

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BİRİKİM DERGİSİ'NİN 2000 SONRASI İSLAMCILIK ALGISI

Doktora Tezi

Fatma TAŞDEMİR

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BİRİKİM DERGİSİ'NİN 2000 SONRASI İSLAMCILIK ALGISI

Doktora Tezi

Fatma TAŞDEMİR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

BİRİKİM DERGİSİ’NİN 2000 SONRASI İSLAMCILIK ALGISI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı:

İmzası:

- 1. Prof. Dr. İhsan TOKER**
- 2. Prof. Dr Hayri KIRBAŞOĞLU**
- 3. Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ**
- 4. Doç. Dr. Salih AYDEMİR**
- 5. Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR**

Tez Savunma Tarihi:

09.02.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. İhsan Toker'in danışmanlığında hazırladığım **“Birikim Dergisi'nin 2000 Sonrası İslamcılık Algısı” (Ankara 2026)** tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Fatma TAŞDEMİR

11.03.2026

ÖN SÖZ

Birikim dergisi, Türkiye'de sol ve sosyalist düşüncenin toplumla bağ kurmasında, özellikle liberal kanallar aracılığıyla, belirleyici bir rol üstlenmiştir. Derginin 2000'li yıllardan itibaren İslamcı kesimle geliştirdiği hem umut dolu hem de sancılı ilişki, bu yolculuğun en dikkat çekici dönemidir. Postmodern darbe sonrası süreçte Birikim, İslamcı hareketi bir tehdit olarak görmek yerine, askeri vesayeti kırmak ve toplumu özgürleştirmek adına önemli bir aktör olarak konumlandırmıştır. O dönemde AKP'nin ¹muhafazakar demokrat kimliğine yakından ilgi gösterilmesi, aslında Kemalist sisteme karşı köklü bir hesaplaşma arzusunun sonucudur. Dergi çevresi, bu yeni hareketin milliyetçiliği yumuşatacağını ve baskıcı yapıyı zayıflatacağını öngörmekte idi. Bu yeni dönemde 2000 sonrası İslamcı hareket; sivil toplumun özgürleşmesi ve askeri-bürokratik vesayetin tasfiyesi yolunda stratejik bir yol arkadaşı olarak yeniden konumlandırılmıştır. Dergi yazarlarının AKP'nin kuruluşundaki söylemlerine verdikleri destek, temelde Kemalist sistemle hesaplaşma arzusundan kaynaklanmaktadır. O dönemde Birikim, bu siyasi hamlenin milliyetçiliği yumuşatacağını ve devletin otoriter gücünü sınırlayacağını düşünmekte idi. Derginin beklentisi, toplumun kendi doğallığından doğan daha sivil ve özgürlükçü bir modernleşme yolunun açılması şeklinde idi.

Birikim 2002-2007 yıllarını bir iyimserlik dönemi olarak kaydetmektedir. Fakat 2008 yılıyla başlayan ve özellikle 2010 referandumuyla perçinlenen yeni dönem, derginin İslamcı siyasete dair beslediği tüm tahayyülleri sarsan bir kırılma noktasına dönüştürmüştür. O ilk yıllardaki büyük umutlar, yerini derin bir sorgulama ve fikri bir kopuşa bırakmıştır. Ömer Laçiner ve Ahmet İnsel gibi isimlerin metinlerine hakim olan vesayet rejimini tasfiye etme coşkusu, zamanla yerini otoriterleşme emarelerine dair ağır

¹ Adalet ve Kalkınma Partisi'nin resmi tüzüğüne ve Yargıtay kararlarına göre resmi kısaltması AK PARTİ'dir. Tezde yazım esnasında kolaylık sağlama adına AKP kısaltması şeklinde kullanılmıştır.

endişelere terk etmiştir. Zamanında 12 Eylül karanlığını dağıtacak temel güç olarak görülen İslamcı hareket, Birikim'in perspektifinde artık eski devlet aygıtının dilini konuşan ve kendi baskı mekanizmalarını kuran bir aktöre dönüşmüştür. Bu keskin dönüşüm, derginin İslamcılık analizlerini altüst etmekle kalmamış; bir dönem bu harekete kredi veren sol-demokrat kesimler için de derin bir hayal kırıklığı yaratmış ve mesele sancılı bir iç hesaplaşmaya dönüşmüştür. Öte yandan, bu ilişki sadece demokrasi ve vesayet kavramlarıyla anlaşılamaz. Birikim'in temelini oluşturan sosyalist kimlik, AKP'nin ekonomi politikasıyla her zaman temel bir çelişki içinde olmuştur. Piyasa dostu neoliberal politika ve işçi sınıfını İslamcı politikadan dışlayan kalkınma odaklı yaklaşım, derginin sayfalarında en sert eleştirilere konu olmuştur. Derginin yazarları, “İslamcılığın küresel kapitalizmle dostane ilişkisini” demokratikleşme sürecinin en zayıf halkası olarak görmüştür.

Anahatları yukarıda belirtilen bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Birikim Dergisi'nin ortaya çıkış serüveni, fikri ve ideolojik altyapısı detaylı bir şekilde verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde İslamcılık olgusunun kavramsal ve kuramsal çerçevesi ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu kavrama geniş bir yer ayrılmasının temel nedeni, literatürde karşılaşılan tanım belirsizlikleri ve kavram kargaşasıdır. Zaman ve mekana göre farklılaşan İslamcılık, güncelliğini korumasına rağmen sıklıkla muhafazakarlık veya siyasal İslam gibi kavramlarla karıştırılmaktadır. Bu bölümle, hem tez sürecindeki kavramsal karmaşanın giderilmesi hem de gelecekte bu alanda çalışacak araştırmacılara bir nebze de olsa kolaylık sağlanması amaçlanmıştır. Çalışmanın belkemiğini oluşturan üçüncü bölümde ise yazar sınırlandırılmasına gidilmiş bu doğrultuda Murat Belge, Ömer Laçiner ve Tanıl Bora'nın İslamcılık'la ilgili yazıları tematik kodlamalar yoluyla incelenmiş ve bir sonuca ulaşılmıştır.

Bu çalışma elbette birçok kişinin katkı sunmasıyla şekillenmiştir. Bu anlamda doktora tez sürem boyunca yardımını, ilgisi ve desteğiyle beni onurlandıran kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. İhsan Toker'e teşekkür ediyorum. Tez izleme komitemde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu'na, Prof. Dr. Niyazi Akyüz'e, Doç. Dr. Salih Aydemir'e ve Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Çınar'a teşekkür ediyorum. Doktora tez sürem boyunca manevi desteğini her zaman hissettiğim aynı zamanda yüksek lisansta danışman hocam olan Prof. Dr. Suvat Parin'e yardımları, kıymetli yönlendirmeleriyle, hiçbir zaman benden esirgemediği desteği için kıymetli büyüğüm Dr. Öğr. Üyesi Figen Balamir'e, desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi M. Latif Çevik'e, bu süreçte her zaman yanımda olan kıymetli arkadaşım Ahmet Uğur'a, desteği ve motivasyonu her zaman yanımda olan Dr. Mustafa Aka'ya, Gani Aladağ'a, İsmail Hakkıtanır'a, Nigar İnan'a tez sürem boyunca göstermiş oldukları anlayıştan dolayı görev yapmış olduğum Kınık Anadolu İmam Hatip Lisesi'nin değerli yöneticilerine ve dualarını benden hiçbir zaman esirgemeyen anneme ve babama, abilerime ayrıca teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	8
2. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	10
3. Araştırmanın Yöntemi	12
BİRİNCİ BÖLÜM: BİRİKİM DERGİSİ.....	15
1.1. Birikim Dergisi’nin Tarihçesi.....	15
1.1.1. “70’lerin Birikimi”.....	19
1.1.2. Birikim’in İkinci Dönemi	27
1.1.3. Birikim Dergisi’ne Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar	33
İKİNCİ BÖLÜM: İSLAMCILIK	36
2.1. İslamcılığın Kuramsal ve Kavramsal Çerçevesi	36
2.1.1. İslamcılığın Tanımı ve Kapsamı.....	37
2.1.1.1. İslamcılığın Kavramsal Tanımı.....	44
2.1.1.2. İslamcılık ile İslam Arasındaki Ayrım	46
2.1.1.3. İslamcılığın Siyasi, Sosyal ve Kültürel Boyutları	48
2.1.1.4. İslamcılığın İdeolojik Temelleri	50
2.1.1.5. Siyasal İslam ve İslamcılık Arasındaki Farklar	52
2.1.1.6. İslamcılık ve Modernleşme Çatışması	56
2.1.2. Tarihsel Süreç İçinde İslamcılık.....	58
2.1.2.1. Osmanlı Döneminde İslamcılık	59
2.1.2.2. Osmanlı'da İlk İslamcı Düşünürler	60

2.1.2.3. II. Abdülhamid Dönemi ve Pan-İslamizm	63
2.1.2.4. Osmanlı Aydınları ve İslamcılık	65
2.1.2.5. Cumhuriyet Döneminde İslamcılık.....	67
2.1.2.5.1. Tek Parti Dönemi ve İslamcı Söylem.....	69
2.1.2.5.2. Çok Partili Hayat ve İslamcı Hareketlerin Yükselişi	71
2.1.2.5.3. 1960-1980 Döneminde İslamcı Düşünce	73
2.1.2.6. 1980 Sonrası Türkiye’de İslamcı Düşüncenin Dönüşümü.....	77
2.1.2.6.1. Eylül Darbesi ve İslamcı Hareketler	79
2.1.2.6.2. 1990’lar ve Post-İslamcılığın Doğuşu.....	81
2.1.2.6.3. 2000 Sonrası AK Parti Dönemi ve İslamcılık.....	84
2.2. Kuramsal Çerçeve: İslamcılığın Teorik Temelleri	87
2.2.1. İslamcılığın Felsefi Temelleri.....	88
2.2.2. Gelenekçilik ve Modernizm	88
2.2.3. Postmodernizm ve İslamcılık.....	90
2.2.4. İslamcılığın Batı Düşüncesi ile İlişkisi.....	92
2.2.5. İslamcı Düşüncenin Ana Akımları	93
2.2.5.1. Selefî İslamcılık.....	95
2.2.5.2. Müslüman Kardeşler Hareketi	97
2.2.5.3. Mevdudi ve Pakistan İslamcılığı	99
2.2.5.4. İran Devrimi ve Şii İslamcılığı	100
2.2.6. İslamcılığın Farklı Yorumları ve Eğilimleri.....	102
2.2.6.1. Radikal İslamcılık.....	103
2.2.6.2. İlmî İslamcılık.....	105
2.2.6.3. Post-İslamcılık ve Yeni Arayışlar	107
2.2.6.4. Sufizm ve İslamcılık Arasındaki İlişki	108

2.2.6.5. Türk İslamcılığı ve Farklılaşan Eğilimler	110
2.2.7. İslamcılık ve Demokrasi İlişkisi.....	112
2.2.8. Siyasal İslam ve Demokratikleşme.....	113
2.2.9. Laiklik, Sekülerizm ve İslamcılık.....	114
2.2.10. İslamcı Hareketlerin Demokratikleşme Sürecine Etkisi.....	116
2.2.11. Türkiye’de Demokratikleşme Sürecinde İslamcı Söylem	117
2.2.12. İslamcılık ve Hukuk: Şeriat Tartışmaları	120
2.2.13. İslamcılığın Batı’daki Algısı ve Demokrasi Perspektifi	121
2.2.14. İslamcılık ve Küreselleşme.....	123
2.2.15. Küreselleşmenin İslamcı Düşünceye Etkisi	123
2.2.16. İslamcılığın Uluslararası Boyutları	125
2.2.17. Arap Baharı ve İslamcılık	126
2.2.18. Avrupa’daki İslamcı Hareketler	127
2.2.19. Asya’da İslamcılık	128
2.2.20. İslamcılığın Eleştirisi ve Güncel Tartışmalar.....	129
2.2.21. Batılı Akademik Çevrelerde İslamcılık Eleştirileri	130
2.2.22. İslam Dünyasından İslamcılığa Eleştiriler	131
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİRİKİM DERGİSİ VE İSLAMCILIK.....	134
3.1. Birikim Dergisi’nin İslamcılık Algısı	143
3.1.1. İslamcı Aydın Tarihsel Dönüşümü	143
3.1.1.1. İslamcı Aydının Ortaya Çıkışı: Sınıfsal ve Tarihsel Koşullar	143
3.1.1.2. İdeolojik Kabuk Değiştirme: İslamcılıktan Muhafazakarlığa.....	144
3.1.2. "Ulu'l-Emr'e İtaat" ve Entelektüel İntihar.....	145
3.1.3. İslamcı Aydın Kavramının Çözülüşü.....	146

3.1.4. İslamcılık ve AKP	147
3.1.4.1. İslamcılığın Doğuşu ve Havassçılık.....	147
3.1.4.2. “İslamcılık Bitti mi?” Tartışması ve AKP Bağlamı	149
3.1.4.3. Kadınların İslamcılık İçindeki Yeri.....	151
3.1.4.4. AKP’nin Sınıfsal Karakteri: Neoliberalizme Eklemlenmesi	151
3.1.5. İslamcılığa Genel Bir Bakış.....	153
3.1.5.1. İslamcılığın Kökeni ve Kimlik Sorunu	153
3.1.5.2. İslamcılığın Kimlik Krizi ve Modernliğin Sınırlarında Çözülüşü	155
3.1.6. Din ve Devlet Kısılcasında Kadın	156
3.1.6.1. Dinlerin Kökeni ve Kadın Statüsü	157
3.1.6.2. Selefilik, Şiddet ve “Meşruiyet Sorunu”.....	158
3.1.6.3. AKP ve Annelik Kariyeri Dönüşümü.....	159
3.1.7. Kemalizm ve İslamcılık Çatışmasının Sürekliliği.....	161
3.1.8. Taktik ve Takiye	164
3.1.8.1. AKP’ye Destek Vermiş Liberaller Tartışmasının Reddi.....	164
3.1.8.2. Kandırılma Söyleminin Sorunsallaştırılması.....	165
3.1.8.3. “Takiye” Kavramı.....	166
3.1.8.4. Komünizm Deneyimi Üzerinden İlke ve Demokrasi Savunusu.....	167
3.1.9. Dinsel Kimliğin Siyasallaşması: AKP ve Muhalif İslamcılar	169
3.1.9.1. AKP ve İslamcılık İlişkisi	169
3.1.9.2. Muhalif İslamcılık	172
3.1.9.3. Etno-Dinsel Popülizm ve İslamcılık.....	173
3.1.10. Geziden Bugüne İslamcılığın Nitelik Krizi.....	176

3.1.10.1. Giriş: “İslamcılığın Ahlâkî Çöküşü” ve Niteliksizlik	
Kavramı	176
3.1.10.2. Kırılma Noktaları: Gezi, 17-25 Aralık ve Cemaat	
Çatışması	177
3.1.10.3. Toplumsal Tahribat ve Ahlakî Çöküş	180
3.1.11. Dinin Hegemonik Gücü	181
3.1.11.1. İslamcı Siyasetin Toplumsal Yansıması	181
3.1.11.2. Toplumsal Din Anlayışı ve İslamcı İktidarın Kültürel	
Yetersizliği	184
3.1.12. Niteliksizleş (tir)me ve AKP	187
3.1.12.1. Otoriter Hegemonya ve Niteliksizleş(tir)menin Kurucu	
Rolü	187
3.1.12.2. Niteliksizleş(tir)menin Kendi İçine Yönelmesi	187
3.1.12.3. Örgütlenme, Strateji ve Kadro Düzeyinde Gerileme	188
3.1.12.4. Araç ve Yöntemlerde Ahlaki ve Siyasal Çözülme	188
3.1.12.5. İdeolojik Düzey: Sünni Muhafazakâr İslâmcılıkta	
Gerileme	189
3.1.12.6. Sanayileşme Hedefinden “Büyüme” Söylemine Geçiş	190
3.1.12.7. Eğitim Politikaları ve Zihinsel Kuşatma	192
3.1.12.8. Militan Kadronun Dönüşümü	193
3.1.12.9. Bilme, Ahlak ve Estetik Arasındaki Kopuş	194
3.1.13. Kültürel İktidar Sınavı	196
3.1.13.1. İslamcılığın Krizi: Kültürel İktidarın Eksikliği	196
3.1.13.2. Polis Marifetiyle Kültürel Hegemonya	198
3.1.13.3. Muhafazakar Camianın Özeleştirisi	199
3.1.13.4. Kulturkamp ve Otoriterleşme	200

3.1.14. İslam ve Siyaset İlişkisi.....	202
3.1.14.1. Konum ve Epistemik Çerçeve	202
3.1.14.2. Laikliğin Çelişkisi ve Cumhuriyet Eleştirisi	203
3.1.14.3. AKP ve Siyasal İslam'ın Yükselişi.....	204
3.1.15. İslamofobya	207
3.1.15.1. İslamofobi Kavramının Türkiye'ye Uyarlanması: Batı'dan İçeriye Dönük Bir Ayna	207
3.1.15.2. Gezi Direnişi ve İdeolojik Dönüm Noktası.....	208
3.1.16. AKP İktidarının İki Evresi	211
3.1.16.1. Bilgi, Özgüven ve Tek Adam Rejimi	213
3.1.17. AKP ve Geleceği.....	215
3.1.17.1. Siyasal Bağlam ve AKP'nin Konumu.....	215
3.1.17.2. Din ve Siyaset İlişkisi.....	216
3.1.18. Siyasetten Akademiye Tahakküm.....	220
3.1.18.1. İslamcılığın Hegemonya Projesi.....	220
3.1.18.2. İktidarın Zihinsel Alanı: Kafamızın İçi ve Boğaziçi Üniversitesi Örneği	223
3.1.19. Otoriter Siyaset ve Sonuçları.....	226
3.1.19.1. Siyasetin Araçsallaştırılması	226
3.1.19.2. Lider Kültü ve Ahlaki Değişim	227
3.1.19.3. Ahlaki Kriz ve Sosyolojik Kaygı	227
3.1.20. Değişim ve Direnç	230
3.1.20.1. “Değişebilirlik” Hissi ve Siyasal Eşik Algısı.....	230
3.1.20.2. CHP’de Liderlik Değişimi, Normalleşme veya Mücadele ..	231
3.1.20.3. İslamcılığın İçsel Farklılaşması.....	231
3.1.20.4. Erdoğan’ın Dönüşümü ve “Gerçek Erdoğan” Anlatısı	232

3.1.20.5. Tarihsel Tükeniş ve İktidar İradesi	233
SONUÇ	235
KAYNAKÇA.....	245
ÖZET	266
ABSTRACT	267

KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
ÇKP	: Çin Komünist Partisi
DP	: Demokrat Parti
Ed	: Editör
ÖDP	: Özgürlük ve Dayanışma Partisi
SBKP	: Sovyetler Birliği Komünist Partisi
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyet Birliği
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri

GİRİŞ

İslamcılık, Türkiye'nin modernleşme sürecinde karşıtlıklar ve gerilimler üzerinden şekillenen siyasal ve toplumsal dinamiklerin belirleyici ideolojilerinden biri olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren Batılılaşma ve sekülerleşme politikalarına karşı bir tepki olarak doğan İslamcılık, Cumhuriyet'in laiklik vurgulu siyasal düzeninde dışlanan fakat toplumsal meşruiyetini yitirmeyen bir hareket olarak varlığını sürdürmüştür. 1950'lerden itibaren çok partili siyasal yaşamla birlikte siyasete kademeli olarak dâhil olan İslamcı söylemler, 1980 sonrası dönemde örgütsel ve entelektüel düzeyde çeşitlilik kazanmıştır.

İslamcılık hakkında yapılan araştırmaların önündeki en büyük engel, bu terimin tam olarak neyi kapsadığına dair yaşanan kararsızlıktır. Bu ideolojinin tanımını yapmak ve kimliğini netleştirmek, literatürdeki en büyük tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. İslamcılığın hangi süreçlerden geçtiği, özelliklerinin ve ilkelerinin neler olduğunu tanımlamaya yönelik ciddi girişimlere rağmen, "İslamcılık" denildiğinde aynı veya benzer şeylerin anlaşıldığını söylemek hala güç bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Öte yandan İslamcılığın çeşitli dönemleri veya 'İslamcılık' terimi altında toplanan hareketler arasındaki farklılıkları göz ardı eden genelleyici yaklaşımlar bu alanda kafa karışıklığına yol açmaktadır. Tüm bunlar kaçınılmaz olarak İslamcılığı, bütünlüğü kavranamayan, özü belirsiz ve içeriği muğlak bir kavram haline getirmektedir (Bulut, 2005: 434). İki yüzyılı aşkın tarihsel bir arka plana sahip olan İslamcılık kavramı etrafında gelişen tartışmalar ve yorumlar Türkiye'de bu alanda zengin bir literatürün oluşmasına olanak tanımıştır. Bu kavram farklı ideolojik çevrelerin, cemaatlerin, düşünürlerin, kitle iletişim araçlarının vb. tartıştığı, farklı yorumlarla her dönemde gündemde olan ve güncelliğini koruyan bir özelliğe sahiptir. İslamcılık kavramı hakkında Türkiye'de yerleşmiş olan ortak kanaat; İslam dünyasını Batı'nın ekonomik, kültürel ve entelektüel

hegemonyasından kurtarmayı hedefleyen bir siyasal özgürleşme projesidir başka bir deyişle bir siyasal proje olduğudur. Bu yönüyle hareket, salt dinî bir ihyadan ziyade, Müslüman toplumların bağımsızlığını amaçlayan rasyonel bir siyasal kurgu olarak nitelendirilebilir (Kara, 2014: 25). Modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan sorunları aşmak için İslam’a başvurularak çözülen her şey genellikle İslamcılık olarak nitelendirilmiştir. Bu niteleme hem içeriden hem de dışarıdan yapılmaktadır (Türkmen, 2008: 148).

İslamcılık şüphesiz İslam’ın kadim geleneğinden farklı bir yapıya sahiptir. Kendini inşa ettiği epistemoloji içinde doğduğu modern paradigmaya göre şekillenmiş ve bu nedenle modernleştirici bir misyon yüklenmek durumunda kalmıştır. Bu anlamda İslamcılığın, moderniteye ait bir kavram olduğu konuyla ilgilenen birçok araştırmacının da kabul ettiği bir durumdur (Göle, 1992: 18). Bu durum İslamcılığın dışarıdan paradoksal görünse de temelde modernleştirici bir misyona sahip olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Bu nedenle İslamcılığı, kendisinin yapıcısı olmadığı ve çok farklı bir paradigmanın belirlediği bir tarihî sürece, başka bir deyişle modern sürece, İslâm dünyasını dahil etme ve oradan bir kurtuluş üretme çabası olarak adlandırabiliriz.

İslamcılık kavramı, Türkiye siyasetinde tarihsel olarak farklı dönemlerde farklı anlamlar kazanmış, bazen bir ötekileştirme aracı, bazen ise siyasal ve toplumsal mücadelelerin merkezi konumunda olmuştur. 1960’lı yıllara kadar genellikle sağ siyaset çizgisi içerisinde varlık gösteren İslamcılık, 1970’li yıllarla birlikte siyasal özerklik elde etmiştir. 1980 askeri darbesinin ardından uygulanan neoliberal politikalar ve devletin dinle kurduğu yeni tür ilişki, İslamcı hareketlerin sosyal tabanını genişletirken bir yandan da söylemlerinde pragmatik kırılmalara neden olmuştur. Bu kırılma, 1990’lı yıllarda Refah Partisi’nin yükselişi ve sonrasında Fazilet Partisi’nin kapatılmasına kadar uzanan bir siyasi süreç içinde daha görünür hale gelmiş; 2002’de Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) kurulmasıyla yeni bir döneme girilmiştir. AKP’nin iktidara gelmesiyle birlikte

geleneksel İslamcı çizgi yerini, demokratikleşme, Avrupa Birliği ile uyum, ekonomik liberalleşme ve muhafazakâr toplumsal değerler etrafında şekillenen bir “post-İslamcı” bir söyleme bırakmıştır. Yine İslamcılık AKP’nin iktidara gelişiyle birlikte, klasik tanımlarının ötesinde bir siyasi modernleşme projesi olarak tartışılmış; hem laiklik tartışmalarının odağında yer almış hem de demokratikleşme ve çoğulculuk bağlamında yeniden yorumlanmıştır (Kuru, 2006; Keyman, 2013).

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslamcılık, muğlak ve çok katmanlı bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Bu ideolojinin; sağcılık, solculuk, muhafazakarlık ve milliyetçilik gibi ana akımlarla kurduğu eklemleme veya ayrışma ilişkisi, analiz edilen döneme ve bakış açısına göre değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla İslamcılık, bu akımlar arasında keskin sınırlarla ayrılmaktan ziyade, yüksek bir ideolojik geçişkenliğe sahip bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcılığın Türkiye’de nasıl bir pozisyon aldığı sorusuna birçok cevap verilebilir. Bu anlamda bir teoriye göre Türkiye’de İslamcılık AKP ile ömrünü tamamlamıştır. İslamcılığın miadını doldurduğuna dair öne sürülen ilk görüş, hareketin nihai gayesi olan siyasal iktidara AKP ile ulaşıldığını ve dolayısıyla ideolojik motivasyonun sona erdiğini savunmaktadır. Alternatif bir görüş ise İslamcılığın yok olmadığını, aksine küresel neoliberal ekonomik düzenle ve mevcut devlet aygıtıyla bütünleşerek yeni bir forma büründüğünü ileri sürmektedir. Muhalif karakteri dolayısıyla kendisinde var olan potansiyelleri kullanamamış, kapitalizme mağlup olmuş ve onu besleyen bir yapıya dönüşmüştür. İslamcılık bu dönemde devleti kutsallaştırarak “aşkın devlet” anlayışına yaklaşmış, diğer taraftan dinin normatif ve dönüştürücü tarafını arka plana iterek, vazgeçilmez de görse kültürel bir öge durumuna indirgemıştır. Üçüncü bir teori İslamcılığın mağdur konumda olduğu dönemde benimsediği demokratik, özgürlükçü, bireyci ve minimalist anlayışı terk ettiği bu anlamda otoriter, cemaatçi bir söyleme ve bakış açısına kaydığı yönündedir. Dördüncü bir teori ise, İslamcılığın küresel siyasal sisteme yönelik muhalif duruşunu yukarı taşıyarak devam ettirdiğini

savunmaktadır. Bu görüŖe göre hareket, ümmet birliği ülküsünden ödün vermeksizin, yerel düzlemde ve mevcut konjonktürde daha pragmatik söylemler geliştirerek toplumsal/siyasal gücünü tahkim etme sürecindedir (Bora, 2017: 438).

Türkiye'de entelektüel ve siyasal alanın Ŗekillenmesinde fikir dergileri belirli ideolojik akımların sesi olmuş, toplumsal dönüşümlerin yorumlanmasında, siyasal, toplumsal ve entelektüel birikimin oluşmasında ve ideolojik çatışmaların tartışılmasında önemli bir rol oynamışlardır. Bu çerçevede dergiler gerek bilginin üretilmesi ve yayılmasında gerekse bu bilginin topluma mal edilmesinde, diğer bir deyişle yayınlandıkları yılların düşünce dünyalarına ve siyasal çizgilerine ait tüm meselelerin anlaşılması açısından önemli görevler üstlenen yayın organları arasında yer almaktadır. Bu anlamda '*Sebilürreşad*, *Kadro*, *Forum*, *Büyük Doğu*, *Yön*, *Birikim* gibi dergiler gerçekliği ve ağırlığı kendilerini aşan önemli dergiler arasında sayılabilir (Gürpınar, 2013:13-14). Bu bağlamda 1975 yılında yayınlanmaya başlayan ve 441-442. sayısı ile yayın hayatına devam eden Türkiye'de özgürlükçü, sol sosyalist düşünce dünyasında ve Marksist gelenekte özel bir yere sahip olan ve düşünsel üretimin merkezi haline gelen *Birikim* dergisi, Türkiye'nin entelektüel izdüşümünü anlamak açısından önemli bir noktada durmaktadır. Bir "sosyalist kültür dergisi" olarak 'sol' bir perspektiften "yaratıcı, özgün, zengin ve yerli bir tartışmayı" kışkırtmayı ve teşvik etmeyi kendine görev edinen *Birikim* (Bora, 1997:57), bir dergi tanımının ötesinde epistemik bir topluluğa ve entelektüel bir çerçeveye işaret eden bir yapıya sahiptir. Sol sosyalist düşünce dünyasındaki gelişmeleri ve Türkiye gündemini teorik bir çerçevede ele alan dergi, Türkiye'deki İslamcılık tartışmalarına da el atmış ve bu tartışmaların yönünü belirlemede önemli bir yerde durmuştur. *Birikim* ilk sayısından itibaren İslam ve İslamcılık hakkında konuşma ve hüküm verme konusunda çok fazla metin üretmiştir. Türkiye'nin modernleşme, demokratikleşme dinamikleri ve yükselen siyasal İslamcı hareketler derginin İslamcılığa bakışında etkili olan faktörler arasındadır. Yayınlandığı yıldan bu

yana sosyalist düşünce ve hareketlerin sorunlarını tartışan dergi (Birikim, 1978:31), özellikle 1990'lı yıllardan itibaren İslamcılık tartışmasını ön plana çıkarmış ve başta İslamcı yazarlar olmak üzere çeşitli alanlardan yazarların görüşlerini özgürce dile getirdikleri bir mecra haline gelmiştir. Birikim ekibi, Türkiye'de siyaseti ve toplumu anlamak için dinin ve İslamcılığın görmezden gelinemeyecek bir "asli unsur" olduğunu savunan bir çizgiye sahiptir. Bunun dışında Birikim çevresi, Türkiye'deki kutuplaşmanın aşılması için farklı mahallelerin birbirini tanıması gerektiğine inanmış; İslamcılığı inceleyerek, dindar kesimin modernleşme sancılarını, kapitalizmle imtihanını ve adalet arayışını anlamaya çalışmışlardır. Bu, aslında bir tür "içeriden bakış" geliştirme ve ortak bir yaşam zemini arama çabasıdır. Klasik, katı laikçi veya geleneksel sol yaklaşımların aksine, İslamcılığı sadece bir "gericilik" olarak yaftalayıp kenara itmek yerine; onun toplumsal tabanını, taleplerini ve değişim gücünü analiz etmeyi tercih etmişlerdir. Birikim yazarları, İslamcılığın iktidara gelme sürecini ve iktidardayken geçirdiği dönüşümü (muhafazakarlaşma, neoliberal politikalarla uyum, devletleşme) eleştirel bir süzgeçten geçirmiştir. İslamcılığın vaat ettiği "adil düzen"in pratikle nasıl çeliştiğini göstermek, derginin entelektüel duruşunun bir parçasıdır. Birikim dergisi, Türkiye'nin en uzun soluklu ve etkili entelektüel yayınlarından biridir. Kendisini bir "sosyalist kültür dergisi" olarak tanımlayan Birikim, siyasetten felsefeye, edebiyattan gündelik hayata kadar çok geniş bir yelpazede konuları ele almaktadır. Birikim dergisi, kurulduğu 1975 yılından bu yana Türkiye'deki toplumsal dinamikleri, ideolojileri ve kültürel dönüşümleri "sosyalist" ve "eleştirel" bir perspektifle anlamlandırmaya çalışan bir mecradır. Biz çalışmamızda derginin AKP'nin kuruluşundan sonraki yani 2000 sonrası dönemde İslamcılığa yönelik yaklaşımını inceleyeceğiz. AKP ile birlikte iktidar deneyimi elde eden İslamcılığın nasıl şekillendiği, geçirmiş olduğu dönüşümler, hangi bağlamlarda yorumlandığı ve siyasetteki yeri analiz edilecektir. Bu sayede, Birikim Dergisi'nin

Türkiye’de İslamcılığın entelektüel algısına katkıları ve ideolojik tutumu daha iyi anlaşılacaktır.

