, *Umran* ise düşünsel ve ahlaki bir yeniden inşa vizyonunu öncelikli görmüştür. Tasavvufa eleştirel mesafe, İslam'ın modern dünyada anlaşılması ve yaşanması adına Kuran'ın merkezî konumunun vurgulanması, tüm yazılar arasında tematik bir süreklilik arz etmektedir.

Bu bağlamda ilk olarak *İktibas*'ın Eylül 1990 tarihli 141. sayısında yer alan “Tasavvuf; Bir Ayrı Din” (s. 11 vd.) başlıklı yazıyı ele alınmıştır. Bu yazı, *İktibas* dergisinin tasavvuf eleştirisini en açık ve sistematik biçimde ortaya koyan metinlerden biridir. Yazının temel argümanı, tasavvufun Kuran'a, İslam Peygamberine, sünnetine ve İslam'ın tevhit ilkesine aykırı bir metafizik zemin üzerine kurulu olduğudur. Yazı boyunca Vahdet-i Vücut inancı yani “varlığın birliği”, “Allah ile evrendeki bütün varlıkların bir olması” anlamına gelen inanış merkezde tutulmuştur. Bu anlayışın Herakleitos, Parmenides, Platon gibi antik Yunan filozoflarından, Hinduizm ve Hristiyan mistisizmine uzanan felsefi-dini etkilerle İslam dışı kaynaklardan türediği vurgulanmıştır. Tasavvuf ehli olarak kabul edilen, İslam düşünürü ve Vahdet-i Vücut inancı en büyük temsilcisi Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin görüşleri hedef alınmıştır. Arabi'nin tasavvuf düşüncesinin temel kaynaklarından olan Füsûs ve Fütûhât'ta dile getirdiği ontolojik birlik anlayışı “şirk”le eşdeğer görülmüştür. Tasavvufun İslam'ın “Allah, yaratıklarına benzemez” ilkesine temelden aykırı olduğu, bu nedenle sahih İslam inancını bozan bir sapma olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte metin sadece teolojik bir ayırım yapmakla kalmaz; tasavvufun ibadet anlayışına, toplumsal hayata bakışına ve bireysel pratiğine de sistematik eleştiriler geliştirmiştir. İnziva, riyazet, ruhbanlık, bâtinilik, şeyhlik kurumu gibi pratikler, İslam'ın toplumsallığına, ölçüye ve adalete dayalı yapısına aykırı olarak değerlendirilmiştir. “İslam'da zahir esastır, tasavvufta ise bâtın” vurgusuyla, Sufi pratiklerin zımnen keyfiliğe ve normsuzluğa yol açtığı ifade edilmiştir. Bu yazı, *İktibas*'ın İslamcılık içinde akidevi bir sınır çizme

arayışını ve “tek doğru, tek yol” dayatmasını da temsil etmektedir. Metin tasavvufu, sadece felsefi-teolojik değil; aynı zamanda siyasi-ideolojik bir tehdit olarak kodlamıştır. Modern dönemde İslam’ın saflaştırılması, yeniden tanımlanması ve “yabancı unsurlardan” arındırılması gerektiği fikrinin tipik bir örneğidir. Tasavvufun karşısına tevhidi bir İslam anlayışı koyarak, İslamcılığı teolojik bir temizlik ve ideolojik mücadele sahası olarak konumlandırmıştır. Bu yönüyle yazı, *İktibas*’ın genel yayın çizgisini yansıtan ideolojik ve doktriner bir metindir. *Haksöz* de bu yönü paylaşmaktadır.

Umran dergisinin Temmuz/Ağustos 1996 tarihli 32. sayısında Prof. Dr. İbrahim Sarmış’ın “Tasavvufun İslam Kültürüne Olumsuz Etkileri” (s. 52 vd.) başlıklı yazısı ile Prof. Dr. Mustafa Kara’nın “Tasavvufun İslam Kültürüne Olumlu Etkileri” (s. 59 vd.) başlıklı yazısı birlikte verilmiştir. Bu makaleler, tasavvufa dair iki zıt bakış açısını akademik düzlemde karşı karşıya getirerek, bu alandaki entelektüel tartışmayı görünür kılmaktadır. İbrahim Sarmış’ın yazısı, tasavvufun İslam’ın temel kaynakları olan Kuran ve Sünnet ile bağdaşmadığını savunmuştur. Ona göre tasavvuf, özellikle vahdet-i vücud anlayışı, riyazet uygulamaları, ruhbanlık eğilimleri ve bâtinî yorumlarıyla İslam’ın sahih öğretilerini tahrif etmiş; bireysel ve toplumsal düzlemde ataleti besleyen bir gelenek haline gelmiştir. Sarmış, tasavvufun İslam’ın akıl, irade, sorumluluk, toplumsallık ve tebliğ gibi esaslarına zarar verdiğini belirtmiştir. Dinin metafizik-mistik bir boyuta indirgenerek sahih bilgi kaynaklarından koparıldığını ileri sürmüştür. Bu yönüyle, yazı *İktibas* ve *Haksöz* dergilerinde karşılaşılan katı tasavvuf eleştirisiyle büyük bir paralellik taşımaktadır. Yazıda İslam’ın ameli ve ahlaki yapısının yerini içe dönük bir sezgi dini olan tasavvufa bırakması, kültürel yozlaşmanın da zemini olarak değerlendirilmiştir. Sarmış, tasavvufun halk İslam’ı aracılığıyla meşrulaştırıldığını iddia etmiştir. Bu durumun da tarihsel olarak halk kitlelerinin geri bırakılmasında araçsallaştırıldığını ileri sürmüştür. Mustafa Kara’nın makalesi ise daha uzlaştırmacı bir çizgiyi izlemiştir. Kara,

tasavvufun İslam'ın içinden doğduğunu, zühd hareketleriyle⁷⁰ başlayan tarihsel seyrin daha sonra kurumsal tasavvufa evrildiğini; bu evriminse kaçınılmaz tarihsel ve kültürel bir süreç olduğunu vurgulamıştır. Ona göre tasavvuf, bireyin ahlaki olgunluğunu, içsel disiplinini ve kulluk bilincini güçlendiren bir boyuttur. Kara, özellikle “Anadolu irfanı” olarak adlandırılan gelenekte Mevlânâ, Yunus Emre gibi isimlerin hem halkın İslam'ı benimsemesinde hem de kültürel kimliğin inşasında pozitif bir rol oynadığını savunmuştur. Tasavvufun edebiyat, müzik, mimari ve günlük yaşam üzerindeki etkilerini “kültürel taşıyıcılık” bağlamında olumlamıştır. Eleştirilen bazı yönlerinin ise belirli tarihsel bağlamlarda oluştuğunu, genellenemeyeceğini belirtmiştir. Her iki makalenin birlikte yayımlanmış olması, *Umran* dergisinin 1990'ların ortasında yürütmeye başladığı daha çoğulcu ve akademik İslamcılık arayışının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, bu tema altındaki tasavvuf tartışmaları, sadece dogmatik bir red/kabul ikiliğine değil; İslamcılığın kendi içindeki metodolojik ve epistemolojik farklılaşmalara da işaret etmektedir. Sarmış'ın çizgisi *İktibas*'a, Kara'nın ise klasik ilahiyat geleneğine daha yakinken; *Umran*'ın bu iki yaklaşımı aynı sayıda buluşturması, derginin İslamcılığı daha geniş bir entelektüel alanda tartışma gayretinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu iki yazı tarikatlar ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi de kısmen değerlendirmiştir. Bu açıdan da *Haksöz*'ün Şubat 1997 tarihli 71. sayısında yer alan, Ferid Aydın'ın “Tasavvuf ve Tarikatlar” başlıklı yazısı da ayrı bir örnektir.

Bu metin, *Haksöz* dergisinin tasavvuf eleştirisini temsil eden en sert ve sistematik örneklerden biridir. Ferid Aydın'ın söyleşiye dayalı yazısı, tasavvufu hem bireysel bir yanlış inanç veya kültürel sapma hem de İslam tarihinin ve ümmetin çöküş

⁷⁰ Sözlükte temel anlamı “terk etmek, ilgi göstermemek, yüz çevirmek, azla yetinmek” anlamlarına gelen zühd kelimesi insanın Allah'a yönelerek dünyaya dönük tutkularından kendini alıkoyma çabasını ifade eder. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/zuhd#:~:text=S%C3%B6zl%C3%BCkte%20temel%20anlam%C4%B1%20E2%80%9Cterk%20etmek,kendini%20al%C4%B1koyma%20%C3%A7abas%C4%B1n%C4%B1%20ifade%20eder.>

sürecinin asli bir faktörü olarak değerlendirmektedir. Yazı, sadece tasavvufun bazı yönlerini değil, onun epistemolojik, teolojik, tarihsel ve politik temellerini toptan reddeden bir yaklaşım sunmaktadır. Metin, tasavvufun ortaya çıkışının tarihsel sebeplerini analiz etmiştir. Bu analiz, İslam tarihinin kriz dönemlerini tasavvufun meşruiyet alanı olarak okumakta ve tasavvufu bir “reaksiyon” değil, doğrudan bir “sapma” olarak konumlandırmaktadır. Yazıda sadece Kuran merkezli değil, siyasi tarihle bağlantılı da bir tasavvuf eleştirisi geliştirmiştir. Aydın’a göre tasavvufun İslam’la ilişkisi özsel değildir; sonradan eklemlenmiş, kültürel ve felsefi sentezlere dayandırılmıştır. Nakşibendîlik özelinde Zerdüştlük, Brahmanizm, Budizm gibi öğretilerin tasavvufa sızdığı iddia edilmiş; rabıta, zikir gibi uygulamaların bu etkileşimlerin sonucu olduğu savunulmuştur. Kavramsal düzeyde kullanılan Arapça terimlerin “İslami” bir illüzyon oluşturduğu, bu sayede tarikatların meşrulaştırıldığı belirtilmiştir. Bu yaklaşım, *İktibas*’ta da rastlanılan Batınîlik karşıtı tavırla benzeşmekle birlikte, *Haksöz*’deki vurgu daha çok siyasi araçsallaştırma ve kültürel yozlaşma üzerine olmuştur. Metin, kendi içinde bulunduğu zaman dilimine de oldukça agresif bir dille yaklaşmıştır. Bugünün tarikat şeyhlerinin Mevlânâ, İbn Arabi, Hallâc-ı Mansûr gibi klasik Sufilerle karşılaştırılamayacak derecede, cahil ve karanlıkta oldukları vurgulanmıştır. Bu yaklaşımda, klasik Sufilerin edebi ve entelektüel düzeyi kabul edilse dahi, onların da akidevi olarak “sapkın” olduğu belirtilmiştir. Bu, metnin anti-modern olduğu kadar anti-klasik bir tasavvuf eleştirisi içermektedir. Yazıda, tasavvufun devlet ve rejimle olan simbiyotik ilişkisine değinilmiştir. Tarikatların, Türk-İslam sentezi kapsamında resmî ideolojiye entegrasyon biçimiyle meşrulaştırıldığı; Mevlâna, Ahmet Yesevî gibi figürlerin “alternatif bir din” inşasında kullanıldığı; hatta laik rejimin dahi bu mistik figürleri “tanrılaştırdığı” iddia edilmiştir:

Öyle anlaşıyor ki Türkler, İslam’dan önce bağılısı olduktan çok tanrılı dinlerin etkisinden hiçbir zaman tamamen arınamamışlardır. İşte tarikatlar kesimi ile TC’yi

yöneten ve yönlendiren laik azınlığın ortak paydası budur. Onun içindir ki İslam'ın ve Müslümanların can düşmanı olan laikler, farklı din ve dünya görüşlerine rağmen hiçbir zaman tarikatçıları gözden çıkarmamışlardır! Tam tersine Türk-İslam Sentezi diye empoze ettikleri alternatif din senaryolarının figüranları olarak Ahmet Yesevî ve benzeri Tarikat ruhanilerini tanrılaştırmaya, tevhidi uyanış karşısında tarikatçılarla işbirliği etmeye daima gayret etmişlerdir. Bunun en çarpıcı kanıtı ise, TC'nin, şu anki koalisyon hükümetinin ortaklarıdır (Aydın, Şubat, 1997).

Bu söylem hem kültürel hem siyasi düzlemde tasavvufu, “tevhidi uyanış”ın önünde en büyük engellerden biri olarak konumlandırır. Tasavvuf mevzi savaşı verilen önemli bir noktadır. Metin, sahte-gerçek tasavvuf ayrımını da reddeder. Aydın'a göre sahih olan bir tasavvuf olamaz; zira tasavvufun tamamı Kuran'dan sapmanın ürünüdür. Bu yönüyle “ıslah” edici değil, “tasfiye” edici bir yaklaşım benimsenmiştir. Sonuç olarak bu yazı, *Haksöz* dergisinin Kuran merkezli, siyasal-İslamcı ve radikal çizgisinin tipik bir tezahürüdür.

Bu noktada, temanın henüz girişinde bahsedilen, *Haksöz*'de Kuranî yazılar ile İslamcı siyasal yazılar arasındaki sınırların silikleşmesine ilişkin Hamza Türkmen'in Temmuz 1997 tarihli 76. sayısında yer alan “Öncelikle Hedef Neden Tağuti Otoritedir?” başlıklı yazısı ele alınmıştır. Yazı, Kuran merkezli bir dünya tasavvurunun, iman-şirk ayrımının ve bu ayrımın siyasal-toplumsal alandaki karşılıklarının açık bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır. Türkmen, Kuran'ın tevhit çağrısını bireyi aşan; toplumsal çürümeye (ifsat), şirk ilişkilerine, zulme ve modern siyasal aygıtların ideolojik kuşatmasına karşı bir mücadele manifestosu olarak kodlamıştır. Bu bağlamda “tağut” hem Kuran'daki klasik anlamı çerçevesinde hem de modern ulus-devlet ve kapitalizm bağlamında bir bütünle özdeşleştirilmiştir. Yazıda dikkat çeken bir husus, Kuran'da yer alan kıssaların –özellikle Firavun, Haman, Karun, Samiri gibi figürler aracılığıyla– günümüz devlet yapılanmalarıyla analogi kurulacak şekilde yorumlanması olmuştur.