2000 sonrası Türkiye siyasetinde İslamcılık, toplumsal ve siyasi kimliklerin yeniden şekillenmesinde merkezi bir paradigmaya dönüşmüştür. AKP’nin iktidara gelişi, Türkiye’de İslamcılığın hem siyasal meşruiyet kazanması hem de toplumsal alanda görünürlüğünün artması anlamına gelmiştir. Bu yeni dönemde, İslamcılık, siyasi stratejiler, toplumsal talepler ve ideolojik söylemler bağlamında ele alınmış; farklı entelektüel çevreler tarafından çeşitli açılardan tartışılmıştır. Derginin İslamcılık algısı, Türkiye’nin siyasi tarihindeki keskin dönüşümlerin etkisi altında şekillenmiş, ideolojik çizgisi ve entelektüel misyonu bu sürecin anlaşılmasında belirleyici olmuştur. Bu bağlamda, Birikim Dergisi, İslamcılığı ele alış biçimi ve onu Türkiye’nin demokratikleşme süreci, laiklik ve modernleşme tartışmaları bağlamında yorumlayışıyla dikkat çekmektedir. Dergi, İslamcılığı eleştirel bir gözle inceleyerek bu hareketin Türkiye’nin toplumsal ve siyasal yapısı içindeki yerini analiz etmektedir. Böylece Birikim Dergisi, İslamcılık kavramını tek boyutlu bir dini hareket olarak değil, tarihsel ve siyasal bağlamları olan çok yönlü bir olgu olarak ele almaktadır. İslamcılığın kavramsal kullanımından temel paradigmasına, değişim eğiliminden statik duruşuna kadar pek çok yönü, dergide çoğu zaman farklı isimler aracılığıyla tartışılmıştır. AKP ile birlikte İslamcılık toplumsal meşruiyet kazanmış ve siyasal alanın merkezine yerleşmiştir. Bu dönemde dergideki makalelerde İslamcılık ile laiklik, demokrasi, küreselleşme ve kimlik politikaları arasındaki karmaşık ilişkiler ayrıntılı olarak ele alınmış ve İslamcılığın süreç içindeki gelişimi, dönüşümü tarihsel-sosyolojik bir perspektiften değerlendirilmiştir (Aydın, 2010; Genç, 2015). Derginin, İslamcılığı hem eleştirel hem de bağlam içinde anlamaya çalışan yaklaşımı, Türkiye tarihinde önemli bir entelektüel mücadeleyi temsil etmektedir (Toprak, 2005). Araştırma, Birikim Dergisi’nin Türkiye’de entelektüel kamuoyunu şekillendiren etkisini ve özellikle İslamcılığa yönelik pozisyonunun dönemin

siyasi ve toplumsal koşullarıyla nasıl ilişkilendiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu şekilde, Türkiye'nin modernleşme ve demokratikleşme süreçlerinde İslamcılık tartışmalarının entelektüel zemini ve bu zeminde Birikim Dergisi'nin rolü bilimsel bir perspektifle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın temel veri kaynağını Birikim Dergisi'nin 2000-2025 yılları arasında yayımlanan ilgili sayılarında yer alan İslamcılık konusuyla ilgili yazılar oluşturmaktadır. Bu kapsamda derginin dijital arşivlerinden ve basılı nüshalarından elde edilen yayınlar taranmış ve İslamcılık kavramını doğrudan ya da dolaylı olarak ele alan 70 civarında metin tespit edilmiştir. Tarama sürecinde 'İslamcılık', 'Siyasal İslam' ve 'Ak Parti' gibi anahtar kelimeler kullanılarak ilgili metinler tespit edilmiştir. Bu bağlamda bu kaynaklar arasından da eleme yöntemine gidilmiş Murat Belge, Ömer Laçiner ve Tanıl Bora'nın İslamcılıkla ilgili yazıları çerçevesinde uygun olan 17 yazı seçilmiş, bunlardan yola çıkılarak bir sonuca varılmıştır. Bu üç isim, 1975 yılında yayın hayatına başlayan Birikim Dergisi'nin kurucuları arasında yer almış olmakla birlikte derginin entelektüel kimliğini, ideolojik çizgisini en iyi yansıtan kişilerden oluşmaktadır. Bu noktada araştırma kapsamında yazar **sınırlandırılmasına** gidilmiştir. "Birikim Dergisi'nin 2000 Sonrası İslamcılık Algısı" başlıklı tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Birikim Dergisi'nin tarihçesi, ikinci bölümde İslamcılık kavramının kavramsal ve kuramsal çerçevesi ele alınmıştır. Tezin son bölümünde ise Birikim Dergisi'nin 'Ak Parti Örneği' üzerinden İslamcılık kavramının dönemsel değişimleri ve hangi bağlamlarda ele alındığı gibi konulardan hareketle bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda tezin bu son bölümünde; Murat Belge'nin "*İslam, Kemalizm ve Sol*", "*Taktik ve Takiye*", "*İslamcı Siyasetin Kılavuzu*", "*İslam ve Siyaset*", "*İslamofobya*", "*Ufuktaki Sorunlar*", "*AKP Zihniyetinde Öğretim*", "*Siyaset ve Ahlak*", "*Olan Olduktan Sonra*", makaleleri, Ömer Laçiner'in; "*İslamcılık: Gün batımında Manzara-i Umumiye*", "*İslamiyetin Bam Teli Olarak Kadın*", "*Olmak mı Olamamak mı?*", "*Vasatın Egemenliği*", "*İslamcı Aydın ve*

İktidara İtaat”, makalaları ve Tanıl Bora’nın; “İslamcılık ve AKP: Kibir ve Mazeret”, “Kültürel İktidar Tartışmaları: Kültürle Kahretmek makalelerinden hareketle derginin İslamcılık algısının ne olduğu, hangi değişimlerden geçtiği ele alınmıştır. Tanıl Bora’nın Esat Arslan ile yapmış olduğu “İslamcılık Üzerine Söyleşi” (Kasım 2018) ve Ruşen Çakır’la yapmış olduğu “İslamcılık Artık Sistemin Merkezinde” (Temmuz-Ağustos 2014) söyleşi olduğu için tezin kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu tez, 2000 sonrası dönemde İslamcılığın nasıl algılandığını Birikim dergisi özelinde derinlemesine analiz ederek bu tartışmaların akademik literatüre katkısını artırmayı amaçlamaktadır.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, İslamcılığın Türkiye’de 2000 sonrası dönemde geçirdiği siyasal ve ideolojik dönüşümü, Birikim Dergisi’nin söylemi üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Birikim dergisi, 1975 yılından bu yana Türkiye’nin entelektüel yaşamında önemli bir yer tutan ve sosyalist, demokratik ve eleştirel entelektüel yönelimi ile farklı ideolojik hareketlerin gelişimini değerlendiren bir platform niteliğini kazanmıştır. Bu bağlamda dergi, Türkiye’deki İslamcılık tartışmalarını sadece siyasi bir olgu bağlamında değil, bunun yanında kültürel, toplumsal ve ideolojik bir olgu olarak da ele almaktadır.

2000 sonrasında Türkiye, İslamcılığın iktidar pratiğine kavuştuğu, dolayısıyla hem içeriden hem de dışarıdan yeniden tanımlandığı bir dönemi ifade etmektedir. 2002 yılında AKP’nin iktidara gelişiyle birlikte, İslamcılık bir muhalefet ideolojisi olmaktan çıkarak devlet yönetiminin merkezine yerleşmiş ve bu süreçte siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarda belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu dönüşüm, İslamcılığın özüne, amaçlarına ve modernleşme ile ilişkisine dair tartışmaları yeniden canlandırmış; bu da

Birikim Dergisi gibi eleştirel düşünce platformlarının söylemlerinde yeni bir konumlanmaya yol açmıştır.

Dolayısıyla bu çalışma, Birikim Dergisi'nin 2000 sonrası İslamcılık algısını inceleyerek, Türkiye'de İslamcılığın hegemonik bir ideolojiye dönüşüm sürecini eleştirel biçimde çözümlemeyi hedeflemektedir. Bu açıdan araştırma, hem Birikim'in entelektüel çizgisinin evrimini hem de İslamcılığın Türkiye'deki düşünsel ve siyasal serüvenini anlamak açısından önem taşımaktadır. Bir diğer önemli nokta olarak bu çalışma hem İslamcılık literatürüne hem de Türkiye'de entelektüel dergi geleneği üzerine yapılan çalışmalara özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, şu sorulara yanıt aramaktadır:

- Birikim Dergisi, AKP döneminde İslamcılığı nasıl tanımlamış ve değerlendirmiştir?
- AKP'nin iktidar pratiği, Birikim'in İslamcılık eleştirisinde hangi söylemsel kırılmaları doğurmuştur?
- Bu söylem değişimi, Türkiye'de İslamcılık ile modernlik, laiklik ve demokrasi kavramları arasındaki ilişkiyi nasıl yeniden kurmuştur?
- Birikim'de İslamcılık hangi kavramlar (otoriterlik, hegemonya, neoliberalizm, muhafazakârlık, popülizm vb.) üzerinden tartışılmaktadır?
- Birikim'in İslamcılık algısı, AKP'nin iktidarının farklı evrelerinde (2002–2010, Gezi sonrası, 15 Temmuz sonrası vb.) nasıl dönüşmüştür?
- AKP'nin “*reformcu*” dönemine ilişkin Birikim'deki değerlendirmeler ile otoriterleşme sürecine dair analizler arasında ne tür süreklilikler ve kopuşlar vardır?

Bu sorular doğrultusunda çalışma, Birikim Dergisi'nin söylemini sadece ideolojik bir eleştiri bağlamında değil, Türkiye'nin siyasal dönüşümünün entelektüel bir yansıması olarak da okumayı amaçlamaktadır.

2. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, Birikim Dergisi'nin 2000–2025 yılları arasındaki yazılarıyla sınırlıdır. Derginin 2000 öncesi sayıları, İslamcılığın muhalif konumda olduğu dönemi temsil etmesi nedeniyle kapsam dışı bırakılmıştır. Birikim dergisinde 2000 sonrası İslamcılık algısının incelenmesi için AKP döneminin seçilmesinin temel nedeni, Türkiye'de İslamcılığın bu dönemde hem siyasi hem de kültürel düzeyde en kapsamlı dönüşümü yaşamış olmasıdır. 2002 genel seçimlerinde tek başına iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), köklerini İslamcı siyasi hareketlerden almakla birlikte, kendisini “muhafazakar demokrat” bir parti olarak tanımlamış ve bu kimlikle siyasette yeni bir konum kazanmıştır. Bu bakımdan, 2000 sonrası AKP dönemi, İslamcılığın siyasi sınırlarının, ideolojik içeriğinin ve kültürel temsillerinin yeniden tanımlandığı bir süreci temsil etmektedir. Bu durum, Türkiye'de İslamcılığın artık sadece muhalif bir ideolojik temel olmaktan çıkıp devlet ve hükümetin uygulamalarına entegre olmasına yol açmıştır. Birikim dergisinin bakış açısına göre, bu dönem İslamcılık eleştirisinde paradigmatic bir dönüşümle karakterize edilmektedir. 1990'larda Birikim'in İslamcılık tartışmalarında “muhalif entelektüel hareket” olarak değerlendirilen İslamcı çevrelerin 2000'li yıllardan itibaren devlet iktidarına entegrasyonu, derginin söyleminde belirgin bir kırılmaya yol açmıştır. 1990'lar, Birikim Dergisi açısından İslamcılığın yükselişine dair erken gözlemlerin yapıldığı bir dönemdir. Ancak o yıllarda İslamcılık, henüz siyasal iktidarı elde etmemiş, daha çok kültürel ve entelektüel muhalefet olarak varlık gösteren bir hareket olarak devam etmiştir. Bu anlamda 1990'lar, İslamcılığın muhalif söylem

düzleminde tartışıldığı; 2000 sonrası ise aynı ideolojik hareketin iktidar deneyimi üzerinden yeniden değerlendirildiği bir dönemi temsil etmektedir. Bu nedenle araştırma, İslamcılığın “*iktidar pratiğine dönüşmesiyle birlikte geçirdiği söylemsel evrimi*” anlamak amacıyla 2000 sonrasını kapsamaktadır.

Bu nedenle AKP dönemi, Birikim'in İslamcılığa yönelik söylemsel yaklaşımının analizi için uygun bir tarihsel ve ideolojik arka plan sunmaktadır. Laiklik, modernite, demokrasi ve kamusal alan gibi kavramların da yeniden tartışıldığı bu dönem, Birikim yazarlarının entelektüel eleştirisinde merkezi bir yer tutmaktadır. Derginin bu döneme ait makale dizisi, İslamcılığın iç çelişkilerini, iktidarla ilişkisini ve toplumsal dönüşüm üzerindeki etkisini derinlemesine analiz etmiştir. Bu nedenle, araştırma odağının AKP dönemiyle sınırlandırılması, zaman dilimi açısından pragmatik bir karar olarak değil, ideolojik dönüşümün en yoğun olduğu döneme odaklanma çabası şeklinde görülmelidir. Bu doğrultuda, AK Parti dönemi hem tarihsel hem de söylemsel olarak araştırmanın merkezine alınmıştır; çünkü bu dönem, İslamcılığın hem kendisini hem de toplumsal-siyasal bağlamını yeniden tanımladığı, Birikim Dergisi'nin de bu dönüşüme paralel olarak eleştirel konumunu yeniden kurduğu bir evreyi temsil etmektedir. Araştırmanın kapsamını bu dönemle sınırlandırmak, Birikim'in İslamcılığa dair değişen algısını bütüncül biçimde anlamak için en uygun çerçeveyi sunmaktadır.

Çalışmada yalnızca belirli yazarların metinleri ele alınmış, dolayısıyla Birikim'in tüm yazar kadrosu dahil edilmemiştir. Bu bağlamda “*Birikim Dergisi'nin 2000 sonrası İslamcılık Algısı*”nı incelemek üzere özellikle Murat Belge, Tanıl Bora ve Ömer Laçiner gibi derginin kurucu isimlerinin metinleri seçilmiştir. Bu tercih, yazarların tanınırlığına değil, Birikim söylemini temsil etme güçlerine ve düşünsel sürekliliklerine dayanmaktadır. Bu sınırlılıklar, araştırmanın derinlemesine bir söylem çözümlemesi hedeflemesi nedeniyle bilinçli olarak belirlenmiştir. Başka bir deyişle geniş bir dönem

veya çok sayıda kaynak dahil edilmesi, söylemsel derinliği azaltabileceği için tercih edilmemiştir.

Birikim Dergisi, 1975'ten bu yana Türkiye sol entelektüel geleneği içinde özgün bir "eleştirel düşünce alanı" oluşturmuştur. Ancak derginin kurucu çekirdeğini oluşturan Murat Belge, Tanıl Bora ve Ömer Laçiner, sadece yazar değil, düşünsel hattın kurucu öznesi konumunda olan kişilerdir. Bu nedenle bu yazarların metinleri, Birikim'in ideolojik yönelimini, dönemsel kırılmalarını ve İşlamlcılık karşısındaki tavrını en yoğun biçimde yansıtan söylemsel örnekler arasında yer almaktadır. Tanıl Bora, Murat Belge ve Ömer Laçiner hattı derginin ana ideolojik ve epistemolojik sürekliliğini temsil etmektedir. Bu durum, onların yazılarını diğer katkı sunan yazarlardan ayırır. Birikim'in 2000 sonrası dönemde İşlamlcılık tartışmalarında aldığı tavır, büyük ölçüde bu üç ismin editoryal yorumları ve teorik çerçevesi üzerinden şekillenmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, Birikim'in "kurumsal söylemi"ni çözümlmek açasından doğrudan birincil kaynakları temel almıştır. Birikim'de yazan diğer yazarların analiz dışı bırakılması, araştırmanın sınırlılığı olarak görülmeli; fakat bu sınırlılık, çalışmanın iç tutarlılığını ve derinliğini artıran bir tercih olarak değerlendirilmelidir. Nitel araştırmalarda derinlik, kapsamdan daha önceliklidir. Bu bağlamda, seçilen üç yazarın metinleri üzerinden yapılan derinlemesine çözümlme, İşlamlcılığın Birikim söylemindeki konumunu yoğun ve temsil gücü yüksek bir veri üzerinden inceleme olanağı sağlamıştır. Birikim Dergisi, Türkiye sol düşüncesi içinde belirli bir entelektüel çizgiyi temsil etmektedir; dolayısıyla araştırma, tüm sol çevrelerin İşlamlcılık algısını yansıtmaya iddiası taşımamaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu tez, Birikim dergisinin 2000 yılından sonra İşlamlcılığa yaklaşımını dergide yayımlanan metinler aracılığıyla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel

amacı, Birikim dergisinde İslamcılığın nasıl kavramsallaştırıldığını, hangi eleştirel çerçeveler içinde tartışıldığını ve bu yaklaşımın zaman içinde nasıl dönüştüğünü ortaya koymaktır. Bu amaçla, çalışmada içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi, belirli bir tarihsel dönem boyunca üretilmiş yazılı metinlerin sistematik, tutarlı ve yeniden üretilebilir biçimde incelenmesine imkân tanıdığı için tercih edilmiştir. Bu yöntem, metinlerde açıkça ifade edilen görüşleri değil, bununla birlikte metinlerin dayandığı varsayımları, kavramsal çerçeveleri ve problem kurma biçimlerini de görünür kılmayı mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle içerik analizi, *Birikim* dergisinin İslamcılığa yönelik eleştirel pozisyonunu analiz etmek için uygun bir metodolojik araç sunmaktadır. İçerik analizi, yazılı, sözlü ya da görsel metinlerin sistematik biçimde incelenmesini sağlayan, sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan bir araştırma yöntemidir. Yöntem, metinlerde yer alan anlam örüntülerini, temaları ve kavramsal yapılandırmaları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Nitel içerik analizi yöntemi, Birikim dergisinin 2000 sonrası İslamcılık algısını tarihsel, eleştirel ve ideolojik boyutlarıyla incelemeye olanak tanımıştır. Bu yöntem sayesinde derginin İslamcılığa ilişkin düşünsel süreklilikleri, kırılma noktaları ve eleştirel sınırları görünür kılınmış; araştırmanın temel sorularına sistematik ve akademik bir çerçevede yanıt üretilmiştir. Krippendorff'a (2018) göre içerik analizi, metinlerden, bağlamları içinde, geçerli ve çıkarımlar yapmaya yönelik bir araştırma tekniğidir. Bu tanım, içerik analizinin sadece metinlerdeki kelimelerin sıklığını ölçmek için kullanılan bir teknik olmadığını, metnin sosyal, politik ve tarihsel bağlamıyla da değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde Berelson, içerik analizini, “iletişimin açık içeriğinin nesnel, sistematik ve nicel betimlenmesi” olarak tanımlamıştır (Berelson, 1952). Fakat zaman içerisinde içerik analizi, bu erken dönem tanımların ötesine geçerek, özellikle nitel araştırmalarda yorumlayıcı ve eleştirel bir yön kazanmıştır. Güncel literatürde içerik analizi, sıklıkla nitel içerik analizi biçiminde kullanılmaktadır. Bu

yaklaşım, metinlerdeki örtük anlamları, ideolojik yönelimleri ve söylemsel çerçeveleri açığa çıkarmaya odaklanır. Mayring’e göre (2014) nitel içerik analizi, “metinlerin belirli kurallara dayalı olarak, adım adım çözümlenmesini ve kuramsal olarak temellendirilmiş kategoriler aracılığıyla yorumlanmasını amaçlayan bir yöntemdir. Bu yaklaşımda temel amaç, metnin ne söylediğinden çok, nasıl söylediğini, hangi kavramsal araçlarla anlam ürettiğini ve hangi varsayımlara dayandığını ortaya koymaktır. Schreier ise (2012) nitel içerik analizini, metinlerdeki anlam çeşitliliğini sistematik biçimde azaltarak, araştırma sorularıyla ilişkili tematik bir yapı kurma süreci olarak tanımlar.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRİKİM DERGİSİ

1.1. Birikim Dergisi'nin Tarihçesi

Sosyalist söylemin ve düşüncenin kendi ontolojik zemininden hareketle teorisini ve pratiğini inşa etmek durumunda olduğunu düşünen Birikim dergisi, Türkiye'nin birey, toplum, ordu, siyaset ve iktidar denklemini sosyalist düşünme pratiğine uygun biçimde yeniden okuma isteği ve heyecanıyla yayın hayatına başlamıştır (Belge,1989: 78). Birikim dergisi, sol-sosyalist hareketlerde yaşanan yenilginin yarattığı hayal kırıklığı ile yeni bir başlangıç yapmanın heyecanının birbirine karıştığı bir ortamda, pek çok insanın benzer sorular sorduğu ve yeni cevaplar aradığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin sosyo-politik dokusunu kalıplaşmış kuramsal yaklaşımlardan ziyade, yerel ve tarihsel perspektiflerden okuma eğilimi, Birikim'in kurumsal kimliğinin ayrılmaz bir ögesidir. Farklı bakış açılarına sahip kişiler tarafından yayımlanan Birikim'in nasıl tanımlanacağı ve benzerlerinden nasıl ayırt edileceği gibi sorular güncelliğini her zaman korumuş ve çok farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Kimileri Birikim'i Batı Marksizminin Türkiye'deki temsilcisi, kimileri Althusserci, kimileri de liberal solun en önemli temsilcisi olarak tanımlamaktadır (Erbaş, 2014: 97). Birikim Dergisi'nin Türkiye'nin tarihsel gerçekliği içinde de değişim gösterebilmesi, tanımlamalardaki çeşitliliğin temel nedeni olarak öne çıkmaktadır. Birikim Dergisi kendisini bir platform dergisi olarak tanımlamaktadır (Birikim[160-161]: 2002).Bu tanımlama farklı fikirlerin tartışılmasına olanak sağladığı gibi, Birikim'e yöneltilen siyasi eleştirilere karşı bir savunma mekanizması işlevi de görmektedir.

Birikim Dergisi, Marksist teoriyi Mao, Lenin, Stalin, Marx ve Engels gibi isimlerle sınırlandırmayıp bu çerçeveyi genişletmesi bakımından Türkiye sosyalist

geleneği içinde özgün bir konuma sahiptir. Türkiye'de sol-sosyalist çevrelerde popüler olan tartışma konularını Marksist klasiklerle yeniden ele alma ve sentezleme düşüncesi, Birikim çevresinin yayıncılık alanındaki faaliyetinin temel nedenlerinden biridir. Uzun soluklu yayın hayatı, herhangi bir siyasi yapıyla organik bağının olmaması, sosyalizm ve Marksizm üzerine teorik tartışmaları sayfalarına taşıması, farklı çizgilerden yazarlara ev sahipliği yapması, Türk siyasi hayatının nabzını tutan güncel yazıların yanı sıra kapsamlı dosyalarla önemli konuları tartışmaya açması Birikim Dergisi'ni özgün kılan özelliklerden bazılarıdır Birikim, 1975:3). Birikim Dergisi, uluslararası sosyalist hareketin ve özelde Türkiye'deki devrimci hareketlerin karşılaştığı sorunlara ve tıkanıklıklara odaklanarak, herhangi bir siyasi ideolojiye bağlı kalmadan bir teori inşa etme iddiasıyla ve sosyalist kültür dergisi etiketini kullanarak yayın hayatına başlamıştır. Birikim'in kültüre yaptığı bu vurgu onun 'sosyalist/devrimci insan' algısından bağımsız ele alınamaz. Bu anlamda Birikim, hem bu algısını, hem de kendisini neden *sosyalist bir kültür* dergisi olarak konumlandığını şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Sosyalizmin engin bir ufku, sanat ve edebiyatı, zengin insani değerleri ve gelenekleri, yani engin bir kültürü vardır. Tüm bu kültürel hazineleri beş yüz kelimelik hizipçi söz dağarcığına indirgemek sosyalist hareketi kısırlaştırır ve boğar. Sloganlar ve ideolojik ifadeler amaç değil, sınırlı durumlarda geçerli olan araçlardır. Sosyalist militan beş yüz kelimeyle düşünen kişi değil, geniş dünya görüşünü, engin kültürü, somut durumları kendi güncelliğiyle sınırlı acil görevleri yerine getirmeye yönelik davranışlarla uzlaştırma disiplini edinmiş kişidir. Devrimci siyaset sosyalist kültürden koptuğu anda kısırlaşır ve sonunda yoldan çıkar. Nasıl ki kültürün politik karakterini vurgulamak gerekiyorsa, politikanın kültürleşmesi için de aynı şekilde çalışmak gerekir (Birikim, 1975 :4).

Derginin adının hemen altında yer alan "*aylık sosyalist kültür dergisi*" ibaresi derginin sosyal-ekonomik, politik ve kültürel çizgide oluşuna işaret etse de, bu ibareden dergi yazarlarının sadece sosyalist aydınlar olduğu sonucunu çıkarmak yanıltıcı olacaktır. Burada kültür teriminin olgusal bir kullanımından ziyade, özellikle 70'lerden 80'lere

kadar yayınlanan sayılar göz önüne alındığında, dergide belli bir ağırlığı olan edebiyatçı/sanatçıya ithafen kullanıldığı belirtilmektedir (Batur, 1997: 968). Murat Belge, Ömer Laçiner, Onat Kutlar ve Can Yücel'den oluşan kurucu kadro bunu kanıtlar niteliktedir. Burada Ulus Baker'in "*kültürlü yazarların dergide yazıyor olması onu otomatik olarak bir kültür dergisi yapmaz*" (Baker, 2007: 8) yorumu ve yazıların içeriği dikkate alındığında "*aylık sosyalist kültür dergisi*" ifadesindeki kültür kavramının ilk yılları kapsayan anlamlı bir hatıraya gönderme yaptığı anlaşılabacaktır. Kültür kavramı, Birikim'in ilgi alanında hem dar anlamda başka bir deyişle "*sanat-edebiyat-resim-sinema dünyası*" hem de geniş anlamda "*insana dair her şey*" olarak yer almaktadır. Bu anlamda "*sosyalist kültür dergisi*" ifadesindeki kültür kavramı, dergiyi anlamlandırmak açısından önemli bir ayrıntıya karşılık gelmemektedir. Derginin ilk yayın yılları ve takip eden yılları incelendiğinde, entelektüel üretim odağının sosyalizme doğru kaydığı görülmektedir. İlk sayısı Mart 1975'te yayımlanan derginin ortaya çıkışında etkili olan kadro, dönemin önde gelen sol/sosyalist örgütlerinde yer almış, 12 Mart döneminde cezaevine girmiş ve 1974 genel affıyla tahliye olmuş aydınlardan oluşmaktadır. Derginin ilk sayısında sahibi olarak M. Kâmil Yüksel, yazı işleri müdürü olarak Ömer Laçiner ve genel yayın yönetmeni olarak Murat Belge'nin isimleri geçmektedir.

İster bir düşünsel faaliyetin isterse de belli bir faaliyetin mecrası olsun iletişim araçlarının yapısı, içinde bulundukları tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız ele alınamaz. Bu bağlamda "*sosyalist kültürü bir yaşama sorunu olarak ele alıp işlemek*" amacıyla yayın hayatına başlayan Birikim Dergisi'nin (Birikim, 1975a:6) ortaya çıkışında 70'li yıllardaki sol/siyaset çizgisinin önemli bir payı bulunmaktadır. Bu yıllar, dünya siyasetinde neoliberalizm rüzgarlarının estiği, SSCB'nin dağılmasıyla çift kutuplu dünya düzeninin yok olduğu Türkiye özelinde ise siyasi, ideolojik ve düşünsel anlamda çok farklı tartışmaların yaşandığı bir zaman dilimine denk gelmiş, dergi böyle bir politik atmosfer içinde ortaya çıkmıştır. Sol düşünce içerisinde marjinal bir tavır takınarak yayın

hayatına teorik bir müdahalenin gerekliliği vurgusuyla başlayan Birikim Dergisi teori olmadan yola çıkılamayacağı inancıyla hareket etmiş ve kendilerine düşen görevi şu şekilde ifade etmiştir:

Gerçeklik koşullar tarafından belirlenir. Ancak gerçekliği kavramanın anahtarı olan diyalektik düşünce koşullar tarafından belirlenmez. Hatta koşullara bağımlı olmak şöyle dursun, onları değiştirmenin yolunu gösteren asıl şey düşüncedir. Dolayısıyla bugün dünya çapında yapılması gereken iş, diyalektik düşüncenin bilgi teorisini sistematik hale getirmektir. Bu bilgi teorisinin unsurları ustaların eserlerinde bulunabilir. Bu unsurları ortaya çıkarmak, diyalektik düşünceye sızmış olan idealist tortuları temizlemek ve teoriyi yeniden kendi epistemik temelleri üzerinde yükseltmek, tüm dünya devrimcilerine olduğu gibi Türkiye devrimcilerine de düşen bir sorumluluk, bir görevdir (Birikim 1975: 3-4).

Bu çerçevede Murat Belge Birikim'in amacının sola hakim olan jargonun dışına çıkarak ve sosyalizmi yeniden tanımlayarak Türkiye'deki sosyalizm tartışmalarının niteliğini arttırmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir (Belge, 2010: 129). Birikim Dergisi'nin Mart 1975'te başlayan yayın hayatı, Türkiye'nin siyasi geçmişinden bağımsız düşünülemez. 12 Eylül 1980 askeri darbesi nedeniyle derginin yayın faaliyetlerine yasaklama getirilmiştir. Bu sebeple Birikim ve okurları arasındaki bu renkli buluşmalar ancak beş yıl sürebilmiş, ilk dönem Birikim'in başka bir ifadeyle *'1970'lerin Birikimi'nin* serüveni 1980 Mart ayında çıkan 61. sayısı ile son bulmuştur. 1975'te yayın hayatına adım atan Birikim Dergisi, ilk beş yılında kendine has tartışma dilini geliştirmiş ve sadık bir okur kitlesi edinerek kimliğini inşa etmiştir. Bu kurumsal temellerin üzerine inşa edilen ikinci dönem ise, ancak 1989 yılında; sol siyasetin yoğun bir tıkanma ve karamsarlık yaşadığı zorlu bir tarihsel atmosferde başlayabilmiştir.

1.1.1. “70’lerin Birikimi”²

Marksizmin katkılarıyla şekillenen sosyalist düşünce ve hareketlerdeki gelişmeler ve 1960’lar boyunca sosyalizmin farklı yorumları sonucunda ortaya çıkan toplumsal talepler dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmış ve diğer siyasi hareketlerle ilişki kurarak siyasi ve entelektüel alanlarda görünürlüklerini arttırmışlardır. SBKP (Sovyetler Birliği Komünist Partisi) - ÇKP (Çin Komünist Partisi) arasında meydana gelen çatışma hem Türkiye solunun gündemini hem de Birikim Dergisi’nin ilk dönem yayın akışını etkileyen olgular arasında yer almıştır. 1970’lerde sosyalist hareketlerin yaşadığı bu çok-parçalılık olgusu SBKP ve ÇKP arasındaki kutuplaşmayı derinleştirmiş bu durum iki taraf arasında yer yer çatışmaya neden olmuştur. Bora (2017:675), o dönem siyasi atmosferi içerisinde şekillenen bu olgunun dergi için önemini şu şekilde ifade etmektedir:

Bu örgüt tufanı içinde bir başka espri konusu da CBS (çizgisi belirsiz sosyalistler) olarak adlandırılanlar oldu: Belli bir örgüte bağlı olmayan ya da olamayan, kimi zaman tercihini yapmadan önce her örgütün metinlerini “araştırdığını” ve okuduğunu söyleyenler arasında kuşkusuz sadece CBS’liler değil, çeşitli örgütlere katılanlar arasında da ideolojik çerçevelerini dar bulan ve sosyalist teoriyle daha derin ve eleştirel bir ilişki arayışında olan pek çok kişi vardı. Birikim dergisi bu ihtiyaca cevap verdi ve dönemin aktivist-pratikçi aciliyeti içinde saf ve ‘soyut’ teoriyle (yani teoriyle!) meşguliyeti küçümseyen bir yaklaşımın baskınlığına rağmen, küçümselemeyecek bir üne de kavuştu.