Türkmen’e göre bu figürler, tarihini aşan; bugün de modern devletin çok başlı, tüzel ve ideolojik örgütlenmiş karakterini anlamak için birer anahtardır. Böylece “tağut” sadece bireysel bir azgınlık değil; hukuki, ekonomik, kültürel ve siyasal tüm düzlemleriyle örgütlü bir “tuğyan”⁷¹ rejimi olarak resmedilmiştir. Bu yaklaşım, Kuran’ın toplumsal bir dönüşüm projesi olduğu yönündeki İslamcı teolojik pozisyonla da doğrudan örtüşmektedir. Türkmen’in yazısında en dikkat çekici teolojik pozisyonlardan biri, iman-şirk ayrımının yalnızca metafizik bir tercih değil; siyasal bir tavır ve eylem planı olarak ele alınmasıdır. “Kelime-i Tevhid” şirk düzenlerinden hicreti, tevhidi bir cemaatin inşasını ve “tağuti otorite”ye karşı süreklilik arz eden bir mücadeleyi zorunlu kılan bir akittir. Hamza Türkmen’in bu yazısı, geleneksel dini yapılarla da mesafeli bir ilişki kurmuştur. Tasavvufi gelenekler, hurafeler ve içe kapanık cemaat yapıları da “tağuti sistem”in bir tür destekçisi olarak görülmüştür. Selefî bir netlikle kaleme alınmış yazı, siyasal ve toplumsal düzene yönelik radikal bir dönüşüm çağrısı içerdiğinden, İslamcı dergicilikte Kuran yorumculuğunun, sadece dini anlam dünyasını değil; siyasal tahayyülü, kimlik biçimlenmesini ve eylem stratejilerini de nasıl belirlediğini gözler önüne sermektedir. Yazı, “îmanî” bir duruş ile siyasal mücadeleyi ayrılmaz gören; geleneğe ve modernliğe eş zamanlı eleştiri geliştiren bir teolojik pozisyonun ifadesidir.

İktibas dergisi Rabbani metodu, hadis eleştirilerini, mealcilik tartışmalarını, peygamberlik doktrinlerini... sıkça ele almıştır. *Haksöz* ve *Umran*’da benzer yazılara rastlamak mümkündür. Bu başlık altında tartışılan bir başka konu Medine Vesikası olmuştur. Vesika tartışmalarının bir boyutu İslamcılık içinde değerlendirilebilirken, diğer boyutu Kuran ve Peygamber bağlamında ele alınmıştır. *Umran (AKV Bülten)* Eylül/Ekim 1992 tarihli 9. sayısında, Muhammed Hamidullah’ın *İslam Peygamberi* isimli eserinin Medine Vesikası/Sözleşmesi metninin çevirisini yayımlamıştır (s. 16-17).

⁷¹ “Azgınlık göstererek haddi aşma; Hak yoldan saptıran, bazılarınca yaratılmışlık üstü konumunda tutulan varlık anlamında kullanılan ve Allah’ın kulları için belirlediği sınırları aşmak anlamına gelen bir Kuran terimi.” <https://islamansiklopedisi.org.tr/>

Yayımlanan kısım, belgenin tüm maddelerini içerecek şekilde; toplumun bir “ümme” olarak inşasını, sorumluluklarını, suç ve ceza düzenlemelerini, müminler arası dayanışmayı, Yahudilerle olan hak ve yükümlülükleri ve çeşitli detayları içermektedir. Devamında ise Ali Bulaç’ın “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk” (s. 18 vd.) başlıklı yazısı yer almıştır. Bulaç yazıda Vesikanın ne olduğunu, maddelerinin anlamlarını, tarihsel köklerini, ortaya çıktığı toplumsal süreci, Peygamber’in yaklaşımını kapsamlı şekilde ele almıştır. Vesika Bulaç tarafından, çağdaş İslam siyaset düşüncesi için model teşkil eden bir “anayasa” olarak konumlandırılmıştır. Yazının ana teması, İslam’ın tarihsel uygulamalarında mevcut olan çoğulculuk anlayışının, teolojik ve siyasal düzlemde yeniden düşünülmesi gerektiği iddiasıdır. Bu bağlamda Bulaç, Medine Vesikasının Müslümanlar, Yahudiler ve müşrik Araplar arasında hak ve sorumluluk esaslı bir toplumsal sözleşme içerdiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu bağlamda, İslam’ın kurucu metinlerinin çoğulculuğa açık bir yapı sunduğunu ileri sürmüştür. Bulaç, klasik İslam hukukunun ve modern ulus-devlet anlayışının tekçi, dışlayıcı ve tahakkümcü yapılarının aksine, Peygamberin Medine pratiğinde dinî cemaatlerin özerkliğini tanıyan, hak temelli bir birliktelik modeli sunduğunu savunmuştur. Metin, Kuran’ın çoğulculuğa dair ayetlerinden (örneğin Hucurât 13 veya Bakara 256) teolojik bir temel üretmeye çalışmış, aynı zamanda Peygamberin siyasal eylemlerini örnek alarak İslam siyaset düşüncesini yeniden yorumlamıştır. *Umrân*’ın yer verdiği bu yazı, *İktibas* ve *Haksöz* açısından ciddi farklılıklar ve eleştiriler doğurabilecek niteliktedir. Her iki dergi de İslamcılığı daha radikal, tevhidi, anti-modernist ve seküler çoğulculuğa mesafeli bir çizgide konumlandırmıştır. Bu açıdan Bulaç’ın bu yaklaşımı, *İktibas*’ta ve *Haksöz*’de zaman zaman eleştiri konusu olmuştur. Örneğin Şubat 1993 tarihli *Haksöz*’de Ahmet Ağırakça’nın “Medine Vesikasının Değeri” başlıklı yazısı konuya ilişkin değerlendirmeler yer almıştır:

Bir toplum içinde yer alacaksak, izzet ve şerefimizle yer almalıyız. Böyle müşriklere yamanarak değil. Tavrımızı koyarak yer alalım. Dolayısıyla bizimle oynamasınlar. Biz net olarak İslam’a talip olalım. İslam’ı net olarak istediğimizi ortaya koyalım ve Usuliler olarak varlığımızı sürdürelim. [...] Kuran’daki “İnsanlık için çıkarılmış bir ümmet” kimdir? Müslümanlardır. İşte insanlardan sorumlu olan ümmet budur. Başkaları değil. Bu ümmet, başkalarının sorumluluğu altına girmeyecek başkalarının sorumluluğunu üstlenecektir. “İnsanlık için çıkarılmış bir ümmet” Allah’ına, Resulüne itaat eder ve kendilerinden olan yöneticilerine itaat eder; başkalarına değil (Ağırakça, Şubat 1993).

Bulaç’ın yaklaşımına doğrudan veya dolaylı olarak okunabilecek bu reddiye, *Haksöz* ve *İktibas*’ın konumunu işaret etmektedir. Bu karşıtlık, sadece fikirsel bağlamda değil; İslamcı dergiler aracılığıyla inşa edilen ideolojik yönelimler bakımından da belirleyici bir kırılma hattıdır.

İktibas, *Haksöz* ve *Umran*’ın 1990’lı yıllarda Kuran merkezli teolojik yeniden yorum çabaları, Gramsci’nin hegemonya kuramı bağlamında değerlendirildiğinde, bu yayınların ideolojik projelerinin kurucu eksenini oluşturan bir karşı-hegemonik anlamın çekirdeğidir. Bu bağlamda, İslam’ın temel kaynakları yalnızca bireysel ibadet veya etik ilkeler dizisi olarak değil; toplumsal, siyasal ve kültürel düzenin yeniden inşasında referans alınan stratejik metinler olarak işlevselleştirilmiştir. Dergiler, özellikle tasavvuf karşıtlığı üzerinden geleneksel dini otoriteleri ve onların epistemik öncüllerini reddederek, “saf” ve “tevhidi” bir İslam anlayışı inşa etmeye yönelmiş; böylece mevcut dini-siyasal statükoya, hegemonik anlayışa alternatif bir bilgi düzeni kurmayı hedeflemişlerdir. Bu çabanın temelinde, “tarihsel blok” kavramı bağlamında değerlendirilebilecek bir dünya tasavvuru yer almakta; klasik ulema otoritelerine karşı yeni bir İslamcı entelijansiyanın doğuşu gözlemlenmektedir. *Haksöz* çevresinde Kuranî kavramlar üzerinden doğrudan siyasal çağrılar üretilirken, *İktibas* radikal epistemolojik

bir kopuşu savunmuş; *Umran* ise aynı radikalliği daha uzlaştıracı ve entelektüel bir zeminde kurmuştur. Teolojik söylemin bu biçimde ideolojik mücadeleye içkin hale gelmesi, verilen mevzi savaşının en önemli parçasıdır. Dergiler, sadece yorum yapan değil; aynı zamanda yorumun sınırlarını ve doğrularını tayin eden, kendi cemaatlerinin zihinsel dünyasını şekillendiren öznelerdir. Böylece vahiy, modern hegemonik yapılar karşısında bir direnç kaynağına; peygamberler ise tarihsel örnek değil, siyasal eylem için model figürlere dönüşmüştür. Bu dönüşüm, İslamcılığın modern dönemde sadece siyasi değil, aynı zamanda epistemik düzeyde bir mücadele sahası kurduğunu da göstermektedir. Bu saha tüm insanlığı kapsamaktadır.

3.1.7. Söylemin Sûretleri Teması

1990'lar Türkiye'si, hem küresel düzeyde neoliberal kültürel dönüşümün hem de yerel ölçekte 1980 cuntasının ideolojik tortularının belirginleştiği, medya ve kültür alanlarının hegemonik yeniden yapılandırıldığı bir dönemdir. Aynı zamanda ortakduyu için önemli bir alana da dönüşmüştür. Neoliberal politikaların somutlaştığı, mevzi savaşlarının derinleştiği veya değiştiği bir mecradır. Bu bağlamda İslamcı dergicilik, siyasal söyleminin yanında kültürel, estetik ve medyatik bir karşı söylem üretme çabasına da girişmiştir. Bu başlık altında toplanan metinler; seküler-modern kültür dünyasına karşı bir direniş biçimi olarak konumlandırılabilir. Aynı zamanda İslamcı kimliğin yeniden üretildiği sembolik araçlar olarak da kodlanabilir. *İktibas* (283 yazı), *Haksöz* (368 yazı) ve *Umran* (338 yazı) dergilerinde bu dönemde yayımlanan yazılar hem medya düzenine yönelik yapısal eleştiriler içermekte hem de İslamcılığın alternatif bir entelektüel-estetik alan inşasına da katkı sağlamıştır. Her üç dergi de kültür-sanat/sanat-edebiyat bölümüne sahiptir ve çeşitli içeriklere yer vermiştir. Moderniteyle hesaplaşmanın estetik, dilsel ve duyuşsal boyutları olarak ifade etmek mümkündür. Böylece İslamcı dergicilik, 1990'lar Türkiye'sinin ideolojik mücadele haritasında, medya ve kültür sahasını da içine alan çok boyutlu bir direniş zeminine dönüşmüştür.

Öncelikle her üç dergide de diğer İslamcı yayınlara ilişkin çeşitli değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu durum, kendi hegemonya projeleri arasındaki hem rekabetten hem de birleşmeden kaynaklanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak *İktibas* dergisinin Nisan 1994 tarihli 136. sayısında kültür-sanat bölümünde yayımlanan, Gülen hareketinin dergisi *Sızıntı*'nın eleştirisi incelenmiştir. Bu kısa ama öz yazı, İslamcı yayıncılığın 1990'lardaki çoğul yapısı içinde, medyayla kurulan ilişkilerin nasıl içeriksel ve ideolojik ayrımlarla belirlendiğini gösteren bir örnektir. *İktibas* burada, *Sızıntı*'yı temsil ettiği zihniyetle birlikte hedef almıştır. Nurcuların benzer yayın çizgisi içinde olan *Zafer* ve *Sur* dergileri de *Sızıntı*'nın benzeri sayılmıştır. Yazıda kullanılan ifadeler, eleştirinin sertliğini de ortaya koymaktadır: “demir perde ahlâkı”, “bitmek tükenmek bilmeyen hikmet arayışları”, “pozitivist bir mantıkla, bilimsel verilerle dinsel olguları sentezleme çabası” (*İktibas*, 1994: 57) gibi tanımlamalar hem *Sızıntı*'nın metoduna hem de temsil ettiği Gülen hareketinin söylemine yöneliktir. Yazı, *Sızıntı*'nın kullandığı nostaljik ve ajitatif dili (“sızlayarak, ahlayarak-vahlayarak”) alaycı bir tonda değerlendirmiş, bu söylemin güncel İslamcı mücadeleye katkı sunmadığını, aksine “gündem doldurmacası” olduğunu ileri sürmüştür. *İktibas* burada dergi aracılığıyla Fetullahçıların temsil düzeyini hedef almıştır. “Şerefli cübbenin sulu gözlü efendisi” (s. 57) gibi ifadelerle kodlanan temsil biçimi, Gülencilerle özdeşleştirilen üslubu küçümsendiğini de yansıtmaktadır. Böylece, derginin İslamcı yayıncılıkta nasıl bir “usûl” tartışmasına taraf olduğunu da anlarız: Ona göre mesele “İslami içerik üretmek” değildir; bu içeriğin sistem karşısı, sekülerlikle hesaplaşan ve tarihsel sorumluluk taşıyan bir zeminde üretilip üretilmediğidir. Yani *Sızıntı*'ya yönelik bu eleştiri, ideolojik içeriğe ve yönteme dair bir hegemonik bir pozisyon alış olarak da okunabilmektedir. Aynı zamanda “gerçek Müslümanlar” arasında, Fetullah Gülen hareketine karşı, aynı olumsuzluğu bir ortakduyu olarak inşa etme çabası olduğu da belirtilmelidir.

Haksöz dergisinin Nisan 1994 tarihli 37. sayısında Mehmet Serdar imzasıyla yayımlanan “‘İzlenim’ Dergisinin Ölçüsü Ne?” başlıklı eleştiri yazısı, 1990’lar İslamcılığında medya, kültür ve yayıncılık alanındaki iç tartışmaların derinliğini ve ideolojik sınırlarını gösteren başka bir örnektir. Yazı, görünürde bir dergi eleştirisi olmakla birlikte, aslında İslamcı yayıncılığın biçim ve içerik düzeyindeki dönüşümüne bir itirazdır. Özellikle de “seküler teknikle üretilen İslami içerik” meselesine dair bir sorgulama metnidir. Serdar, *İzlenim*’in haftalık yayına geçişini ve teknik başarılarını takdirle karşılarsa da esas kaygısını “serbest piyasa mantığına” benzeyen bir rekabetçi anlayışın İslami çevrelerde meşrulaştırılmasında yoğunlaştırmıştır. Özellikle tasarım ve editoryal tercihlerin *Tempo* ve *Nokta* gibi seküler dergilerle benzeştigiğine dikkat çekmiş, İslamcı söylemin görsel ve dilsel düzeyde seküler estetikle uzlaşmasına itiraz etmiştir. Bu eleştirinin ideolojik temeli, İslamcı bir yayının sadece içeriksel açıdan değil, form bakımından da İslam’a sadık olması gerektiği varsayımıdır. Eleştiride öne çıkan bir başka önemli nokta, derginin reklam politikaları olmuştur. Serdar, “kapitalist özellikler” taşıyan reklamlara ve örtünme söylemiyle “şuh” kadın görsellerinin yan yana gelmesine dikkat çekmiş ve hem ahlaki soruna hem çelişkili boyuta işaret etmiştir. Yazının sonunda Ali Bulaç gibi yazarların içerikte sunduğu entelektüel çabaya rağmen, derginin görsel ve reklamcılık tercihleriyle bu yazıların uyuşmadığı vurgulanmıştır. Metin, *İzlenim*’in aldığı bir reklam bağlamında, “sizin modern dünyaya cevabınız X Leather Club müdür?” (Serdar, Nisan 1994) sorusu ile bitilmiştir. Burada beklenen modernleşmeye yönelik bütünlüklü bir direniştir. Bu bağlamda, *Haksöz*’ün *İzlenim* eleştirisi, İslamcı yayıncılıkta biçimin, yöntemin ve niyetin de tartışmaya açıldığı; modern medya tekniklerinin İslamcı muhalefeti nasıl dönüştürebileceğine dair keskin bir uyarı olarak belirtilebilir. Nihayetinde *Haksöz*, 1990’lar boyunca çeşitli dergilere ve gazetelere eleştirilerini paylaşmaktan kaçınmamıştır.