Sosyalist düşünce ve sol hareketlerde dünya çapında yaşanan bu çatışma, Türkiye’deki sol-sosyalist hareketleri de etkilemiş ve 1960’ların sonundan beri ‘dağınık’ olan Türkiye’deki sol çevrelerin ‘kapalı görünümünü’ önemli ölçüde etkilemiştir. Ömer Laçiner (1989a:21) bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “1970’li yıllardaki Türkiye sol-sosyalist düşünce ve hareketler, sosyalizmin temel sorunlarını çarpıtan, sosyalist

² Birikim Dergisi’nin 1980 yılına kadar yayımlanan tüm sayıları dergi çevresi tarafından “70’lerin Birikim’i” olarak adlandırılmıştır.

düşüncenin kaynağındaki zengin açılımların çoğunu örten, SBKP-ÇKP kutupsallığınca belirlenmiş bir teorik ortamı devralmak zorunda kalmıştı”. Dünya siyasetinde sosyalist ve komünist rejimlerin yaşadığı gerilimler kapitalizm ve liberalizm karşısında gücünü yitirme gibi sosyalist anlayışa hayal kırıklığı yaşatan bazı tecrübeler sol politikaları sorgulama sürecine sevk etmiş, liberal politikaların yaygınlık kazanması ve popüler kültürün baskın olması gibi nedenler sosyalist paradigmanın yaşamış olduğu bu krizi daha da derinleştirmiştir. Bu çerçevede sosyalist siyaset çizgisinin yaşadığı derin krizin nedenlerini anlamaya çalışan Arğın tespitlerini şu şekilde ifade etmiştir:

Reel sosyalizm pratiklerinin kesin çöküşü, sağ liberal politikaların hemen her yerde egemenliğini ilan etmesi, yaygın atomizasyon ve apolitikleşme sürecinin toplumsal kimlikleri aşındırması, medyatik söylemin siyasal alanda artan egemenliği ve siyasetin “sanal kamuoyu” sahnesinde oynanan kapalı bir “oyun”a dönüşmesi gibi süreçler bu krizin derinleşmesine ve pekişmesine hizmet etti. Bunun sonucunda ise derginin genel söylemi içinde ortak kimliğin sınırları zamanla 'Marksist'ten 'sosyalist'e doğru genişlemiş ve doğal olarak teorik koordinatlar belirsiz bir hal almıştır (Arğın, 1997: 101).

Derginin yayın hayatına başlamasında Murat Belge'nin önemli katkılar sunduğu hem dergi içindeki hem de dergi dışındaki isimler tarafından bilinen bir durumdur. 12 Mart 1971 Askeri Muhtırası sırasında Halkın Dostları Dergisi 'nin editörlerinden biri olan Murat Belge, şiir ve edebiyata ağırlık veren bir dergiden ziyade, Türkiye'de Marksist düşünce çizgisini takip eden ve teorik sağlamlığa önem veren bir derginin gerekliliğini vurgulayarak, 1970'li yıllarda İngiltere'de yaşadığı deneyimin de etkisiyle zihninde canlandırmaya çalıştığı modele en uygun derginin İngiliz New Left Review dergisi olduğunu belirtmiştir. (Belge, 2007:11). Belge'nin edebiyat ve sanata önem veren gerçek hayatta yaşananlarla bağı koparmamaya gayret eden New Left Review türünde bir siyasi dergi çıkarmak konusundaki fikirleri onun hapisyanede olduğu dönemde olgunlaşmaya başlamış sonrasında Ömer Laçiner'le bir araya gelerek bu fikri hayata geçirmişlerdir.

Belge, Ömer Laçiner’le 12 Mart döneminde hapishanede tanıştıklarını ve Birikim Dergisi’nin ilk adımlarını birlikte attıklarını şu sözlerle ifade etmiştir:

Ömer Laçiner’le 12 Mart döneminde, aynı davada (THKP-C) yargılandığımız sırada tanıştım. Onun tutukluluğu benden biraz daha önce başlamıştı, ama çok değil. Ancak o Selimiye’de, ben Sağmalcılar’da tutuklu olduğum için yargılama başlayana kadar yüz yüze görüşemedik. Cezaevinde tanıştıklarım arasında projemi ilk açtığım kişi Ömer Laçiner oldu ve o da hemen ilgilendi. Böylece henüz soyut olan 'Yayın Kurulu'nun ilk somut üyesi oldu".

Murat Belge’nin iki yıl süren cezaevi sürecinin sona ermesinden sonra Birikim Dergisi’nin ilk sayısı Mart 1975’te yayımlanmıştır. Laçiner, Birikim Dergisi’nin ortaya çıkışını şu sözlerle ifade etmiştir: “*Dergi, söz konusu toplu bir hesaplaşma, sorgulama ihtiyacından ve sol düşünceler, eylemler, araç ve yöntemler arasındaki çelişkilerden ve bunları giderememekten duyulan derin kaygılardan doğmuştur*” (Laçiner, 1997:55). Derginin yıllar içinde zorunlu kesintilerle de olsa istikrarlı bir şekilde yayın hayatına devam etmesi ve sadece Türkiye’deki sol düşünce ve siyaset üzerinde değil, genel olarak entelektüel çevreler üzerinde yarattığı etki, çıkış hikâyesinden bağımsız düşünülemez. Birikim’in bir anlamda manifestosu sayılabilecek “Çıkarken” (Birikim, 1975) yazısında, Türkiye solunun/‘devrimci hareketin’ anlamlı bir teori-pratik ilişkisine dayalı etkin bir hareket haline gelebilmesi için öncelikle kültürel eksikliklerin giderilmesi gerektiği belirtilir. Bu anlamda “Türkçe okuyan bir aydının aydın olmasına yetecek bir Türkçe kütüphane kurmak” ve “çevrilmesi gerekenleri çevirmek”, “yazılması gerekenleri yazmak” gibi kültürel hedefler belirleyen dergi, Georgi Dimitrov ya da Antonio Gramsci gibi isimlerin henüz Türkçeye çevrilmediğini belirtmektedir. Yine Birikim çevresi, o güne kadar sol düşünceye hakim olan ezberci anlayışı yıkmak ve sağlıklı bir tartışma ortamı yaratmak için sol düşüncenin eleştirdiği, beslendiği geleneği bilmek gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda yine “Çıkarken” yazısında bu eksikliğin boyutlarına dikkat çekmek için şu ifadelerle yer verilmiştir: “*Örneğin Feuerbach Üzerine Tezler’i*

okumuş olmamıza rağmen Feuerbach'ı tanımıyoruz. Marx'ın Smith ve Ricardo ile ilişkisine dair çok şey duymamıza rağmen bu iki iktisatçıyı tanımıyoruz. Hegel adı her yerde geçiyor ama Türkçede Hegel tarafından ya da Hegel üzerine yazılmış tek bir eser yok (Birikim, 1975[1]: 4).

“Çıkarken” yazısının dışında derginin bu ilk sayısında Bertolt Brecht ve Can Yücel’in şiirleri, Onat Kutlar’ın ‘toplumcu ve gerçekçi sinema’ meselesine değinen yazısı, kitap, dergi ve film değerlendirmeleri ve Ernesto Laclau’un “*Latin Amerika’da Feodalizm ve Kapitalizm*” ve Louis Althusser’in “*1968 Mayıs Olayları üzerine bir Mektup*” yazıları da yer almaktadır. Dergi daha ilk sayısında Türkiye solu tarafından pek bilinmeyen bu isimlere yer vererek farkını ortaya koymuş ve ‘evrensel’ bir duyarlılık taşıdığının da mesajını vermiştir. Bu yazılara ek olarak, Ömer Laçiner’in “*Değişen Dünya içinde Öğrenci Olayları*” başlıklı bir yazısı da bulunmaktadır.

Yine derginin üzerinde önemle durduğu noktalarından birisi de Türkiye’deki ‘devrimci hareket’in içinde bulunduğu durum üzerinde düşünmek zorunluluğudur. Bu anlamda, “Çıkarken” (1975:[1]) yazısının hemen başında bu konunun önemine de vurgu yapılmıştır: “*Türkiye’deki devrimci hareket 1970’lerde ağır yaralar aldı. Bu sadece ‘dış’ etkenlerden kaynaklanmadı. Hareketimizin kendi eksiklikleri, teorik ve pratik hataları da alınan yaraların önemli ‘iç’ belirleyicileriydi. Bugün, bir toparlanma evresinde, geçmişî gözden geçirmek, eksikliklere ve hatalara işaret etmek için ciddi ve sistematik bir çaba içine girmeliyiz.*” Aynı yazıda yayınevinin Birikim’in yanı sıra üç ayda bir çeviri dergisi çıkaracağı ve bir kitap dizisi hazırlayacağı bilgisine yer verilmiştir. Dolayısıyla, aslında “Çıkarken” yazısı sadece Birikim’in değil, aynı zamanda Birikim Yayınları’nın da okuyucuya ‘merhaba’ dediği bir yazıdır. “Çıkarken” yazısında ayrıca Birikim Yayınları’nın ve derginin dayandığı temel ilke; “*devrimci bir teori olmadan devrimci hareket olamayacağı*” şeklinde belirtilmiştir. Sosyalist bir kültür dergisi çerçevesinde

teorik konulara daha fazla ağırlık verileceğinin belirtildiği 70'lerin Birikimi'nin bu ilk yazısında, derginin diğer sosyalist dergilerden farklı olarak herhangi bir siyasi fraksiyona ait olmayacağı ya da yeni bir fraksiyon yaratmayacağı belirtildikten sonra derginin amaçları şu şekilde ifade edilmiştir:

“1) Teorinin büyük ustalarının ışığında, kendi sorunlarımız, kendi hedeflerimiz, kendi toplumsal bütünlüğümüz açısından kendi teorik dünyamızı kurmak; 2) Bunu yaparken yöntemi, bilimsel teoriyi aynı anda kavramak, uygulamak ve açıklamak; yöntemi soyutta değil, olması gereken yerde, somutta bulmak; 3) Geçmişin ve bugünün kültürünü araştırmak ve eleştirmek ve böylece geleceğin kültürel temellerini şimdiden kurmak; 4) Sosyalist kültürü bir yaşam sorunu olarak ele almak; 5) Tüm bu sorunlarla başa çıkabilecek entelektüel bir kadronun oluşumuna katkıda bulunmak için mümkün olan her çabayı göstermek. Bütün bunların Türkiye'de yapılması gerektiğine inanıyoruz, ancak bu hedefleri gerçekleştirebilecek insanüstü insanların bir yerlerde beklediğini düşünmüyoruz. Bu hedefler ancak mütevazı bir çalışmayla gerçekleştirilebilir. Birikim Yayınları, yazarları ve okurları için bir okul haline getirilirse, adım adım birlikte ilerlerlerse, bu hedeflerin en azından bir kısmına birlikte ulaşabileceğimize inanıyoruz (70'lerin Birikim'i, 1975[1]: 6).”

Siyasete farklı bir perspektiften yaklaşan Birikim, siyaseti iktidar odaklı bir olgudan ziyade siyasal öznenin kendini inşa etme çabası olarak tanımlamayı tercih etmiştir.³ Sol içerisinde hiçbir siyasi yapıyla doğrudan ilişki kurmayarak tarafsız bir tutum benimseyen dergi, Türkiye solunda bu yönüyle ve uzun süren yayın hayatıyla bir gelenek oluşturabilmiş belki de tek örnektir.

Bu çerçevede kitleleri siyasetin nesnesi olarak gören araçsal kavrayış Birikim'de eleştirilmiş elitlerin uğraştığı bir faaliyet yerine siyasal alanın genişletilmesi gerektiği savunulmuştur. Ortodoks Marksizm'in kavram ve terimlerini referans alarak yayın hayatına başlayan Birikim'in bu tavrı dönemin spesifik yapısı göz önünde

³ Birikim çevresi bir dönem Özgürlük ve Dayanışma Partisi ile yakın temas içinde olmuşsa da bu temas belirli gerekçelerle çok uzun sürmeden sona ermiştir.

bulundurulduğunda “yeni” ve “farklı” olarak algılanmıştır. Derginin odak noktalarından biri de sosyalist “kültür” ve “etik” konularına verdiği önemdir. Dördüncü yılında yapılan durum değerlendirmesinde dergide Ortodoks Marksizm kültür ve etik konularının yanı sıra ülkenin toplumsal siyasal ve kültürel sorunlarına ilişkin kapsamlı değerlendirmeler de yapılmıştır (Birikim, 1978[37]: 13).

Türkiye solunun 1970'lerde yaşadığı teorik yetersizlik ve kafa karışıklığına neden olan faktörlerden biri olarak Türkçe literatürün bu alandaki zayıflığını vurgulayan dergi, ikinci nedenin ise çevirilerin bağlamlarından kopuk ve çeşitli görüş ya da fraksiyonlara angaje bir şekilde yorumlanması olduğunu, kendileri için en önemli hedefin bu tür sorunları aşmak için titiz ve sistematik bir çalışma yürütmek olduğunu belirtmiştir. Dönemin sol-sosyalist edebiyatının çağdaş yorumcularından yapılan çevirilerle ve hazır bir modelle yetinmek yerine Türkiye gerçekliğini dikkate alan yeni bir kuramsal müdahalenin gerekliliğini şu şekilde vurgulamıştır: *“Sorun, kendi teorik dünyamızı kuracak yerli yazar ve araştırmacıların yetiştirilmesidir. Türkiye’de bu görevi yerine getirebilecek bir aydın potansiyelinin bu dönemde yeşermeye başladığına inanıyoruz. Birikim yayınlarının temel amacı, bu potansiyeli durgunluktan çıkarıp faaliyete geçirmek ve ciddi bir çalışma disiplini kurmaktır* (Birikim, 1975a:6).

Yayın hayatına pratik hayatın yaşanmışlığı üzerinden teorik bir müdahalenin vurgusuyla başlayan Birikim Dergisi Türkiye’de teorinin doğru ve sağlam bir zemine oturamamasına gerekçe olarak hem dış hem de iç faktörleri göstermiştir. Bu bağlamda dış faktörler arasında dünya sosyalist hareketinin parçalı bir yapı arz etmesi ve diyalektik materyalizmin anlaşılmasında ortaya çıkan fikir ayrılıkları gösterilirken iç faktörler olarak ise demokratik burjuva kültürünün zayıflığı, sosyalist düşüncenin fraksiyonculuğu gibi hususlar teorinin ilerlemesine engel olarak görülmüştür. Birikim Dergisi’nin Türkiye’de sol-sosyalist teoriye dahil olma isteğinde etkili olan iki faktörden

bahsedilebilir. Bunlardan birincisini Murat Belge'nin sosyalist düşüncüyü hayatın her alanında yaygınlaştırmaya çalışan, kültür ve ideolojiyi önceleyen tutumu oluştururken ikincisini ise Ömer Laçiner'in çalışmaları sonucunda şekillenen klasik Marxizmin ve özellikle ekonomik indirgemeciliğin eleştirisi oluşturmaktadır. Laçiner, bu eleştirel yaklaşımını oluştururken sosyalizmin klasiklerinden yararlanarak özgün yapısını ortaya koymuştur (Bora, 2017:679). Birikim Dergisi'nin 1970'li yılların ilk döneminin temelinde 'Klasik Marxizmin Marxist eleştirisi' şeklinde özetlenebilecek fikir ve yazılar vardır. Bu bağlamda klasik Marxizmin pozitivist-aydınlanmacı yaklaşımını Marxist kaynakları referans alarak eleştirmek, gündelik yaşamdan ve tarihsel gerçekliklerden uzak dogma haline gelmiş modellerden sıyrılarak sol-sosyalist teori ve harekete bir anlamda “*hayat aşısı*” yapmaya çalışmak derginin fikri altyapısını oluşturan unsurlar arasındadır (Bilecen, 2010: 26).

1975-1980 yıllarını kapsayan “ilk dönem Birikim ”in “özü ”nün farklı boyutları ve yorumlarıyla Marksizm olduğunu söylemek gerekir. Bu anlamda Ömer Laçiner'e göre Birikim Dergisi, ilk döneminde Marksizm ile sosyalizmin neredeyse özdeş olduğu, başka bir deyişle ‘sosyalizm ile Marksizm arasında tam bir örtüşme olduğu’ fikrini benimsemiştir. Bu durum derginin ele aldığı yazılar bağlamında da görüleceği üzere sosyalizm Marxizm'in içerisinden değerlendirilmiştir. 70'lerin Birikimi için rahatlıkla şu denilebilir ki; Marksizm'in ve sosyalizmin teorik sorunlarına değinen ve Batı Marksizm'i eksenli çeviri yazılarına ağırlık veren bir dergidir. Türkiye solu, Gramsci, Balibar, Laclau, Althusser, Poulantzas, Castoriadis, gibi Batı Marksist literatüründe önemli bir yere sahip olan isimleri Birikim dergisi aracılığıyla daha yakından tanıma imkanı elde etmiştir.

Laçiner (1997[100]: 35) 70'lerin Birikim'ini üç aşamada analiz eder: Birinci aşamada sosyalizmin temel klasik metinleri yeniden yorumlanmış ve bu yorum ve katkıların uygulamadaki ciddi farklılıkları önemli ölçüde ortadan kaldırması

hedeflenmiştir. İkinci aşamada, 1976 sonrasında, parti, örgütlenme ve eylem gibi konulara öncelik verilmiştir. Son aşamada, 1980'lere doğru, alternatif örgütlenme meselesi, sosyalist teorik mirasın hakim yorumunun eleştirisi ve teorinin yeniden inşasına yönelik yeni bir yaklaşım ve dil kullanma çabası hakim olmuştur. İnsel de Laçiner'i (1997) takip ederek 70'li yılların Birikim'inde öne çıkan gündem maddelerini şu şekilde belirlemiştir:

Sosyalist bir hümanizmden söz etmek; siyasal olarak özgürlükçü ve demokratik olarak radikal bir sosyalizmi savunmak; insan yaratıcılığını maddi üretim faaliyetine indirgememek; tarihi bir kader olarak değil, önceden belirlenmiş bir çizgisi olmayan bir yaratma ve var etme süreci olarak ele almak; evrensellik kadar yerelliği ve göreceliği de hesaba katmak; kadın sorununun özgüllüğünü vurgulamak; kurumsal kırılmaların gizlediği tarihsel süreklilikleri ortaya çıkarmak 1970'lerde Birikim'de tartışılan konular arasında yer almıştır (İnsel, 1997 (100): 46).

Elli yıla yakın tarihinde dergi, birçok önemli konunun farklı bakış açılarına sahip insanlar tarafından tartışıldığı entelektüel bir zemin olma özelliğini korumuştur. Türkiye gibi siyasi dergilerin ömrünün kısa olduğu bir ülkede Birikim Dergisi, farklı kuşaklardan ve siyasi çizgilerden aydınlar için bir nefes alma alanını oluşturmuştur. Birikim, ilk döneminde Çin-Sovyet Çatışması'ndan psikiyatriye, edebiyat ve tiyatro kuramlarından Roland Barthes çevirilerine, Mete Tunçay'ın belgeleri üzerinden tarihsel tartışmalardan Lenin'in emperyalizm analizi üzerine değerlendirmelere ve Stalinizm sorunu üzerine yazılara kadar farklı yazınsal türleri okurlarıyla buluşturmuştur. Birikim okurları ayrıca Cemil Meriç'ten Nicos Poulantzas'a, Michel Foucault'dan Ernesto Laclau'ya uzanan bir skalada yerli ve yabancı entelektüellerin yazılarını da okuma fırsatı bulmuşlardır. 70'lerin Birikim'i yayın döneminin kısa sürmesi nedeniyle güçlü bir yazar kadrosuna sahip değildir. Çeviri faaliyetlerinin çokluğu dikkat çekerken yine 70'lerin Birikimi'nde Marksist literatür üzerine yürütülen tartışmaların yanında edebi ve sanatsal

yazılara ikinci Birikim’e göre daha fazla yer ayrılmıştır. Selim İleri, Berna Moran, Murathan Mungan, Can Yücel, Nedim Gürsel gibi isimler dergi sayfalarında sürekli yer alan isimler arasındadır.

Birikim Dergisi, kendisine özellikle sol çevrelerden yöneltilen ‘teoriye saplanarak pratiği göz ardı etme’, ‘dışarıya kapalı olma’, ‘akademizm’ şeklindeki eleştirilere takılıp kalmamış, etrafında oluşacak entelektüel bir çevreyle beraber, siyasal pratiklere sağlam bir temel sağlayacak bir aktör olmayı kendisine misyon edinmiştir. Bu bağlamda dergi bu düşüncelerini de ilgili yazıda şu şekilde belirtmiştir; *“Birikim Yayınları yazarları ve okurları için, birlikte ve adım adım ilerleyecekleri bir okul haline getirilirse, bu hedeflerden hiç değilse bazılarına birlikte erişebileceğimize inanıyoruz”* (Birikim, 1975a:6). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Birikim Yayınları, aylık dergi ile birlikte bir okul (başka bir deyişle Birikim ekolü) oluşturma amacıyla hareket etmiştir. Birikim Dergisi ikinci yayın döneminde de farklı mecralardan düşünürlerin diyalog halinde olduğu, çok-sesli bir platform niteliğini göstermeye devam etmiştir.

1975-80 dönemindeki Birikim Türk solunun çok parçalı yapısı içinde kendine özgü bir konuma sahiptir. O zamana kadar sola hakim olan jargonun ötesine geçerek daha önce değinilmemiş konuların ele alınması ülkemizde yeterince tanınmayan Avrupalı entelektüellerin düşüncelerinin tanıtılması ve tartışılması gibi kimi özellikler dergiyi dönemin solu içerisinde farklı bir noktaya taşımıştır.

1.1.2. Birikim’in İkinci Dönemi

12 Eylül Darbesi gerekçe gösterilerek kapatılan dergi, yayın hayatına yeniden Mayıs 1989’da başlamış, yeni dönemde de bir platform olma misyonuyla hareket etmiştir. Tanıl Bora, dergi için; bu dergi bir grubun temsilcisi veya bir örgütün yayın kolu değildir; onun asıl amacı, sol bir bakış açısıyla yerli ve yaratıcı tartışmaları başlatıp büyütmektir.

Buradaki hedef, derginin dışındaki bir görev değil, derginin yarattığı bu fikir ortamıdır (Bora, 1997: 57) ifadelerini kullanmıştır. Bu amaca matuf olarak dergi, farklı siyasi görüşe sahip yazarların da diyalog zemini elde ettiği bir platform olmuştur. Bu dönemde de çeviri eserlere önem vermiş ve bu anlamda uzun süreden beri dünya sol düşüncesine damgasını vuran *New Left Review* adlı dergi Birikim'in en çok çeviri yaptığı dergi arasındaki yerini almıştır. Yine dergide, "*Socialist Register* ve *Marxism Today*", "*Rethinking Marxism*" gibi sosyalist çizgideki yayın organlarının dışında *The Guardian*, *Le Monde Diplomatique* gibi gazetelerden de çeviri yazılara yer vermiştir. Birikim'in ikinci kez yayın hayatına başlamasını dönemi panoramik bir şekilde okuyan Şükrü Argın aradaki farkı şu şekilde açıklamıştır:

80 öncesi Birikim sosyalist hareketin kriz döneminde ve esas olarak bu krize teorik bir müdahale amacıyla yayın hayatına atılmıştı. Bu nedenle daha çok sosyalist hareketin "iç sorunları" diyebileceğimiz konular üzerinde odaklanıyor, sosyalist politikada yeni bir güzergâh yaratılması gerektiğini savunuyor ve kendi farkını buralarda üretmeye, netleştirmeye çalışıyordu. Kısacası, '80 öncesi Birikim için, sorun esas olarak bir "kimlik" sorunu değil, daha çok belli bir kimliğin hayata geçirilme misyonunun üstlenilmesi ve yerine getirilmesi idi (Argın, 1997, Birikim [99]:27).

Aktüel siyasi gelişmeleri analiz ederken Birikim'in dünyaya bakışı, takip ettiği sol çizgi ve 'kültürel duyarlılık' gibi genel prensipler iki ayrı Birikim dönemi için korunmuş olsa da, söz konusu dönemler arasında bazı farklılıkların olduğu bilinen bir gerçektir. Dergi, 1989 döneminde başlayan ikinci yayın dönemine ilk döneminden farklı bir tutum sergileyerek sosyalizmin sorunlarını değil, sosyalizmin kendisini tartışmaya açarak başlamıştır. Birikimin ilk döneminde Marx'a ve Lenin'e yapılan vurgu ve sosyalist akımların Marksizm ve Leninizm ilkeleri doğrultusunda hareket etmeye yönelik tavrı ikinci döneminde değişmiş, Lenin'e ve Marx'a yapılan atıflarda azalma olduğu görülmüştür. Yine bu farklılıklardan belki de en çok göze çarpanı ilk dönem Birikim

dergisinin aksine ikinci dönem Birikim’inde şiirler başta olmak üzere diğer edebiyat türlerine artık yer verilmemesidir. I. Birikim’de ön plana çıkan sanatçı/edebiyatçı ağırlığı Enis Batur’un da vurguladığı üzere, Birikim’in ikinci döneminde iyice azalmıştır (Batur, 1997: 88). Yine bu dönemde üzerinde önemle durulan konular arasında şunlar vardır: “Hegemonya”, sivil toplum”, “işçi sınıfının sosyalist mücadeledeki öneminin azalması” ve “demokrasi olgusunu sosyalizmin ve siyasal mücadelenin bir parçası olarak görmesi” gibi yaklaşımlar Birikim’in ikinci döneminde ortaya çıkan karakteristik unsurlardır. Derginin Marksist özünü bütünüyle ortadan kaldırmadan dönüştürmesi, onun özgün kimliğini tanımlayan en temel unsurdur. Başka bir ifade ile Birikim sosyalizm’i Marxizm’den daha fazla kabullense de referanslarında Marxizme özel bir önem vermeye devam etmiştir (Birikim,1997 [99]:41). İnsel’in aktardığına göre Laçiner Birikim’in yayın çizgisindeki değişim, Ömer Laçiner tarafından bir "içeriden dışarıya bakış" evrimi olarak yorumlanır. İnsel’in (2010: 17) kaydettiği üzere Laçiner; ilk dönemde sosyalist hareketin iç dinamiklerine ve güncel sorunlarına odaklanan derginin, ikinci döneminde farklı düşünce ekolleri ve geniş bir fikir atlasıyla hesaplaşmaya başladığını ifade etmektedir.

1970’lerin Birikimi’nde “Çıkarken” yazısında, Türkiye’deki devrimci hareketin çıkmazlarından bahsedilirken burada çıkarılan ilk yazıda 1989 Mart ayında yapılan yerel seçimlerden bahsedilmektedir. 12 Eylül’ün dépolitiser edici etkisine değinilirken bunun 1970’lerin sonundan itibaren başlayan bir süreç olduğu yönünde daha önce Birikim’de yapılan hatırlatmalara vurgu yapılır. Bu doğrultuda Belge, Birikim’in çizgisini ve içinde bulunduğu durumu yeniden hatırlatma ihtiyacını hissederek düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Birikim, teorik etkinliğinin yanı sıra politika pratiğini de izlemiş ve bugünden geriye dönüp bakıldığında bir hayli doğru olduğu kanıtlanan saptamalar yapmıştır. Saptamaların doğru çıkmasından daha şaşırtıcı olan, bu sözlerin sosyalist çevrede

karşılaştığı duyarsızlık ve mesafedir. Bu konuda, bugün de çok farklı bir durum olduğu söylenemez. O dönemde Birikim’de bu çıkarımlar yapılırken, çok sayıda ‘sosyalist’ yayın organında iri kıyım, kaba saba ‘proleter’ resimleriyle birlikte ‘halkın mücadelesi yükseliyor’ yollu iri puntolu başlıklar yer alırdı. Bugün de söylenenler—ve söylenenlerin söylendiği dil—aşağı yukarı aynıdır (Belge, 1998 [115]: 23).

Birikim Dergisi teorik bir zemine sahip olmakla birlikte aktüaliteye de vurgu yapmayı ihmal etmemiştir. Bu anlamda Afrika, Ortadoğu, Latin Amerika, Avrupa gibi farklı coğrafyalarda yaşanan siyasal-toplumsal gelişmeler üzerine değerlendirmeler, post-modernizm, ekolojik hareket gibi görece az tartışılmış konulara getirdiği yeni tartışma imkânları, milliyetçilik, İslâmcılık, muhafazakârlık gibi ‘Türk sağının farklı halleri’ni yeniden düşünmenin gerekliliğini ortaya koyan yazılar, devlet, piyasa, ordu gibi temalar üzerine yer alan yazılara sahiplik eden tematik sayılarıyla Birikim ikinci döneminde de okuyucularına büyük bir konu çeşitliliği sunmuştur. Birikim hakemli bir dergi olmamasına rağmen pek çok tezde ve kitapta sıkça alıntılanan sayısız makalenin yayımlandığı bir mecra olmaktan da geri kalmamıştır.

Birikim Yayınları da bu yeni dönemde, Birikim dergisinde tartışılan konulara değinen, bu konuları daha derinlemesine ve teorik işleyen ‘sol’ bir çizgi takip etmiştir. “Étienne Balibar’ın Marx’ın Felsefesi”, “Jean-Pierre Durand’ın Marx’ın Sosyolojisi”, “Chantal Mouffe” ve “Ernesto Laclau’nun Hegemonya ve Sosyalist Strateji” gibi önemli kuramsal kitaplar yayınevinin portföyündeki kitaplardan bazılarıdır. Yayınevi ayrıca Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Ulus Baker gibi Birikim yazarlarının Birikim’de ve Birikim’in salt kuramsal yönünü temsil eden Toplum ve Bilim dergisinde yer alan yazıların derlemelerinden oluşan kitapları da yayımlamıştır. Birikim dergisi, ilk dönem Birikim’in çizgisini izleyerek bir teori-pratik birlikteliği hissiyatını ikinci dönemde de korumuş, ilk dönem Birikim’in “Çıkarken” yazısındaki temennisine uygun olarak yazarları ve okurları için ‘bir okul olmak’ konusundaki duruşundan taviz vermemiştir.

Akçam da 12 Eylül'den sonra yayın hayatına giren Birikim ile 12 Eylül öncesindeki Birikim arasında önemli bir fark olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda “12 Eylül öncesi Birikim daha çok sosyalizmin ve Marksizmin teorik sorunlarına yoğunlaşan, belki de bu nedenle çeviri yazıların ağırlıkta olduğu ve Avrupa ile Türkiye'deki tartışmalar arasında kopya kağıdı işlevi gören bir dergiyken, 12 Eylül sonrası Birikim bu işlevini terk etmiştir” ifadelerini kullanmıştır (Akçam, 1997: 69-70). Bu doğrultuda Arın (1997), Birikim'in iki dönem arasındaki farklılıkları ve sürekliliği değerlendirirken, 1980 öncesi ve sonrası Birikim arasındaki farkın dönemsel farklılık ve konjoktürel durumlardan kaynaklandığına vurgu yapmaktadır. Arın'ın belirttiği üzere, Birikim 1980 öncesinde solun iç sorunlarını çözmeye çalışan teorik bir yayındı. 1980 sonrasında ise krizin boyutu büyümüş; bu kez sarsılan bizzat sosyalizmin kendisi olmuştur. Bu durum, derginin söylemine de yansımış ve Marksist çizgiden, daha geniş bir sosyalist kimliğe doğru bir genişleme yaşanmıştır. Çünkü bu dönemde gerek yerel düzeyde, gerekse küresel düzeyde probleme neden olan faktör sosyalist teorinin kendisidir. (Arın, 1997: 28). 80 sonrası Birikim 'in, önceki yayın dönemine göre sosyalist teorinin çok daha köklü ve çok daha ciddi bir kriz dönemini yaşarken yayımlanmaya başladığını derginin önde gelen birçok ismi kabul etmektedir. Çünkü 1980 sonrasında dünyanın birçok yerinde liberal politikaların varlığı ve popüler kültürün başat değeri olarak tüm kimliklerin aşınması gibi süreçler, sosyalist paradigmanın yaşadığı krizi büyüten ve derinleştiren etkenler olarak ifade edilebilir.

Bu anlamda sosyalist siyaset çizgisinin 1971'de yaşadığı derin krizin nedenlerini anlamaya ve açıklamaya çalışan Arın (1997) adı geçen makalesinde benzeri bir yaklaşım geliştirmektedir. Zira, Ömer Laçiner de ilk dönem Birikim ile ikinci dönem Birikim'in çıkış yazılarında görülebilecek üslup farklılıkları—ilk dönem Birikim'in çıkış yazısında geçen ‘diyalektik maddecilik,’ ‘revizyonizm’ gibi kavramların ikinci dönem Birikim'in çıkış yazısında ve sonraki tartışmalarda kullanılmaması gibi—ve tematik bazı kopuşlara rağmen, kuruluş amacı ve işlevi açısından bakıldığında, Birikim'in iki ayrı dönemi

arasında “tüm farklılıkları ortadan kaldıran bir süreklilik” olduğuna değinmektedir (Laçiner, 1997:33) 70'li yılların Birikim'i ile derginin ikinci dönemi arasındaki kopuşun nedeni Marksizm anlayışı ve kullanımındaki değişimdir. 1970'lerin Birikim'ine hâkim olan Marksist-Leninist çizgi etki gücünü yitirmiş, önce Leninizm'den kopan bir Marksizm, sonra da Marksist anlayıştan bağımsız bir sosyalizm anlayışı dergiye hâkim olmuştur. Bu radikal kopuşa rağmen Birikim Dergisi'nin her iki yayın döneminde de ortak bir geleneğin devamı olarak değerlendirilebilmesinin nedeni, 1970'li yıllarda Birikim'in Yayın Kurulu'nun temelini oluşturan ve derginin fiili editörlüğünü yapan Murat Belge ve Ömer Laçiner ikilisinin ikinci yayın döneminde de dergide belirleyici bir konumda olmalarıdır. 1970'lerin sonlarından itibaren Birikim'i'ne çevirileri ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Ahmet İnsel, derginin ikinci döneminde bu temelin üçüncü ayağını oluşturmuştur.

Birikim'in bu yayın döneminde resmi ve yerleşik milliyetçiliğin tüm biçimleri üzerine geniş değerlendirmeler yapılmış, 1990'lardan sonra yükselen milliyetçilik dalgası sayfalarında sürekli işlenen konular arasında yer almıştır. Yine derginin bu yayın döneminde derginin önemle üzerinde durduğu bir diğer konu da Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku ülkelerindeki gelişmelere paralel olarak sosyalist düşüncede yeni bir paradigma arayışıdır. Geleneksel sosyalizmin yerleşik anlayışı olan “iktidar temelli devrimci mücadele” şiarı karşısında Birikim'de sosyalizm “*bugünden inşa edilen bir hayat tarzı*” olarak ele alınmıştır. Birikim'de sol düşüncenin indirgemeci tarih kavrayışı, devrim anlayışı, sınıf analizi ve Ortodoks Marksist düşünce tarzı eleştirilerek sosyalizmi yeni bir bağlamda ele almanın gerekliliği üzerinde durulmuş ve bu çaba “sosyalizmde devrim” olarak kavramsallaştırılmıştır (Erbaş, 2014: 42).

Dergi, ikinci döneminde farklı siyasi duruşlara sahip yazarların görüşlerini ifade etmelerine olanak sağlamış, bu anlamda sol, liberal ve İslami yazarların oluşturulan dosya

konuları etrafında görüşlerini ifade ettikleri bir diyalog zemini olmuştur. Ömer Laçiner 1. sayıda kaleme aldığı *‘Yeniden Sosyalizm ve Sosyalizmde Devrim’* başlıklı yazısında bu misyonu şu şekilde ifade etmiştir:

Derginin ve onun siyasi analizlerine katılanların görüş ve tutumları elbette bir ölçüde “derginin görüşü” sıfatını alabilecektir. Ancak Birikim'in temel amacı, bu ortak görüşlere, daha doğrusu ortak bir bakış açısına mümkün olan en geniş tartışma ve katılım ortamında ulaşmaktır. Bu gerçekleştiğinde, bunun mutlaka “Birikim'in görüşü” olarak kabul edilmesi gerekmez. Çünkü önemli olan bu görüşlerin hayata geçirilebileceği bir platform yaratmaktır. Platformun birçok birikime ihtiyacı vardır ve Birikim bunlardan biri olma sıfatını hak edebiliyorsa amacına ulaşmış demektir (Laçiner, 1989 [1]: 32).

70’li yıllardaki Birikim sosyalist gündemin sıkı bir takipçisiyken 90’lı yıllardan itibaren sosyalist düşünce dışında pek çok konuya değinen bir platform olmuştur. İnsel’in de ifade ettiği gibi: “70’lerin Birikimi bir tavır dergisi iken 90’ların Birikimi bir platform dergisidir (İnsel, 2010: 17-20).”

1.1.3. Birikim Dergisi’ne Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar

Türkiye’deki sol entelektüel birikimin incelenmesinde Birikim dergisi, yalnızca uzun soluklu yayın hayatıyla değil, bununla birlikte geliştirdiği teorik açılımlar ve siyasal pozisyonuyla önemli bir yerde durmaktadır. 1975 yılındaki kuruluş evresinden itibaren Türkiye solunun geleneksel örgütlenme pratiklerine, yerleşik devlet paradigmasına ve ortodoks modernleşme okumalarına yönelik mesafeli ve eleştirel bir tutum benimsemiştir. Ne var ki, derginin mevcut sol ortodoksiye yönelttiği bu eleştirel diskur, zamanla kendi kuramsal çerçevesinin de sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren ivme kazanan ve 2000’li yıllarda belirginleşen bu tartışmalar; derginin post-Marksist kuramlara olan ilgisi, sınıf temelli siyasetten ontolojik kopuşu, liberal

düşünceyle kurduğu eklemlenme ve dönemin siyasi iktidarı (AKP) karşısındaki stratejik konumlanışı gibi temel eksenler etrafında yoğunlaşmaktadır.

Birikim'e yöneltilen en sistemli eleştirilerin başında, derginin sınıfsal analizi terk ederek "kimlik siyasetine" yönelmesi gelmektedir. Eleştirmenlere göre dergi, işçi sınıfının siyasal özne olma kapasitesinin zayıflamasını tarihsel bir zorunluluk olarak kabul etmiş; bunun yerine kimlik, kültür ve söylem temelli analizleri öne çıkarmıştır (Çulhaoğlu, 2008). Metin Çulhaoğlu, bu yönelimi Marksizmin siyasal kurucu unsurlarının tasfiyesi olarak değerlendirmekte ve Birikim çizgisinin sınıf temelli siyaseti teorik düzeyde işlevsizleştirdiğini ileri sürmektedir (Çulhaoğlu, 2008). Bu eleştiriler özellikle 1990'lar sonrasında ekonomi politik analizlerin dergi içindeki ağırlığının azalması üzerinden somutlaştırılmaktadır.

Birikim'e yöneltilen bir diğer eleştiri ise derginin dar bir entelektüel çevre tarafından üretilmesi ve toplumsal muhalefetin örgütlü kesimleriyle sınırlı temas kurmasıdır. Derginin akademik dili ve teorik yoğunluğu, geniş sol toplumsal tabanla arasına mesafe koyduğu yönünde eleştirilmiştir (Yalman, 2009). Bu bağlamda Birikim, zaman zaman "entelektüel elitizm" ve "merkezî akıl üretimi" eleştirilerine maruz kalmıştır.

Benzer şekilde, "*Gelenek*" çevresi yazarları da Birikim'in Laclau ve Mouffe gibi isimlerin "radikal demokrasi" teorilerini Türkiye'ye taşıırken, işçi sınıfının öncü rolünü bütünüyle dışladığını ileri sürmektedir. Bu eksenle Birikim, Marksizm'i sadece bir "analiz yöntemi" olarak tutup, onun devrimci politik içeriğini boşaltmakla suçlanmıştır (Zileli, 2010).

Derginin 1980 sonrası geliştirdiği "sivil toplum" vurgusu, bir diğer önemli tartışma konusudur. Eleştirmenler, Birikim'in devlet otoritesine karşı sivil toplumu

kutsarken, neo-liberalizmin devleti küçültme stratejisiyle paralel düştüğünü iddia etmektedir. Merdan Yanardağ (2013), derginin bu tutumunu "sol liberalizm" olarak tanımlayarak, Birikim'in kamu mülkiyeti ve devletin ekonomik rolü gibi konulardaki sessizliğinin sermaye sınıfının çıkarlarına hizmet ettiğini savunur.

Birikim'in tarihsel serüveninde en çok tartışılan kesit, 2000'li yılların ilk on yılında AKP'ye yönelik "eleştirel destek" veya "demokratikleşme beklentisi" içeren tutumudur. Murat Belge ve Ömer Laçiner gibi isimlerin askeri vesayeti geriletme adına AKP'ye açtığı kredi, günümüzde ciddi bir eleştiri konusu olmaya devam etmektedir. Eleştirmenler, Birikim'in "muhafazakâr demokrat" söyleminin otoriter bir potansiyel taşıdığını göremediğini ve solun laiklik hassasiyetini "elitizm" olarak niteleyerek siyasal İslam'ın önündeki engelleri kaldırdığını ileri sürer. Bu süreçte kullanılan "vesayetle hesaplaşma" dilinin, aslında yeni bir otoriterleşmenin (İslamcı vesayet) inşasına hizmet ettiği savunulmaktadır (Yanardağ, 2013).

Birikim'e yöneltilen temel eleştirilerden biri, derginin 1990'lı yıllarla birlikte klasik sosyalist perspektiften uzaklaşarak liberal demokratik bir çerçeveye yöneldiği iddiasıdır. Bu eleştiriye göre dergi, sınıf mücadelesini merkeze alan analizlerin yerine çoğulculuk, sivil toplum, hukuk devleti ve demokratikleşme söylemlerini ön plana çıkarmıştır (Boratav, 2010).

Sungur Savran, Birikim çevresinin bu yönelimini "liberal sol" olarak nitelendirmekte ve derginin kapitalist üretim ilişkilerinin yapısal eleştirisinden giderek uzaklaştığını savunmaktadır (Savran, 2012). Savran'a göre Birikim, sosyalizmi sistem içi demokratik reformlarla sınırlandıran bir yaklaşımı benimsemiştir. Benzer biçimde Boratav da 1980 sonrası dönemde Türkiye solunun önemli bir bölümünün neoliberal ideolojinin kavramsal sınırları içine çekildiğini, Birikim'in bu sürecin entelektüel taşıyıcılarından biri hâline geldiğini belirtmektedir (Boratav, 2010).

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMCILIK

2.1. İslamcılığın Kuramsal ve Kavramsal Çerçevesi

Bu bölüm, İslamcılığın kavramsal, tarihsel ve kuramsal çerçevesini ele almayı amaçlamaktadır. İslamcılık, modern dönemle birlikte şekillenen ideolojik, siyasi ve toplumsal bir hareket olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda, İslamcılığın tanımı ve kapsamı, İslam ile ilişkisi, modernleşme süreciyle çatışmaları, tarihsel gelişimi, kuramsal temelleri ve farklı yorumları ayrıntılı bir şekilde bu bölümde incelenecektir. Ayrıca, İslamcılık ile demokrasi arasındaki ilişki, küreselleşmenin bu harekete etkileri ile güncel eleştiriler ve gelecek projeksiyonları da analitik bir yaklaşımla değerlendirilecektir. Bütün bunlarla İslamcılık olgusunun küresel düzeydeki yansımalarının doğru bir şekilde anlaşılması hedeflenmektedir.

İslamcılık, ilhamını ve gücünü meşruiyet kaynağı olarak gördüğü İslam'dan alsa da, esasen beşeri faaliyetler bütünüdür. İçinde bulunduğu entelektüel, siyasi ve sosyal koşulları İslamileştirmeyi veya daha İslami hale getirmeyi amaçlar. Birçok Batılı akademisyenin iddia ettiği gibi siyaset ve siyasi alanla sınırlı değildir. Ancak ister dar ister geniş anlamda ele alınsın, İslamcılığın ortaya çıkışı, gelişimi ve faaliyet alanları göz önünde bulundurulduğunda siyasetin bu harekette özel bir yer işgal ettiği yadsınamaz. Bu durum modernitede siyasete atfedilen önem ve faaliyet alanının genişliğiyle değil Müslümanların maruz kaldığı askeri, bilimsel ve teknolojik baskının sömürgecilikle baş etmenin en önemli aracı olarak görülmesinden de kaynaklanmaktadır. Bunda Müslümanların son yüz elli yılda yaşadıkları ulus-devletleşme süreci de önemli bir rol oynamıştır. İslam coğrafyasında ortaya çıkan bu ulus devletler ve yönetim biçimleri yeni bir tecrübeyi de beraberinde getirmiştir.

Farklı ülkelerde farklı biçimlerde de olsa, İslam'ın bir din olarak yönetimde, hukukta ve eğitimde meşruiyet kaynağı olmaktan çıkması ya da meşruiyet kaynağı olma özelliğini yitirmesi, bir İslamileştirme çabası olarak İslamcılığın var olmasının önünü açmıştır. Örneğin Mısır'da Müslüman Kardeşler, Hint alt kıtasında Cemaat-i İslami gibi yapılar böyle bir zemin üzerinde oluşmuştur. Müslüman coğrafyadaki bu ulus-devlet deneyimleri, İslamcılığın yaşandığı ülkelere göre farklı sorunlara yol açmıştır. Dolayısıyla İslamcılarının üzerinde anlaşma sağladığı birçok konu olduğu gibi ayrıştıkları noktalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda İslamcılığı tekil bir kullanımdan ziyade İslamcılıklar şeklinde çoğullaştırmak sosyal bilimsel bir yaklaşım için daha uygun olacaktır. Kuşkusuz düşünce boyutunda farklı ülkelerdeki İslamcılarının ortak noktaları ve birbirleriyle etkileşimleri daha fazladır. Ancak hareket boyutunda İslamcılık her ülkenin kendine özgü tarihsel-sosyolojik dokusunun getirdiği koşullara göre şekillenmiştir.

2.1.1. İslamcılığın Tanımı ve Kapsamı

İslâmıcılığın ne zaman doğduğu sorusu için bir başlangıç tayin etmek kolay değildir.⁴ Bu zorluğa rağmen literatürde İslamcılığın ne zaman doğduğuna dair yaygın iki

⁴ Literatürde İslamcılığın tam olarak ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili bazı tartışmalar bulunmaktadır. İslamcılığı, İslam dünyasının gerek içinden gerek dışından Cemaleddin Afgani ile başlatma yönünde bir eğilim söz konusudur. İslamcılık konusunda gerek Türkiye'den gerek Türkiye dışından araştırma yapan birçok isim İslamcılığı Afgani'nin fikirleriyle başlatmaktadır. Mehdi Mozaffari ve Mohammed, Ayoob (Türkiye dışından); İsmail Kara ve Nilüfer Göle (Türkiye'den) bu isimlerden bazılarıdır. Bu eğilim, Afgani'nin hem İslam düşüncesinin yenilenmesine ilişkin hem de kendisine isnat edilen Panislamist fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Afgani, esasen gerek hayatı gerekse ona isnat edilen fikirler hususunda, üzerine birçok tartışma yapılan bir isimdir. Bununla birlikte, tartışmalı hayatı boyunca gittiği İslam ülkelerindeki Müslüman toplumlara verdiği mesajlar ve özellikle talebesi Abduh ile birlikte Paris'te çıkarmış olduğu Urvetu'l-Vuska (13 Mart-16 Ekim 1884) adlı gazetede kaleme aldığı görüşleri nedeniyle İslamcı düşüncenin kurucusu olarak değerlendirilmektedir. Afgani, Urvetu'l-Vuska'da İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu gerilemenin nedenleri izah etmeye çalışmış, bu nedenlerden bazılarını dinin esaslarından uzaklaşma, dine bidatların sokulması ve bu bidatların dinin esasının yerine geçirilmesi olarak sıralamıştır. Bu doğrultuda Afgani, İslam'ın aklı hak ile desteklediğini ve ilim ve medeniyeti emrettiğini vurgular. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Urvetu'l Vuska, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 97-98.. Bununla birlikte, İslamcılığı Afgani ile başlatan yaygın eğilime özellikle Türkiye merkezli bazı itirazlar bulunmaktadır. Bu itirazları yapan isimlerin başında gelen Mümtaz'er Türköne İslamcılığın doğuş sürecini 1867-1873 arasına yerleştirmekte ve Yeni Osmanlılar olarak bilinen Osmanlı aydınları tarafından geliştirilen bir ideoloji olduğunu belirtmektedir. Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, s. 36-37. Türköne'ye göre İslamcılığı Afgani ile başlatmak bir yöntem hatası ile ilgili olup İslamcılığın "Klasik Fikirler Tarihi" disiplini çerçevesinde incelenmesinden ve bu doğrultuda bu yeni ideolojiye bir

görüş vardır. Bunlardan birincisi İslamcılığın İslam tarihiyle yaşıt olduğu görüşüdür. Bu görüşü savunanlara göre İslamcılığın moderniteyle zorunlu bir bağı yoktur. İkincisi ise İslamcılığın modern dönemlere ait bir kavram olduğu görüşüdür. İnsan faaliyetleri sonucu oluşan her türlü hareket, faaliyet ve düşüncenin tanımlanmasında karşılaşılan sorunlar İslamcılığın tanımlanmasında da yaşanmaktadır. İslamcılığın tanımlanmasında esnek geçişleri dikkate alan yaklaşımlar olduğu gibi katı bir tutum çizen yaklaşımlar da mevcuttur. İslamcılıkta yaşanan bu tanımlama sorununda salt bir objektiflikten bahsedilemez ki bu da sosyal bilimlerin kabul ettiği bir yaklaşımdır. İslamcılık kavramı hem akademide hem de akademi dışındaki yayınlarda gündemi belirleyen, içeriden ve dışarıdan eleştirilere maruz kalan bir kavramdır.

kurucu aranmasından kaynaklanmaktadır. Yaygın yaklaşıma göre bu kurucu Cemaledin Afgani'dir. Türköne ise İslamcılığın, her ne kadar yeni sorunlarla karşılaşmasına ve bu sorunlara yeni yöntemlerle yaklaşmasına rağmen, kendisini nasslarla sınırladığı ve söz konusu yenilikleri de bu değişmez ilkelerden devşirmesi nedeniyle Batıdaki "ratio"ya dayalı ideolojilerden temelde ayrıldığı için bu doğrultuda incelenemeyeceğini iddia etmektedir. Şayet bu şekilde ele alınsa dahi İslamcılığın kurucusunun Afgani olamayacağını söylemektedir. Türköne'ye göre Afgani'nin ortaya attığı fikirlerin bir orijinallığı bulunmamaktadır, çünkü bu fikirler daha kapsamlı ve tutarlı biçimde daha önce Yeni Osmanlılar tarafından geliştirilmiştir. Bkz.: A.e., s. 36-40. Türköne'ye göre Osmanlı toplumunun İslam üzerine inşa ettiği geleneksel dengeleri 18. yüzyıl sonlarında başlayan ve 19. yüzyılda hız kazanan reform çabaları ile kırılmaya başlamıştır. Gerek Avrupa'nın müdahaleleri gerekse reform çabalarıyla Osmanlı toplumunun hakim din merkezli bölünmüş yapısı müsavat politikalarıyla etkisini yitirmeye, hem Müslüman-gayrimüslim eşitliği hem de reform çabalarının gereği olarak laik uygulamalar Müslümanların tepkisini çekmeye başlamıştır. A.e., s. 56-57. Bu çerçevede, Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlılar hareketinin başını çeken isimler, Tanzimat'ı şeriatın uzaklaşmanın miladı olarak görmüş, gerek Avrupa'dayken gerekse İstanbul'a döndükten sonra her fırsatta laik kanunlaştırmaya karşı şer'i hukukun üstünlüğünü savunmuştur. A.e., s. 80. Bununla birlikte, Yeni Osmanlıların Babıali'ye her fırsatta şeriatın uzaklaştığına dair yönelttiği sert eleştiriler sadece bir tepkiden ibaret kalmamıştır, yani İslam Yeni Osmanlılar tarafından yalnızca bir muhalefet aracı olarak kullanılmamış, aynı zamanda onların hürriyet ve meşrutiyet gibi temel taleplerinin dayanağı olan yeni kuramlarının temeli haline gelmiştir. A.e., s. 93. İslamcılığı Yeni Osmanlılar kuşağı ile başlatan bir diğer isim de Ali Bulaç'tır. Bulaç'a göre Tanzimat Fermanı'nın (1839) doğurduğu sonuçlar Islahat Fermanı (1856) ile ortaya çıkmış, yapılan yeni düzenlemeler "İslam ve devletin idari geleneklerinden köklü bir kopuş" şeklinde anlaşılmış ve Yeni Osmanlılar buna ciddi tepkiler vermiştir. Dahası, bu durum sadece bir tepkiden ibaret kalmamış, Yeni Osmanlılar, bunun yanında, kendi kavramsal çerçevelerinde inşa ettikleri önerileri sunarak İslamcı söylemi geliştirmiştir. Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık, Ed. Yasin Aktay, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 52-53. Bu iki görüş dışında, İslamcılık düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığına ilişkin üçüncü bir görüş daha bulunmaktadır. Daha çok Oliver Roy'un yorumlarına dayanan bu görüşe göre İslamcı düşüncenin temelinde Mısır'da Hasan el-Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler, Hint altkıtasında Ebu'l Ala El Mevdudi tarafından kurulan Cemaat-i İslami Teşkilatları bulunmaktadır. Oliver, Roy, Siyasal İslamın İflası, Çev. Cüneyt Akalın, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s. 54. Temel kavramsal çerçevesi bu isimler ve hareketler tarafından belirlenmiş olan İslamcı düşünce, 1940'lı yıllardan bu yana gelişim göstermektedir. A.e., s. 18-19. Bu üçüncü yaklaşımda Afgani ve Abduh isimlerin içerisinde olduğu ilk kuşağın düşünceleri "selefiye reformculuğu" olarak adlandırılmakta, selefiyenin hiçbir zaman siyasal bir harekete dönüşmediğini ifade edilmekte ve bu yüzden de İslamcılık tanımının dışında bırakılmaktadır. A.e., s. 50-53.."

Her tanımlamada her zaman öne çıkan ya da görmezden gelinen hususlar farklıdır. İslamcılık gibi karmaşık bir kavramda karşılaşılan en büyük zorluklardan biri kendisini İslamcı olarak tanımlayanların sayısının azlığıdır (Aktay, 2005). Bunun yanında diğer bir zorluk ise kavramın gündelik dile evrilmesinden kaynaklanmaktadır. Aktülleşip sıradanlaşan bu dil akademik metinleri etkilemekte ve ortak bir zemin üzerinde hareket etme imkânını ortadan kaldırmaktadır (Subaşı, 2013). Türkiye'de İslamcılığın ne olduğu, kimler tarafından desteklendiği, temel katkılarının ve sorunlarının neler olduğu sorularına geçmeden önce, İslamcılık dediğimizde nasıl bir bütünü kastettiğimizi somut olarak belirleyebilmemiz için konunun farklı yorumlanmasına neden olan farklı tanımlara bakmamız gerekiyor. Bu açıdan bakıldığında konuya tanım düzeyinde yaklaşıldığında üç ana eğilim öne çıkmaktadır: İlk grup, İslam ile İslamcılığı birbirinden ayırarak dinin kendisini yüceltirken siyasi bir ideoloji olan İslamcılığı eleştirmektedir. İkinci yaklaşım, İslamcılığı modernleşmenin bir ürünü veya ona bir tepki olarak gelişen 'modern' bir kategori olarak görür ve bu sürecin sonunda yok olacağını savunmaktadır. Üçüncü ve son grup ise İslamcılık kavramını, onu terörizmle ilişkilendirmek ve yaftalamak için bir araç olarak kullanma eğilimindedir (Erkilet, 2013).

İslamcılığın ne olduğuna dair yapılan tüm tanımları burada zikretmekten ziyade işaret ettiği anlam bakımından literatürde yer alan tanımlamaları genel hatlarıyla üç gruba ayırabiliriz: Birinci grup; İslamcılığı İslam diniyle eşitleme çabası içerisinde olanların ve İslamcılığı kutsal bir alan olarak görüp onu tartışmasız kılma çabasında olanların grubudur. Bu bağlamda Bulaç (2012) İslamcılığı şöyle tanımlamaktadır: *“İslamcılık, İslam'ın ana referans kaynaklarından hareketle “yeni” bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği'ni hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası harekettir.”* Başka bir ifade ile İslam'ın hükümlerinin her tarihsel ve toplumsal durumda uygulanması çabasına verilen addır. Bu tanım doğrultusunda Bulaç'a

göre her Müslüman kendiliğinden İslamcıdır. Bu gruptaki bir diğer tanıma örnek Karaman'ın(2012), İslamcılık tanımıdır: Karaman, İslâmcılığın içeriden bir hareket olduğunu ifade ederek kendisini İslamcı olarak görmeyenleri temel ibadetleri yerine getirmeyen Müslüman gibi görmektedir. Bu bağlamdaki bir diğer örnek Hamza Türkmen'in tanımıdır. Türkmen İslamcılığı şu şekilde tanımlamaktadır: *"İslâm'dan anlaşılana, kişiliğimizde ve sosyal hayatta hakim kılma, iktidara taşıma özlem ve duyarlılığı ile gösterilen çabalara, en genelde İslâmcılık denilebilir"* (Türkmen, 2014). Bu yazarlar İslamcılığın nesne alanını büyük ölçüde genişleterek İslamcılıkla İslam dinini özdeş kılma eğilimindedirler. Batılı araştırmacılara bir cevap ve etkili bir savunma verme isteğinin bir sonucu böyle bir tavrın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira oryantalistler İslam ile İslamcılığı ayrı bir şekilde değerlendirip şiddet ve terör başta olmak üzere olumsuz birçok nitelendirmeyi İslamcılığa atfetmekte bunu yaparken de belli bir dini hedef almadıklarını belirtmektedirler. Bu yazarlara göre oryantalistler İslam dinini açık bir şekilde tartışma konusu yapamadıkları için İslamcılık üzerinden tavır geliştirmişlerdir (Karaman, 2012). İslâmcılığı sadece siyasi talepleri olan bir ideoloji olarak gören ikinci gruptakilere göre İslamcılığın esas gayesi siyasal iktidardır. Mümtaz'er Türköne bu grup bağlamında akla gelen ilk isimlerden biridir. Bu doğrultuda Türköne (2012) her ne kadar *"İslâmcılık, Müslüman toplumların İslâmiyet'e (sağlam kulp) tutunarak içine düştükleri düşkün durumdan kurtulma, yeniden dirilme ve güçlenerek Batı ile rekabet etme çabalarının ifadesidir ve elbette çok boyutlu kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi bir harekettir"* şeklinde bir tanımlama yapmış olsa da çalışmalarına hakim olan şey İslamcılığı sadece politik alana indirgemektir. (Türköne, 2012) Bu anlamda aynı kitabında *"İslamcılık öncelikli olarak siyasi bir din ve "İslâmcılık, siyasallaşmış İslâm'dır."* (Türköne, 2012) tabirlerini kullanmaktadır. *"İslâmcılığın ölümü"* ile ilgili başlatmış olduğu tartışmada da sadece politik alana işaret ettiği görülmektedir. Yine bir diğer isim olan Yasin Aktay (2005) *"İslâmcılık her şeyden önce bir siyasal eğilim veya*

oluşumdur." demek, fakat siyasallığı daha geniş bir perspektiften ele almaktadır. Ona göre siyasallık, bir aidiyetle birlikte ortaya çıkan kimlikle ilgili bir şeydir. Herhangi bir olayda tarafgirlik devreye girince siyasallık başlar ve bu anlamda siyasetten uzak durmak mümkün değildir. Toplumsallık denen olguyu da en nihayetinde bu tavır belirler. Yine Aktay'a göre (2005) İslâmcılık "şu veya bu yolla İslâm'a referansla siyasal katılımı bulmak" şeklinde tanımlanabilir, fakat buradaki siyasallaşma anti-politik tavur takınan hareketleri de kapsar. Zira bu tarz oluşumların kendi içlerindeki dinamikleri ilişki biçimleri ve eylemleri de siyasidir. Aktay'ın tavrı İslamcılığı siyasal bir hareket olarak tanımlamaya yönelik olsa da onu salt politik ve iktidar hedefli bir ideoloji olarak görmemektedir. Benzer şekilde Salman Sayyid de (2017b, 34) İslamcılığın İslâm'ın ideolojileşmesi olarak görülemeyeceğini belirtmekte ve "daha ziyade herhangi bir toplumsal düzenin merkezine İslâm'ı konumlandırmaya çalışan bir siyasi projeler öbeği" olduğunu söylemektedir. Din olarak İslâm ile veya siyasî ideolojiyle eşitlemeden tanımlayanların oluşturduğu üçüncü gruptakiler ise; İslâmcılığı modern dönemlerin bir yerlerinde ortaya çıkan (tarihsel), dinin ana referanslarından beslenen ama daha çok zamanının etkisinde şekillenen bir olgu olarak görürler. İslâmcılığın bir yandan ideolojiyi de aşan bir boyutu olduğunu bir yandan da beşeri bir faaliyet boyutuyla da İslam dini ile eşitlenmeyeceğini savunurlar. Bu anlamda kapsayıcı bir tanımlama yapan İsmail Kara'ya göre (2014) "İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) "yeniden" hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak" tarif edilebilir. Yapılan tanımlama ve konuya yaklaşım sosyal bilimler açısından

tatmin edici bir tanım olsa da daha çok II. Meşrutiyet İslamcılığını anlamaya yardımcı bir tanım olarak dikkatleri çekmektedir.

Cihan Aktaş Türkiye'deki İslamcılık için hiç kimsenin sahiplenmediği bir düşünme biçimi, bir tavır alış olarak var olan, ama onu temsil eden kimsenin bulunmadığı veya zor bulunduğu bir şey gibi olduğunu ifade etmiş ve bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

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

Yasin Aktay'ın (2005) belirttiği çift taraflı meşruiyet problemi bunun önemli sebeplerinden birisidir. Yani bir taraftan devlet ve rejim katı laiklik anlayışı sonucu İslamcılık için alanı olabildiğince daraltmışken, diğer taraftan İslâmcı olarak bilinen kişiler bunu çoğu zaman sahiplenmek istememişlerdir. Dolayısıyla çoğu zaman birisine İslâmcı dendiğinde, onun düşünce biçimini, tavır alışını betimlemekten çok, pejoratif şekilde bir yaftalama olarak kullanılmıştır. Bu durum muarızları için olduğu kadar savunucuları açısından da böyledir. Fakat son yıllarda siyasî ve sosyal zeminin değişimine paralel olarak bu durumun da değiştiği görülmektedir. Önceki dönemlere göre

daha rahat bir biçimde savunma, şerhler düşerek kendisini bu sıfatla tanımlama ya da kendisini böyle tanımlamasa da tanımlayanlara tepki göstermeme tavrı ortaya çıkmıştır. En azından bu durumun İslâmcılık düşüncesinin daha önceki dönemlerinde karşılaşılmayan bir şey olduğunu kaydetmek gerekir.

İslamcılık hareketi, ideolojik ve siyasi bir akım olarak ilk defa II. Meşrutiyet'te ortaya çıkmış olsa da asıl kimliğine XIX. yüzyılın ortalarında kavuşmuştur (Mardin, 1991). İslamcılık, modern dönemde İslam'ın, siyasal, toplumsal ve ideolojik bir dönüşüm projesi halini almasıyla ortaya çıkmıştır. İslamcılık, bu yönüyle hem teolojik bir söylem hem de alternatif bir toplumsal düzen arayışı olarak da nitelenebilir. Bu arayışın temelinde, İslam'ın toplumu dönüştürücü ve düzenleyici bir referans çerçevesi olarak konumlandırılması bulunmaktadır. Aktaş (2016) İslamcılığın işe öncelikle eleştirmekle başladığını ve İslamcılığın kendinden önceki neslin dine yaklaşım biçimlerini tenkit ettiğini, bunu zaman zaman da reddiye kadar götürdüğünü ifade etmiştir. Bunun yanı sıra İslamcılıkta modernizm eleştirisi de olmakla birlikte vurgu daha çok pasif bir hale bürünen Müslüman kimliği üzerinedir. Yine Aktaş (2016) Müslümanların siyasi tercihlerinden dolayı yaygın olarak “sağcı, muhafazakar” olarak nitelendirildiklerini “İslamcı” sıfatının ise özel ve kullanışlı bir tanımlama olduğunu ifade etmiştir. İslamcılık zaman ve zemine göre farklı şekillerde kendisini ifade etmiştir. Bu anlamda İslamcılık yer yer Batıcı olmuş yer yer otoriter yer yer de ataerkil bir damardan beslenmiştir. Yine İslamcılık, klasik İslam düşüncesinden belirli noktalarda ayrışmakta ve çağdaş dünyada karşılaşılan krizlere bir çözüm arayışı içerisinde şekillenmektedir. Bu doğrultuda Mozaffari de, İslamcılığı klasik İslam düşüncesinden ayrışan, totaliter bir siyasi proje olarak tanımlamakta ve bu bağlamda onun çağdaş toplumsal düzeni yeniden inşa etmeye yöneldiğini ifade etmektedir (Mozaffari, 2007). Benzer şekilde Tibi de, İslamcılığı dini motiflerin siyasi amaçlar doğrultusunda araçsallaştırıldığı bir ideoloji olarak

nitelendirmekte ve bu yönüyle geleneksel dindarlık anlayışından ayrıldığını ifade etmektedir (Tibi, 2012).