Umran dergisinin Kasım 2001 tarihli 87. sayısında yer alan “Yayıncılık Dosyası (s. 68-86), 1990’lar Türkiye’sinde İslamcı yayıncılığı anlamak açısından kıymetli bir örnektir. Dergi, üç aşamalı bir dosya kurgusuyla, yayıncılık sorunlarını hem teorik hem sektörel hem de deneyimsel düzlemde tartışmaya açmıştır. İlk bölümde genel bir değerlendirme kapsamında, tarihsel bir arka plan sunulmuştur; kitap yayıncılığına dair teknik-tarihsel bir çerçeve çizilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümde ise anket/soruşturma formatında, farklı yayıncı, yazar ve akademisyenlere yöneltilmiş aynı sorular üzerinden çok sesli bir panorama sunulmuştur. Bu yapı sayesinde dosya, sadece mevcut pratikleri belgelemekle kalmamış; aynı zamanda İslamcı yayıncılığın kriz alanlarını, kendi içinden gelen eleştirilerle gündemleştirmiştir. Dosyanın “Yayıncılık Soruşturması” (s. 79 vd.) kısmında, Fecr Yayınları, Şule Yayınları, Vadi Yayınları gibi İslamcı yayıncıların; yayıncılığa ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Bu kapsamda, *Haksöz* çevresinin yayını olan Yöneliş Yayınlarının temsilci olarak da Fahrettin Altun soruları cevaplamıştır. İletişim, Batılılaşma ve Türkiye bağlamında değerlendirmelerde bulunmuş; yayıncılığın gidişatına ve Yöneliş Yayınlarına değin açıklamalar yapmıştır: “Yöneliş Yayınları, en temelde, çağdaş İslam düşüncesi, İslamcı toplumsal hareketler, İslam tarihi, modernliğin kaynakları, Batılılaşma, modernleşme ve şarkiyatçılık sorunsalları etrafında yayın politikasını oluşturmaya çalışmakta ve bu eksen üzerinde, konusunun klasiği olan eserleri düşün hayatımıza katmaya gayret etmektedir” (Altun, 2001: 80). “Yayıncılık Dosyası”, *Umran*’ın entelektüel yönelimiyle ve yayın politikalarıyla bütünlük içinde kurgulanmıştır. Ayrıca yayıncılık işinin, İslamcılar tarafından fazlasıyla önemsendiğinin de göstergesidir.

Umran’ın Kasım/Aralık 1996 tarihli 34. sayısı “Medyanın Gücü mü? Gücün Medyası mı?” kapağıyla çıkmıştır. Bu sayı bir medya soruşturmasıdır. Abdullah Yıldız’ın “Şeytanın Medyatik Yüzü” (1996: 3-8), Mesut Karaşahan’ın “Kitle İntihar Araçları” (1996: 9-13), Can Server’in “Ya Medya Olmasaydı” (1996: 14-15),

Abdurrahman Emiroğlu'nun "Kirli Medyanın Histerik İslam Düşmanlığı" (1996: 16-20), Ulvi Alacakaptan'ın "İnsani ve İslami Bir Medya Boş Bir Hayâl" (1996: 21-23), Abdurrahman Aslan'ın "Medya İslam'ı Tüketiyor" (1996: 24-26), Abdurrahman Dilipak'ın "Toplum ve Medya: Kapağını Bulan Tencere" (1996: 27-28), Cevat Özkaya'nın "Medya: Bir Hayâl Dünyası" (1996: 29-30) ve Ahmet Tezcan'ın "Düşünce Özgürlüğü Medyanın Tehdidi Altında" (1996: 31-33) başlıklı yazıları yer almıştır. Yazıların her biri dini, siyasi ve etik açıdan medyayı eleştirel bir dille değerlendirmiştir. Aynı zamanda özel televizyon yayıncılığının hayatın akışına dahil olması, televizyonu İslamcıların hedefi haline getirmiştir. Karaşahan'ın şu sözleri diğer yazarlarca da paylaşılabilecek ortak bir zemindir: "'İslami' TV ve radyo kanallarının yayın hayatına atılması, bugüne kadar 'medyatik kirlenme'den uzak kalmaya çalışan Müslüman kesimlerin aynı yığınlara dahil olmaları ve faciadan nasiplenmelerini kolaylaştırmıştır. Denebilir ki artık televizyon aileden biri, çevremizin tabii bir unsuru, sorgusuz sualsiz kabul edilen bir 'yanaşma' olup çıkmıştır" (1996: 10). Karaşahan'ın "Kitle İntihar Araçları" başlıklı yazısı, kapsamlı bir metindir. Medya eleştirisini hem ahlaki ve ideolojik bir çerçeveye hem de kültürel ve varoluşsal bir çöküşe oturtmuştur. Yazı, televizyonu modern çağın yıkıcı felaketi olarak konumlandırmıştır. Medyayı da "yanlış içerik" üreten bir araç ve bizzat yapısal işleyişiyle insani algıyı felç eden bir aygıt olarak değerlendirmiştir. Yazı, televizyonun ve medyanın işleyişini kapitalist tüketim mantığının bir uzantısı olarak kurmuştur. Bu nedenle medyanın salt laiklik, sekülerizm veya Batılılıkla açıklanamayacak daha derin bir soruna işaret ettiğini ileri sürmüştür. Karaşahan'a göre medya, modernliğin en kitlesel, en nüfuz edici formudur. Özellikle "televizyon artık aileden biri" vurgusu, bu araçların kamusal değil, mahrem alanlara sızarak kişisel ve toplumsal dönüşümü nasıl içeriden gerçekleştirdiğini göstermesi açısından önemlidir. Şiddet, cinsellik, sapkınlık gibi unsurların medya yoluyla yaygınlaştırılmasını bir ahlak krizi kadar bir bilgi rejimi sorunu olarak da ele almıştır.

Medya “çirkin hayasızlıkları” yaygınlaştırıp, toplumsal çöküş zemin hazırlamaktadır. Bunun örneği olarak, *Radikal* gazetesinde yayımlanan “Transseksüellik Bir Hastalık Değil” (1996: 13) başlıklı yazıyı vermiştir. Eleştirinin yönü, sadece seküler medyaya değil; “İslami medya” adı altında aynı formu yeniden üreten yapılara da yöneltilmiştir. Sonuç olarak Karaşahan’ın yazısı, *Umran*’ın 1990’lardaki kültürel eleştiri çizgisinin tipik bir örneğidir. Modernliğin hegemonik araçlarına karşı İslamcı bir direniş dili kurarken, bu direnişi anti-entelektüel bir çizgiye indirgememiştir. *İktibas* ve *Haksöz* de yazının içeriğiyle aynı düşünsel zemini paylaşmaktadır. Ayrıca konuya ilişkin *İktibas* ve *Haksöz*’de de çeşitli yazılara yer verilmiştir. Medya ve özellikle televizyon, 1990’lardaki sayılarında dergilerin, sık sık eleştirdiği bir konu olmuştur.

Dergilerde çeşitli denemeler, hikâyeler, şiirler, müzik ve tiyatroya ilişkin eleştiriler, kitap alıntıları, kitap değerlendirmeleri, etkinlik haberleri... sıkça yer bulmuştur. Ancak tüm içerikler İslamcılığın tebliğ sürecinden bağımsız okunamaz. Örneğin *Umran*’ın Ocak/Şubat 1997 tarihli 35. sayısının kültür-sanat bölümünde “‘Ahşap Konak’ Sahnede” başlıklı kısa bir yazı yayımlanmıştır: “Üstad Necip Fazıl’ın Ahşap Konak, isimli oyunu Muammer Karaca Tiyatrosunda gösterime girdi. Oyuna ilginin yoğun olduğu belirtildi. Oyunu İstanbul Belediyesine bağlı Güzel Sanatlar Merkezi Oyuncuları sergiliyor. Rejisörü ise, Ulvi Alacakaptan” (*Umran*, 1997: 74). Yazının içeriğinde Necip Fazıl’a ve oyuna övgülere yer verilmiş; oyuncuların kostümleri, sahne performansları ve sahne tasarımı gibi teknik öğeler ilk bakışta olumlanmıştır. Diğer yandan ise oyun kendi içinde eleştirilen bazı anlar, *Umran* tarafından, Batılılaşma ile özdeşleştirilmesinden kaynaklı, Beyoğlu’nun o günkü hallerine benzetilmiştir. Yazının sonunda ise Alacakaptan’a yönelik şöyle bir eleştiri yapılmıştır:

Hani bir söz var; “Bazı insanlar var üzerinde elbisesi yok, bazı elbiseler var içerisinde insan yok” Ahşap Konak’ın oyuncularını hangi gruba giriyor, dersiniz? Necip Fazıl’ın bir

oyununu sergilerken oyunun ruhuna uygun olmayan bir fiilden dolayı Muhsin Ertuğrul’u uyardığı söyleniyor. Acaba üstad bu oyundaki durumu görse, herhalde bir iki çift sözü olurdu (*Umrân*, 1997: 74).

Nihayetinde bu yazı, sanatın ideolojik misyonu anlayışını somutlayan tipik bir örnek olarak görülebilir. Estetik kaygıları aşan veya estetik-sanatsal kaygıları İslam ile bütünleyen anlayış üç dergide de mevcuttur. Sanatı bir “tebliğ aracı” olarak gören bu yaklaşım, sanat eserini İslamcı ölçütler doğrultusunda sınamakta ve içerik-şekil ilişkisinde ahlaki zemini öcelelemektedir.

İktibas’ın Ağustos 1996 tarihli 212. sayısında şair Mehmet Emin Alper’in “Ölmek İçin Yürüyüş” adlı kitabı tanıtılmıştır (1996: 58). Mehmet Emin Alper *İktibas* için “dost şair” olarak ifade edilmiş olan; şiirleri *Mavera* gibi İslamcı dergilerde yayımlanmış, şiirlerinde ayetlere yer veren bir şairdir. Yazı ise *İktibas*’ın şiire, sanata yaklaşımının ve Müslüman sanatkârın yükümlülüklerine ilişkin ideolojik konumunun bir yansımasıdır. Yazı, Alper’in kitabının başına Şuara suresinden ayetler almasını “duyarlıklı ve isabetli” bulunmuştur. Bu tercih, *İktibas* için bir şiirin ve şairin meşruiyetini sağlayan en temel epistemolojik referansın Kuran olması gerektiğini de göstermektedir. Şiirin yalnızca sanatsal veya estetik bir faaliyet değil; bir tebliğ, bir mücadele aracı olarak kodlandığı görülmektedir. Dolayısıyla “zulme uğradıklarında ona karşı savaşan şairler” ideali hem İslami hem de devrimci bir “poetika çağrısı” gibidir. Yazının merkezini Alper’in şiirleri ve şiirlerindeki ölüm teması oluşturmaktadır:

Ölüm yağız atları uyandırmaktadır / Çelik damarlarından ölüm akıyor metal kentlerin/
yüreğimde her mevsim yenilenen ölüm var/ ölüm bir kefendir gök kumaşından. / gün
kırıldı ve karardı kalbin kuytuları kan kurudu kalbe mezar olan bir baharda / ellerim kan
boğumlarında bu yanmış kentin / yüreğim fecre bırakılmış düştüm sokaklarına isimsiz
ölümünün” (Alper, 1996: 58).

Ancak bu ölüm, metafizik ya da melankolik değil; emperyalizmin gölgesinde, modernitenin “metal” kentlerinde, İslam’ın yaşanmadığı sokaklarda hissedilen, direnişle anamlanan bir ölümdür: “yorgunum emperyallerin gölgesinde inanmadığım bir hayatı sürümekten... / ve yorgunum Muhammedî türkülerin söylenmediği yolları yürümekten... yorgunum / yer ve gök tanık olsun ki ağlamayacağım. / Ruhların kaçak gözyaşlarında avunduğu sahte bir baharı aramayacağım...” (Alper, 1996: 58).

Öte yandan Alper’in bir şiirinde “gerilla”yı Müslüman bir sabır, sevdâ ve hüzn olarak tanımlaması; şiirin direnişle, hicretle, devrimle bağ kurmasını sağlamıştır. Ancak daha önemlisi bu durum, *İktibas*’ın ideolojik hattında yer bulan bir direniş teolojisinin şiirsel ifadesi olarak ön plana çıkmaktadır: “Müslüman bir hüznüdür gerilla / Müslüman bir sabırdır gerilla / Müslüman bir yapraktır gerilla / Müslüman bir sevdadır gerilla / ve seni anlamaya dönüyorum / Hicret günlerine/ burçlar pırıl pırıl simsiyah bir gecenin üzerinde/ çelik damarlarından ölüm akıyor metal kentlerin” (Alper, 1996: 58). Bu anlayışta şiir, estetik bir arayış değil; mesajın net, doğrudan ve mücadeleci biçimde iletilmesidir. Metin genel olarak Alper’in şiirini olumlayıcı bir tonda değerlendirmiş, şiirin biçimiyle ilgili küçük eleştirel notlar da içermiştir. Bu yazı, *İktibas*’ın sanata karşı tümünden mesafeli olmadığını; onu içerikten ve biçimden koparmadan, tevhidi ve politik bir zeminde kabul ettiğinin göstergesidir. *İktibas* için sanat da İslam ile birleştiği ölçüde anlamlı ve değerlidir. Bu bakış açısı, diğer iki dergi için kısmen geçerlidir.

Yedinci tema, *Haksöz*’ün kültür-sanat bölümlerinde sık sık yer verdiği şiirlerden, bir örneğin analiziyle tamamlanacaktır. Ekim 1994 tarihli 43. sayıda yayımlanan, Münire Danış’a ait “Güneydoğu Sokakları” adlı şiir şu şekildedir:

Geceleri güneydoğu sokakları / kan ıştır camilerin / gecenin yıldızları; / alınlarından yansır cesetlerin. / Direngen / Gözlerin çiçek tozu / semeresi ilkyaz bakışlarının / kış kıyamette / güneşten şelaleler saçların / sakıncalı / yüreğim serçe / yüzüm insan yüzü /

ellerimde kelepçe / sakıncası dillerinde / sözlerimin korkusu yüreklerinde (Danış, Ekim 1994).