2.1.1.1. İslamcılığın Kavramsal Tanımı

Çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda toplumsal ve siyasal değişimi temsil eden İslamcılık, bu arayışın ve İslam'ın algılanma ve yorumlanma biçimindeki değişimin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. İslamcılığın ortaya çıkışına neden olan faktör genel olarak emperyalist güçlere öykünmeyi amaçlaması ancak bunu kendi metafiziğini koruyarak yapmaya çalışması İslamcılığın siyasal referans noktalarından biri olarak yorumlanabilir. Bu nedenle İslamcılığın din yorumu ve söyleminin bir yandan modernizmle, diğer yandan emperyalizmle ilişkisi tüm karmaşıklığına rağmen bu iki moment arasında gelişmiştir. İslamcılık geleneksel dini kültürün ve yorumun eleştirisini yaparken, dini bilginin sürekli yeniden yorumlanmasının siyasal imkânlarını aramıştır. Uzun süredir kapalı olan “içtihat kapısını” açmaya çalışmasının nedenlerinden biri de budur. Bu bağlamda İslamcılık, Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir siyasal düzen kurmayı hedefleyen düşünsel ve pratik hareketler bütünü olarak değerlendirilmektedir (Alpman, 2012). İslam'ın siyasal bir araç hâline getirilmesi ve bu araç vasıtasıyla modern dünyaya alternatif bir sistem sunma çabası, İslamcılığın temel karakteristiği olarak görülmektedir (Martin & Barzegar, 2010).

İslamcılığın kavramsal çerçevesi onun hem dini hem de siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda bir dönüşüm projesi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ideolojik yapının temelinde, İslam'ın bütüncül bir referans çerçevesi olarak toplumsal yaşamın her alanına müdahale etme düşüncesi vardır. Modern İslamcı hareketler, içtihat mekanizmasını etkin biçimde kullanarak İslamcılığı güncel sosyo-politik bağlamlara uyarlama yoluna gitmektedir (Volpi, 2011). Zaman içerisinde farklı yorum ve pratik

biçimleri gelişen İslamcılık, tarihsel süreçte çeşitli dönüşümler geçirerek post-İslamcılık gibi yeni kavramsallaştırmalarla birlikte anılmaya başlanmıştır (Bayat, 2016).

İslamcılığın ideolojik içeriği, onu İslam inancının kendisinden ayırıştıran önemli bir noktadır. Bu ayrım, İslamcılığın geleneksel dindarlık anlayışından farklı olarak siyasal ve toplumsal hedeflere yönelmiş olmasında kendini göstermektedir. İslamcı düşünce, birey ve grupların dini referansları siyasal bir ajandaya hizmet edecek şekilde araçsallaştırması şeklinde tanımlanmaktadır (Gurel, 2015). Ayrıca, İslamcılık tekil bir yapı olarak değil, farklı eğilim ve söylemleri içinde barındıran belirli bir dogmaya indirgenemeyecek kadar çok yönlü bir düşünce biçimi olarak değerlendirilmektedir (Grinin, 2019).

Modern dönemde İslamcılığın ortaya çıkışında, dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel krizlerinin önemli bir etkisi vardır. Bu krizler, özellikle Batı merkezli modernleşme süreçlerine karşı geliştirilen alternatif arayışları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, İslamcı aktörler İslam'ı ideal bir toplum modeli olarak sunmuş ve buna uygun yeni bir siyasal dil inşa etmişlerdir (Schulze, 2002). Bununla kapsamlı bir toplumsal yeniden inşa, İslam medeniyetinin yeniden ihyası, kültürel kimliğin korunması ve Batı hegemonyasına karşı direnç oluşturulması gibi durumlar hedeflenmektedir.

İslamcılığın teorik temelinde yer alan en önemli unsurlardan biri, modernleşme süreçlerine karşı bir alternatif yaratma düşüncesidir. İslamcılık, toplumsal yapıdaki bozulma, yabancılaşma ve kültürel çözülme gibi sorunlara karşı geliştirilmiş bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır (Moaddel, 2002). Bu bütüncül yaklaşımla başta siyasal otoriteyi olmak üzere, toplumsal normları ve ekonomik yapıları yeniden şekillendirme hedeflenmiştir.

Osmanlı Türkiye'si ile Cumhuriyet Türkiye'si deneyimi açısından İslâmcılığın iki evresinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, İslâmcılığın “*kurtarıcı bir ideoloji*” niteliği taşıdığı evredir ki bu dönemde Namık Kemal gibi düşünürler, hâlâ ayakta olan devletin ve hilafetin kurtarılması çabasıyla hareket etmişler, Osmanlılık ve İslâmcılığı iç içe geçirmişlerdir. Bu dönemde öncelik “İslâm” devletinin yıkılmaktan kurtarılması olduğundan ve gündelik hayatta İslâmi değerlerin aktarılmasıyla ilgili siyasi engeller bulunmadığından, İslâmcılık bir yaşam tarzı olarak ikinci planda kalmıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki ikinci evrede ise, Osmanlı Devleti yıkıldığı ve hilafet ortadan kaldırıldığı için İslamcılık bu sefer “*kurucu bir ideoloji*” olarak devreye girmiştir. Hilafetin ve İslâm devletinin yeniden tesisi, giderek Batılılaşmakta olan toplumsal hayata alternatif bir sistemin önerilmesi ve gündelik yaşamın hızla dönüşmesinin yarattığı kaygıyla birlikte yaşam tarzının da düşüncelerle tutarlı olması gerektiği yönünde bir hassasiyetin gelişmesi, bu evrede karşımıza çıkan vasıflar arasındadır (Erkilet, 2013).

2.1.1.2. İslamcılık ile İslam Arasındaki Ayrım

İslamcılık ile İslam arasındaki temel ayrım, biri modern bir siyasal ideoloji olarak şekillenirken, diğerrinin evrensel bir inanç sistemi olması yönünde belirginleşmektedir. İslam, bireylerin manevi ve ahlaki yaşamını düzenleyen kutsal bir çerçeve sunarken, İslamcılık, bu inanç sistemini siyasal yapılar üzerinden hayata geçirmeyi hedefleyen ideolojik bir projeyi temsil etmektedir. Bu bağlamda İslamcılık, İslam'ın bireysel ve toplumsal boyutunu siyasal alanda yeniden üretme iddiası taşıyan modern bir hareket olarak değerlendirilmektedir. İslam'ı evrensel bir değer sistemi olarak gören yaklaşımlar, İslamcılığı ise bu sistemi siyasallaştırarak modern toplumsal düzene alternatif sunan bir ideoloji olarak tanımlamaktadır (Tibi, 2012; Mozaffari, 2007). Bu fark, hem düşünsel

hedefler hem de pratik hedefler bakımından iki yapıyı ayrıştıran önemli bir referans noktası oluşturmaktadır.

İslamcılık ile İslam arasındaki ayrım, kuramsal düzeyde, meşruiyet arayışında ve şiddet kullanımı gibi pratik meselelerinde rahatlıkla görülebilir. İslamcılık, siyasal meşruiyetini dini referanslar üzerinden kurma eğilimindedir ve bu bağlamda zaman zaman şiddeti de stratejik bir araç olarak kullanabilmektedir. Oysa İslam, etik temelli bir inanç sistemi olarak şiddetin araçsallaştırılmasına olanak tanımamaktadır. Bu bağlamda İslamcılığın dini, siyasal mücadelelerde bir meşruiyet kaynağına dönüştürmesi, inanç sisteminin özünden sapma tehlikesi yaratmaktadır (Yapp, 2004; Martin & Barzegar, 2010).

İslamcılığın İslam'dan ayrıştığı bir diğer önemli boyut, tarihsel süreç ve teolojik çoğullukla ilişkilidir. İslam, tarih boyunca farklı mezhepler ve kültürel yorumlarla çeşitlenmiş ve esnek bir yapıya sahip olmuştur. Buna karşın İslamcılık, bu çoğulcu yapıyı göz ardı ederek, İslam'ı tekil ve homojen bir siyasal yoruma indirgeme eğilimindedir. Bu indirgemeci yaklaşım, İslam'ın tarihsel çeşitliliğine aykırı bir biçimde, belirli bir ideolojik eksen etrafında daraltılmıştır (Teti & Mura, 2008). İslamcılık, aynı zamanda modern kimlik siyasetinin bir parçası hâline gelerek, bireylerin ve grupların kendilerini tanımlama biçimlerinde de önemli bir rol oynamaya başlamış ve bu durum inançtan ziyade siyasal kimlik üretimine dayalı bir yapı inşa edilmesine neden olmuştur (Ismail, 2004).

İslam'ın değer temelli yaklaşımı ile İslamcılığın araçsal ve stratejik yönelimi arasındaki bu fark, kavramsal netliğin sağlanması açısından oldukça önem arz etmektedir. İslamcılık ile İslam arasındaki bu ayrımın açık biçimde ortaya konması siyasal ve toplumsal tartışmalarda da kavramsal netlik sağlamaktadır. Kavramların bu şekilde ayrıştırılmaması, özellikle uluslararası medyada ve kamuoyunda Müslüman kimliğin homojen ve potansiyel tehdit olarak algılanması gib sorunlara yol açabilmektedir.

İslamcılığın, İslam'la özdeşleştirilmesi, dinin barışçıl ve çoğulcu yönlerinin göz ardı edilmesine neden olmakta ve bu da toplumsal kutuplaşmaları derinleştiren bir etki yaratmaktadır (Whine, 2001). Bu sebeple, İslamcılığın siyasal yönelimi ile İslam'ın inanç temelli yapısı arasında keskin bir ayrım yapılması, akademik çalışmalar açısından da temel bir zorunluluk hâline gelmektedir.

İslamcılığı bir inanç biçimiyle ele almayıp ideolojik bir proje çerçevesinde değerlendiren yaklaşımlar, bu ayrımı daha da görünür kılmaktadır. İslamcılık, toplumu yeniden düzenleme amacı taşıyan siyasal stratejiler bütünüdür ve bu yönüyle İslam'ın özünde bulunan evrensel ilke ve değerlerle çelişebilmektedir. Toplumsal dönüşüm hedefleyen bu ideolojik yönelim, çoğu zaman dinî referansları araçsallaştırarak modern siyasal alanın ihtiyaçlarına cevap vermeyi amaçlamaktadır (Bayat, 2005). Bu noktada İslamcılığın, İslam'dan bağımsız ve zaman zaman onunla çatışan bir ideolojik formasyon olarak değerlendirilmesi, hem teorik hem de pratik düzlemde doğru bir analiz zemini sunmaktadır.

2.1.1.3. İslamcılığın Siyasi, Sosyal ve Kültürel Boyutları

İslamcılık, ortaya çıktığı dönemden itibaren bir inanç alanı olarak ve siyasal bir mücadele zemini olarak şekillenmiştir. Bu doğrultuda İslamcı hareketler, İslam'ın, aynı zamanda siyasal otoritenin temel referans kaynağı olması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Siyasal düzeyde İslamcılık modern devlet yapısına yönelik eleştiriler yöneltmekte ve İslami normlara dayalı alternatif bir siyasal düzen teklif etmektedir. Grinin, Korotayev ve Tausch'ın ifadelerine göre, İslamcılık siyasal yapıyı İslami değerler doğrultusunda yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir (Grinin et al., 2019). Martin ve Barzegar ise İslamcılığın modern ulus-devlet yapılarıyla kurduğu stratejik ilişkiye dikkat çekerek, bu yapıları hem eleştiren hem de dönüştürmek isteyen bir siyasal akıl

geliştirdiğini belirtmektedir (Martin & Barzegar, 2010). Bu durumda İslamcılık modern siyasal sistemlere yönelik bir eleştiri ve kendi siyasal idealini gerçekleştirmeye çalışan bir ideolojik yönelim olarak konumlandırılmaktadır. Bu siyasal yön, İslamcılığın eleştirel ve kurucu bir karakter taşıdığını göstermektedir. İslamcılığın siyasal yönelimi, iktidar arayışıyla birlikte toplumun bütüncül bir şekilde yeniden düzenlenmesi hedefini de içermektedir.

İslamcılığın sosyal boyutuna bakıldığında ise, bireylerin ve toplulukların kimliklerini yeniden kurma süreciyle ilişkili olduğu görülmektedir. Özellikle post-kolonyal toplumlarda İslamcı kimlik, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ismail, İslamcı kimliğin bu tür toplumsal dönüşüm süreçlerinde aktif rol oynadığını ve bireylerin kimliklerini dini değerler etrafında yeniden inşa ettiklerini vurgulamaktadır (Ismail, 2004). Bu bağlamda İslamcılık, bireysel dindarlığı aşarak kolektif bir kimlik üretimi sürecine dönüşmüştür. Teti ve Mur İslamcılığın bu sosyal dönüşümünün inanç düzeyiyle sınırlı kalmadığını, aile yapısından eğitim sistemine, toplumsal cinsiyet rollerinden kamusal yaşamın düzenlenmesine kadar geniş bir alanda etkili olduğunu ifade etmektedir (Teti & Mura, 2008).

Toplumsal yeniden yapılanma çabası İslamcılığın kültürel boyutunu da etkileyen bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Bu boyut, özellikle Batı merkezli modern kültüre karşı alternatif bir yaşam tarzı ve kültürel düzen inşa etme çabasında kendisini göstermektedir. Bayat, İslamcı hareketlerin kültürel hegemonya kurma çabasının özellikle gençlik kültürü ve popüler alanlarda belirginleştiğine dikkat çekmektedir (Bayat, 2005). Bu çabalar, İslamcı hareketlerin kültürel üretim ve tüketim süreçlerine de etki ettiğini göstermektedir. İslamcılığın kültürel düzeydeki bu etkisi, toplumsal cinsiyet rolleri ve kadın hareketleri üzerinden de gözlemlenebilmektedir. Badran, İslamcılığın kadınların kamusal alandaki rollerini yeniden tanımlama çabasını, İslami feminizm ve

geleneksel değerlerin yeniden üretimi üzerinden değerlendirmektedir (Badran, 2001). İslamcılığın kültürel alanı şekillendirme gücünün sadece sembollerle sınırlı kalmamış, bununla birlikte kadın bedeni, aile yapısı ve toplumsal normlar gibi konularda da belirleyici olmuştur. İslamcılık, bu yönüyle modernlik ve gelenek arasında yeni bir denge kurma iddiasıyla kültürel bir alternatif olarak şekillenmektedir.

İslamcılık, tüm bu siyasal, sosyal ve kültürel boyutlarıyla bir ideoloji olmanın ötesinde bir toplumsal yeniden yapılanma projesi olarak değerlendirilmektedir. Tibi, İslamcılığın modern toplumları dönüştürme amacı taşıyan sistematik bir paradigma olduğunu ifade etmektedir (Tibi, 2012). Mozaffari'ye göre de İslamcılık, farklı toplumsal sınıfları ve kültürel bağlamları içine alan kapsamlı bir dönüşüm hareketidir (Mozaffari, 2007). Bu bağlamda İslamcılık için teolojik veya siyasal bir söylemle sınırlı kalmayan, toplumu bütün yönleriyle yeniden kurmayı hedefleyen kapsamlı bir projedir denilebilir.

2.1.1.4. İslamcılığın İdeolojik Temelleri

İslamcı ideoloji, modern dönemin krizlerine yanıt olarak şekillenen ve mevcut sistemlerin yetersizliğine karşı bir alternatif öneren yapısıyla öne çıkmaktadır. İslamcılığın bu ideolojik formu, klasik İslam anlayışının maneviyat merkezli yapısından büyük ölçüde ayrılmaktadır. Mozaffari, İslamcılığı İslam'ın tarihsel-teolojik köklerinden ziyade, çağdaş siyasal iktidar mücadelesine odaklanan bir form olarak tanımlamakta ve bu yönüyle dinin araçsallaştırıldığını belirtmektedir (Mozaffari, 2007). İslamcı söylemde, kutsal metinlerin yorumu doğrudan siyasal iktidar hedefleriyle iç içe geçmiş biçimde yeniden inşa edilmektedir. Bu nedenle İslamcılık, geleneksel dinî pratiklerden çok, modern siyasal kuramlarla yarışabilecek bir ideolojik çerçeve sunmaktadır.

İslamcılığın temel yapı taşlarından biri, şeriatın devlet yönetiminin merkezine yerleştirilmesi gerektiği yönündeki görüştür. Bu görüş, teolojik bir talep olmanın ötesine

geçerek, siyasal sistemin biçimlendirilmesinde merkezî bir ilke hâline gelmektedir. Shepard, bu noktada Pan-İslamizm'in modernist ve radikal İslamcı eğilimlerle ideolojik yakınlık taşıdığını vurgulamaktadır (Shepard, 1987). Şeriat temelli bir siyasal yapı kurma arzusu, İslamcılığı seküler ulus-devlet modellerine karşı bir alternatif üretmeye yönlendirmiştir. Bu yaklaşımda, siyasal otoritenin meşruiyeti halkın iradesinden değil, ilahi buyruklardan alınmakta; böylece Batı tipi demokratik sistemlere karşı kökten farklı bir model önerilmektedir.

Bunun yanında karizmatik liderlik yapıları ve cemaat temelli örgütlenme biçimleri bu ideolojik süreci desteklemektedir. Volpi, çağdaş İslamcı ideolojilerin karizmatik liderlik, cemaat yapıları ve geleneksel şeriat ilkeleri çerçevesinde yeniden şekillendiğini ileri sürmektedir (Volpi, 2011). Bu liderlik biçimleri, siyasal meşruiyetin yeniden tanımlandığı, toplumsal dayanışmanın ise dini referanslarla kurulduğu alternatif bir toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda İslamcılık, toplumsal yapının hiyerarşik ve geleneksel değerlere dayalı biçimde yeniden kurgulanmasını hedeflemektedir.

İslamcılık, literatürde modernleşmeye ve Batı değer sistemine karşı geliştirilmiş bir direniş hareketi olarak da ifade edilmektedir. Bu ideolojik duruş, sekülerlik, liberalizm ve bireycilik gibi Batı kaynaklı kavramlara alternatif sunma arzusuyla şekillenmektedir. Bayat, İslamcılığın temel hedeflerinden birinin, ahlaki ve siyasal bir cemaat kurmak olduğunu, bu cemaatin ise Batı modernliğine karşı konumlandığını ifade etmektedir (Bayat, 2013). Martin ve Barzegar ise bu cemaatin inşasında şiddetin de zaman zaman araçsallaştırılabildiğine dikkat çekmekte; bu yönelimin radikal unsurlarla sınırlı kalmadığını İslamcılığın genel stratejileri içerisinde de yer aldığını belirtmektedir (Martin & Barzegar, 2010). İslamcılık bu yönüyle, geleneksel İslam yorumlarından farklılaşmakta; dinin siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda yeniden üretildiği dinamik

ve stratejik bir söylem biçimi hâlini almaktadır. Bu söylemle, toplumsal düzlemde köklü bir dönüşüm ve siyasal iktidarın meşruiyetini ilahi referanslarla yeniden tanımlama hedeflenmiştir.

2.1.1.5. Siyasal İslam ve İslamcılık Arasındaki Farklar

Siyasal İslam ve İslamcılık, literatürde zaman zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlar olsa da içeriksel ve ideolojik anlamda önemli farklılıklar barındırmaktadır. Siyasal İslam, İslam'ın kamusal alandaki görünürlüğü ve etkisini artırmayı hedefleyen bir yönelim olarak değerlendirilirken; İslamcılık ise bu yönelimi ideolojik, dogmatik bir çerçevede sistemleştiren bir hareket biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Siyasal İslam, İslami değerlerin siyasal süreçlerde temsil edilmesi talebini içerirken, İslamcılık söz konusu talepleri bir ideolojik hegemonya aracı hâline getirmektedir. Teti ve Mura, Siyasal İslam'ı politik katılım süreçleriyle ilişkilendirirken, İslamcılığı bu süreci kontrol altına almaya çalışan ideolojik bir yapı olarak tanımlamaktadır (Teti & Mura, 2008). Fuller de (2004), İslam ile İslamcılığın farklı olduklarını ifade ederek birincisinin bir din ikincisinin ise siyasi ideolojinin özelliklerini taşıyan ama aynı zamanda çok farklı biçimler alan bir ideoloji olduğunu belirtir. İslamcılık genel olarak İslam'dan ilham alan değişik hareketlerle temsil edilen İslam kültür ve inancına bağlı olarak tarihsel süreçte ortaya çıkmış hareketlerin son dalgasıdır.

Bulaç, XIX. yüzyıla kadar İslam tarihinde siyasal İslamcılığın olmadığı kanaatindedir. Ona göre zaten Müslüman bir toplum ve meşruiyetini buradan alan bir devlet yapısı vardır. Dolayısıyla İslamcılık diye bir hareketin ortaya çıkması için bir neden yoktur. İslam dünyasına Batı karşısında güç kazandırma isteği Siyasal İslam'ın ortaya çıkmasındaki en önemli faktördür. Siyasal İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nun batılılaşma süreciyle başlayan devletten önce toplumun dinamiklerinden ortaya çıkan,

İslam'ı kurtarma düşüncesinden doğan ve belli bir dönem devlet politikası olarak da şekillenen, moderniteye tepki duyan fakat onun bütün imkanlarını kullanan ve gelişim süreci moderniteyle paralel yürüyen bir toplumsal tepkinin adıdır (Bulaç, 1997).

Siyasal İslamcılık, toplumsal değişimin siyasal iktidar eliyle yürütüleceğine inanan resmi bir din görüşü çerçevesinde tavandan tabana Müslümanlaşmayı öngören, total eğilimleri ağır basan bir anlayış olarak tanımlanabilir. Daha çok Batılılarca kullanılan ve yaygınlaştırılan bu kavram terörle silahlı örgütler ve radikal akımlarla anıldığı gibi demokratik yollardan iktidara gelerek dinin meşru bir çerçevede etki gücünü artırmayı hedefleyen gruplar da bu kavramın içerisine dahil edilmektedir. Hem başvurdıkları yöntem hem de belirledikleri hedefler bakımından siyasal islamcı hareketler birbirlerinden farklı özellikler sergilemektedirler. Bu farklılıklarının yanında ortak olan özelliklerinden biri de toplumun İslamileştirilmesinin yolunun ancak siyasal bir eylem sonucunda gerçekleşeceğine inanmalarıdır⁵ (Akdoğan, 2004).

Siyasal İslamcılık, dini bir kimlikle revizyonist bir tutumla hem iç hem de dış politikada faaliyet göstererek İslam'ın rolünü artırmayı amaçlamaktadır. (Akdoğan, 2004). Akdoğan, Siyasal İslamcılığın doğuşuna zemin hazırlayan faktörleri şu şekilde açıklamıştır: Bunlardan ilki, İslam'ın kendi içindeki kural ve değerlerden kaynaklanmaktadır. İslam'ın vaaz ettiği meşruluk, meşruiyet, adalet, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma gibi bazı ilkelerin siyasal alanla eşdeğer olarak algılanması, Peygamber'in devlet başkanı olması gibi tarihsel tecrübeler ve imamet hilafet gibi kurumlar İslam'ın siyasal yönünün ön plana çıkmasına neden olmuştur. İslam'ın siyasal düzeyde algılanmasını sağlayan bu değer ve yapıların ancak bir İslam devleti ile mümkün

⁵ Siyasal İslam'ın modern zamanlardaki en şiddetli savunucularından olan ve İslam'ı yaşamdan ve toplumsal düzenden uzak bir çağrı gibi algılayanları ihanetle suçlamakta bir sakınca görmeyen M. Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi* başlıklı eserinde İslam'ın özünün siyaset olduğuna getirilebilecek Kur'anî ve tarihsel argümanların tam bir dökümünü verirken din ve devlet arasındaki 'zorunlu' bağa işaret etmektedir. Ona göre İslam öznel ve nesnel her şeyi düzenleme yetkinliğinde olan bir dindir (Rayyis, 1990: 44).

olabileceğine inananlar, devleti dinin merkezine yerleştirmişlerdir. Konjonktürel durum ve tarihsel koşullar siyasal İslamcılığın ortaya çıkmasına neden olan ikinci faktör olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda II. Dünya savaşı boyunca İslam dini Sovyet tehdidine karşı bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Afganistan'dan başlayıp Türkiye'yi kapsayan hat üzerinde toplumsal yapıyı İslami donelerle şekillendirmeyi amaçlayan Yeşil Kuşak projesi kapsamında bölgedeki İslami gruplar bizzat Batı ve özellikle ABD tarafından desteklenmiş ve silahlandırılmıştır. Ne var ki II. Dünya Savaşından sonra uluslararası konjonktürde yaşanan değişim ve ortaya çıkan iki kutuplu dünya düzeni, İslamcılık üzerinde kavramsal değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Sovyet Bloku'nun çökmesi ve komünizm tehlikesinin ortadan kalkmasıyla Batı tarafından desteklenen bu gruplar Batı'nın menfi politikalarının açığa çıkmasıyla Batı karşıtı, laiklik gibi nedenlerle Batı'ya karşı cephe almışlardır. İşte tam da bu noktada oryantalist bir tanımlama olarak “siyasal İslam” kavramı icat edilmiş, niteliksel farklılıkları görmezden gelinerek söz konusu silahlı gruplar da dahil olmak üzere batılı çıkarlarla çatışan her türden Müslüman siyasal eylemliliğini tanımlamak için kullanılmıştır. Yine Seküler düşüncenin özelde dinlere, genelde İslam'a saldırması ve Müslümanların kamusal hayata ortak olmak istemesi gibi faktörler siyasal İslam'ın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte uluslararası sistemi eleştirecek kapsamlı bir ideolojinin olmadığı düşüncesi siyasal İslam'a ideolojik bir alan açmıştır (Akdoğan 2004: 94).

Siyasal İslam'ın kavramsal esnekliği, onu farklı bağlamlarda yorumlanabilir ve uygulanabilir kılmaktadır. Siyasal İslam aktörleri, yerel siyasi koşullara bağlı olarak demokratikleşme, katılım ve reform gibi araçlara başvurabilmekte, bu sayede geniş bir toplumsal tabana hitap edebilmektedir. Buna karşılık İslamcılık, çoğunlukla normatif bir düzen önerisinde bulunmakta ve bu düzenin dışında kalan yaklaşımları meşru görmemektedir. Khatab, İslamcılığın teolojik dogmaları doğrudan siyasal alana taşıyarak katı ve dışlayıcı bir ideoloji ürettiğini ifade etmektedir (Khatab, 2011). Wilkinson ise

Siyasal İslam'ın daha esnek, zaman zaman reformist eğilimler taşıyabileceğini belirterek, iki kavram arasındaki yaklaşım farklılığını vurgulamaktadır (Wilkinson, 2018). Bu ayrım, siyasal aktörlerin meşruiyet anlayışı, toplumsal katılım stratejileri ve hedef kitleleri açısından belirleyici olmaktadır.

Modern ulus-devlet sistemine yönelik yaklaşımlar da iki kavram arasındaki farkı netleştirmektedir. Mozaffari, İslamcılığı ulus-devlet yapısına karşı kapsamlı bir alternatif sistem inşa etmeye çalışan bir ideoloji olarak tanımlarken, Siyasal İslam'ın daha çok mevcut siyasal yapılarla uzlaşmacı ilişkiler kurmaya çalıştığını belirtmektedir (Mozaffari, 2007). Bu noktada Siyasal İslam, devletin yapısını ve meşruiyet temellerini dönüştürmeyi değil, İslami ilkeleri bu yapı içinde temsil etmeyi amaçlamaktadır. Buna karşın İslamcılık, seküler devlet yapısını reddederek onun yerine şariat temelli bir siyasal sistemin kurulmasını savunmaktadır. Bu durum, iki yapının siyasal tahayyül düzeyinde birbirinden ciddi şekilde ayrıştığını ortaya koymaktadır.

İki kavram arasındaki yönelim farklılıkları, metodolojik açıdan da kendisini göstermektedir. Volpi, Siyasal İslam'ın pragmatist bir siyasal söylemle, sistem içi katılım yollarını kullanarak hedeflerine ulaşmayı amaçladığını; İslamcılığın ise daha çok devrimci, kökten dönüştürücü bir perspektifle hareket ettiğini belirtmektedir (Volpi, 2011). Bu yaklaşım farkı, İslamcılığı toplumsal dönüşümde ideolojik bir öncü hareket olarak konumlandırırken, Siyasal İslam'ı daha çok temsil temelli ve stratejik bir siyasal aktör hâline getirmektedir. Shepard ise bu farkların özellikle Pan-İslamist hareketlerde net biçimde görüldüğünü ve bu hareketlerin ideolojik olarak bütünlük taşısa da farklı yöntem ve hedefler barındırdığını ifade etmektedir (Shepard, 1987).

Bu iki yaklaşım arasında belirginleşen bir diğer farklılık, dinin siyasal alandaki rolüne ilişkin yaklaşımlarda ortaya çıkmaktadır. Siyasal İslam, İslami değerlerin kamusal alanda görünür olmasını ve siyasal süreçlerde temsil edilmesini önemserken, İslamcılık

bu değerlerin anayasal, hukuksal ve yönetsel sistemlerin tümüne nüfuz etmesini zorunlu görmektedir. Bu durum, Siyasal İslam'ı çoğulcu siyasal sistemlerde hareket edebilen bir yapı hâline getirirken, İslamcılık daha çok teki ve otoriter eğilimler taşıyan bir siyasal sistem nerisi geliştirmektedir. Bu fark, siyasal vizyonla doğrudan ilişkili olduğu gibi, toplumsal katılım, çoğulculuk ve farklılıkların tanınması gibi ilkelere yaklaşımlarda da belirginleşmektedir.

Siyasal İslam ve İslamcılık arasındaki ayrımın kavramsal düzeyde netleştirilmesi, hem akademik tartışmalarda hem de siyasal analizlerde yanlış genellemelerin önüne geçilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Her iki yaklaşımın farklı stratejik yönelimleri ve ideolojik derinlikleri bulunmaktadır. Sidahmed ve Ehteshami, Mevdudi gibi düşünürlerin Siyasal İslam'ı kuramsallaştırarak İslamcılığın temelini attıklarını, ancak iki yaklaşımın zamanla dönüşüm geçirdiğini, farklı istikametlere evrildiğini belirtmektedir (Sidahmed & Ehteshami, 2018). Bu nedenle bu kavramların birbirinden ayırıtılarak değerlendirilmesi, özellikle İslam dünyasındaki politik hareketlerin analizinde daha sağlıklı ve bütüncül bir ereve sunmaktadır.

2.1.1.6. İslamcılık ve Modernleşme atışması

İslamcılık ile modernleşme arasındaki çatışma, özellikle 19. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında belirginleşen ve günümüze kadar süren bir gerilim alanını temsil etmektedir. Modernleşme, bu dönemde genellikle Batı'nın seküler değer sistemleri, pozitivist bilgi anlayışı ve bireyi önceleyen toplumsal yapısıyla özdeşleşmiştir. Bu durum, İslamcı düşünce tarafından kültürel ve siyasal bir tehdit olarak algılanmış; İslamcılık, modernleşmeyi teknik bir ilerlemenin dışında inanç temelli yapıları tehdit eden bir ideolojik dönüşüm olarak grmştir. Bayram (2014), modernleşmenin İslam

toplumlarında sosyal çözülmeye neden olduğunu, bu nedenle İslamcı hareketlerin modernleşmeyi bir “medeniyet krizi” olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir.

İslamcılık, modernleşmeye yönelik eleştirilerini birçok açıdan ifade etmektedir. Bu eleştirilerin merkezinde, Batı modernizminin evrensel değerler olarak sunduğu bireycilik, sekülerlik ve toplumsal cinsiyet eşitliği gibi ilkelerin, İslam toplumlarının özgün yapısıyla çeliştiği iddiası yer almaktadır. Amineh, İslamcıların modernleşmeyi sadece teknolojik gelişme bağlamında değil, ahlaki değerleri aşındıran bir tehdit olarak da gördüklerini vurgulamaktadır (Amineh, 2007). Bu bağlamda İslamcılık, Batı modernizmine karşı İslami ilkelere dayalı alternatif bir modernlik formu oluşturma çabası içindedir. Grinin, Korotayev ve Tausch da İslamcıların “*İslamileştirilmiş bir modernlik*” tasarımı geliştirmeye çalıştıklarını ve bu yaklaşımın moderniteyle tam bir kopuş değil, dönüşüm odaklı bir mücadele biçimi olduğunu ifade etmektedir (Grinin et al., 2019).

Modernleşme ile İslamcılık arasındaki bu çatışma, düşünsel açıdan da kendisini göstermektedir. Moaddel, İslamcılığın laik modernleşmeyi kategorik olarak reddettiğini ve toplumsal düzenin ilahi hükümlere dayalı olarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunduğunu belirtmektedir (Moaddel, 2005). Bu düşünsel duruş, İslamcı ideolojiyi laiklik temelindeki siyasal ve hukuksal kurumlarla sürekli bir çatışma hâlinde konumlandırmaktadır. Quamar Suudi Arabistan örneği üzerinden, devlet destekli modernleşme projelerine karşı İslamcı grupların radikal muhalefet geliştirdiklerini ve bu girişimlerin “İslami değerlere aykırı” olarak yorumlandığını ifade etmektedir (Quamar, 2015).