Bu şiir, *Haksöz* dergisinin 1990'lı yıllarda geliştirdiği İslamcı muhalif, radikal söylemin bir tür şiirsel temsilidir. Şiir hem biçimsel olarak kısa, yoğun ve simgesel bir yapıya sahiptir hem de içerik düzeyinde şiddet, tanıklık, hafıza ve direniş gibi *Haksöz*'ün temalarıyla konumlanmıştır. İçerdiği imgeler (kan, cami, ceset, alın, serçe yürek, kelepçe), *Haksöz*'ün terminolojisiyle ve kendi hegemonik projesiyle bütünlük içindedir. Özellikle Kürt meselesi, devlet şiddeti, mazlum kimlik, sözün ve direnişin İslamileştirilmesi gibi temalar etrafında şekillenen bu şiir, direnişin bir ifadesidir.

Sonuç itibariyle 1990'ların Türkiye'sinde medya, kültür ve sanat alanı, neoliberalizmin ve post-1980 rejiminin ideolojik aygıtlarıyla tahkim edilmiş hegemonik düzenin yeniden üretildiği bir zemindir. Öte yandan da İslamcı entelijansiyanın karşı-hegemonik müdahaleler geliştirmeye çalıştığı bir mücadele alanına dönüşmüştür. Bu bağlamda *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin kültür, sanat ve medya alanına ilişkin yayımladığı metinleri “kültürel mevzi savaşı” ve “ahlaki-siyasi önderlik” kavramlarıyla birlikte ele alındığında, sadece mevcut düzene itiraz eden söylemler değil; aynı zamanda karşıt-hegemonya mücadelesinin bir “cephesidir”. Söz konusu dergiler, seküler medya aygıtlarının kurguladığı estetik kodlara, temsil biçimlerine ve piyasa mantığına karşı, İslami referanslarla donanmış bir kültürel alan inşasını hedeflemiş, modernliğin içselleştirdiği görsel rejimlere, reklam estetiğine, liberal bireycilik nosyonuna... dair eleştirel mesafeler geliştirmiştir. Bu yönüyle dergiler, dünya tasavvurlarını ve kültürel hegemonya projelerini; televizyon, dergi, şiir, tiyatro ve yayınevleri gibi araçlar üzerinden “Müslümanca yaşama” tahayyülünü yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Bu açıdan medya ve kültür, alternatif bir toplumsal tahayyülün kurucu mecrası olarak da işlev görmüştür.

Nihayetinde bu bölümde gerçekleştirilen tematik analizler, *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin 1990-2002 yılları arasında yayımlanan sayılarının, İslamcı düşüncenin dönüşümündeki yerini anlamının ve anlatmanın, verdikleri mevzi savaşının, yeni bir hegemonya projesi kurma çabalarını deşifre etmenin bir yolu olarak tercih edilmiştir. Dergilerin ideolojik-politik pozisyonları, kırılmaları ve süreklilikleri yedi ana tema bağlamında incelenmiştir. Ayrıca Türkiye’de İslamcılığın kültürel, politik ve entelektüel mecralarda ne tür mücadele stratejileriyle mevzilendikleri, tarihsel bloka nasıl vardıklarına dair de kapsamlı bir çerçeve sunmuştur.

Marx’ın *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde kaleme aldığı “[...] somut güç, ancak somut güçle yenilebiliyor; ama teori de yığınları sarar sarmaz, somut bir güç durumuna geliyor” (2009: 201) cümlesi *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin hedefleri bağlamında, İslamcı mücadelelerini hatırlatmaktadır. Bir bellek oluşturmak, epistemik araçlar/ kaynaklar olmak, ideolojik ve inanç düzlemlerini hem bilgi olarak kurmak hem de iktidar kanallarına yaymak gibi çeşitli misyonlar üstlenmişlerdir. Bu bağlamda hem ulusal hem uluslararası siyasetle de doğrudan ilgili olmuşlardır. 1990’lı yıllarda İslamcılığın önemli sesleri arasında yer alan, “ümminin dirilişi” yolunda kendi metotlarınca mücadele eden *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran*; 1990’ların karanlığını hem ifşa eden hem de çeşitli boyutlarda o karanlığı besleyen politik ve ideolojik bir hattın farklı temsilcileridir.

SONUÇ

Bu doktora tezi, Türkiye'nin bugünkü siyasal ve toplumsal yapısını şekillendiren İslamcı hegemonyanın kökenlerini, bir başlangıç olarak görülen 2002 AKP iktidarında değil, onun fikrî ve maddi altyapısının döşendiği 1990'lar laboratuvarında aramıştır. Çalışmanın temel tezi, 1990'ların İslamcı dergiciliğinin, dönemin “organik krizine” tanıklık eden pasif metinler yığını olmanın ötesinde, Gramscian anlamda bir “mevzi savaşı” yürüten, yeni bir tarihsel blokun “organik aydınları” olarak işlev gören ve karşı-hegemonik bir projenin ideolojik harcını karan “hegemonya atölyeleri” olduğudur. *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergileri üzerinden yürütülen bu analiz, söz konusu projenin yalnızca siyasal bir iktidar arayışıyla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda toplumsal “ortak duyuya” dönüştürmeyi, yeni bir ahlaki ve entelektüel önderlik kurmayı ve nihayetinde devleti fethetmeyi amaçlayan bütünlüklü bir stratejinin parçası olduğunu ortaya koymuştur.

Tezin ilk bölümünde, 1990'ların küresel konjonktürü, Soğuk Savaş'ın bitişi ve neoliberalizmin zaferiyle şekillenen “Yeni Dünya Düzeni”nin İslamcı hareketler üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu analiz, Türkiye İslamcılığının yerel bir dinamik olmanın yanı sıra, “Peygamber Sancağından Piyasa Bayrağına” evrilen küresel bir dönüşümün parçası olduğunu göstermiştir. İslamcılığın anti-kapitalist retoriği ile piyasayla bütünleşme pratiği arasındaki gerilim, bu dönemin en temel çelişkisi olarak saptanmış; post-İslamcılık, radikal ve ılımlı İslamcılık gibi kavramlar, bu karmaşık eklemlenme sürecini anlamlandırmak için kullanılmıştır.

İkinci bölüm, bu küresel arka planı Türkiye'nin somut koşullarına indirgeyerek, 1990'ları bir “hegemonya krizinin anatomisi” olarak çözümlemiştir. 12 Eylül mirası olan “neoliberal millî güvenlik devleti”nin, istikrarsız koalisyonlar, derinleşen ekonomik krizler ve Susurluk gibi skandallarla rıza üretme kapasitesini yitirdiği bu dönemde, İslamcılığın bu boşluğu nasıl doldurduğu analiz edilmiştir. Refah Partisi'nin

yükselişi, MÜSİAD önderliğindeki “yeşil sermayenin” palazlanması ve cemaatlerin sivil toplumu bir ağ gibi örmesi, İslamcı karşı-hegemonya projesinin maddi ve kurumsal ayaklarını oluşturmuştur. Bu süreç, 28 Şubat müdahalesiyle kesintiye uğratılmaya çalışılsa da aslında hareketin içindeki “yenilikçi” kanadın önünü açarak AKP’nin doğumunu hazırlayan bir “budama” işlevi görmüştür.

Tezin ampirik ve analitik omurgasını oluşturan üçüncü bölüm ise, bu siyasal ve ekonomik dinamiklerin düşünsel üretim sahası olan *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin tematik analizine odaklanmıştır. Yedi ana tema etrafında yapılan bu analiz, dergilerin ortak bir “düşman” tanımında birleştiğini ortaya koymuştur: Laik, Kemalist, Batıcı ve Siyonist olarak kodlanan mevcut hegemonik düzen. Bu ortak düşmana karşı “mazlum ümmet” ve “direnen Müslüman” kimliği inşa edilirken, her dergi kendi stratejik pozisyonunu almıştır. *İktibas*’ın radikal-tevhidi kopuşu, *Haksöz*’ün aktivist-eylemci dili ve *Umran*’ın entelektüel-medeniyetçi inşası, aslında aynı hedefe yürüyen ordunun farklı birlikleri gibi işlev görmüştür. Kürt meselesi ve özellikle Alevilik karşısında takınılan dışlayıcı tavır, kurulmak istenen yeni tarihsel blokun sınırlarını çizerken; başörtüsü mücadelesi, bu blokun en geniş kitleleri seferber edebilen sembolik mevziisi olmuştur.

Nihayetinde bu çalışma, 1990’lar İslamcılığının AKP’ye giden yolda sadece bir “basamak” değil, o yolun bizatihi “kurucusu” olduğunu göstermiştir. İncelenen dergiler, fikirlerin nasıl maddi bir güce dönüştüğünün, sivil toplumda kazanılan mevzilerin siyasal toplumu nasıl fethettiğinin ve uzun soluklu bir ideolojik mücadelenin, bir ülkenin kaderini nasıl şekillendirdiğinin kanıtı niteliğindedir. 1990’lar laboratuvarında üretilen bu hegemonya projesinin yarattığı “yeni normal”, sadece geçmişin bir analizi değil; Türkiye’nin bugünkü krizlerinin ve gelecekteki potansiyel kırılmalarının da anlaşılmasının anahtarıdır.

Bu tezin bulguları, aynı zamanda geleceğe yönelik bir eğilimsel perspektif sunma potansiyeli de taşımaktadır. 1990’lar laboratuvarında inşa edilen hegemonya projesi, kendi içsel çelişkilerini de bugüne ve geleceğe devretmiştir. Karşı-hegemonik bir hareket olarak yükselirken kullandığı “mazlumluk” ve “devlet karşıtlığı” söylemleri, hareketin kendisi devlete dönüştüğünde bir meşruiyet krizinin kaynağı hâline gelmiştir. Dünün “mağduru”, bugünün muktediri olduğunda, eski eleştirel dilini sürdürmesi imkânsızlaşmakta; bu boşluğu ise giderek artan bir otoriterlikle doldurma eğilimi göstermektedir. Benzer şekilde, “Peygamber Sancağı” altında bir araya getirilen anti-kapitalist ve adaletçi söylemler, “Piyasa Bayrağı” altında palazlanan yeni İslamcı sermaye sınıfının maddi çıkarlarıyla kaçınılmaz bir gerilim yaşamaktadır. Bu durum, gelecekte İslamcı blok içinde, özellikle ekonomik kriz anlarında, sınıfsal temelli yeni kırılmaların ve ideolojik ayrışmaların habercisidir. 1990’larda ortak düşman karşısında birleşen *İktibas*’ın radikalizmi, *Haksöz*’ün aktivizmi ve *Umran*’ın entelektüalizmi gibi farklı damarlar, hegemonya bir kez kurulduktan sonra, hareketin gelecekteki yönelimine dair yeni ve potansiyel olarak çatışmalı yolları işaret etmektedir.

Bu çalışma, kapsamı ve odağı gereği belirli sınırları barındırmakla birlikte, Türkiye’de İslamcılık ve sivil toplum üzerine yapılacak gelecekteki araştırmalar için de yeni kapılar aralamaktadır. İlk olarak, bu tezde incelenen *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerinin AKP’nin iktidar dönemindeki (2002 sonrası) söylemsel evrimi, yapılacak boylamsal bir çalışmanın konusunu oluşturabilir. Dünün “muhalif” yayınlarının, “iktidar” ile kurdukları yeni ilişki biçimi, karşı-hegemonya projesinin zaman içindeki dönüşümünü anlamak için kritik veriler sunacaktır. İkinci olarak, bu çalışma ideolojik üretimin kendisine odaklanmıştır; bu metinlerin 1990’lardaki okur kitleleri tarafından nasıl alımlandığı, yorumlandığı ve gündelik hayatta nasıl bir siyasal kimliğe dönüştüğü ise sosyolojik ve etnografik alan araştırmalarıyla incelenmeyi bekleyen bakir bir alandır. Son olarak, bu tezde geliştirilen kuramsal ve metodolojik çerçeve, 1990’ların diğer

medya organlarına (İslamcı televizyon kanalları, gazeteler) veya farklı ideolojik hareketlerin (Kürt siyasi hareketi, Alevi örgütlenmeleri vb.) yayın organlarına uygulanarak, Türkiye'nin organik kriz dönemindeki çoğul hegemonya mücadelelerinin karşılaştırmalı bir analizi yapılabilir. Bu tür çalışmalar, sivil toplum, ideoloji ve iktidar arasındaki karmaşık ilişkinin anlaşılmasına daha derinlikli katkılar sunabilir.

Diğer yandan bugün, 1990'ların laboratuvarında şekillenen İslamcı hegemonya projesinin olgunlaşmış biçimini sunmaktadır. AKP dönemi, çoğu kez bir “olağanüstülük” anlatısıyla açıklansa da aslında karşı karşıya olunan şey, Gramscian anlamda uzun soluklu bir mevzi savaşı içinde örülen rıza mimarilerinin devlet, piyasa ve sivil toplum düzeylerinde tahkim edilmesidir. Kurumsal bir yerleşikliğe dönüşmüş; çok katmanlı bir örgütsel doku kazanmıştır. Bu noktaya varan her birikimin 1990'lar sürecinde, politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel bir kurtuluş yolu olarak İslamcılığın kurumsallaşmasına tanık olunmuştur.

Bu çerçevede dinin siyasî-iktisadî ilişkiler içindeki konumunu, Marx'ın 30 Kasım 1842 tarihli Arnold Ruge'a mektubundaki hatırlatmayla, “varlığını göğe değil yeryüzüne borçlu” bir olgu olarak düşünmek gerekmektedir. 2000'ler Türkiye'si, tam bu biçimde genişlemiş, neoliberal yeniden yapılanmanın, özelleştirme-müteahhitlik ağlarının ve seçkin kayırmacılığın ideolojik üstyapısı hâline gelmiştir.

Sınıfsal düzlemde, 1990'ların “yeşil sermaye” birikimi, 2000'lerde İslamcı-muhafazakâr bir burjuvazinin kurumsal olgunlaşmasına evrilmiş; belediye ihaleleri, konut-altyapı döngüleri ve finansal genişlemeyle hem bir orta sınıf taşıyıcısı hem de alt sınıflar üzerinde himayeci ağların sponsoru olmuştur. Parçalı ve güvencesizleşmiş emek kesimleriyle küçük müteşebbis katmanlar, bu otoriter-neoliberal oligarşik düzenin himayesini rıza üretirken hem deneyimlemekte hem de altında ezilmektedir. Rıza

zayıfladıkça, iktidarın ideolojik dilinin moralist tonu keskinleşmekte, hukuki zemin ise alt üst olmaktadır.