Modernleşmenin bireysellik ve seküler ahlak temelinde geliştirdiği yapılar, İslamcı ideolojinin kolektif ve ümmet temelli toplumsal vizyonu ile bir çelişki içerisindedir. Ali, İslamcıların birey merkezli modern ahlak anlayışını reddederek, İslami kolektivizm ekseninde bir ümmet bilinci inşa etmeye çalıştıklarını ileri sürmektedir (Ali,

2022). Nilüfer, Bozdoğan ve Kasaba ise Türkiye örneğinde, modernleşme ile İslamcılık arasında ortaya çıkan gerilimin siyasal düzeyle sınırlı olmadığını; eğitim sisteminden kadın haklarına, sanat ve kültürel üretimden gündelik yaşam pratiklerine kadar birçok alanda belirleyici etkiler yarattığını göstermektedir (Nilüfer et al., 1997). Bu çok boyutlu etkileşim, İslamcılık ile modernleşme arasındaki çatışmanın toplumsal dokunun tümüne yayıldığını göstermektedir.

2.1.2. Tarihsel Süreç İçinde İslamcılık

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Batı karşısında yaşanan askeri mağlubiyetler, teknolojik gerilik ve entelektüel alandaki duraklama, İslam toplumlarını bir sorgulama sürecine sevk etmiştir. Bu süreçte modernleşme, sekülerleşme ve sömürgecilik gibi durumlarla karşı karşıya kalan Müslüman toplumlar, geleneksel yapılarla modern değerler arasında bir sentez kurmaya çalışmıştır (Kara, 2005). Bu dönemdeki İslamcı düşünürler, İslam'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlayarak çağdaş sorunlara çözüm üretmeye çalışmış; bu çabalarıyla bir yandan modernleşmeye karşı tepki geliştirirken, bir yandan da geleneksel ulema sınıfıyla fikrî çatışmalara girmişlerdir.

İslamcılığın erken dönemleri, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülme sürecinde ideolojik bir hareketlilik olarak kendini göstermiştir. Malcolm, bu dönemde İslamcılığın Batı'nın Osmanlı üzerindeki siyasal ve kültürel etkilerine karşı bir savunma refleksiyle geliştiğini belirtmektedir (Malcolm, 2019). İslamcı söylem, bu bağlamda bir tür bağımsızlık ve direniş dili olarak işlev kazanmıştır. Diğer yandan Makdisi, Osmanlı'nın geç dönem düşünsel yapısında İslami söylemlerin, devletin merkezîleşme politikalarıyla bütünleştirilerek modern bir İslamcılığın altyapısının oluşturulduğunu savunmaktadır (Makdisi, 2002). Bu değerlendirme, İslamcılığın sivil bir ideolojik hareketten oluşmadığını bununla birlikte devlet kurumlarıyla iç içe geçmiş, yönlendirilen

ve biçimlendirilen bir siyasal düşünce biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. İslamcılık böylece tarihsel süreçte entelektüel ve siyasal bir mücadele aracı olarak, Batı etkisine karşı şekillenen özgün bir direniş biçimi olarak varlık kazanmıştır.

2.1.2.1. Osmanlı Döneminde İslamcılık

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde İslamcılık, siyasal ve entelektüel bir akım olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu gelişim özellikle II. Abdülhamid dönemiyle birlikte irtifa kaydetmiş; İslamcılık, Pan-İslamizm politikası çerçevesinde devlet düzeyinde temsil edilen bir ideoloji haline gelmiştir. İslamcı söylem bu dönemde, iç politikada Osmanlı tebaası arasında birlik ve dayanışmayı sağlayan dış politikada ise Batı emperyalizmine karşı İslam dünyasını bir araya getirmenin aracı olarak kullanılmıştır. İslamcılık, bu bağlamda modern ulusçuluklara ve Batı tipi seküler devlet yapılarına karşı bir karşı-proje niteliği kazanmıştır. Özdalga, geç Osmanlı döneminde İslamcılığın klasik ulema geleneğinin ötesine geçerek, yeni bir İslamcı entelijansiyanın oluşmasına zemin hazırladığını ve bu entelektüel kesimin devlet politikalarıyla ideolojik bağlamda etkileşime girdiğini belirtmektedir (Özdalga, 2015).

Söz konusu dönemde İslamcılığın devlet politikasıyla sınırlı kalmadığı, entelektüel düzeyde farklı yönelimleri barındıran bir tartışma alanı haline geldiği görülmektedir. II. Abdülhamid'in İslam birliği politikası çerçevesinde yürütülen Pan-İslamist politikalar, bir yandan merkezî otoriteyi güçlendirme aracı olarak işlev görürken, diğer yandan bu politikaları eleştiren yeni İslamcı düşünsel yönelimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sancak, bu dönemde ortaya çıkan İslamcı entelektüellerin, devletin resmi söylemini olduğu kadar Batı'nın sekülerleştirici etkilerini de eleştirdiklerini ve böylece İslamcılığı tek biçimli bir ideolojik yapıdan ziyade, çoğulcu ve eleştirel bir düşünsel alan olarak inşa ettiklerini ifade etmektedir (Sancak, 2019).

2.1.2.2. Osmanlı'da İlk İslamcı Düşünürler

Osmanlı'da İslamcılığın entelektüel temellerini atan ilk isimlerden biri olan Namık Kemal, özgürlükçü düşünceleriyle İslam toplumunun siyasal olarak yeniden inşasında öncü bir figür hâline gelmiştir. İslamcılığın “*kurtarıcı bir ideoloji*” olarak nitelendirildiği bu dönemde Namık Kemal gibi düşünürler, hala ayakta olan devleti ve hilafeti kurtarma çabasıyla motive olmuşlar ve Osmanlıcılık düşüncesiyle İslamcılık düşüncesini iç içe geçirmişlerdir. Kemal'in düşüncesi, Batı'nın siyasal değerlerini tümüyle reddetmek yerine, bu değerlerin İslam'ın temel ilkeleriyle uyumlu hâle getirilebileceği görüşüne dayanmaktadır. Özellikle özgürlük, meşveret ve adalet kavramlarını ön plana çıkaran Kemal, İslam toplumunun bu ilkeler çerçevesinde yeniden yapılandırılmasını savunmuştur. Şeyhun, Kemal'in bu özgürlükçü yaklaşımının Batılı etkilerden çok, erken dönem İslam tarihinin adalet ve danışma pratiklerinden ilham aldığını ileri sürmektedir (Şeyhun, 2014). Kayalı ise, Namık Kemal'in fikirlerinin Osmanlı aydınları üzerinde değil, Arap aydınları arasında da etkili olduğunu; böylece İslamcılığın çok uluslu bir Osmanlı bağlamında ortak bir siyasal söyleme dönüşmesini desteklediğini belirtmektedir (Kayalı, 2023).

Osmanlı İslamcılığının erken dönem entelektüellerinden olan Ali Suavi, özellikle radikal söylemleriyle ön plana çıkan bir isimdir. Suavi, geleneksel ulema sınıfına yönelik sert eleştirileri ve halkın doğrudan İslam ile ilişki kurması gerektiğine dair görüşleriyle dikkat çekmiştir. Onun düşüncesinde hem Batı karşıtlığı hem de geleneksel dini otoritelerin sorgulanması önemli bir yer tutmaktadır. Bu eleştirel tutum, Suavi'yi dönemin daha özgürlükçü ve bireyci İslamcıları arasında farklı bir konuma yerleştirmiştir. Deniz, Ali Suavi'yi geç Osmanlı döneminin en erken ve en radikal İslamcı entelektüellerinden biri olarak tanımlamakta; onun modernleşmeye karşı geliştirdiği İslami temelli argümanlarını detaylı biçimde analiz etmektedir (Deniz, 2022). Malcolm

da bu anlamda Suavi'nin, İslam ile Batı modernitesini uzlaştırmaya yönelik arayışlarının, daha sonra şekillenecek İslamcı ideolojik yapıların zeminini oluşturduğunu ifade etmektedir (Malcolm, 2019).

Filibeli Ahmed Hilmi, Osmanlı İslamcılığının metafizik boyutunu temsil eden önemli bir isim olarak değerlendirilmektedir. Meşrutiyet sonrası dönemde Osmanlı toplumunun parçalanma sürecine karşı geliştirdiği düşünsel yaklaşım, İslam'ın ahlaki ve metafizik boyutunu ön plana çıkaran bir direniş hattı olarak kurgulanmıştır. Hilmi'nin düşünce dünyasında tasavvuf önemli bir yerde durmaktadır; bu durum, onu hem maneviyatçı hem de siyasal bir entelektüel olarak özgün kılmaktadır. Bein, Ahmed Hilmi'yi Genç Osmanlılar kuşağı içerisinde metafiziğe dayalı bir İslamcılığın temsilcisi olarak değerlendirmekte ve onun farklı entelektüel gelenekleri sentezlemeye çalıştığını ifade etmektedir (Bein, 2007). Sancak da bu anlamda Hilmi'nin, İslamcılığı siyasal bir proje olarak değil, bireyin içsel dönüşümünü esas alan bütüncül bir yaşam biçimi olarak ele aldığını belirtmektedir (Sancak, 2019).

Bu erken dönem İslamcı düşünürler, siyasal sistemin yeniden düzenlenmesi gerektiği düşüncesiyle yetinmemiş, dini düşüncenin halka doğrudan ulaşması gerektiği şeklinde söylemler geliştirmiştir. Ortaya çıkan bu durum geleneksel ulemanın otoritesini sarsmış ve yeni bir İslamcı entelijansiyanın oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Halkın doğrudan dini kaynaklara ulaşmasının savunulması, bilgi tekelinin kırılması açısından dönemin en önemli entelektüel müdahalelerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Ali Suavi ve Filibeli Ahmed Hilmi gibi isimlerin söylemleri, siyasal katılımın niteliği ve toplumsal temsil biçimleri açısından da dönüştürücü bir etki yaratmıştır.

Osmanlı İslamcılığı, bireysel ulusal ve ümmet eksenli bir bakış açısıyla şekillenmiş; bu durum, Pan-İslamist yaklaşımların entelektüel zeminini oluşturmuştur. Bu dönemde geliştirilen ittihad-ı İslam (İslam birliği) fikri, İslam dünyasının emperyal

güçlere karşı ortak bir bilinç geliştirmesi gerektiği düşüncesine dayanmıştır. Makdisi'nin düşüncesine göre, İslamcılık bu dönemde bir dini reform olmasının ötesinde küresel bir direnç stratejisi olarak şekillenmiştir (Makdisi, 2002). Küresel bir direniş stratejisi olarak şekillenen bu durum, Osmanlı sınırlarını aşarak tüm İslam coğrafyasını kuşatmayı hedeflemiş; böylece İslamcılık, ulusal sınırları aşan enternasyonalist bir karakter kazanmıştır.

İttihad-ı İslam düşüncesi, Batı'nın İslam algısı üzerinde de etkili olmuş; İslamcılığın uluslararası siyasetteki konumunu belirleyen bir söylem haline gelmiştir. Bu yönüyle erken dönem Osmanlı İslamcılığı, uluslararası düzeyde etkileri olan çok boyutlu bir hareket olarak şekillenmiştir. Hem içeride hem dışarıda yürütülen bu çok yönlü mücadele, İslamcılığın tarihsel gelişiminde önemli bir viraj olarak değerlendirilmektedir. İslamcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun yakın geçmişteki geri kalmışlığına ilişkin tartışmalar bağlamında İslam'ın ve Müslümanların yeni durumuna ilişkin bir fikir hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh, Namık Kemal, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa gibi birçok aydının öncülüğünde ve onların kaleme aldığı dergi, kitap ve yazılarla önem kazanmıştır. İslamcılar arasında en baştan beri siyaseti ve devleti öne çıkaran bir çizgi ile toplumsal reformu önemseyen bir çizgi hep var olmuştur. Ancak genel olarak bu dönemdeki İslamcıların temel görüşlerinin dört noktada yoğunlaştığı söylenebilir. İslam'ın asli kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dönüş; kısaca “öze dönüş” olarak adlandırılan ilk aşamada, tarihsel süreçte deforme olan İslam'ın asli kaynaklarına dönmesini amaçlanmaktaydı. Zira Said Halim Paşa'nın iddia ettiği gibi, Batı karşısında bizi başarısızlığa uğratan İslam dini değil, İslam'ın tarihsel ve yerel formlarıdır (Said Halim, 2021: 45). Bunlardan kurtulmak için İslam kitabına dönmekten başka yol yoktur. İkinci noktada İctihat kapısının açılması gerekliliği üzerinde durulmuştur. Tarihsel içtihadın eskidiği ve günümüzün sorunlarının ancak yeni bir içtihatla çözülebileceği iddia edilmektedir ki bu da gerçekte İslamcıların yenilikçi bir görünüme

sahip olduklarını göstermektedir. İctihat kapısı kapalı kaldığı sürece Batı'nın modern ideolojilerini almaktan başka çare kalmayacaktır. Nitekim Türkçülerin ve Batıcıların İslamcılara karşı savundukları da budur. Sömürgeciliğe karşı İslam birliğinin sağlanması ve cihat ruhunun canlandırılmasının ele alındığı üçüncü ve dördüncü maddelerde Müslümanların ırklarını, etnik kökenlerini ve hatta mezheplerini bir kenara bırakarak İttihatçı İslam doğrultusunda birleşmeleri ve topyekûn bir cihada girişmeleri gerektiği fikri hâkimdir.

2.1.2.3. II. Abdülhamid Dönemi ve Pan-İslamizm

II. Abdülhamid dönemi (1876–1909), Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi ideolojik yöneliminin Pan-İslamizm doğrultusunda belirlendiği bir dönem olarak bilinmektedir. Bu süreç, Osmanlı içindeki çok uluslu ve çok mezhepli yapının bir arada tutulması ve dış dünyada, özellikle Batı sömürgeciliğine karşı İslam dünyasında bir dayanışma ruhu yaratılması amacıyla stratejik olarak kurgulanmıştır. Abdülhamid, halifelik makamını siyasal bir araç olarak yeniden etkinleştirmiş ve kendisini tüm Müslümanların ruhani lideri olarak konumlandırmıştır (Kara, 2014). Bu çerçevede Pan-İslamizm, bir dış politika aracı olarak işlevsel olmuştur. Chowdhury, Abdülhamid'in Pan-İslamist söylemini modernleşmeye alternatif bir meşruiyet stratejisi olarak geliştirdiğini ve Avrupa'ya karşı İslam dünyasında liderlik pozisyonunu tahkim etmeye çalıştığını belirtmektedir (Chowdhury, 2012). Lee ise bu dönemde Pan-İslamizmin, siyasal İslamcılığın Osmanlı merkezîyetçi versiyonu olarak kurumsallaştığını ifade etmektedir (Lee, 1942).

Abdülhamid'in Pan-İslamizm politikası, dünya genelindeki Müslüman toplumlarda da karşılık bulmuş ve özellikle Batılı sömürgeci güçlerin dikkatini çekmiştir. Hilafetin merkezileştirilmesi ve ümmet vurgusunun öne çıkarılması, bu dönemde Pan-

İslamizmin Hindistan, Endonezya, Orta Asya ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde güçlü bir etki yaratmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Cemaleddin Afgani, 19. yüzyılda İslam ülkelerindeki düşünürlerin temel görevinin dağınık haldeki Müslümanları İslam düşüncesinin merkezinde toplamak olduğunu belirtmiştir (Mardin, 2017). Müslümanların Batı karşısında güçlü bir devlete sahip olmaları gerektiği fikri Afgani'nin düşünce dünyasına hakim olan temel fikirdir. 1870'lerden itibaren "Batılılık" yerine İslami nizam fikri II. Abdülhamit tarafından da benimsenmiş ve devlet politikaları bu düşünce doğrultusunda şekillenmiştir. Padişah bu politikayla birlikte ülkesindeki vatandaşları İslamcılık ortak paydasında birleştirmeyi hedeflemiştir. Ülke dışındaki Müslümanlar içinde emperyalizmle mücadele aracı olarak görülen İslamcılık bu dönemde adeta ökümenik bir nitelik kazanmıştır (Mardin, 2017:14). Böylelikle Pan-İslamizm, bu süreçte diplomatik bir söylem ve iç politikada toplum mühendisliği amacıyla kullanılan bir araç hâline gelmiştir. II. Abdülhamid, bu ideolojiyi toplumsal düzeye yaymak amacıyla eğitim kurumlarını, matbuat faaliyetlerini ve dini yayınları etkin bir şekilde kullanmıştır. Ümmetçi bir kimlik inşa etmek için geliştirilen söylemler, elit kesime ve halk tabanına yönelik olarak kurgulanmış ve bu yolla İslamcı bir bilinç oluşturulmaya çalışılmıştır. Soekarba ve Supratman, Pan-İslamist söylemin dönemin eğitim politikaları aracılığıyla geniş kitlelere ulaştığını ve bu söylemin elitlerin ötesinde halk düzeyinde de karşılık bulduğunu ortaya koymaktadır (Soekarba & Supratman, 2022). Bu durum, II. Abdülhamid'in Pan-İslamizmi bir siyaset doktrini olmanın ötesine taşıyarak toplumsal bir ideolojik dönüşüm aracı olarak kullanmaya çalıştığını göstermektedir.

Pan-İslamizm'in bu merkezî konumu aynı zamanda Osmanlı iç siyasetinde farklı tepkiler üretmiş ve çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Özellikle İslamcı entelektüellerin bir kısmı, Abdülhamid'in Pan-İslamist politikasına mesafeli yaklaşmış, hilafet kurumunun siyasal araçsallaştırılmasına yönelik eleştiriler geliştirmesi nedeniyle Sancak İslamcı entelektüel çevrelerin Pan-İslamizm karşısında hem destekleyici hem de eleştirel

pozisyonlar aldıklarını ve böylece bu ideolojinin tüm kesimler tarafından kabul görmediğini ifade etmektedir (Sancak, 2019). Bu çerçevede Pan- İslamizm, İslamcı düşüncenin şekillenme sürecinde tartışma ve çatışma konusu olan bir paradigma olarak değerlendirilmiştir. Bu da II. Abdülhamid döneminde İslamcılığın, devlet politikası ile entelektüel söylem arasında çok yönlü bir ilişki içinde geliştiğini ortaya koymaktadır.

Pan-İslamizm'in Abdülhamid dönemindeki uygulamaları, İslam dünyasında Osmanlı merkezli bir birlik arayışının ve küresel İslam dayanışmasının simgesine dönüşmüştür. Bu dönemde geliştirilen hilafet merkezli söylemler ve ümmetçi yaklaşım, gerek Osmanlı'nın iç siyasal meşruiyet krizlerine gerekse Batı hegemonyasına karşı geliştirilen alternatif bir medeniyet tasavvuruna karşılık gelmektedir. Böylelikle Pan-İslamizm, dini, siyasal ve kültürel boyutlarıyla Osmanlı'nın son döneminde hem iç hem de dış politikada belirleyici bir ideolojik hat oluşturmuştur.

2.1.2.4. Osmanlı Aydınları ve İslamcılık

Geç Osmanlı dönemindeki İslamcı düşüncenin ortaya çıkışında, siyasi iktidar stratejilerinin bir uzantısının dönemin entelektüel çevrelerinde gelişen bir kimlik ve medeniyet arayışı faktörleri etkili olmuştur. Osmanlı aydınları, Batı karşısında yaşanan siyasal ve kültürel çözülmeyi aşmak adına İslam'ı hem bireysel bir inanç sistemi hem de kolektif bir kurtuluş modeli olarak yeniden yorumlamaya yönelmişlerdir. Bu bağlamda İslam, bir medeniyet projesi olarak yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Demirel, Said Halim Paşa örneği üzerinden İslamcılığın, Batı modernitesine yönelik ahlaki ve siyasal temelli sistematik bir eleştiri biçiminde kurgulandığını ve bu eleştirinin Osmanlı İslamcı düşüncesinin merkezine yerleştirildiğini ifade etmektedir (Demirel, 2024). Sancak ise Osmanlı İslamcılığının, yalnızca Abdülhamid'in Pan-İslamizmiyle uyumlu bir çizgide

değil, zaman zaman ona karşı eleştirel bir pozisyonda geliştiğini ve böylelikle çok yönlü bir ideolojik tartışma alanı oluşturduğunu belirtmektedir (Sancak, 2019).

Bu dönemde Osmanlı aydınlarının temel entelektüel çabalarından biri, geleneksel din anlayışı ile modern düşünce arasında bir sentez kurma arayışıdır. Özellikle Batı tipi modernleşmenin yaygınlaşması karşısında, İslam'ın temel ilkelerinin bu dönüşüme karşı direnç geliştirip geliştiremeyeceği sorusu, İslamcı entelektüellerin temel kaygısı hâline gelmiştir. Hanioglu'nun düşüncesine göre, Pan-İslamist düşünce farklı İslamcı aktörler tarafından çeşitli biçimlerde ele alınmış ve bu farklılaşma, Batı karşısında bir zihinsel savunma mekanizması geliştirme amacına hizmet etmiştir (Hanioglu, 1999). Aynı düşünceyi Chowdhury da şu şekilde ifade etmiştir: “*Osmanlı aydınları İslamcılığı hem siyasal bir karşı duruş hem de kültürel bir uyanış projesi olarak değerlendirmişlerdir*” (Chowdhury, 2012). Bu çerçevede Osmanlı İslamcılığı, siyasal bir tutum, kültürel ve düşünsel bir yeniden inşa girişimi olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı İslamcı aydınları, İslam toplumlarının sosyal yapısını değiştirmeye yönelik reformist öneriler teklif etmiş, dini normlarla modernleşme arasında bir uzlaşma oluşturmayı hedeflemişlerdir. Bu bağlamda aile yapısı, eğitim politikaları ve hukuk sistemi gibi alanlarda İslami ilkeleri esas alan reform çabaları dikkat çekmektedir. Özcan (1997), “*bu dönemin İslamcı entelektüellerinin modernleşmeyi tümüyle reddetmek yerine, onu “İslamileştirme” yoluyla dönüştürmeye çalıştıklarını*” ifade etmektedir. Omer ise bu entelektüel kesimin İslamcılığı bir siyasal direniş söylemiyle birlikte toplumsal düzenin yeniden inşasına dönük kapsamlı bir reform projesi olarak gördüğünü belirtmektedir (Omer, 2021).

İslamcı düşünce, geç Osmanlı döneminde entelektüel çevreler içerisinde homojen bir yapıdan ziyade farklı eğilimleri ve söylemleri barındıran çoğulcu bir karaktere sahip olmuştur. Geleneksel ulema çizgisine yakın duran isimler ile daha reformist ve modernist

eğilimlere sahip entelektüeller arasında dikkate değer bir çeşitlilik gözlemlenmektedir. Bu durum, Osmanlı İslamcılığının sadece merkezi otoriteye bağlı bir ideoloji değil, farklı epistemolojik zeminlerden beslenen bir düşünsel alan olduğunu göstermektedir. Lee, bu dönemde İslamcı düşüncenin çok merkezli bir yapıya sahip olduğunu ve farklı coğrafyalardan gelen etkileşimlerin Osmanlı İslamcılarını çeşitlendirdiğini ifade etmektedir (Lee, 1942). Bu düşünsel zenginlik, Osmanlı İslamcılığının tek bir kalıba indirgenemeyecek ölçüde geniş ve çok boyutlu bir hareket olduğunu ortaya koymaktadır.

Osmanlı aydınlarının farklı coğrafyalardan gelen düşünsel etkilerle şekillenen çoğulcu yaklaşımları, Pan-İslamist hareketin geniş taban bulmasında da etkili olmuştur. Pan-İslamizmin yalnızca üst düzey devlet ideolojisi olarak değil, farklı entelektüel ve toplumsal alanlarda karşılık bulan bir hareket hâline gelmesinde, bu çoğulcu yapının etkisi büyüktür. Bu bağlamda Soekarba ve Supratman, bu entelektüel çeşitliliğin Pan-İslamizmin halk arasında da karşılık bulmasını kolaylaştırdığını ve böylece İslamcılığın elitler arasında sınırlı kalan bir söylem olmaktan çıkarak daha kapsayıcı bir ideolojik form kazandığını ileri sürmektedir (Soekarba & Supratman, 2022). Denilebilir ki Osmanlı aydınları bu süreçte İslamcılığı hem teorik düzeyde çeşitlendiren hem de toplumsal düzeyde yaygınlaştıran temel aktörler olarak öne çıkmaktadır.

2.1.2.5. Cumhuriyet Döneminde İslamcılık

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türkiye'de İslamcılık, devletin yeni laiklik merkezli ideolojik yapılanmasıyla bir çatışma içerisine girmiştir. Osmanlı döneminde siyasal ve entelektüel bir akım olarak gelişen İslamcılık, Cumhuriyet'in ilk yıllarında sistematik olarak siyasal alanın dışına itilmiş, devletin laiklik politikaları doğrultusunda, dinî düşünce kamusal alandan tasfiye edilmiştir. Bu süreçte, özellikle İslamcı söylemler tek parti yönetimi altında ya doğrudan bastırılmış ya da bireysel inanç alanına

hapsedilerek etkisizleştirilmeye çalışılmıştır. Acar, bu dönemde İslamcılığın siyasal etkisinin sıfırlanmak istendiğini ve bu dışlanmışlık durumunun İslamcı çevrelerde bir tür direniş ve muhafaza refleksi oluşturduğunu ifade etmektedir (Acar, 2019). Siyasal İslam'ın mevcut duruma temel tepkisi örgütlenmek ve toplum içinde gizlenerek büyümek şeklinde olmuştur (Türk, 2015). Bu refleks, özellikle entelektüel çevrelerde İslam'ın siyasal ve toplumsal yönlerinin yeniden düşünülmesine yol açmış ve İslamcı düşüncenin yeni bir formda varlığını sürdürme çabasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte İslamcı düşünce, resmi ideolojinin dışında, daha çok sivil ve kültürel alanlara yönelmiş; kamusal alandan dışlanmanın yarattığı baskı ortamında alternatif kültürel yapılar ve düşünce eksenleri geliştirmeye başlamıştır. Cumhuriyet sonrası İslamcılık kendi içinde değişik dönemselleştirmelere konu olsa da esas itibarıyla Osmanlı'daki gibi devlet hareketi olmaktan çıkmış ve bir halk hareketine dönüşmüştür. Türkan, Cumhuriyet ideolojisinin İslam'a mesafeli yaklaşımının, sadece siyasal değil kültürel düzeyde de dinî söylemin marjinalleştirilmesine neden olduğunu ve bu durumun zamanla devletin dışında kalan yeni İslamcı düşünce çevrelerinin oluşumuna zemin hazırladığını ifade etmektedir (Türkan, 2019). Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi İslamcılığı, bir iktidar ideolojisi olmaktan çıkarak, bir kimlik koruma ve alternatif üretme hareketine dönüşmüştür. Yeni rejimin din karşısındaki mesafeli tutumu, İslamcı düşüncenin içeriğine ve yöntemine etki etmiş; bu dönüşüm, ilerleyen dönemlerde sivil toplum, yayıncılık, eğitim ve kültür alanlarında yeni İslamcı aktörlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cumhuriyetçi elitler, yeni rejimin ideolojik zeminini inşa ederken temel dayanak noktası olarak milliyetçiliği benimsemişlerdir. Bağımsızlık savaşı süresince meşruiyet devşirilen "İslam milliyetçiliği", yeni devletin kuruluş aşamasında "eski rejimin" bir kalıntısı olarak görülmüş ve paradoksal bir biçimde modernleşme sürecinin "ötekisi" ilan edilmiştir. Bu ideolojik yönelimin pratikte gerçekleşmesini temsil eden saltanat ve hilafetin

kaldırılmasından sonra gerçekleştirilen reformlar, İslamcılarının muhalefet hareketi olasılığını ortadan kaldırmıştır (Ceylan, 1991: 132).

Nitekim bu dönemde İslami olarak etiketlenen ‘görünür’ örgütlenmelerin temel karakteristiği İslamcı bir tutumdan ziyade 'kültürel muhafazakârlık'tır. Şerif Mardin’in (1992) tanımına göre bu "Durkheimci" bakış açısı, dini toplumun bir arada tutulmasını sağlayan ahlaki bir araç olarak kabul eder. Söz konusu dönemde tarikatlar, Müslüman toplumun inanç dünyasını canlı tutan ve dini düşüncenin sürekliliğini sağlayan asıl merkezler haline gelmiş; ancak tarikatlardan farklı bir yapılanma ile ‘tabanın İslamlaşması’ ya da bir başka deyişle ‘gündelik hayatın İslamlaşması’ fikrini kabul eden S. Hilmi Tunahan ve Said Nursi gerek siyaset gerekse toplum üzerindeki ağırlığıyla dönemin önde gelen dini figürleri arasında ilk sıralarda yer almıştır. Said-i Nursi, Osmanlı dönemindeki siyasi duruşunun aksine, özellikle Isparta sürgününden sonra, halefleri bölgesel bazda siyasi örgütlenmelerle ilişki kuracak olsalar da, ‘Kur'an'a dönüş’ çalışmalarıyla siyasi bir figür olmaktan ziyade entelektüel bir figür haline gelmiştir (Çetin, 2001: 4). Türköne (2012) Türk İslamcılığının, “*Cumhuriyet döneminde hiçbir zaman bu topraklara ait yerli ve özgün bir ideoloji olamadığını, bugünkü İslamcı birikimin Yeni Osmanlılarla ve II. Meşrutiyet Döneminin güçlü İslamcılığı ile hiçbir bağı olmadığını*” ifade etmiştir.

2.1.2.5.1. Tek Parti Dönemi ve İslamcı Söylem

1923–1950 yılları arasındaki tek parti döneminde, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisinin temel dayanaklarından biri olarak benimsenen laiklik, toplumsal yapının dönüştürülmesinde merkezî bir rol üstlenmiştir. Bu çerçevede dinin kamusal alandaki varlığı bilinçli bir şekilde sınırlandırılmış; şeriat mahkemeleri kaldırılmış, medreseler kapatılmış ve dinî semboller kamusal yaşamdan dışlanmıştır. Bu dönüşüm süreci

içerisinde İslamcılık, doğrudan siyasal bir hareket olarak varlık gösterememiş, bunun yerine marjinalleşerek entelektüel bir direnç odağı hâline gelmiştir. Azak, tek parti döneminde uygulanan katı laiklik politikalarının, dinî kimliği önceleyen aktörleri farklı stratejilerle ayakta kalmaya zorladığını ve bu bağlamda “gizli İslamcılık” şeklinde tanımlanabilecek bir alt-kültürün oluştuğunu ifade etmektedir (Azak, 2010). Bu alt-kültürel yapı, dinin kamusal alandan dışlanmasına karşı geliştirilmiş örtük bir direniş biçimi olarak dikkat çekmektedir. Türkçe ezan meselesini eksene alan ve onun üzerinden siyasal kamplaşmayı oluşturan faktör İslâmıcılık hareketinin söyleminin omurgası haline gelmiştir. Gürel bu dönemde uygulanan Arapça ezan yasağı gibi sembolik yasakların, İslamcı çevrelerde bir hafızayı oluşturduğunu ve bu belleğin sonraki kuşaklarda İslamcı söylemin ideolojik kaynaklarından biri hâline geldiğini ileri sürmektedir (Gürel, 2015).

Siyasal baskının yoğun olduğu bu dönemde İslamcı söylem, doğrudan siyasal müdahalelerden uzak, daha çok kültürel ve entelektüel alanlarda varlık göstermeye çalışmıştır. İslamcı entelektüellerin bazı yazı ve dergiler aracılığıyla yürüttükleri faaliyetler, dini değerleri modern dünyayla uyumlu hâle getirme çabasını içeren bir yorum şeklinde gelişmiştir. Bu bağlamda İslam, toplumsal dönüşüme direnen bir din değil, aksine modernleşmenin dinî temellerle inşa edilmesine katkı sağlayabilecek bir referans kaynağı olarak sunulmuştur. Yavuz ve Öztürk, bu dönemde İslamcı entelektüellerin doğrudan siyasi bir söylem geliştirmektense “kültürel İslamcılık” anlayışıyla laikliğe dolaylı eleştiriler yönelttiklerini belirtmektedir (Yavuz & Öztürk, 2020). Cay ve Deregözü ise İslamcı düşüncenin, resmi ideolojik hegemonyaya rağmen özellikle taşrada halkın gündelik yaşamında etkili olmaya devam ettiğini ve bu etkiler aracılığıyla alternatif bir kamusal bilinç inşa ettiğini vurgulamaktadır (Cay & Deregözü, 2022).

Bu dönemde İslamcı söylem, doğrudan muhalefet biçiminden kaçınarak devlete paralel bir düşünsel alan inşa etmeye yönelmiştir. Laik devlet yapısıyla doğrudan

çatışmaktan uzak duran bu yaklaşım, İslam'ı millî kimliğin bir parçası olarak yeniden konumlandırma eğilimindedir. Bununla, dinin toplumsal hayatta tamamen silinmesini önlemek ve dinin kültürel hafıza içerisinde korunmasını amaçlanmıştır. Sakallıoğlu, Cumhuriyet Halk Partisi'nin dini kontrol etme ve yeniden şekillendirme politikalarının İslamcı çevrelerde pasif direniş biçimleriyle karşılandığını ve bu pasif direncin, ilerleyen dönemlerde gelişecek modern İslamcı hareketlerin temelini oluşturduğunu belirtmektedir (Sakallıoğlu, 1996). Bu bağlamda tek parti döneminde İslamcı söylemin görünürlüğü zayıflamış olsa da, derinleşen bir düşünsel hazırlık sürecinden geçtiği söylenebilir.

İslamcılığın bu dönemdeki varlığı, büyük ölçüde resmî ideolojinin dışında gelişen sivil yapılar aracılığıyla sürdürülebilmektedir. Özellikle tarikatlar, cemaatler ve sivil toplum yapıları, dinî söylemin toplumsal alanda varlık gösterdiği başlıca alanlar hâline gelmiştir. Bu yapılar, hem halkın dini pratiklerini sürdürmesini sağlamış hem de İslamcı düşüncenin sessizce aktarılmasına zemin hazırlamıştır. Albayrak, bu dönemde İslam'ın kamusal alandan çekilmesine karşı İslamcı çevrelerin sivil yapılar aracılığıyla dinî bilinci ve söylemi korumaya çalıştıklarını belirtmektedir (Albayrak, 2019). Bu süreçte gelişen dinî alt-kültür, daha sonra çok partili dönemde İslamcılığın yeniden yükselişe geçmesi için gerekli toplumsal ve entelektüel temeli hazırlamıştır.

2.1.2.5.2. Çok Partili Hayat ve İslamcı Hareketlerin Yükselişi

1946 yılında çok partili siyasal hayata geçiş, Türkiye'de İslamcı hareketlerin siyasal alandaki görünürlüğünü artıran önemli bir dönüm noktası olmuştur. Tek parti döneminde siyasal alandan dışlanan ve kültürel alanla sınırlı kalan İslamcı söylemler, bu yeni siyasal ortamda kamusal görünürlük kazanmış ve örgütlenme imkânı elde etmiştir. Özellikle Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle birlikte din-devlet ilişkileri yeniden tanımlanmış; devletin dine mesafeli tutumu yerini daha müsamahalı ve pragmatik bir

yaklaşımı bırakmıştır. 1950’de Menderes ve DP hükümetinin iktidara gelir gelmez ilk icraatlarının ezanın Arapça okunabileceğinin karara bağlanmış olması bu açıdan önemlidir. İsmet İnönü ve birkaç kişi dışında, CHP de ezanın Arapça söylenmesi üzerindeki yasağın kalkmasını desteklemiştir. Çok partili hayat, İslâmcılığın siyasal bir alternatif olarak yeniden sahalara döndüğü dönem olma özelliğini kazanmıştır. 1980’lere kadar geleneksel din kültürü içerisinde kalan İslamcılık bu duruma siyasal bir dil kazandırma gayretini de göstermiştir. Yine bu çerçevede Türklük bahsini Osmanlı’ya, Sünnilik bahsini ise Arap-İslâm kültürüne atfetmek konusundaki muhafazakâr tutumunu korumaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti yıkılırken siyasal bir varlık gösteremeyen ve iktidar olma imkânını yitiren İslâmcılık hareketi, DP ile birlikte yeniden görünür hale gelmiştir. DP’nin halkın dini hassasiyetlerine duyarlı politikalar benimsemesi, İslamcı çevrelerin söylem alanını genişletmiştir. Akyeşilmen ve Özcan de bu bağlamda, çok partili sistemin İslamcı kesimlere siyasal katılımın yolunu ve bu ortamın siyasal İslam’ın kurumsallaşmasının önünü açtığını ifade etmektedir (Akyeşilmen & Özcan, 2014). Bu dönemde imam hatip okullarının açılması, dinî eğitimin serbest bırakılması gibi gelişmeler, İslamcı söylemin yeniden kamusal alanda temsil edilmesini mümkün kılmıştır.

Bu ortamda Said Nursî ve onun etrafında şekillenen Nur hareketi, İslamcı düşüncenin yeni bir damarı olarak ortaya çıkmıştır. Nur hareketinin, doğrudan siyasal iktidar talebi olmamıştır, bu hareket dini değerleri merkeze alan bir toplum tasavvuru sunmuş ve bu yönüyle siyasal İslamcılığın daha sonra gelişecek biçimlerine zemin hazırlamıştır. Özden ve Yılmaz, Nur hareketinin özellikle dinî eğitime ve maneviyata önem vererek halk nezdinde güçlü bir meşruiyet oluşturduğunu belirtmektedir (Özden & Yılmaz, 2010). Ayan Musil ise çok partili rejimin İslamcı yapılar için bir meşruiyet üretme aygıtına dönüştüğünü, bu sayede sistem içinde yeni İslamcı aktörlerin siyasal alana dahil olabildiğini vurgulamaktadır (Ayan Musil, 2015).

1950’li yıllarda İslamcı hareketlerin yükselişine katkı sunan bu gelişmeler, 1960 darbesiyle geçici bir kesintiye uğrasa da 1961 Anayasası ile sağlanan görece özgürlükçü ortam, İslamcı söylemlerin yeniden kamusal alanda varlık göstermesine imkan sağlamıştır. Anayasanın sağladığı ifade özgürlüğü ve örgütlenme hakkı, İslamcı hareketlerin parti düzeyinde örgütlenmesine zemin hazırlamış, bu çerçevede siyasi İslam düşüncesi daha açık biçimde dile getirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde yayımlanan dergiler, vakıflar ve gençlik hareketleri aracılığıyla İslamcı entelijansiya daha görünür hale gelmiştir. 1960’ların ikinci yarısında bu hareketlenme, ideolojik çerçevesi belirginleşen bir siyasi proje hâline gelmiştir. Bütün bunlardan sonra denilebilir ki; Türkiye’de İslam 1960’tan önce bastırılacak 1960’tan sonra ise dönüştürülecek bir din olarak görülmüştür.

2.1.2.5.3. 1960-1980 Döneminde İslamcı Düşünce

1960–1980 dönemi, Türkiye’de İslamcı düşüncenin hem siyasal düzlemde hem de entelektüel alanda çeşitlilik kazandığı yılları kapsamaktadır. Türkiye de dahil olmak üzere tüm Müslüman ülkelerde yüz yılı aşkın bir süredir İslamcılıktan söz edilmesine rağmen, bağımsız, yani kendi referanslarıyla insani bir toplumsal düzen tasarımı/perspektifi sunabilen, diğer siyasi hareketlerden farkını ve mesafesini belirleyerek bir iktidar mücadelesi yürüten İslami hareket ve akımlardan ancak 1960’ların sonundan itibaren bahsedebiliyoruz. Bu tarihe kadar İslamcılık, modern Batı medeniyetinin hayatın her cephesinde meydan okuması, ilerlemesi ve bunun tetiklediği İslam toplumlarındaki modernleşme hareketlerinin bastırılması karşısında neredeyse sadece geleneksel ilişkiler ve değerler alanına çekilerek varlığını idame ettiren bir harekettir. Kuşkusuz bu, siyasal alandan tamamen vazgeçtiği ve dışına itildiği anlamına gelmemektedir (Laçiner, 2005:470). İslami hareketler 1960 Anayasası’nın da etkisiyle

gerek vakıf benzeri örgütlenmeler gerekse yayınlar aracılığıyla sahaya ‘kendi üniformalarıyla’ inmenin yollarını aramaya başlamışlardır. Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve M. Şevket Eygi gibi liderlerin çabalarıyla çıkarılan Büyük Doğu, Diriliş, Hilal dergileri ile Sabah ve Bugün gibi gazeteler İslamcılığın ideolojik bir duruş haline gelmesinin ilk adımları olmuştur (Çetin, 2001). Türkiye’de 1970’lerde etkili olmaya başlayan İslami hareket, muhafazakâr kitlelerin eğitim sistemine olan mesafesini kırmış ve dindar ailelerin çocuklarını akademik hayata yönlendirmesine vesile olmuştur. Bu süreçte kadının rolü, ev içi alanla sınırlı olmaktan çıkıp "İslam davası" adına kamusal bir kimlik kazanmıştır. Geleneksel olarak kadının erkeğe bağlılığını simgeleyen başörtüsü, bu yeni dönemde toplumsal dönüşümün ve dış dünyadaki varoluşun bir sembolüne evrilmiştir. Paralel olarak, tepkilerini "din elden gidiyor" gibi reflekslerle gösteren geleneksel yapılar, bu süreçte parti ve sendika gibi modern siyasal araçları kullanmayı öğrenerek kurumsallaşmıştır. Söz konusu süreçte sunulan temel vizyon; hem komünizmi hem de kapitalizmi reddeden, adaleti merkeze alan ve sömürünün olmadığı bir "İslami düzen" vaadiydi. Bu ütöpik beklenti, dindar kitlelerin kamusal alandaki her türlü faaliyete (ekonomi, siyaset, eğitim) büyük bir motivasyonla eklemelenmesini sağladı. Öte yandan, 1980 darbesi sonrası solun yaşadığı örgütsel ve düşünsel tıkanıklık, bu yükselişi hızlandırdı; sol tabandaki pek çok isim, adalet arayışını bu yeni ve yükselen İslami kulvarda sürdürmeye yöneldi. İslamcılık bu yıllarda, yayınevleri, dergiler, cemaat yapıları ve sivil toplum faaliyetleri üzerinden de güçlü bir şekilde temsil edilmiştir. İdeolojik kristalleşmenin yaşandığı 1960’lı yıllar İslamcılık için politik ve kültürel anlamda bir dönüm noktası olmuştur. Siyasal alanın görece serbestleştiği bu dönemde, İslamcı fikirler daha açık biçimde dile getirilmeye başlanmış, ideolojik bir zemin üzerinde şekillenmiştir. Banik, bu dönemi “İslamcı ideolojinin kamusal zihin dünyasında kökleştiği” yıllar olarak tanımlamakta ve toplumsal tabanda İslamcılığın meşruiyet kazandığını belirtmektedir (Banik, 2018). Çarkoğlu da benzer şekilde İslamcı partilerin

bu süreçte halkın sosyal ve ekonomik taleplerine yanıt veren alternatif yapılar hâline geldiklerini, siyasal düzlemde etkili aktörler hâline geldiklerini belirtmiştir(Çarkoğlu, 1998). Çağdaş İslami düşünürlerin eserlerinin bu yıllarda Türkçeye çevrilmesiyle birlikte İslam politik bir seçenek olarak yorumlanmış bu motivasyondan hareket eden bazı kesimler radikal İslamcılığın ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.

Bu dönemde İslamcı siyasal hareketin kurumsallaşmasında en dikkat çeken örnek, Milli Görüş hareketidir. 1970’li yıllarda Necmettin Erbakan liderliğinde kurulan Milli Nizam Partisi ve ardından gelen Milli Selamet Partisi, İslamcı söylemin ilk defa parti halinde kurumsallaştığı yapı olarak ortaya çıkmıştır. Necmettin Erbakan’ın öncülüğünde gelişen bu hareket, İslamcı siyaseti yerli ve millî değerlerle sentezlemeyi kendisine hedef edinmiştir. İslâmcılık bu gelişmelerle yeni bir aşamaya girmiş, İslâmî duyarlılıkları daha yüksek olan ve milliyetçi-muhafazakâr kesimlerde yer alanlar İslami hassasiyete sahip bir parti altında toplanmışlardır. Milli Nizam Partisi ve ardından gelen Milli Selamet Partisi, İslamcılığı ilk kez parti programına dönüştürerek, İslamcılığın siyasal temsil mekanizmaları içerisinde örgütlü bir varlık kazandırmıştır. Ayan Musil bu dönemi, 1980 sonrası siyasal İslam’ın filizlendiği ve pratik deneyim kazandığı bir laboratuvar dönemi olarak değerlendirmektedir (Ayan Musil, 2020).

Bu partiler, İslamcılığı kültürel ya da entelektüel düzeyde değil, doğrudan siyasal temsiliyet üzerinden gündeme taşımıştır. Bu süreçte cami cemaati, küçük esnaf, taşra muhafazakârları gibi toplumsal kesimler, İslamcı partilerin tabanını oluşturmaya başlamıştır. Bu parti düzeyindeki örgütlenme süreci, İslamcı söylemin daha önceki dönemlerde sınırlı kaldığı entelektüel ve kültürel alanların ötesine geçmesini ve siyasal alanda ciddi bir aktör hâline gelmesini sağlamıştır. Bu çerçevede 1970’li yıllar, İslamcılığın düşünsel bir arayış olmaktan çıktığı, siyasal temsil araçlarıyla varlık

kazandığı ve Türkiye’de siyasal İslam’ın kalıcı ve örgütlü bir forma dönüştüğü tarihsel kırılma noktalarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Siyasal alandaki bu gelişmelerin yanı sıra, yine bu dönemde sivil İslamcı yapılar aktif bir rol almış özellikle Said Nursî sonrası Nurculuk çeşitli kollar hâlinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Nur hareketine bağlı cemaatler, eğitim, yayıncılık ve sosyal yardım faaliyetleri üzerinden hem bireysel dönüşüm hem de toplumsal dönüşüm oluşturmaya hedeflemişlerdir. Akyeşilmen ve

Özcan, bu cemaatlerin siyasal iktidardan bağımsız kendi iç dinamikleriyle kültürel ve sosyolojik bir ağırlık kazandıklarını ifade etmektedir (Akyeşilmen & Özcan, 2014). Köni, Rosli ve Zin ise bu yapıları “sivil İslamcı hareketler” olarak tanımlayarak, onların 1980 sonrası dönemin siyasal İslamcı dalgası için hem kadro hem de düşünsel altyapı sunduklarını belirtmektedir (Köni et al., 2015). Cemaatler, bu süreçte siyasal söylemlere mesafeli olmakla birlikte ideolojik atmosferin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır.

Bu dönemde İslamcı düşünce siyasal, entelektüel ve kültürel düzeyde de etki alanını genişletmiştir. Maverâ, Sebilürreşad, Büyük Doğu ve Diriliş gibi yayın organları, moderniteye, sekülerizme ve bireyciliğe karşı İslamı merkeze alan bir alternatif medeniyet tasavvuru geliştirme çabasına girmişlerdir. Bu dergilerde yazan İslamcı entelektüeller, Batı modernizmini, materyalizmi ve pozitivistliği eleştiren, buna karşılık İslamî değerleri yeniden merkezileştiren bir entelektüel gelenek oluşturmuşlardır. Banik, bu yayınların “İslamcı entelijansiyanın kolektif hafızasını” şekillendirdiğini ve bu hafızanın ilerleyen dönemlerde ideolojik süreklilik sağladığını ifade etmektedir (Banik, 2018). Bölükbaşı ise bu entelektüel mirasın, sonraki nesil İslamcılar için hem referans kaynağı hem de mücadele alanı sunduğunu vurgulamaktadır (Bölükbaşı, 2024).

1960–1980 döneminde Türkiye’de İslamcı düşünce siyasal, kültürel ve entelektüel yönlerden eşzamanlı olarak gelişmiştir. Bu süreçte siyasi hareketler üzerinden varlık gösteren partilerle birlikte sivil cemaat yapıları ve entelektüel üretim merkezleri, İslamcılığın farklı boyutlarını temsil etmiş; bunun sonucunda da İslamcı söylemin kültürel etki gücü artmıştır. Ortaya çıkan bu durum 1980 sonrasında siyasal İslam’ın daha belirgin ve kurumsal biçimlerde ortaya çıkmasına uygun bir toplumsal ve düşünsel ortam hazırlanmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle siyasal temsilin genişlemesi ve kültürel etki gücünün artmasıyla, bu dönemin İslamcılığı, muhalif bir duruşla birlikte alternatif bir toplumsal proje iddiası taşıyan çok yönlü bir düşünsel çerçeveye dönüşmüştür. Necmettin Erbakan ve Milli Görüş Hareketi’nin Türkiye’deki siyasi yaşam üzerinde önemli bir etki yaratmaya başladığı 1970’lerin sonlarına ve ardından İran’da gerçekleşen İslam devrimine kadar Türkiye’deki İslamcılık, taleplerini ifade etmekte başarısız olan ve diğer İslam toplumlarındaki hareketlerle bağlantı kuramayan dar kapsamlı bir çaba olarak varlığını sürdürmüştür (Çiğdem, 2005).

2.1.2.6. 1980 Sonrası Türkiye’de İslamcı Düşüncenin Dönüşümü

İslamcı düşünce 1980 sonrasında, hem söylemsel yapısında hem de toplumsal işlevinde köklü bir dönüşüm yaşamıştır. 12 Eylül 1980 askeri darbesi, kısa vadede İslamcı yapıların siyasal etkinliğini sınırlandırmış olsa da, darbenin ardından devletin benimsediği “Türk-İslam sentezi” politikası, İslamcı düşüncenin kültürel meşruiyetini artıran bir zemin oluşturmuştur. Bu süreçte İslamcılık, siyasal bir muhalefet dili olmaktan çıkarak, eğitimden kültüre, ekonomiden medyaya kadar uzanan geniş bir alanda etkili olmaya başlamıştır. Devletin laiklik anlayışında görece bir esneklik tanınması ve milliyetçi-muhafazakâr çizgiye vurgu yapması İslamcı aktörlerin kamusal alana daha rahat nüfuz etmelerini sağlamıştır. Bu dönemde İslamcı hareketler, yeni medya kanalları,

özel okullar ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla güçlü bir kültürel ve sosyal ağ oluşturmuş; bu da İslamcı kimliğin gündelik yaşam pratiklerinde de görünür hâle gelmesine katkı sunmuştur.

Bu yapısal dönüşümün en dikkat çekici yönlerinden biri, İslamcılığın geleneksel selefi ya da radikal çizgilerden uzaklaşarak pragmatist, kapitalist ve merkez sağa yakın bir karakter kazanmaya başlamasıdır. Bu noktada 1980’de Turgut Özal önderliğinde hazırlanan 24 Ocak kararları siyasal İslam’ın iktidara giden yolunda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu süreçte sol siyasal düşüncenin etkisini yitirerek marjinalleşmesi, İslamcı hareketlerin önünü açmıştır. Kitleleri harekete geçirerek geniş bir toplumsal taban desteği kazanan bu hareketler, böylece iktidara giden yolu inşa etmeye başlamıştır. (Özkan&Gürkakar, 2021). Yavuz, bu doğrultuda (2003), 1980 sonrası süreçte Anadolu sermayesinin yükselişiyle desteklenen yeni İslamcı kimliğin, neoliberal ekonomik modellerle uyumlu bir duruş sergilediğini ve bu durumun İslamcılığı bir yaşam tarzı haline getirdiğini ifade etmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan yeni kuşak İslamcı aktörler, siyasetin merkezine yaklaşmayı hedef edinmiş, bu yönde strateji geliştirmiş ve toplumsal meşruiyetlerini artırma yönünde esnek bir dil benimsemiştir. Hemmati de bu yöndeki görüşünü şu şekilde belirtmiştir: *“Askeri vesayetin görece zayıfladığı bu süreçte, İslamcı yapıların siyasal merkeze daha yakın bir konum elde etmeye çalıştıklarını, böylece marjinalleşme tehlikesinden uzaklaşarak sistem içi aktörlere dönüşmüşlerdir”* (Hemmati, 2013). 1980 sonrası İslamcılığı için denilebilir ki, ideolojik keskinlikten çok, siyasal pragmatizm ve sosyo-kültürel uyum üzerinden şekillenen bir kimlik olarak ön plana çıkmıştır.

2.1.2.6.1. Eylül Darbesi ve İslamcı Hareketler

12 Eylül 1980 askeri darbesi, Türkiye’deki tüm siyasal yapıların olduğu gibi İslamcı hareketlerin de doğrudan hedef alındığı bir kırılma noktası olmuştur. Ancak bu müdahale, paradoksal biçimde İslamcı düşüncenin devlet nezdinde dolaylı olarak meşrulaştırılmasına da zemin hazırlamıştır. Darbe sonrasında inşa edilen ideolojik süreçte “Türk-İslam sentezi” resmi ideoloji olarak benimsenmiş; bu doğrultuda İslam, devletin seküler sol ideolojilere karşı denge unsuru olarak işlevselleştirildiği bir araç hâline gelmiştir. Bu dönemde dinî eğitimin teşvik edilmesi ve imam-hatip liselerinin yaygınlaştırılmasıyla İslamcı yapılar eğitim yoluyla ciddi bir meşruiyet kazanmıştır (Kaplan, 2002). Özkan, askeri yönetimin özellikle anti-komünist reflekslerle İslamcı gruplara alan açtığını, bu durumun uzun vadede siyasal İslam’ın kurumsallaşmasını kolaylaştırdığını ifade etmektedir (Özkan, 2017).

12 Eylül rejiminin siyasal partileri ve örgütlü sivil yapıları kapatmasıyla ortaya çıkan siyasal boşluk, kısa sürede dini cemaatler ve tarikat yapıları tarafından doldurulmuştur. Bu süreçte Nurculuk, Süleymancılık ve benzeri dini gruplar, hem manevi hem de maddi destek mekanizmaları oluşturarak geniş toplumsal kesimlere ulaşmayı başarmıştır. Özellikle sosyal yardımlaşma, eğitim ve yayıncılık alanlarında etkinlik kazanan bu yapılar, devletin zayıflattığı sivil toplum alanının yerini kısmen doldurarak yeni bir toplumsal dokunun inşasında etkili olmuşlardır. Çınar, bu süreci İslamcı gruplar açısından örgütlenme ve kitleleşme açısından elverişli bir dönem olarak değerlendirirken (Çınar, 2020), Kuru ise laiklik adına yürütülen bu sürecin ironik biçimde siyasal alanı dini aktörlere açtığını ileri sürmektedir (Kuru, 2012). Bu gelişmelerle birlikte İslamcı yapılar sivil toplum dışında, kamu hizmetleri ve kültürel üretim alanlarında da görünür hale gelmişlerdir.

12 Eylül sonrası dönem, devlet ile İslamcı hareketler arasında yeni bir ilişki biçiminin geliştiği bir süreci temsil etmektedir. Devletin İslam ile kurduğu ilişki, 12 Eylül sonrasında daha kurumsal ve denetleyici bir çerçeveye bürünmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın etkinliğinin artırılması, dinî eğitimin devlet kontrolü altında genişletilmesi ve İslam'ın “millî değerlerle” uyumlu bir yapıda kamusal alana entegre edilmesi, bu dönemin dikkat çeken politikaları arasındadır. Toprak, bu süreci “düzenleyici din” kavramı çerçevesinde değerlendirerek, devletin İslam'ı denetim altında tutarak kamusal alanı yeniden şekillendirmeye çalıştığını ifade etmektedir (Toprak, 2013). Bu düzenleyici yaklaşım, bir yandan dini yapıları kontrol altına almayı hedeflerken, diğer yandan İslamcı söylemlerin meşruiyet kazanmasını da sağlamıştır.

12 Eylül darbesiyle ortaya çıkan bu yeni düzen, İslamcı hareketlerin kendilerini yeniden yapılandırmaları, entelektüel üretimlerini artırmaları ve örgütlenme biçimlerini çeşitlendirmeleri için uygun bir zemin oluşturmuştur. Askerî müdahale sonrasında oluşan otoriter siyasi yapı, İslamcıların “devlet-dışı” alanlarda güçlenmelerine olanak tanımış; bu süreçte eğitim kurumları, yayınevleri, vakıflar ve medya organları, İslamcı düşüncenin taşıyıcısı hâline gelmiştir. Bu dönemde gelişen yapılar, 1990'lı yıllarda siyasi İslam'ın kurumsallaşması sürecine doğrudan katkı sunmuştur. Böylece 12 Eylül darbesi, her ne kadar İslamcı hareketleri bastırma amacı taşısa da, uzun vadede bu hareketlerin dönüşümüne ve yaygınlaşmasına zemin hazırlayan bir tarihsel eşik olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Soğuk Savaş dönemi İslamcılıklar için büyük fırsatlar içeren bir dönem olarak da adlandırılabilir. Pakistan ve İsrail'in kurulmuş olması bu dönemde kurulmuş olması, ABD'nin anti-komünist propagandaları ve faaliyetleri için İslam'ı yeniden siyasallaştırması ve 20. yüzyıl başında yükselen pan-Arabizm'in Pan-İslamizm haline dönüşmeye başlaması açısından dikkate değer bir durumdur (Mert,

2022).⁶ 12 Eylül darbesinden sonra İslâmcılık hareketi, darbe sonrası koşullarıyla elde ettiği imkânlar sayesinde genişleyebilecek bir alan bulmuştur. Darbecilerin solcuları ve sol siyasal hattı neredeyse tümüyle ortadan kaldırması Sünnilik çerçevesinde oluşturulan milliyetçi-muhafazakâr bir siyasal dili toplumsallaştırılmasına neden olmuştur (Alpman, 2017).

2.1.2.6.2. 1990’lar ve Post-İslamcılığın Doğuşu

1990’lı yıllar, Türkiye’de İslamcılığın siyasal ve düşünsel boyutlarda köklü bir dönüşüm sürecine girdiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. 90’lı yıllarda İslamcılık, hem siyasi hem de entelektüel sahada temsil gücünü üst düzeye çıkarmış; bu durum toplumsal pratiklere de yansımıştır. Bu dönemde; partileşme süreçlerinden sivil itaatsizlik eylemlerine, örgütlü muhalefetten yaratıcı protesto biçimlerine kadar geniş bir yelpazede belirgin bir enerji gözlemlenmiştir. İslami kesimler arasında özellikle temel hak ve hürriyetler, ekonomik liberalleşme, demokratikleşme, sivil toplum gibi konulara ilgide artış olmuştur. Gerçekten de 90’lı yıllar İslamcılarının siyasal olanı keşfettikleri, siyasal doğanın davranışlarını görece daha başarılı bir şekilde yorumladıkları ve siyasete katılmanın ne anlama geldiğine dair daha karmaşık refleksler geliştirdikleri bir dönem olmuştur. Radikal akımların ötesinde, bu dönemde İslamcılığın kitleselleşmesini sağlayan temel aktör "Milli Görüş" ve onun sunduğu "Adil Düzen" programı olmuştur (Büyükkaradoğan, 2024). Küresel İslamcı akımların yanı sıra Robert Owen’ın ütöpik sosyalizminden de izler taşıyan bu eklektik model, Refah Partisi’nin toplumun geniş kesimlerine hızla yayılmasını sağlamıştır. Partinin başarısında; mikro ölçekli mahalle örgütlenmeleri, elitizm karşıtı söylemi, solun gerilemesi ve uluslararası İslami dayanışma ağlarının yarattığı psikolojik ivme gibi çok boyutlu etkenler rol oynamıştır. Refah

⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Nuray Mert “*Batı İslam’ı Çok Sevmiştir*” kitabı.

Partisi'nin siyasal başarıları, İslamcı söylemin merkez siyasette daha görünür ve etkili hale gelmesini sağlarken, bu yükseliş aynı zamanda İslamcılığın içsel sınırlarını da tartışmaya açmıştır (Büyükkaradoğan, 2024). Geleneksel İslamcı söylemin katı ideolojik çerçevesi, değişen toplumsal ve küresel dinamikler karşısında yetersiz kalmış, bu da yeni bir kavramsallaştırmayı gündeme getirmiştir. 1990'lı yıllar, Türkiye'de İslamcılığın hem krizine hem de yeniden doğuş sürecine şahitlik eden bir dönemi temsil etmektedir. Bu bağlamda siyasal alandaki baskılar, İslamcı aktörleri geri çekilmenin yanında söylemsel dönüşüme zorlamış; bu da post-İslamcılık olarak adlandırılan yeni bir yönelimi ortaya çıkarmıştır. Kavramı ilk defa 1996 yılında *Critique: Critical Middle East Studies* dergisinde yayımlanan “*The Coming of a Post-Islamist Society*” başlıklı makalesinde Asef Bayat kullanmıştır. Bu makalede kavram öncelikle İran'daki toplumsal değişimi anlatmak için kullanılmıştır. Fakat daha sonra Bayat, kavramın içeriğini geliştirerek İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki İslâmci hareketler için bir çözümleme aracı olarak da kullanmıştır. “Post-İslamcılık” kavramı, İslam'ın siyasal bir projeden ziyade bireysel, etik ve kültürel bir yaşam tarzı olarak yeniden tanımlanmasını savunan yeni bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Bayat, bu süreci bir ideoloji değişiminden çok bir “sosyopolitik bilinç dönüşümü” olarak değerlendirmektedir (Bayat, 2013). Yılmaz ise 1990'larda Türkiye'deki İslamcı aktörlerin küreselleşme, liberal demokrasi ve çoğulculuk gibi kavramlarla yüzleşerek daha yumuşak ve çoğulcu bir çerçeveye doğru dönüştüklerini ifade etmektedir (Yılmaz, 2013).

Bu dönemde post-İslamcı eğilimler özellikle eğitimli ve genç İslamcı çevreler arasında etkili olmuş, siyasal İslam'ın ideolojik kalıpları sorgulanmaya başlanmıştır. Yeni nesil İslamcı entelektüeller, demokrasi, insan hakları, kadın hakları ve çoğulculuk gibi evrensel değerlerin İslami referanslarla nasıl uzlaştırılabileceği sorusu üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu tartışmalar, İslamcı yayın organlarında ve entelektüel dergilerde giderek daha fazla yer bulmuş; klasik siyasal iktidar odaklı söylemin yerini etik, kültürel

ve bireysel alanlara yönelen yeni bir anlayış almaya başlamıştır. Dağı'ya göre (2016) Türkiye'de İslâmcılar devlet otoritesini ve kısıtlamalarını aşabilmek için “geniş halk kitlelerine” açılmış ve demokrasiyi kullanmış, aynı zamanda farklı kesimlere de ulaşabilmek için çoğulculuğu savunmuştur. Bu da kendiliğinden post İslâmcılığı geliştirmiştir. Söz konusu bu yeni dil ve strateji “demokrasi ve çoğulculuk ile kaynaştırılmış İslamcılıktır.” Bu da yeni-İslâmcılık yaklaşımıyla paraleldir:

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

Bu süreç Yılmaz (2011), tarafından Türkiye'deki İslamcı aktörlerin “siyasal iktidar arayışından çok etik bir yaşam zemini arayışına yönelmesi” biçiminde tanımlanmıştır. Aykaç ve Durgun'a göre post-İslamcılık İslamcılıktan bir sapma olarak değil, aksine onun çağdaş toplumsal koşullara adapte olma refleksiyle gelişen bir dönüşümdür (Aykaç & Durgun, 2022).

Refah Partisi'nin 1990'lı yıllarda elde ettiği siyasal başarı, İslamcı hareketin Türkiye'de muhalif bir pozisyonla sınırlı kalmadığını, devletin yönetim mekanizmalarına doğrudan katılabileceğini göstermiştir. Fakat bu yükseliş, özellikle 28 Şubat süreciyle birlikte kesintiye uğramış ve İslamcı hareketlerin yeniden düşünsel bir yönelim arayışına girmesine neden olmuştur. Laik devlet anlayışıyla yaşanan bu çatışma, İslamcı aktörleri siyasal anlamda yeni bir pozisyon almaya sevk etmiştir. Bu bağlamda post-İslamcılık,

hem bu baskıya verilen bir tepki hem de yeni bir siyasal strateji olarak ortaya çıkmıştır. Post-İslamcılığın, klasik İslamcı hareketin bazı sınırlarını eleştiren ve reforme eden bir yönü de vardır. Bu yeni yaklaşım, dini değerlere sadık kalmayı önemsemekle birlikte, bu değerlerin demokratikleşme, özgürlükler ve çoğulculuk gibi modern döneme ait olgularla nasıl bağdaştırılabileceği üzerine yoğunlaşmıştır. 1990'lı yıllarda bu düşünsel dönüşüm, İslamcı hareketlerin entelektüel derinlik kazanmasına ve ideolojik esneklik geliştirmesine katkı sunmuştur.