Bugün, 2002 sonrası kurulan tarihsel blok başka bir aşamaya evrilmiş; başka bir organik kriz olarak karşımızda durmaktadır. 1990’ların sivil toplum odaklı mevzi biriktirme stratejisi, 2000’lerde ekonomiden hukuksal alana, politikadan güvenlikçi yeniden ölçeklendirmelere, medyadan sivil toplum kuruluşlarına varan çok geniş bir ağ üzerinden manevra karakteri kazanmıştır. Bu süreç, rızanın oldukça azaldığı ve zorun devreye sokulduğu bir “yeniden kurulum” döngüsüne işaret etmektedir. Öyle ki gelinen noktada, mevzi ve manevra ardışık değil; eşzamanlı bir repertuvar olarak kullanılmaktadır. Ancak bu tablo, karşı-hegemonik ihtimallerin “kendiliğinden” doğacağını göstermez; tersine, mevcut rıza araçlarını somut çözümleme nesnesi kılan yeni bir mevzi savaşı stratejisinin gerekliliğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak, 1990’ların “hegemonya atölyeleri” arasında görülen dergiler üzerine kurulan bu çalışma, AKP Türkiye’sini bir “olağanüstülük” mitinden sıyrıp kavranabilir kılmaktadır. Bugün bakıldığında, 2020’ler Türkiye’si, 1990’ların başlattığı hikâyenin kapanışı değil; yeni bir tarihsel düğüm noktasının adıdır. Burada hangi güçlerin, hangi mevzilerde ve hangi araçlarla karşılaşacağı, içinde bulunduğumuz dönemin temel sorusu olmaktadır. Eylem düzeyinde derinleşen eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri telafi edemeyen her “iman” söylemi, artık kendi çelişkilerinin teşhirine çoktan dönüşmüştür. Hegel’in “Was ist bekannt ist nicht erkannt” (*Aşına olunan bilinmez*) uyarısı, bugünü anlamlandırmak ve yol almak için elzemdir. Dolayısıyla, asıl mesele, mevcut hegemonik düzenin krizini teşhir edip; somut mevzilerin dönüştürülmesine, bölüşüm ve mülkiyet ilişkilerinin radikal dönüşümüne odaklanan bir siyasal iktisadi mümkün kılacak bir perspektif geliştirmektir. Bu perspektif, “aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği[ne]” yaslanarak, Türkiye’nin geleceğini belirleyecek siyasal ve toplumsal mücadelelerin eleştirel bir izleği olarak anlam kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbas, T., (2012), “UK Counter-Terrorism Strategy and Muslim Diaspora Communities: The ‘Securitisation of Integration’”, **Routledge**.
- Abbott, J. P., & Gregorios-Pippasb, S., (2010), “Islamization in Malaysia: Processes and Dynamics”, **Contemporary Politics**, s. 135–151.
- Acar, F., (1993), “İslamcı İdeolojide Kadın”, **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat Ve Laik Devlet**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 205-236.
- Ahcar, G., (2009), “Günümüzde Din ve Siyaset: Marksist Bir Bakış”, s. 67–86, **Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler**, Der. Leo Panitch & Colin Leys, İstanbul: Yordam Yayınları.
- Ahmad, A., (2009), “İslam, İslamcılıklar ve Batı”, s. 15–51, **Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler**, Der. Leo Panitch & Colin Leys, İstanbul: Yordam Yayınları.
- Akbarzadeh, S. (Ed.), (2012), **Routledge Handbook of Political Islam**, London: Routledge.
- Akbarzadeh, S., (2012), “Islamism Reaches Central Asia”, s. 119–129, **Routledge Handbook of Political Islam**, Ed. Shahram Akbarzadeh, London: Routledge.
- Akça, İ., (2018), “1980 Sonrası Türkiye’de Hegemonya Projeleri ve Otoriterizmin Değişen Biçimleri”, **“Yeni Türkiye”ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası**, Der. İsmet Akça, Ahmet Bekmen, Barış Alp Özden, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 27-69.
- Al-Azmeh, A., (1996), **Islams and Modernities**, London: Verso.
- Al-Azmeh, A., (2017), **İslamlar ve Moderniteler**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alhussein, E. M., (2012), “Reforming the Religious Discourse in Saudi Arabia (2001–10)”, s. 179–191, **Routledge Handbook of Political Islam**, Ed. Shahram Akbarzadeh, London: Routledge.
- Allani, A., (2009), “The Islamists in Tunisia Between Confrontation and Participation: 1980–2008”, **The Journal of African Studies**, 14(2), s. 257–272.
- Amin, S., (2007), “Political Islam in the Service of Imperialism”, **Monthly Review**.

Amin, S., (2020), **Modernite, Demokrasi ve Din Kültüralizmlerin Eleştirisi**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Amin, T., (2011), “Siyasal İslam ve Tarihsel Maddecilik – Bir Değiş Tokuş: Siyasal İslam’ı Çözümlemek”, **Praksis**, Sayı 26 (2011/2012), s. 161–172.

Amin-Khan, T., (2009), “The Rise of Militant Islam and the Security State in the Era of the ‘Long War’”, **Third World Quarterly**, Vol. 30, No. 4, s. 813–828.

Amiriaux, V., (2012), “Racialization and the Challenge of Muslim Integration in the European Union”, s. 205–225, **Routledge Handbook of Political Islam**, Ed. Shahram Akbarzadeh, London: Routledge.

Arat, Y. (2000). “From Emancipation to Liberation: The Changing Role of Women in Turkey’s Public Realm.” **Journal of International Affairs**, 51(1), s. 107–123.

Atacan, F., (2011), “Fulya Atacan’la Arap Baharı Üzerine Söyleşi”, **Praksis**, Sayı 26.

Atılğan, G., (2017), “İdeoloji”, **Siyaset Bilimi: Kuramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**, İstanbul: Yordam Kitap, s. 286-297.

Atılğan, G., Aytekin, E., A., (2017), **Siyaset Bilimi: Kuramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**, İstanbul: Yordam Kitap.

Atılğan, G., Saraçoğlu, C., Uslu, A., (2016), **Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat**, İstanbul: Yordam Kitap.

Ayoob, M., & Lussier, D. N., (2020), **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in Muslim Societies**, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ayoob, M., (2004), “Political Islam: Image and Reality”, **World Policy Journal**, Fall 2004.

Badiou, A., (2019), **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Metis Yayınları.

Bakacak, A. A., (2020), **Conceptualization of Ummah in Contemporary Islamic Political Thought: The Example of İktibas**, PhD Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University, The Institute of Social Sciences, The Department of Political Science and Public Administration, Ankara.

Baker, R. W., (2022), **Justice in Islam**, Oxford: Oxford University Press.

Balkan, N., Savran, S. (Der.), (2004), **Sürekli Kriz Politikaları: Türkiye’de Sınıf, İdeoloji ve Devlet**, İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Z., & Donskis, L., (2022), **Akışkan Kötülük**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayart, J., (2009), “İran İslam Cumhuriyeti’nde Thermidor Durumu ve Liberalizm”, s. 87–118, **Siyasal İslam ve Liberalizm: Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye**, Der. Ayşen Uysal, İzmir: Yakın Yayınları.

Bayat, A., (2007), **Making Islam Democratic**, California: Stanford University Press Stanford.

Bayat, A., (2009), “İslamcılık ve İmparatorluk: İslamcı Emperyalizm Karşıtlığının Aykırı Doğası”, s. 51–67, **Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler**, Der. Leo Panitch & Colin Leys, İstanbul: Yordam Yayınları.

Bayat, A., (2015), **İslam’ı Demokratikleştirmek**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bayat, A., (2016), **Post-İslamcılık: Siyasal İslam’ın Değişen Yüzü**, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Bedri Gencer, (2013), “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi”, Zeytinburnu Belediyesi Sempozyumu Bildirisi, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi**, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.

Benjamin, W., (2011), “Din Olarak Kapitalizm: 74. Fragman”, **Praksis**, S. 26, s. 183–186.

Bennett, C., (2005), **Muslims and Modernity**, London: Continuum.

Bensaïd, D., (2009), “Faut-il défendre l’université?”, **ContreTemps: Revue de critique communiste**, Nouvelle série, No. 3, 3e trimestre, s. 35–47.

Bilge, M., (2015), **Dini, Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslamcılık**, Ankara: Binyıl Yayınevi.

Bilici, M. (2000). “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, Göle, N. (Der.), **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, F İstanbul: Metis, s. 216–236.

Bircan, A. B., & Atalar, M. K., (1997), **Ercümen Özkan ile İslami Hareket Üzerine**, Ankara: Anlam Yayınları.

Blackledge, P., (2017), **Marxist Tarih Kuramı Üzerine**, İstanbul: Yordam Yayınları.

- Bonefeld, W., (2010), “Democracy and Dictatorship: Neoliberalism and the State of Exception”, **Critique**, 34(3), s. 237–252.
- Boratav, Korkut (2009). **Türkiye İktisat Tarihi: 1908–2002**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Boratav, Korkut (2021). **Türkiye’nin Faşizmleri ve AKP**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Boyatzis, R. E., (1998), **Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development**, Thousand Oaks, CA: Sage Publications
- Braun, V., & Clarke, V., (2006), “Using Thematic Analysis in Psychology,” **Qualitative Research in Psychology**, 3(2), 77–101.
- Brown, W., (2015), **Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution**, Cambridge, MA: MIT Press.
- Buğra, A. & Savaşkan, O., (2014), **New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion and Business**, Edward Elgar Publishing.
- Buğra, A. & Savaşkan, O., (2015). **Yeni Muhafazakâr Hegemonya: Sınıf, Siyaset ve AKP**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Burgat, François (2003). **Face to Face with Political Islam**. I.B. Tauris.
- Carnoy, M., (2001), “Gramsci ve Devlet”, **Praksis**, S. 3, s. 252-278.
- Carr, E. H., (2006), **Tarih Nedir?**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cohen, M., & Wartofsky, M. (1976), “Önsöz”, Karel Kosík, **Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul: Yordam Yayınları, 2015.
- Cohen, R. A., (2022), “The Impact of Musa al-Sadr and Khomeini’s Fight for Religious Influence over Lebanon”, **Religions**, 13.
- Creswell, J. W., (2023), **Qualitative Inquiry and Research Design**, London: Sage Publications.
- Çakır, R., (2011), **Derin Hizbullah: İslamcı Şiddetin Geleceği**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, R., (2017), **Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, R., (2018), “Millî Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 544-550.

Çakmaktaş, N., (2021), “Dini Radikalizmin Ana Akım İslamcılara Yönelttiği Tenkitler”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, C. 16, S. 1, s. 26-46.

Çınar, M., (2015), **Vesayetçi Demokrasiden “Millî” Demokrasiye**, İstanbul: Birikim Yayınları.

Çınar, M., (2021), **Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık**, Ankara: Nika Yayınevi.

Çiçek, H., (2000), **Hangi Hizbullah**, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Demir, G., & Göymen, A. Y., (2012), “Antonio Gramsci’nin Organik Bütünlük Anlayışı Çerçevesinde Devrimi Yeniden Düşünmek”, **Praksis**, s.27 vd.

Denoeux, G., (2002), “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”, **Middle East Policy**, Vol. IX, No. 2. s. 56–81.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S., (2008), **The SAGE Handbook of Qualitative Research**, Thousand Oaks, CA: Sage Publications

Dupont, A., Jaouen, C., & Verdeil, C., (2022), **Ortadoğu Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Durak, Y., (2012), **Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, T., (2014), **Tanrı’nın Ölümü ve Kültür**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Fereday, J., & Muir-Cochrane, E., (2006), “Demonstrating Rigor Using Thematic Analysis: A Hybrid Approach of Inductive and Deductive Coding and Theme Development”, **International Journal of Qualitative Methods**, 5(1), s. 80–92.

Forgacs, D., (2000), **The Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935**, New York: NYU Press.

Gaspar, D. ve Siegel, P. N., (2014), **Dünya Dinleri ve İktidar**, İstanbul: Yordam Kitap.

Geray, H., (2017), **Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş**, Ankara: Ütopya Yayınları.

Gerger, M., (2012), **ABD, Ortadoğu, Türkiye**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Glesne, C., (2020), **Nitel Araştırmaya Giriş**, Ankara: Anı Yayıncılık.

Gökarıksel, B., Mitchell, K. (2005). “Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject:

National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France.” **Global Networks**, 5(2), s. 147–165.

Gramsci, A. (1971). **Selections from the Prison Notebooks**. Eds. Q. Hoare & G. Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Gramsci, A., (1971), **Selections from the Prison Notebooks**, Ed. & Trans. by Q. Hoare and G. Nowell Smith, New York: International Publishers.

Gramsci, A., (2010), **Hapishane Defterleri**, Cilt 2 ve 3, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Gramsci, A., (2012), **Hapishane Defterleri**, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Gürel, B., (2017), “İslamcılık”, **Siyaset Bilimi: Kuramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**, İstanbul: Yordam Kitap, s. 437-453.

Haenni, P. & Tamam, H., (2009), “Dindar Winner’ların Gülüşünün Gölgesinde: Pozitif Düşünce ve Neoliberal Aklın Müslüman Kurnazlıkları”, s. 26–52, **Siyasal İslam ve Liberalizm: Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye**, Der. Ayşen Uysal, İzmir: Yakın Yayınları.

Haenni, P., (2022), **Piyasa İslamı: İslam Süratinde Neoliberalizm**, Ankara: Heretik Yayınları.

Hale, William (2003). **Turkish Foreign Policy 1774–2000**. Routledge.

Harvey, D., (2015), **Neoliberalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Harvey, D., (2005), **A Brief History of Neoliberalism**, Oxford: Oxford University Press.

Hefner, R. W., (2000), **Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia**, Princeton: Princeton University Press.

Hefner, R. W., (2012), “Islamic Radicalism in a Democratizing Indonesia”, s. 105–119, **Routledge Handbook of Political Islam**, Ed. Shahram Akbarzadeh, London: Routledge.

Houston, Christopher (2001), **Islam, Kurds and the Turkish Nation State**, Berg Publishers.

Huberman, A. M., & Miles, M. B., (1994), **Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook** (2. bs.), Thousand Oaks, CA: Sage Publications

Işık, V., (2019), “Muhafazakâr yahut Reddiyeci Okuma Arasında İslamcılığı Yeniden Düşünmek”, **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler – Cilt 1: İslamcılığı Konumlandırmak**, Ed. Lütfi Sunar, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, s. 19 vd.

Işık, V., Koroğlu, A., Sezgin, Y. E., (2016), **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme**, Ankara: Nobel Yayınları.

İlyasoğlu, A., (2015), **Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri**, İstanbul: Metis Yayınları.

Jessop, B. (2002). **The Future of the Capitalist State**. Cambridge: Polity Press.

Jessop, B., (1985), **Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy**, New York.

Jessop, B., (2002), **State Theory: Putting the Capitalist State in its Place**, Cambridge: Polity Press.

Jessop, B., (2005), **Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Jessop, B., (2005), **Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Jessop, B., (2008), **Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak**, Ankara: Epos Yayınları.

Jessop, B., (2016), **Devlet: Dün, Bugün, Gelecek**, Ankara: Epos Yayınları.

Jessop, B., (2016), **Devlet: Dün, Bugün, Gelecek**, Ankara: Epos Yayınları.

Kara, İ. (1997). **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler**, 2. Cilt, İstanbul: Kitabevi.

Kara, İ. (2003). “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, Alkan, M. Ö. (Der.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 234–264.

Kara, İ., & Öz, A. (Ed.), (2017), **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri**, Zeytinburnu: Zeytinburnu Belediyesi.

Kara, İ., (2018), “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 34-45.

Kentel, F., (2018), “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Cilt 6: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 721-736.

Kepel, G., (1992), **Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kepel, G., (2001), **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, İstanbul: Doğan Kitap.
Kepel, G., (1995), **Allah’ın Batısında**, İstanbul: Metis Yayınları.

Keyder, Ç., (1997), “Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s”, S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, Seattle: University of Washington Press.

Keyman, E. F. & İçduygu, A., (2003), “Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses”, **Citizenship Studies**, Vol. 7, No. 2, s. 219–234.

Keyman, E. F., Öniş, Z., (2007), **Turkish Politics in a Changing World: Global Dynamics and Domestic Transformations**, İstanbul: Bilgi University Press.

Kılıçbay, B., Binark, M. (2002). “Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey.” **European Journal of Communication**, 17(4), s. 495–511.

Kirişçi, K., Winrow, G. M., (2004), **The Kurdish Question and Turkey: An Example of a Trans-state Ethnic Conflict**, London: Routledge.

Kosik, K., (2015), **Somutun Diyalektiği**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Koroğlu, A., (2019), “Bir İslamcı Dergiye İslamcı Söylem Üzerinden Nasıl Konumlandırabiliriz?”, s.201 vd., Sunar, L. (Ed.), **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler – Cilt 4: Yayıncılık ve Dergiler**, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Kurt, M., (2015), **Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye’de Hizbullah**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Le Sueur, J. D., (2010), **Algeria Since 1989: Between Terror and Democracy**, London: ZedBooks.

Lefebvre, H., (2006), **Diyalektik Materyalizm**, İstanbul: Kanat Kitap.

Lefebvre, H., (2012), **Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Lefebvre, H., (2017), **Diyalektik Materyalizm**, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Losurdo, D., (2012), **Kökten Dincilik Nedir?**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Macit, A., (2019), “1990’larda Necmettin Erbakan’ın ve Refah Partisi’nin (RP) Yükselişi ve İslamcı Dergilerde Alımlanışı”, s.387 vd., Sunar, L. (Ed.), **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler – Cilt 2: Tarih, Siyaset, İktisat**, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Mamdani, M., (2005), “Whither Political Islam? Understanding the Modern Jihad”, **Foreign Affairs**, Jan.–Feb., Vol. 84, No. 1.

Marx, K. & Engels, F., (1999), **Alman İdeolojisi**, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., & Engels, F., (2008), **Komünist Manifesto**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Marx, K., (1976), **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., (2009), **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., (2016), **Kapital, Cilt I**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Marx, K., (2018), **Fransız Üçlemesi**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Maviş, N., (2017), **Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990’lı Yıllarda İslamcı Dergiler**, Hacettepe Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

McCarragher, E., (2019), **The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity**.

Merriam, S. B., & Grenier, R. S., (2019), **Qualitative Research in Practice: Examples for Discussion and Analysis**, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons

Merriam, S. B., (2009), **Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation**, San Francisco: Jossey-Bass.

Merriam, S. B., (2023), **Nitel Araştırma**, Ankara: Nobel Yayınları.

Mirowski, P., (2013), **Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown**, London: Verso.

Neuman, W. L., (2020), **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar**, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Ollman, B., & Smith, T., (2011), **Yeni Yüzyılda Diyalektik**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Ollman, B., (2015), **Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Ollman, B., (2019), **Diyalektiğin Dansı**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Oran, B. (Ed.), (2010), **Türk Dış Politikası Cilt II: 1980–2001**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ortay, H., (2022), “Foreign Policy of the Refahyol Government in Turkey”, **Strategic Public Management Journal**, Volume 8, Issue 15, pp. 72–83.

Öncü, Ayşe (1999), “İstanbulites and Others: The Cultural Cosmology of Being Middle Class in the Era of Globalism”, in: Çağlar Keyder (Ed.), **İstanbul: Between the Global and the Local**, Rowman & Littlefield.

Öngen, T., (2004), “Türkiye’de Siyasal Kriz ve Krize Müdahale Stratejileri: ‘Düşük Yoğunluklu Çatışma’dan ‘Düşük Yoğunluklu Uzlaşma Rejimi’ne”, Balkan, N. & Savran, S. (Der.), **Sürekli Kriz Politikaları: Türkiye’de Sınıf, İdeoloji ve Devlet**, İstanbul: Metis Yayınları, s. 19–48.

Öniş, Z. (2001). “Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Coexistence.” **Contemporary Politics**, 7(4), s. 281–298.

Öniş, Z. (2006). “Varieties and Crises of Neoliberal Globalization: Argentina, Turkey and the IMF.” **Third World Quarterly**, 27(2), 239–263.

Öniş, Z., (1997), “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective”, **Third World Quarterly**, 18(4), s. 743–766.

Öniş, Z., (2001), “Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence”, **Contemporary Politics**, 7(4), s. 281–298.

Öniş, Ziya & Şenses, Fikret (2007). “Global Dynamics, Domestic Coalitions and a Reactive State: Major Policy Shifts in Post-War Turkish Economic Development.” **METU Studies in Development**, 34 (December), 251–286.

Özay, M., (2013), “Malezya’da Din-Devlet İlişisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları”, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, s. 106–128.

Özdalga, E. (1998). **Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam.** (Çev.) Y. Alogan, İstanbul: Sarmal.

Özkoç, Ö., (2019), “Tunus’ta Demokrasiye Geçiş Süreci ve En-Nahda’nın İdeolojik Dönüşümü”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 74, No. 3, s. 689–718.

Panitch, L. & Leys, C. (Der.), (2009), **Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Patnaik, U., (2022), **Sermaye ve Emperyalizm**, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Patton, M. Q., (1990), **Qualitative Evaluation and Research Methods**, Newbury Park, CA: Sage Publications.

Pickard, J., (2022), **Dinsel Efsanelerin Kökeni: İbrani Dinlerin Marksist Eleştirisi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Poulantzas, N., (1976), **The Crisis of the Dictatorships**, London: NLB.

Poulantzas, N., (1985), **Marxist Theory and Political Strategy**, Ed. Bob Jessop, Londra: Macmillan.

Poulantzas, N., (2000), **State, Power, Socialism**, New York: Verso.

Poulantzas, N., (2016), **Faşizm ve Diktatörlük**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Prashad, V., (2019), **Esmer Milletler: Halkların Üçüncü Dünya Tarihi**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Rehmann, J., (2020), **İdeoloji Kuramları**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Robins, P., (1997), **Turkey and the Middle East**, The Royal Institute of International Affairs, Pinter Publishers, London.

Rougier, B., (2012), “Islamism in the Middle East: The resistant, the fighter and the mujahid.”, **Routledge Handbook of Political Islam**, Ed. Shahram Akbarzadeh, London: Routledge.

Roy, O., (1994), **The Failure of Political Islam**, Cambridge: Harvard University Press.

Roy, O., (2003), **Küreselleşen İslam**, İstanbul: Metis Yayınları.

Roy, O., (2009), **Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi**, İstanbul: Metis Yayınları.

- Santucci, A., (2011), **Gramsci'yi Anlamak**, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Saraçoğlu, Cenk (2016). "Körfez Savaşı ve Türkiye'nin Dış Politikası", Atılğan, Gökhan & Aytekin, Atilla (Der.), **Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 852–855.
- Sarıbay, A., Y., (2018), "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 576-590.
- Sasley, Brent E. (2012), "Turkish Leaders and Foreign Policy Decision-Making: Lobbying for European Union Membership", **Middle Eastern Studies**, Vol. 48, No. 4, pp. 553–566.
- Sassoon, A. S., (2012), **Gramsci'ye Farklı Yaklaşımlar**, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Savran, S., (2014), "İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı", **Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP**, Der. Neşecan Balkan, Erol Balkan, Ahmet Öncü, İstanbul: Yordam Yay.
- Siegel, P., N., (2014), **Dünya Dinleri ve İktidar**, İstanbul: Yordam Kitap.
- Silverman, D., (2016), **Qualitative Research**, London: Sage Publications.
- Sunar, L. (Ed.), (2019), **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler – Cilt 1: İslamcılığı Konumlandırmak**, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sunar, L. (Ed.), (2019), **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler – Cilt 4: Yayıncılık ve Dergiler**, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tapper, R., (1993), **Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Texier, J., & Bobbio, N., (1982), **Gramsci ve Sivil Toplum**, Ankara: Savaş Yayınları.
- Thomas, P. D., (2009)., **The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism**, Leiden: Brill.
- Thomas, P. D., (2013)., **Gramsci Çağı Felsefe - Hegemonya - Marksizm**, Ankara: Dipnot Yayınları.

Tiftikçi, O., (2014), **1960’lardan Günümüze Türkiye’de İslami Hareket (Resmi İslam, Cemaatler, Tevhidi Hareket)**, İstanbul: Ceylan Yayınları.

Timur, T., (2014), **AKP’nin Önlenebilir Karşı-Devrimi**, İstanbul: Yordam Yay.

Torelli, S., (2016), “Al-Nahda’s Path in Tunisia: A New Model of Islamic Democratic Politics?”, El Houssi, L., Melcangi, A., Torelli, S., Cricco, M. (Eds.), **North African Societies After the Arab Spring: Between Democracy and Islamic Awakening**, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, s. 30–54.

Tuğal, C., (2002), “Enformalitenin ve İslamcılığın Kenti Yeniden Kuruşu: Hakim Kentin Ötekileri”, **Birikim Dergisi**, 154, s. 56–67.

Tuğal, C., (2019), **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Turner, B. S., (2003), “McDonaldization, Linearity and Liquidity in Consumer Cultures”, **American Behavioral Scientist**, Vol. 47, No. 2, October 2003, s. 137–153.

Uslu, A., (2021), **Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi 1: İktidarı Tanrılaştırmak (Eskiçağ’dan Feodalizmin Krizine)**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Uysal, A. (Der.), (2009), **Siyasal İslam ve Liberalizm: Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye**, İzmir: Yakın Yayınları.

Uzgel, İ., (2010), “Balkanlarla İlişkiler”, s. 418 vd., **Türk Dış Politikası**, (Ed. Baskın Oran), İstanbul: İletişim Yayınları.

Vahtettin, I., (2019), “Muhafazakâr yahut Reddiyeci Okuma Arasında İslamcılığı Yeniden Düşünmek”, **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler – Cilt 1: İslamcılığı Konumlandırmak**, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, s. 19 vd.

Watts, N. F. (2010). **Activists in Office: Kurdish Politics and Protest in Turkey**. Seattle: University of Washington Press.

Wolf, A., (2013), “An Islamists’ Renaissance? Religion and Politics in Post-Revolutionary Tunisia”, **The Journal of North African Studies**, 18(4), s. 560–573.

Yalman, G. (2009). **Neoliberalizm ve Türkiye: Devlet, Sınıflar ve Hegemonya**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalvaç, F., (2016), “A Historical Materialist Analysis of Turkish Foreign Policy: Class, State, and Hegemony”, **Uluslararası İlişkiler**, 13(52), s. 3–22.

Yaman-Öztürk, M., Ercan, F., (2009), “1979 Krizinden 2001 Krizine Türkiye’de Sermaye Birikimi Süreci ve Yaşanan Dönüşümler”, **Praksis**, 19, s. 55–93.

Yasmeen, S., (2012), “Islam, Identity and Discourses in Pakistan”, s. 167–179, **Routledge Handbook of Political Islam**, Ed. Shahram Akbarzadeh, London: Routledge.

Yavuz, H. (2005). **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti**. (Çev.) A. Yıldız, İstanbul: Kitap.

Yavuz, H., (2003), **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford University Press.

Yavuz, H., (2005), **Modernleşen Müslümanlar**, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yılmaz, A., (2015), **Karanlık Vardiya: 90’lı Yılların Politik Arşivi**, İstanbul: Doğan Kitap.

Yılmaz, Z., (2013), **Küreselleşen İslam ve Türkiye’de İslamcı Kadınlar**, Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Ankara.

Yılmaz, Z., (2015), **Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yiğit, H., (2016), **Tekmili Birden İŞİD**, İstanbul: Tekin Yayınevi.

Yörük, E., (2018), “Neoliberal Hegemonya ve Tabana Dayalı Siyaset: İslamcı Hareket ve Kürt Hareketi”, “**Yeni Türkiye**”ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası, Der. İsmet Akça, Ahmet Bekmen, Barış Alp Özden, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 319-335

Zürcher, E., J., (2009), **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

DERGİLER

İktibas Dergisi

[***], (1990, Ekim), “PKK, ABD ve İslam”, **İktibas**, Sayı 142.

- [***], (1990, Eylül), “Amerika’nın Karşısındayız Fakat Saddam’ın Yanında Değiliz”, **İktibas**, Sayı 141, s. 5 vd.
- [***], (1990, Eylül), “Bir Batılı Gözüyle Fundamentalizm”, Hugh Leach, **İktibas**, Sayı belirtilmemiş, s. 28-29.
- [***], (1990, Eylül), “Tasavvuf; Bir Ayrı Din”, **İktibas**, Sayı 141, s. 11 vd.
- [***], (1990, Kasım), “Kudüs’te Filistinli Katliamı”, **İktibas**, Sayı 143, s. 44.
- [***], (1990, Şubat), “Tarsus’a Gelen ‘Terör Göçleri’: Türk’üz Desek Apo Vurur, Kürt’üz Desek Devlet”, **İktibas**, Sayı 134, s. 38.
- [***], (1990, Temmuz), “Cezayir ‘Allahüekber’ Dedi”, **İktibas**, Sayı 139.
- [***], (1990, Temmuz), “Cezayir ‘Allahüekber’ Dedi”, **İktibas**, Sayı 139.
- [***], (1990, Temmuz), “Filistin Ayaklanmasında Geline Son Nokta”, **İktibas**, Sayı 139.
- [***], (1991, Kasım), “Adil Düzen Üzerine Eleştiri”, **İktibas**, Sayı 155, s. 6-7.
- [***], (1991, Kasım), “Orta Asya’da İslam Korkusu”, **İktibas**, Sayı 155, s. 48.
- [***], (1991, Nisan), “Filistin Meselesinin Unutulmaması”, **İktibas**, Sayı 148, s. 60.
- [***], (1991, Ocak), “Türkiye’de İlk Kez Türbanlı Mankenlerin Podyuma Çıktığı Defile Yapıldı”, **İktibas**, Sayı 145, s. 41.
- [***], (1992, Mayıs), “Bosna’da Müslümanları Tekmelediler Bir Gün”, **İktibas**, Sayı 161, s. 24.
- [***], (1992, Nisan), “Erbakan’ın Gezisi ve ABD’nin Türkiye’ye Bakışı”, **İktibas**, Sayı 160, s. 44.
- [***], (1992, Şubat), “Cezayir İran’ı Tek Örnek Olmaktan Kurtarıyor”, **İktibas**, Sayı 158, s. 4 vd.
- [***], (1992, Şubat), “Köktenciler ‘Halk Mahkemeleri’ Kuracak, Cezayir’de Laikliğe Veda”, **İktibas**, Sayı 158, s. 44.
- [***], (1992, Şubat), “Cezayir’de Laikler Darbe İstiyor”, **İktibas**, Sayı 158, s. 45.
- [***], (1992, Şubat), “Cezayir İran’ı Tek Örnek Olmaktan Kurtarıyor”, **İktibas**, Sayı 158, s. 4 vd.
- [***], (1992, Şubat), “Cezayir’de Laikler Darbe İstiyor”, **İktibas**, Sayı 158, s. 45.

[***], (1992, Şubat), “Köktenciler ‘Halk Mahkemeleri’ Kuracak, Cezayir’de Laikliğe Veda”, **İktibas**, Sayı 158, s. 44.

[***], (1993, Kasım), “Şişme Rambo’ların Somali’deki Sonu”, **İktibas**, Sayı 179.

[***], (1993, Mart), “Pis Amerikalı..! Somali’de”, **İktibas**, Sayı 171.

[***], (1993, Temmuz), “Salman Rüşdi ve Pisliliği”, **İktibas**, Sayı 175.

[***], (1994, Nisan), “Sızıntı Dergisine Eleştiri”, **İktibas**, Sayı 136.

[***], (1995, Nisan), “Aleviler Solcu mu?”, **İktibas**, Sayı 196.

[***], (1996, Ağustos), “Ölmek İçin Yürüyüş”, **İktibas**, Sayı 212, s. 58.

[***], (1996, Mayıs), “İslamcı İş Adamları Şeriatçı Değil”, **İktibas**, Sayı 209, s. 34

[***]. (1990, Aralık), “Demokrasilerde Mafya Tükenmez”, **İktibas**, Sayı 216 (Kapak Yazısı).

[***]. (1990, Eylül), “Amerika’nın Karşısındayız Fakat Saddam’ın Yanında Değiliz”, **İktibas**, Sayı 141, s. 5 vd.

[***]. (1990, Mart), “Her Taraf Kıpır Kıpır!”, **İktibas**, Sayı 135, s. 5 vd.

[***]. (1990, Ocak), “Marksizm Gözü Açık Gitti”, **İktibas**, Sayı 133.

[***]. (1992, Aralık), “Lenin ve Stalin Üzerine Alıntılar”, **İktibas**, Sayı 168.

[***]. (1996, Aralık), “Susurluk Olayı ve Düşündürdükleri”, **İktibas**, Sayı 216, s. 3 vd.

Bostancıoğlu, A., (1990, Eylül), “İslami Hareket”, Alan Yayınları Türkiye’nin Sorunları dizisi değerlendirmesi, **İktibas**, s. 30-31.

Özkan, E. (1990, Mayıs-Haziran-Temmuz), “Laiklik ve Demokrasi Üzerine”, **İktibas**, Sayı 137-139, s. 10-13.

Zahir, İ. İ., (1993, Temmuz), “Şia’nın Zemmi ve Tenkidi: Şia’nın Kur’an, İmamet ve Takiyye Anlayışı”, **İktibas**, Sayı 175, s. 19-21.

Haksöz Dergisi

[***], (1992, Aralık), “İntifadan Önce-İntifadan Sonra”, **Haksöz**, Sayı 21, s. 4 vd.

- [***], (1992, Kasım), “Özbekistan Hizbu’n-Nahda Emiri Hacı Otağlu ile Söyleşi: Kalbin ve Bir Ruhun Siyaseti”, **Haksöz**, Sayı 20, s. 12-13.
- [***], (1993, Ekim), “İntifada Sürecektir: İslami Cihad Lideri Fethi Şikaki ile İki Röportaj”, **Haksöz**, Sayı 31, s. 10-11.
- [***], (1994, Aralık), “Filistin Mescidinde Katliam”, **Haksöz**, Sayı 45, s. 17.
- [***], (1994, Aralık), “Pazarlık Reddedildi: İsrail’in Görüşme Tekliflerini HAMAS Geri Çeviriyor”, **Haksöz**, Sayı 45, s. 18-19.
- [***], (1994, Aralık), “Rabin, ABD’de Arafat’a Destek Arayışında”, **Haksöz**, Sayı 45, s. 12.
- [***], (1994, Şubat-Mart), “Cemaleddin Afgani Soruşturması”, **Haksöz**, Sayı 35-36.
- [***], (1995, Mart), “Düzene Endeksli İslamcılık”, **Haksöz**, Sayı 48.
- [***], (1996, Ağustos), “Kudüs’ümüze Sahip Çıkalım (Bildiriden Yansıyanlar)”, **Haksöz**.
- [***], (1996, Aralık), “Susurluk Çamuru: İşte Devlet Bu!”, **Haksöz**.
- [***], (1996, Ekim), **Haksöz**, Sayı 67.
- [***], (1997, Mart), “Yalancının Mumu Darbecilerin Korkusu”, **Haksöz**, Sayı 72, s. 1.
- [***], (1998, Haziran), “Hasan Turabi ile Demokrasi Üzerine”, **Haksöz**, Sayı 87, s. 47 vd.
- [***], (2001, Ekim), “ABD Saldırganlığının Yeni Hedefi Afganistan”, **Haksöz**, Sayı 127.
- [***], (2001, Ekim), “En Büyük Terörist Halkların Tepesine Bomba Yağdıran Emperyalist Güçlerdir!”, **Haksöz**, Sayı 127.
- [***]. (1996, Şubat), “Türkiye’de İşkence Bir Devlet Politikasıdır!”. **Haksöz**, Sayı 59.
- [***], (1992, Ağustos), “Türkiye Kürdistanı’nda Müslümanlara Yönelik Saldırıları”, **Haksöz**.
- [***], (1992, Nisan), “Kürt Sorunu ve Türkiye İslami Hareketi”, **Haksöz**, Sayı 13, s. 4 vd.

- [***], (1994, Ağustos-Eylül), “Sivas Müslümanlarına Laik Engizisyon Kısıkaçı”, **Haksöz**, Sayı 41-42.
- [***], (1994, Temmuz), “Sistemin Çürümesi ve RP Yönetimi”, **Haksöz**, Sayı 40, s. 1.
- [***], (1995, Nisan), “Gazi Mahallesi’nden Kuzey Irak’a: Düzenin Çözumsuzluğu”, **Haksöz**, Sayı 49, s. 4-6.
- [***], (1997, Kasım), “Başörtüsü Mağduru Değil, Direnişçisi Olalım!”, **Haksöz**, Sayı 80.
- [***], (1998, Ekim), “YÖK’ü Görüp Hizaya Gelmeyeceğiz!”, **Haksöz**, Sayı 91.
- [***], (2000, Şubat), “‘‘Hangi Suçtan Dolayı Öldürüldüler?’’”, **Haksöz**, Sayı 107.
- [***], (2000, Şubat), “Vahşete İslami Kılıf ve Susurluk Devletini Aklama Çabası”, **Haksöz**, Sayı 107, s. 5-7.
- Acar, E., (1993, Mart), “Somali’de İntifada’ya Başlangıç”, **Haksöz**, Sayı 24, s. 4.
- Ağırakça, A., (1993, Şubat), “Medine Vesikasının Değeri”, **Haksöz**.
- Alpay, K., (1994, Temmuz), “İslami Mesaj mı, Tüketim Kültürü mü? Veya İslamcı Beymen Statüs: ‘Elif Kadın’”, **Haksöz**, Sayı 40.
- Alpay, K., (1995, Ağustos), **Haksöz**, Sayı 53.
- Alpay, K., (1999, Ocak), **Haksöz**.
- Alper, H., (1999, Eylül), “Sakarya Dayanışma Platformu”, **Haksöz**, Sayı 102.
- Alper, Ö. M., (1993, Nisan), “‘Urvetü’l-Vuska’dan Sırat-ı Müstakime”, **Haksöz**, Sayı 25.
- Alper, Ö. M., (1996, Mart), **Haksöz**.
- Aydın, F., (1997, Şubat), “Tasavvuf ve Tarikatlar”, **Haksöz**, Sayı 71.
- Aydın, Y., (1992, Şubat), “Cezayir’de İslam’a Yeniden Doğuş”, **Haksöz**, Sayı 11, s. 12.
- Aydın, Y., (1994, Aralık), “İntifadanın 8. Yılında HAMAS-FKÖ Zıtlaşması ve İslami Yükseliş”, **Haksöz**, Sayı 45, s. 11-12.
- Bozyer, R., (1992, Ocak), “Müslümanlar ve Kürt Sorunu”, **Haksöz**, Sayı 10.
- Çakır, Y. (1991, Kasım), “Seçimin Ardından”. **Haksöz**, Sayı 8, s. 4–5.

- Çakır, Y., (1991, Eylül), “Müslümanların İşçi Kıyımı ve Ekonomik Sömürü Karşısındaki Tavrıları”, **Haksöz**, Sayı 6, s. 3 vd.
- Çakır, Y., (1992, Şubat), “Emperyalistlerin Maskesi Cezayir’de Düştü”, **Haksöz**, Sayı 11.
- Danış, M., (1994, Ekim), “Güneydoğu Sokakları”, **Haksöz**, Sayı 43.
- Eren, A., (1993, Ekim), “FKÖ’nün İhanet Anlaşması”, **Haksöz**, Sayı 31, s. 7 vd.
- Gözcü, A., (1992, Eylül), “Bosna’da Direniş ve Şehadet”, **Haksöz**, Sayı 18.
- Kaya, R., (1993, Eylül), “İran Tehlikesi mi? Siyonist Propaganda mı?”, **Haksöz**, Sayı 30, s. 16.
- Memioğlu, S., (1994, Şubat), “Müsiad’tan Menzir’e”, **Haksöz**, Sayı 35.
- Mendi, K., (1999, Eylül), “Sakarya Dayanışma Platformu Yardımlarınızı Bekliyor”, **Haksöz**, Sayı 102.
- Osmanoğlu, M., (1993, Ağustos), “Sivas Müslümanlarının Haklı Tepkisi”, **Haksöz**, Sayı 29.
- Özkan, İ., (1996, Nisan), “ Hamas, Eylemleriyle Ortadoğu’da Sömürgeci Statükoyu Sarsıyor!”, **Haksöz**, Sayı 61, s. 24 vd.
- Serdar, M., (1994, Nisan), “‘İzlenim’ Dergisinin Ölçüsü Ne?”, **Haksöz**, Sayı 37.
- Turan, S., (1998, Haziran), “Sudan’da Yeni Anayasa: ‘Hakimiyet Allah’ındır’, ‘Egemenlik Halkındır’”, **Haksöz**, Sayı 87, s. 43 vd.
- Türkmen, H., (1997, Temmuz), “Öncelikle Hedef Neden Tağuti Otoritedir?”, **Haksöz**, Sayı 76.
- Türkmen, M. G., (1995, Ocak), “İnsan Hakları ve Başörtüsü Zulmü”, **Haksöz**, Sayı 46.
- Usher, G., (1994, Aralık), “Gazze’de ‘Kara Cuma’ ve Sonrası”, **Haksöz**, Sayı 45, s. 16-17.
- Yıldız, A., (1994, Kasım-Aralık), “İsrail’e Teslimiyet”, **Haksöz**, Sayı 22, s. 3-4.

Umran Dergisi

- [***], (1993, Eylül-Ekim), “Sistemin İflası Karşısında İslâmi Model Arayışı”, **Umran**, Sayı 15.
- [***], (1994, Ocak-Şubat), “Terörist Medya RP’ye Karşı!”, **Umran**, Sayı 17, s. 40.
- [***], (1996, Ocak), “RP Seçim Sonrası Değerlendirme”, **Umran**, Sayı 22, s. 47.
- [***], (1997, Mayıs-Haziran), “Ahmet Bin Bella ve Abdulmecid el-İbrahimi ile Röportaj”, **Umran**, Sayı 37, s. 53 vd.
- [***], (1998, Ekim), “75. Yılında Cumhuriyet / Gevşemeyin, Üzülmeyin...”, **Umran**, Sayı 50.
- [***], (1998, Ekim), “Yolun Açık Olsun Başkan”, **Umran**, Sayı 50, s. 9 vd.
- [***], (2001), “Halkın İktidar Yürüyüşü”, **Umran**, Sayı 100.
- [***], (2001, Kasım), “Afganistan Dosyası”, **Umran**, Sayı 87.
- [***], (2001, Kasım), “Yayıncılık Dosyası”, **Umran**, Sayı 87, s. 68-86.
- [***], (2002, Aralık), “Halkın İktidar Yürüyüşü (Kapak Yazısı)”, **Umran**, Sayı 100.
- [***], (1995, Temmuz-Ağustos), “McDonald’s Üzerine”, **Umran**, Sayı 26.
- [***], (1997, Kasım-Aralık), “Laik Fanatizm”, **Umran**, Sayı 40.
- [***], (1997, Ocak-Şubat), “Ahşap Konak Sahnede”, **Umran**, Sayı 35.
- [***], (1997, Ocak-Şubat), “Ahşap Konak Sahnede”, **Umran**, Sayı 35.
- [***], (2000, Mayıs), “Beyazsaray Kitapçılar Çarşısı’nın Dönüşümü”, **Umran**, Sayı 69.
- [***], (2000, Şubat), “Ölüm Evleri Kayıpları Kaybedecek mi?”, **Umran**, Sayı 66, s. 66-67.
- [***], (2000, Şubat), “Ölüm Evleri Kayıpları Kaybedecek mi?”, **Umran**, Sayı 66, s. 66-67.
- [***], (2001, Nisan), “21. Yüzyılı İslam Belirleyecek”, **Umran**, Sayı 92.
- [***], (2001, Şubat), “Postmodern Darbenin 4. Yılı”, **Umran**, Sayı 78.
- Alacakaptan, U., (1996, Kasım-Aralık), “İnsani ve İslami Bir Medya Boş Bir Hayâl”, **Umran**, Sayı 34, s. 21-23.

- Aslan, A., (1996, Kasım-Aralık), “Medya İslam’ı Tüketiyor”, **Umran**, Sayı 34, s. 24-26.
- Aydın, M. (1998, Ekim), “Kuruluşunun 75. Yılında Cumhuriyet”. **Umran**, Sayı 50, s. 36 vd.
- Ayvazoğlu, Ş., (2001, Mart), “Devlet Krizi (mi)?”, **Umran**, Sayı 79, s. 60-63.
- Başkaya, F., (1997, Nisan-Mart), “TBMM Neye Yarar?”, **Umran**, Sayı 36, s. 78-79.
- Bayramoğlu, A., (1997, Nisan-Mart), “Siyasal İktidar ve Ordu İlişkileri”, **Umran**, Sayı 36, s. 39-44.
- Bulaç, A., (1992, Eylül-Ekim), “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk”, **Umran** (AKV Bülten), Sayı 9, s. 18 vd.
- Can, B., (1997, Eylül-Ekim), “Halka Rağmen ‘Halk İçin’ Eğitim”, **Umran**, Sayı 39, s. 4 vd.
- Can, B., (1998, Temmuz), “Kıyafet Değişimi ve Tesettür Düşmanlığı”, **Umran**, Sayı 47, s. 6-11.
- Yalçın, A., (1999, Kasım), “Açta Açıkta Kimse Kalmasın Deniz Feneri”, **Umran**, Sayı 63, s. 51-53.
- Canoğlu, Y., (2001, Mart), “FP’de Vuruşanların Tarihi Sorumluluğu”, **Umran**, Sayı 79, s. 3-10.
- Dilipak, A., (1996, Kasım-Aralık), “Toplum ve Medya: Kapağını Bulan Tencere”, **Umran**, Sayı 34, s. 27-28.
- Doğruer, İ. M., (1996, Mart-Nisan), “Türkiye Gümrük Birliği Sürecinde”, **Umran**, Sayı 30, s. 14 vd.
- El-Tâzî, A., (1993, Eylül-Ekim), “Batı Kaynaklı Düzenler İçin En Büyük Tehdit İslam Nizamıdır”, **Umran**, Sayı 15, s. 40 vd.
- El-Turabi, H., (1995, Mart-Nisan), “Diyalog İslami Bir Yükümlülüktür”, **Umran**, Sayı 25, s. 57 vd.
- Emiroğlu, A., (1996, Kasım-Aralık), “Kirli Medyanın Histerik İslam Düşmanlığı”, **Umran**, Sayı 34, s. 16-20.
- Ersoy, R., (1995, Kasım-Aralık), “Cezayir’de Demokratikleşme ve FIS”, **Umran**, Sayı 28, s. 28 vd.

- Hamidullah, M., (1992, Eylül-Ekim), “Medine Vesikası/Sözleşmesi”, **Umran** (AKV Bülten), Sayı 9, s. 16-17.
- İrfan, A., (1994, Temmuz-Ağustos), “Cezayir: Sahra’da Kaybolan Cunta, **Umran**, Sayı 20, s. 40 vd.
- Karaşahan, M., (1996, Kasım-Aralık), “Kitle İntihar Araçları”, **Umran**, Sayı 34, s. 9-13.
- Karaşhan, M., (1995, Eylül-Ekim), “İslamî Cemaatler Yol Ayrımında”, **Umran**, Sayı 27, s. 18 vd.
- Kazdal, İ., (2001, Mart), “Anadolu İnsanı Kimlik Bulup Uyanabilir mi?”, **Umran**, Sayı 79, s. 15-22.
- Müftüoğlu, A. (2001, Kasım), “Küresel Yozlaşma”. **Umran**, Sayı 87.
- Özkaya, C. (1992, Mart-Nisan), “Yeni Dünya Düzeni, SSCB ve Yugoslavya’nın Dağılması”. **Umran** (AKV Bülten), Sayı 6, s. 16–18.
- Özkaya, C., (1995, Mart-Nisan), “Bosna’dan Çeçenistan’a”, **Umran**, Sayı 24, s. 53 vd.
- Özkaya, C., (1996, Kasım-Aralık), “Medya: Bir Hayâl Dünyası”, **Umran**, Sayı 34, s. 29-30.
- Özkaya, C., (2001, Temmuz), “Sistemin ‘İstikrar’ Arayışı ve FP’nin Kapatılması”, **Umran**, Sayı 83, s. 4-6.
- Özkaya, E., (1998, Ekim), “Bu Şarkı Bitmeyecek”, **Umran**, Sayı 50, s. 12-13.
- Sarmış, İ., (1996, Temmuz-Ağustos), “Tasavvufun İslam Kültürüne Olumsuz Etkileri”, **Umran**, Sayı 32, s. 52 vd.
- Server, C., (1996, Kasım-Aralık), “Ya Medya Olmasaydı”, **Umran**, Sayı 34, s. 14-15.
- Tezcan, A., (1996, Kasım-Aralık), “Düşünce Özgürlüğü Medyanın Tehdidi Altında”, **Umran**, Sayı 34, s. 31-33.
- Yıldız, A., (1995, Kasım-Aralık), “Bosna’dan Çeçenistan’a İslam’ın Dirilişi”, **Umran**, Sayı 28, s. 15 vd.
- Yıldız, A., (1996, Kasım-Aralık), “Şeytanın Medyatik Yüzü”, **Umran**, Sayı 34, s. 3-8.
- Yıldız, A., (1996, Mart-Nisan), “Türkiye Nereye?”, **Umran**, Sayı 30, s. 3 vd.

Yıldız, A., (1997, Nisan-Mart), “Geçmişten Günümüze Hak-Bâtıl Kavgası ve İnananları Sindirme Operasyonları”, **Umran**, Sayı 36, s. 19-23.

Yıldız, A., (2001, Mart), “Fazilet Partisi Bölünme Tuzağına Düşmemeli”, **Umran**, Sayı 79, s. 11-14.

Diğer

[***], (1993, Ağustos), “Laik Müstekbirlere Sivas İhtarı”, **Yeryüzü**, Sayı 3.

[***], (1992, 16 Şubat), “‘Hizbullah’ Çevik Kuvvet Merkezinde Eğitiliyor”, **2000’e Doğru**, Sayı 7, s. 8-12.

[***], (1993, 15 Temmuz), “Maraş’ta İslami Teröre Çağrı”, **Cumhuriyet Gazetesi**.

[***], (1993, 18 Temmuz), “Yeni Sivas Olaylarının Yaşanmaması ve Huzurun Temini İçin Aziz Nesin Yargılanmalı”, **Yörünge**.

[***], (1993, Ağustos), “Bölünmeyin, Parçalanmayın... İnaniyorsanız Üstünsünüz”, **Diyanet**.

[***], (1993, Ağustos), “İslami Değerler Çiğnetilmedi”, **Hira**.

[***], (1993, Ağustos), “Kan Ağlar Başbağlar / Alevlerin Ardındaki Gerçek”, **İmza**, Sayı 53.

[***], (1993, Ocak), “Emperyalizmin Karanlığından Direnişin Aydınlığına”, **Dünya ve İslam**, Sayı 13.

[***], (1990, 11 Şubat), “İstanbul’un Göbeğinde Bir İslam Gettosu”, **Nokta**.

[***], (1990, 11 Şubat), “Karanlığın Ütopyası: Mahmut Hoca’nın İnsanları”, **Nokta**, s. 16-23.

[***], (1993, Ağustos), “İhtilale En Yakın Adım: Sivas”, **Taraf**, Sayı 30, s. 15.

[***], (1993, Ağustos), “Sivas’tan Yükselen Ses: İşgalciler Defolun!”, **Taraf**, Sayı 30.

[***], (1994, Temmuz), “Haydi Anadolu! Bir Gül İçin Bin Kötüyü Yakmalı”, **Taraf**.

[***], (1994, Temmuz), “İşte Sivas İşte Kısas”, **Taraf**.

İnternet Kaynakları

<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/zuhd#:~:text=S%C3%B6zl%C3%BCkte%20temel%20anlam%C4%B1%20%E2%80%9Cterk%20etmek,kendini%20al%C4%B1k oyma%20%C3%A7abas%C4%B1n%C4%B1%20ifade%20eder>

<https://www.ayrim.org/soylesi/neoliberal-belediyecilik-ve-cikis-stratejileri-uzerine/>

<https://bianet.org/bianet/dunya/104468-suharto-bir-diktator-daha-yargilanamadan-oldu>

<https://bianet.org/bianet/siyaset/73884-filistin-secimlerini-hamas-kazandi>

<https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/mercumeke-suriyeye-verecekler-haberi-53587>

<https://haber.sol.org.tr/turkiye/iste-sivas-katliami-saniklarinin-avukati-olan-akpliler-241654>

<https://iktibasdergisi.com/>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/akaid>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/akide>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-kitap>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/enver-sedat>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/tagut>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ticaret>

<https://katalog.idp.org.tr/dergiler/199/iktibas>

<https://katalog.idp.org.tr/dergiler/399/umran>

<https://katalog.idp.org.tr/dergiler/447/haksoz>

<https://mazlumder.org/tr/main/faaliyetler/basin-aciklamalari/1/gozaltina-alinma-musiad/8685>

<https://medyascope.tv/2025/08/01/madimak-katliami-saniklarindan-adem-kozunun-cezasi-kaldirildi/>

<https://mehmetpamak.com/dogrudan-somurge-olmak-turkiye-halklarinin-dezavantaji-olmustur/>

<https://monthlyreview.org/2007/12/01/political-islam-in-the-service-of-imperialism/>

<https://monthlyreview.org/2009/04/01/the-neoliberal-restructuring-of-turkeys-social-security-system/>

<https://mronline.org/2009/03/21/analyzing-political-islam/>

<https://pirha.org/bakanliktan-mahkemeye-skandal-yazi-sivas-davasinda-zaman-asimi-2-temmuzda-video-375893.html/11/05/2023/>

<https://t24.com.tr/haber/suriye-12-yil-sonra-arap-birligi-zirvesi-nde-suudi-arabistan-veliaht-prensi-selman-ile-esad-bir-araya-geldi,1110840>

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/hamastan-erdogana-afisli-tesekkur/169956>

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/malezya-nin-yeni-basbakani-enver-ibrahim/2748287>

https://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2008/06/080629_malasia_ibrahim.shtml,

<https://www.birgun.net/haber/paylasimi-tepki-cekmisti-akp-li-mehmet-metiner-tweet-ini-sildi-420463>

<https://www.birgun.net/haber/turkiye-ve-malezya-ilimli-islamcilarin-yedikleri-naneler-88111>

<https://www.cnnturk.com/dunya/enver-ibrahim-turk-elciligini-terk-etti>

<https://www.counterpunch.org/2023/03/24/roaming-charges-85/>

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/bdp-erdogana-cinayeti-sordu-317634>

<https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/prof-dr-maras-siyasal-islamcilar-icin-her-yolun-mubah-oldugunu-soyledi-soru-calmayi-dogal-goruyorlar-1967244>

<https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/yusuf-kaplandan-akit-tvde-skandal-sozler-laikler-beyin-ozurlu-1953219>

<https://www.evrensel.net/yazi/92966/kemal-dervis-erdogan-ve-prokrustesin-yatagi>

<https://www.gazeteduvar.com.tr/4-yilda-agirlastirilmis-muebbet-alan-58-hizbullah-uyesi-tahliye-edildi-haber->

<https://www.haksozhaber.net/okul/baslik-yok-2d.htm>,

<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/izzettin-yildirim-in-iskence-gorerek-olduruldu-gu-anlasildi-39129635>

<https://www.islamveihisan.com/guclu-mumin-zayif-muminden-daha-hayirlidir.html>

<https://www.kuranmeali.com/>

<https://www.kuranvemeali.com/>

<https://www.marbutahaber.com/turkiye/55-seyh-turkiyedeki-secimler-icin-ortak-aciklama-yapti-turkiyedeki-secimler-musulmanlari-etkileyen-islami-konulardan-biridir/>

<https://www.milligazete.com.tr/haber/1103633/izzettin-yildirimi-kim-oldurdu>

<https://www.risalehaber.com/izzettin-yildirim-cinayetinde-sir-cozuldu-72968h.htm>

<https://www.thenation.com/article/archive/capitalism-religion-eugene-mccarraher-interview/>

<http://www.umrandergisi.com.tr/>

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/emine-senlikoglu-serbest-birakildi-67961.html>

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/o-basbakandan-net-cikis-laikligi-komunizmi-ve-lgbtyi-tanimayacagiz-1722709.html>

<https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/faruk-kose/taguta-sahip-cikmak-musulmana-yakisir-mi-4880.html>

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/yeni-uluslararasi-askeri-duzen-41211>

<https://www.youtube.com/watch?v=0WgMIVFljV4>

<https://www.youtube.com/watch?v=fKav0SdspjY>

<https://www.youtube.com/watch?v=fKav0SdspjY>

ÖZET

Bu tez, 2002 sonrası AKP iktidarıyla somutlaşan İslamcı hegemonyanın düşünsel ve stratejik kökenlerini, 1990’lı yıllar Türkiye’sinde aramaktadır. 1990’ları, neoliberal politikaların derinleştirdiği bir “organik kriz” ortamında, İslamcılığın kendi karşı-hegemonik projesini inşa ettiği bir “laboratuvar” olarak tanımlayan çalışma, bu sürecin entelektüel üretim merkezleri olan *İktibas*, *Haksöz* ve *Umran* dergilerine odaklanmaktadır. Tezin temel iddiası, bu dergilerin sadece dönemin olaylarını yansıtan pasif tanıklar değil, Antonio Gramsci’nin kuramsal çerçevesiyle, sivil toplumda bir “mevzi savaşı” yürüten, yeni bir “tarihsel blok”un fikrî harcını karan ve “ortak duyuya” dönüştüren aktif ideolojik aygıtlar olduğudur. Maddecî diyalektik bir yöntem benimseyen çalışma, 1990-2002 yılları arasındaki dergi külliyyatını yedi ana başlık altında tematik analize tabi tutmuştur. Bu analiz, dergilerin laik-Kemalist hegemonyaya nasıl meydan okuduğunu, “ümme” kimliği etrafında yeni bir kolektif özneyi nasıl inşa ettiğini, neoliberalizmle kurduğu çelişkili ilişkiyi ve Kürt meselesinden Aleviliğe, başörtüsünden piyasa ahlakına kadar geniş bir yelpazede kendi ideolojik pozisyonlarını nasıl ürettiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak tez, 1990’lar İslamcı dergiciliğinin, bugünkü iktidarın düşünsel altyapısını kuran kurucu bir rol oynadığını ampirik ve teorik olarak kanıtlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: İslamcı Dergicilik, 1990’lar Türkiye Siyaseti, Neoliberalizm ve İslamcılık, Hegemonya ve Karşı-Hegemonya, Sivil Toplum ve İslamcılık, *İktibas*, *Haksöz*, *Umran*.

ABSTRACT

This dissertation traces the intellectual and strategic origins of the Islamist hegemony that crystallised with the AKP's rise to power after 2002, locating its roots in 1990s Turkey. Defining the 1990s as a "laboratory" where Islamism constructed its counter-hegemonic project amidst an "organic crisis" deepened by neoliberal policies, the dissertation focuses on the periodicals *İktibas*, *Haksöz*, and *Umrân* as centers of this intellectual production. The core argument, framed by Antonio Gramsci's theoretical work, posits that these journals were not passive witnesses to their era but active ideological apparatuses waging a "war of position" in civil society, forging the intellectual foundations of a new "historical bloc," and transforming "common sense." Adopting a materialist dialectical method, the study conducts a thematic analysis of journals published between 1990 and 2002, categorising them under seven main categories. This analysis reveals how the journals challenged secular-Kemalist hegemony, constructed a new collective subject around the "ummah" identity, navigated a contradictory relationship with neoliberalism, and produced their ideological positions on a wide range of issues, from the Kurdish question and Alevism to the headscarf and market ethics. Consequently, the dissertation empirically and theoretically demonstrates that 1990s Islamist journalism played a foundational role in establishing the intellectual infrastructure of the current ruling power.

Keywords: Islamist Periodicals, 1990s Turkish Politics, Neoliberalism and Islamism, Hegemony and Counter-Hegemony, Civil Society and Islamism, *İktibas*, *Haksöz*, *Umrân*.