Bu süreçte, İslamcı hareketleri siyasal iktidar talebiyle yetinen değil, kültürel hegemonyanın yeniden inşası yoluyla da varlık göstermeye çalışan gruplar olarak görmekteyiz. Böylece post-İslamcılık, Türkiye’de 1990’lı yılların siyasal krizleri ile entelektüel gelişmeleri arasında şekillenen, çok boyutlu bir dönüşümün adı hâline gelmiştir. Bu eğilim, ilerleyen yıllarda hem İslamcı partilerin söyleminde hem de toplumsal düzeydeki İslamcı kimlik inşasında belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır.

2.1.2.6.3. 2000 Sonrası AK Parti Dönemi ve İslamcılık

2002 yılında kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), Türkiye’de İslamcılık ile post- İslamcılık arasında geçiş sağlayan ve bu ikili yapıyı aşan bir siyasal oluşum olarak kendini konumlandırmıştır. Refah Partisi geleneğinden gelen kadrolarla kurulmuş olmasına karşın, AK Parti’nin siyasal söylemi “muhafazakâr demokrasi” kavramı çerçevesinde yeniden yapılandırılmış ve bu yönüyle doğrudan İslamcı bir kimlikten bilinçli biçimde uzak durulmuştur. Partinin kuruluş sürecinde merkeze alınan bu yaklaşım, İslami referansları siyasetin merkezinden kültürel meşruiyet üretme aracı olarak kullanmaya odaklanmıştır. AK Parti’nin bu dönemde dinî sembolleri siyasal iktidarın doğrudan temeli yapmak yerine, toplumsal konsolidasyon aracı olarak işlevselleştirdiğini belirtilmektedir (Yılmaz, 2013). Yine Ak Parti’nin bu dönemine

ilişkin şu şekilde değerlendirmeler de yapılmıştır: Ak Parti'nin erken dönem stratejisini, demokratik reformlar ve AB üyelik süreci çerçevesinde İslami kimliği dönüştüren ve geniş kitlelere ulaşabilen post-ideolojik bir yapı olarak değerlendirmek de mümkündür (Aykaç & Durgun, 2022).

2002 seçimleriyle başlayan iktidar süreci, AK Parti'nin siyasal sistemdeki hâkimiyetini pekiştirmiş ve Türkiye'deki İslamcı çevrelerin kurumsal, ekonomik ve kültürel güç kazanmalarına olanak tanımıştır. Bu süreçte hem geleneksel cemaat yapıları hem de yeni nesil İslamcı aktörler, medya, eğitim ve sivil toplum gibi alanlarda etkinliğini artırmış, bu da İslamcı düşüncenin kamusal alandaki görünürlüğünü arttırmıştır. Yılmaz, Barton ve Barry, bu dönemi “Türk İslamcılığının merkezileşmesi” olarak tanımlayarak, AK Parti'nin ideolojik değil, daha çok pragmatik bir İslamcılık biçimini benimsediğini savunmaktadır (Yılmaz et al., 2017). Yenigün ise bu süreçte İslamcı siyasetin yerini daha çok Müslümanlık temelli, kimlik odaklı bir siyasi yapılanmanın aldığını ve bu dönüşümün siyasal İslam'ı klasik anlamda yerinden ettiğini belirtmektedir (Yenigün, 2017).

AK Parti iktidarının ilk döneminde benimsenen reformcu ve uzlaşmacı söylem, 2010 sonrası dönemde siyasal kırılmalar ve toplumsal krizler doğrultusunda daha milliyetçi ve güvenlik eksenli bir yapıya dönüşmüştür. Gezi Parkı protestoları, 17-25 Aralık yolsuzluk operasyonları ve özellikle 15 Temmuz 2016 darbe girişimi, partinin siyasal pozisyonunu sertleştirmiş ve söylemsel dönüşümünü hızlandırmıştır. Bu süreçte “beka”, “yerli ve milli duruş” gibi kavramlar üzerinden yeni bir siyasal çerçeve inşa edilmiş; İslami referanslar bu çerçevede daha belirgin hâle getirilmiştir. Konuralp, bu durumu “post-seküler devlet inşası” olarak yorumlayarak “*AK Parti'nin dinî referansları kamusal alanda daha görünür hâle getirdiğini*” ifade ederken (Konuralp, 2016) Bokhari ve Senzai ise bu dönüşümü, “*klasik anlamda İslamcılığın yeniden yükselişi olarak değil,*

daha çok “devlet İslamı”nın kurumsallaşması” olarak değerlendirmektedir (Bokhari & Senzai, 2013).

Bu yeni dönemde AK Parti, eğitim politikaları, medya yatırımları ve sivil toplum alanında attığı adımlarla İslamcı değerlerin kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetkisinin artırılması, imam hatip okullarının yaygınlaştırılması ve dinî sembollerin kültürel alanda daha güçlü şekilde temsil edilmesi, AK Parti'nin kültürel (dinî) hegemonya kurma stratejisini ortaya koymuştur. Bu süreç Yılmaz (2011) tarafından “sivil İslam”ın devletle özdeşleşmesi olarak nitelendirilmekte; *bu özdeşleşmenin dinî kurumların siyasallaşmasını da beraberinde getirdiği*” şeklinde savunulmuştur. Böylelikle Türkiye’de İslamcılık, muhalif ve devrimci bir ideolojik konumdan çıkarak, devlet aygıtıyla bütünleşen hegemonik bir forma dönüşmüştür.

Bu dönüşüm iç politikaya etki ettiği gibi Türkiye’nin dış politikasını da etkilemiştir. “Stratejik derinlik”, “medeniyet diplomasisi” ve “ümme liderliği” gibi kavramlar, AK Parti’nin dış politika söyleminde dinî referansların arttığını ve bu referansların siyasal nüfuz aracı olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Bu dış politika yaklaşımı, özellikle Ortadoğu coğrafyasında Türkiye’yi İslam dünyasının temsilcisi ve koruyucusu olarak konumlandırma amacını taşımıştır. Bu bağlamda AK Parti dönemi İslamcılığı, hem yerel hem de küresel ölçekte farklı anlamlar kazanan bir hareket hâline gelmiştir.

AK Parti’nin 2000’li yıllarda kurduğu siyasal rejim, İslamcı geleneği yeniden biçimlendirmiş ve onu merkezî bir iktidar aracına dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, Türkiye’de İslamcılığı ilk kez siyasal ve kültürel düzeyde eş zamanlı olarak iktidara taşıyan bir model yaratmıştır. Bu modelde ideolojik söylem yerini daha çok yönetsel pragmatizme bırakmış; ancak buna rağmen dinî referanslar, meşruiyetin hem iç hem de dış politikadaki ana taşıyıcı unsurlarından biri hâline gelmiştir. İslamcılık böylece

yalnızca muhalefet eden değil, yöneten, düzenleyen ve tanımlayan bir forma dönüşmüştür.

2000 sonrası dönemde İslamcılık, kendi tarihsel sınırlarını aşarak Türkiye siyasetinde kalıcı bir dönüşüm yaratmıştır. Özellikle AK Parti'nin kurduğu siyasal ve kültürel iktidar, klasik İslamcı hareketlerin taleplerini büyük ölçüde sistem içine çekmiş; bu süreçte muhalefet alanındaki radikal söylemler zayıflamış, yerini daha pragmatik ve kimlik temelli yapılandırmalara bırakmıştır. İslamcılığın bu yeni evresinde ideolojik mücadele alanları kadar, iktidar ilişkileri, bürokratik yapılanmalar ve uluslararası siyasal rekabet de belirleyici bir hâle gelmiştir. Böylelikle AK Parti dönemi, Türkiye'de İslamcılığın muhalefet zemininden iktidar aygıtına dönüşme sürecini temsil etmektedir denilebilir.

2.2. Kuramsal Çerçeve: İslamcılığın Teorik Temelleri

İslamcılığın teorik temelleri, hem klasik İslam siyaset düşüncesinin mirasından hem de modern dönemin ideolojik ve politik krizlerine verilen tepkilerden beslenmektedir. Bu anlamda İslamcılık, modernleşmenin, sömürgeciliğin ve seküler ulus-devlet modelinin dayattığı yapısal dönüşümlere karşı geliştirilen entelektüel bir karşı duruş biçimi olarak ele alınmaktadır. Modern dönemde ortaya çıkan İslamcı düşünce, Batı merkezli rasyonalist paradigmaları eleştirmekle kalmamış; geleneksel İslam'ın bilgi kaynaklarını merkeze alarak, siyaset ve toplum teorisine dair alternatif bir çerçeve üretmeye yönelmiştir (Özcan, 2001).

İslamcılığın teorik yapısı, tarihsel kökleri kadar çağdaş sorunlara yönelik çözüm önerileriyle de şekillenmiştir. Bu yapı, hem Ortaçağ İslam siyaset düşüncesinde yer alan meşruiyet, adalet ve hilafet gibi kavramlara, hem de modern dönemin eşitlik, özgürlük ve toplumsal adalet gibi evrensel taleplerine referansla inşa edilmiştir. Bu çift yönlü

kuramsal zemin, İslamcılığı klasik siyaset teorileriyle karşılaştırıldığında daha dinamik kılmaktadır. Kirmanj, modern İslamcılığın teorik temelinde, geleneksel İslami siyasi epistemoloji ile çağdaş sosyo-politik düşünce arasında sürekli bir etkileşim olduğunu, bu etkileşimin İslamcılığı benzersiz ve esnek bir ideolojiye dönüştürdüğünü ifade etmektedir (Kirmanj, 2008). Dolayısıyla İslamcılık, geçmişe referansın yanında modern dünyaya müdahil olma çabasıyla da teorik bütünlüğünü kurmaya çalışan çok katmanlı bir düşünsel yapıdır.

2.2.1. İslamcılığın Felsefi Temelleri

İslamcılığın felsefi temelleri, İslam'ın bilgi (epistemoloji) ve varlık (ontoloji) anlayışlarının modern dünyaya karşı yeniden konumlandırılması çabası üzerine inşa edilmektedir. Bu bağlamda İslamcı düşünce, akıl ile vahiy, gelenek ile modernite ve birey ile toplum arasındaki felsefi ikilikleri yeniden yorumlayarak kendine özgü bir söylem geliştirmektedir. Bu söylemde, modern seküler düşüncenin bireyci, rasyonalist ve materyalist yönleri eleştirilmekte; buna karşılık vahiy merkezli bir hakikat anlayışı savunulmaktadır. Enayat'ın düşüncesine göre, İslamcı düşüncenin felsefi derinliğinin, özellikle vahiy merkeze alan bir ontolojik yapı ile seküler epistemolojilere alternatif bir dünya görüşü kurma arzusuna dayanmaktadır (Enayat, 2005). Bu bağlamda İslamcı düşünce, hakikatin kaynağını ilahi vahiyde gören ve toplumsal düzenin bu mutlak hakikat temelinde inşa edilmesi gerektiğini savunan bir metafizik yaklaşım geliştirmiştir.

2.2.2. Gelenekçilik ve Modernizm

İslamcı düşüncenin oluşumunda ve gelişiminde gelenekçilik ile modernizm arasında yaşanan ideolojik gerilim, bu düşünce akımının teorik temellerini şekillendiren en temel dinamiklerden biridir. Gelenekçilik, İslam'ın temel kaynaklarına tam bir

sadakatle bağı kalmayı savunurken; modernist yaklaşımlar, bu kaynakların evrensel ilkelerinin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanabileceği görüşünü savunmaktadır. Bu bağlamda gelenekçi çizgi, İslam'ın tarihsel tecrübesine sıkı sıkıya bağı kalarak modern değerleri reddetme taraftarıdır. Modernist İslamcılar ise, modernleşme süreçlerini sekülerleşmeden ayırıştırarak İslami çerçeve içinde değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Masud'un düşüncesine göre bu ikilik Pan-İslamist hareketin yükseldiği dönemde dahi gözlemlenebilecek bir ayrışma haline gelmiş ve bazı İslamcılarının geleneksel ulema çizgisine bağı kalırken, bazıları reformist eğilimler geliştirmişlerdir (Masud, 2009). Enayat ise bu ayrımın Sünni ve Şii düşünsel geleneklerde farklı biçimlerde ortaya çıktığını, her iki gelenekte de içsel çatışmalarla beslenen bir modernleşme tecrübesi yaşandığını ifade etmiştir (Enayat, 2005).

Ortaya çıkan bu düşünsel ayrım, teorik düzeyde kalmamış, pratikte de İslamcı aktörlerin stratejik yönelimlerini belirleyen önemli bir faktör hâline gelmiştir. Gelenekçi İslamcılar, toplumsal yapının sabit kalmasını gerektiği görüşünü benimserken, modernist İslamcılar daha reformist ve dönüştürücü stratejiler önermektedir. İqtidar, bu durumu yani gelenekçi yaklaşımların toplumsal dönüşüme karşı temkinli duruşunu, İslami değerleri koruma refleksiyle ilişkilendirirken; modernistlerin siyasal katılım, kadın hakları ve ekonomik reform gibi konularda daha esnek ve açık bir tutum sergilediklerini ifade etmektedir (İqtidar, 2016). Kirmanj'ın düşüncesine göre bu ayrışmanın günümüzdeki İslamcı hareketlerin örgütsel yapılarına da yansımış, örneğin selefi akımlar daha katı ve gelenekçi bir çizgiyi temsil ederken, bazıları ise siyasal partilerin daha modernist ve uzlaşmacı bir ideolojik konumlanma içine girmiştir (Kirmanj, 2008).

Gelenekçilik ile modernizm arasındaki bu gerilim, İslamcılık içerisinde sentezci yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Bu sentezci eğilim, klasik metinlere sadakati sürdürürken aynı zamanda modern politik ve toplumsal meseleler karşısında esnek

özmler üretmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda bazı İslamcı düşünürler, ne gelenekçi dogmatizmi ne de modernist sekülerizmi benimsemeyerek “seçmeci” bir perspektif geliştirmiştir. İbrahim, bu yeni eğilimi “neo-modernist İslamcılık” olarak tanımlamakta ve bu yaklaşımın hem felsefi hem de siyasal olarak daha kapsayıcı bir yapı sunduğunu ileri sürmektedir (İbrahim, 2012). Bu seçmeci paradigma, İslamcılığın teorik zenginliğini artırmakla kalmamış, buna ek olarak günümüz toplumsal gerçekliklerine daha uyumlu ideolojik modellerin ortaya çıkmasına imkân tanımıştır.

Bu sentezci yaklaşımın yükselişi, İslamcılığın tarihsel bir nostaljiye ya da ağdaş Batılı modellere indirgenmesini engellemiş, onun özgün bir siyasal ve kültürel sistem olarak yeniden inşa edilmesini mümkün kılmıştır. Masud, bu tür bir üçüncü yolun, İslamcı düşünceyi yeniden retilabilir kıldığını ve onu sadece savunmacı bir duruş olmaktan çıkararak siyasal bir söyleme dönüştürdüğünü ifade etmektedir (Masud, 2009). İslamcılık, bu şekilde gelenek ile modernite arasında salınan ideolojik bir yapı olmaktan çıkarak, bu iki uç arasında teorik sentezler kurabilen ve farklı bağlamlara adapte olabilen bir entelektüel hareket niteliği kazanmıştır.

2.2.3. Postmodernizm ve İslamcılık

Postmodernizm, büyük anlatıların çözülmesini, hakikat anlayışının oğullaşmasını ve rasyonel modernitenin sorgulanmasını esas alan bir düşünce biçimi olarak, İslamcılıkla yer yer örtüşen yer yer de çelişen yönlere sahiptir. Modernite karştı yönüyle postmodern düşünce, İslamcı söylemin sekülerleşme, pozitivizm ve Batı merkezli ilerlemeci ideolojilere yönelik eleştirileriyle paralel bir yapıdadır. Turner’ın düşüncesine göre İslam’ın kapitalist üretim biçimlerine ve pozitivist epistemolojiye karşı geliştirdiği duruş, postmodernizmin rasyonalite eleştirisiyle benzeşmiş ve bu yönüyle postmodernizmin İslamcı düşünceye entelektüel zemin sunabileceğini belirtmektedir

(Turner, 2002). Bu bağlamda postmodernizm, İslamcılık için alternatif epistemolojilerin meşrulaştırılabileceği bir düşünsel zemin olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte, postmodernizmin hakikat iddialarını bütünüyle reddeden yapısı, İslamcılığın tevhid ve vahiy merkezli epistemolojisiyle doğrudan bir gerilim üretmektedir. İslamcı düşünce, hakikatin ilahi kaynaklara dayandığını ve bu mutlak hakikatin toplumsal düzenin de temeli olması gerektiğini savunmaktadır. Euben, bu nedenle İslamcı düşüncenin postmodernizme sadece araçsal düzeyde yaklaştığını, fakat onun “temelsizliğini” eleştirerek esasen mutlak hakikat anlayışını savunmaya devam ettiğini vurgulamaktadır (Euben, 1997). Ahmed ve Donnan’a göre postmodern çağda İslam bireysel ve toplumsal düzeyde yeniden konumlanmış, ancak bu dönüşüm İslamcı söylem açısından hem entelektüel açılımlar hem de teolojik tehditler içerecek hale gelmiştir (Ahmed & Donnan, 2003). Bu durum, İslamcı düşünürler arasında postmodernizmin ne düzeyde içselleştirilebileceği sorusunu da beraberinde getirmiştir.

Postmodernizmin sunduğu çoğulculuk, kimlik siyaseti ve merkez karşıtı politik söylem ise, bazı İslamcı aktörler için yeni bir ideolojik manevra alanı açmıştır. Bu anlamda İslamcılık, modernitenin evrensellik iddialarına karşı kendi yerli ve özgün dinamiğini savunurken, postmodernizmin siyasal temsil ve kültürel çoğulluk gibi kavramlarını kullanarak daha esnek ve diyaloga açık bir zemine kaymıştır. Bu anşamda Murad, bu dönüşümü İslamcılığın postmodernizmi bir entelektüel diyalog aracı olarak kullanmaya başlaması şeklinde yorumlamış ve bu sayede İslam’ın evrensel değerlerinin Batı felsefi gelenekleriyle rekabet edebileceğini ileri sürmüştür (Murad, 1996). Postmodern koşullar, İslam’ın seküler olmayan bilgi sistemlerinin yeniden meşrulaştırılmasına olanak tanımış ve bu durum İslamcı düşünce için önemli bir fırsat alanı oluşturmuştur (Khalil & Khan, 2013). Bu bağlamda postmodernizm, İslamcılığın

hem teorik çeşitlenmesini hem de küresel düzeyde yeniden konumlanmasını etkileyen bir düşünsel çerçeve sunmuştur.

2.2.4. İslamcılığın Batı Düşüncesi ile İlişkisi

İslamcılığın Batı düşüncesiyle kurduğu ilişki, tek yönlü bir reddiye yerine eleştirel ve dönüştürücü bir çerçevede gelişmiştir. İslamcı düşünürler, Batı'nın seküler rasyonaliteye dayanan bilgi sistemini ve birey merkezli ahlaki çerçevesini eleştirirken; Batı düşüncesine ait kimi kavramları ve entelektüel araçları kendi söylemlerine uyarlamaktan da geri durmamışlardır. Bu ikili ilişki, hem bir eleştiri düzlemini hem de alternatif bir üretim sahasını beraberinde getirmiştir. Gülalp bu durumu seçmecî bir yeniden yapılanma projesi şeklinde açıklamakta ve bu seçiciliğin modernlik karşıtı değil, alternatif bir modernlik tahayyülüyle bağlantılı olduğu şeklinde ele almaktadır (Gülalp, 1997). Samiei de (2010), İslamcılığın Batı ile kurduğu bu ilişkiyi “neo- oryantalist” yaklaşımlara karşı geliştirdiği eleştiriler üzerinden yeniden tanımlamış ve bu sürecin İslamcılığı küresel bir düşünce hareketine dönüştürdüğünü ifade etmiştir.

Bu ilişkinin merkezinde yer alan temel gerilimlerden biri, Batı düşüncesinin göreceli bilgi yapısıyla İslamcılığın vahiy merkezli normatif hakikat anlayışı arasındaki çelişkidir. İslamcı düşünürler, pozitivist epistemolojinin bireycilik, sekülerlik gibi unsurlarını, toplumsal bütünlüğü zarar veren yapılar olarak değerlendirmektedir. Buna karşılık, İslamcı ideolojinin dayandığı cemaat temelli etik ve siyaset anlayışı, bireyi ancak toplumsal ve ahlaki bir çerçevede anlamlı kılmaktadır. Ahmed ve Donnan, bu bağlamda İslamcılığın birey merkezli liberal özgürlük anlayışına karşı cemaatçi ve sorumluluk temelli bir siyaset teorisi geliştirdiğini ifade etmektedir (Ahmed & Donnan, 2003). Turner ise İslamcı düşüncenin Batı'yı toptan reddetmek yerine, onun iç çelişkilerini ele alarak kendi normatif sistemine zemin hazırlayan bir eleştiri biçimi geliştirdiğini aktarmıştır

(Turner, 2002). İslamcılığı bu şekilde ele aldığımızda, tepkisel bir duruş ve sistematik bir düşünsel inşa süreci olma özelliği ortaya çıkmaktadır.

İslamcılığın Batı düşüncesiyle kurduğu ilişki yeni bir entelektüel üretim alanı yaratmıştır. Bazı İslamcı düşünürler, Batılı filozof ve sosyologların fikirlerinden yola çıkarak, İslamî bir epistemoloji ve siyaset teorisi oluşturma çabasına girişmişlerdir. Bu entelektüel yönelim, İslamcılığın Batı ile çatıştığı kadar, onun entelektüel mirasını dönüştürme yetkinliğine de sahip olduğunu göstermektedir. Samiei, bu yaklaşımın “İslamî aydınlanma” düşüncesini beslediğini ve Batı düşüncesinin eleştirel biçimde yeniden yorumlanmasının İslamcılığa teorik derinlik kazandırdığını belirtmektedir (Samiei, 2010). Bu durum, İslamcılığın sadece geleneksel bilgiyle sınırlı kalmayan, bunun yanında çağdaş düşünsel meydan okumalarla hesaplaşabilen bir paradigma olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, İslamcılığın Batı düşüncesine yaklaşımı her zaman çatışmacı bir karakter taşımamıştır. Bazı düşünürler, bu ilişkiyi uzlaşmacı ve diyalojik bir çerçevede değerlendirmiştir. Murad, İslamcılığın Batı düşüncesiyle ilişkisini ideolojik mücadele zemini ve post-kolonyal düşünceyle kesişen bir sorgulama alanı olarak tanımlamaktadır (Murad, 1996). Bu çerçevede, İslamcı söylem; sömürge sonrası dünyada kendini yeniden tanımlayan öznelliklerin bir parçası hâline gelmiş, Batı’yla kurulan ilişkiyi hem tarihsel yüklerden arındırmaya hem de evrensel bir düşünsel pozisyon geliştirmeye yönelik araç olarak kullanmıştır.

2.2.5. İslamcı Düşüncenin Ana Akımları

Tüm siyasal yapılarda olduğu gibi İslamcılık düşüncesi içerisinde de birçok eğilim yer almaktadır. Fakat anaakım İslamcılığın başarısı kendisini özellikle siyasal partiler üzerinden göstermesinde ve kitleleşirmesinde yatmaktadır. İslamcı düşünce, tarihsel

ve coğrafi çeşitliliği içerisinde çok yönlü bir ideolojik yapı sergilemekte; farklı akımlar aracılığıyla siyasal ve toplumsal düzlemde çeşitli yorumlar geliştirmektedir. İslamcılığın ilk döneminde Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimler ön planda olup buradaki temel motivasyon devleti kurtarmak üzerine inşa edilmişti. İslamcılık, dini, bid'at ve hurafelerden arındırma, aklı esas alma, ihya, tecdid ve mücadeleyi öne çıkarma, Batı'da oluşan kurumların İslam'da da olabileceğini gösterme şeklinde ortaya çıkan yaklaşımların genel adıdır. Başlangıcından itibaren farklı evrimler geçiren İslamcılık, 20. yüzyılda İslami hareketlere dönüşmüştür. Mevdud, Ali Şeriatî, Hasan el Benna Seyyid Kutub gibi isimlerin başını çektiği oluşumlar, İslam ve siyaset ilişkisini ideolojik bir zeminde tartışmaya açmıştır. Bu dönemde devlet, dini düzeni sağlayacak tek araç olarak görüldüğü için vazgeçilemez bir özellik kazanmıştır. Sonraki dönemde Fazlurahman, Abdülkerim Suruş, Abdülvahab Efendi Gannuşi gibi düşünürlerin şekillendirmeye çalıştığı bir din-siyaset ilişkisinden bahsedebiliriz. Yine bu dönemde bugünü sorgulamak ve geçmişle yüzleşmek öncelikli hedef olmuş, İslamcılığın yanlışları daha makul bir yaklaşımla düzeltilmeye çalışılmıştır (Akdoğan, 2004). Bu düşünsel zenginlik, Selefi İslamcılık, Mevdudi ekolü, Müslüman Kardeşler hareketi, Şii İslamcılığı ve post-İslamcılık gibi ana hatlar üzerinden şekillenmiştir. Her bir akım, İslam'ın siyasal alandaki rolünü farklı biçimlerde tanımlamakta ve bu tanım üzerinden kendi fikri yapısını inşa etmektedir. Selefi İslamcılık, Kur'an ve Sünnet'in literal yorumuna dayanarak modern ulus-devlet yapısını reddederken; Müslüman Kardeşler gibi oluşumlar, siyasal katılım ve kademeli değişim stratejisiyle İslami değerlerin toplumsal alanda yaygınlaştırılmasını savunmuştur. Mevdudi çizgisi ise İslam'ı hem bireysel hem de kurumsal düzeyde bir yaşam sistemi olarak tanımlayarak, siyasi otoritenin ilahi hükümle meşrulaştırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu akımların ortaya çıkışı sekülerleşmenin dini otorite üzerindeki etkisine karşı geliştirilen stratejik bir yeniden konumlanma çabası olarak değerlendirilmektedir (Shepard, 1987).

Selefi gelenek, bilgi kaynağı olarak yalnızca nassı (ayet ve hadisleri) esas alırken, Sufi gelenek sezgi, maneviyat ve içsel tecrübeyi de bilgi üretiminin bir parçası olarak kabul etmektedir. Bu ayrım, İslamcı düşüncenin örgütsel yapılanmalarına da yansımış; kimi hareketler otoriter, merkeziyetçi ve literalist bir çizgide ilerlerken, diğerleri daha kapsayıcı ve kültürel çoğulluğa açık bir yapıya dönüşmüştür. Post- İslamcılık ise bunların ötesinde, İslamcı söylemin demokratikleşme, bireysel özgürlükler ve çoğulculuk gibi çağdaş normlarla uzlaştırılabileceğini savunarak yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu yönüyle İslamcı düşünce, sabit ve yekpare bir ideoloji değil; aksine farklı bağlamlarda yeniden üretilen ve çeşitlenen bir entelektüel gelenek olarak değerlendirilmektedir (Shepard, 1987).

2.2.5.1. Selefi İslamcılık

Selefi İslamcılık, İslam toplumunun ilk üç kuşağı olan “selef-i salihin”in dini anlayışını referans alan, katı literalist bir yoruma dayanan ve İslami pratiğin ilk dönemlerdeki saflığına dönülmesini hedefleyen bir ideolojik form olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım, tarihsel süreçte ortaya çıkan mezhebi çeşitliliğe, felsefi yorumlara ve tasavvufi geleneklere karşı açık bir reddiye içerir. Selefi İslamcılar, dinin özüne yönelik herhangi bir yorumu bid’at olarak nitelendirmekte ve dini uygulamalarda metne bağlı kalınması gerektiğini katı biçimde savunmaktadır. Ali, çağdaş Selefilik’in üç ana akım üzerinden şekillendiğini; ilimsel Selefilik’in daha pasif ve bireysel ibadete dayalı olduğunu, siyasî Selefilik’in sistem karşıtı fakat örgütlü yapıdan uzak kaldığını, cihadî Selefilik’in ise ideolojisini şiddetle destekleyerek en radikal biçimi temsil ettiğini ifade etmektedir (Ali, 2019). Bu cihadî yapının dini gerekçelerle şiddeti meşrulaştırdığını ve Selefi ideolojinin, modern İslamcılığın en uç noktasını teşkil ettiğini vurgulayan yazarlar da vardır (Moghadam, 2008).

Selefi İslamcılık, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Suudi Arabistan merkezli Vahhabi etkisiyle birlikte yaygınlaşmıştır. Bu ideoloji, cami ağları, medya, burs programları ve uluslararası eğitim kurumları aracılığıyla geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür. Meijer de, Selefilik sosyal medya ve eğitim gibi araçlar üzerinden küresel ölçekte yayıldığını ve bu yayılmanın İslam dünyasında kültürel çeşitliliğin yerine tek tip, normatif bir din anlayışını teşvik ettiğini ileri sürmektedir (Meijer, 2022).

Selefi İslamcılık, genel olarak siyasal otoriteyle mesafeli bir ilişki sürdürmesine rağmen, özellikle siyasal Selefilik ve cihadî Selefilik örneklerinde görüleceği üzere devletle doğrudan çatışma ilişkisi içerisinde olmuştur. Bu davranışların temelinde, mevcut siyasi yapının İslami hükümlerle bağdaşmadığı ve dolayısıyla “tağut” olarak nitelendirildiği düşüncesi yer almaktadır. Mneimneh, Arap Baharı sürecinde Selefi yapıların siyasal sahnede daha görünür hâle geldiğini, ancak kurumsal siyasal meşruiyet üretme konusunda ciddi sıkıntılar yaşadıklarını belirtmektedir (Mneimneh, 2011). Selefi-Cihadizm özellikle El-Kaide ve IŞİD gibi örgütler aracılığıyla şiddeti siyasal stratejinin temel unsuru haline getirmiş ve bu doğrultuda Selefi İslamcılığın, modern İslamcılık içerisindeki en radikal ve sistem dışı aktörler bünyesinde barındırmıştır (Maher, 2016). Bu yapıların ideolojik temelinde, devletin İslamlaştırılmasından ziyade, mevcut rejimlerin yıkılarak ilahi hükümlerin doğrudan tesis edilmesi anlayışı yer almaktadır.

Bütün bu yönleriyle Selefi İslamcılık, hem söylemsel hem de yapısal olarak diğer İslamcı akımlardan ayrılmakta ve dinin saf, orijinal haline dönüşünü merkeze alarak modern siyasetle temkinli, hatta çoğu zaman çatışmaya varan bir ilişki kurmaktadır. Bu yaklaşım, İslamcı düşüncenin geniş yelpazesi içerisinde hem en disiplinli hem de en katı yorumlardan birini temsil etmekte; dini, toplumu ve devleti homojenleştirme amacı taşıyan otoriter bir çerçeve çizmektedir.

2.2.5.2. Müslüman Kardeşler Hareketi

1928 yılında Mısır'da Hasan el-Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler Hareketi (İhvan-ı Müslimin), modern İslamcılık tarihinde entelektüel bir yönelim olma özelliğinin dışında geniş halk tabanına hitap eden örgütsel bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Mısır'da Müslüman Kardeşler'in, Pakistan'da ise Cemaat-i İslam'nin örgütlü hale gelmesi İslamı kurumsallaştırmıştır. Bu dönemde İslamcı entelektüeller ve siyasi figürler, İslam'ı kapitalist ve komünist blokların ötesinde "üçüncü bir yol" olarak kavramsallaştırmışlardır. Bu söylemde; sömürünün tasfiye edildiği, devlet tahakkümünün yerini adaletin aldığı ütopyik bir toplumsal modelin ancak İslami esaslarla mümkün olacağı fikri merkezi bir rol oynamıştır. Hareket, İslam'ın bireysel yaşamla sınırlı kalmaması gerektiğini, siyasal, ekonomik ve toplumsal tüm alanlarda belirleyici olması gerektiğini savunarak geniş çapta bir İslami düzen tasavvuru geliştirmiştir. Bu çerçevede İhvan, Batı kaynaklı sekülerleşme süreçlerine karşı bütüncül bir İslam anlayışı geliştirmiş ve eğitimden sosyal yardıma, sağlıktan siyasete kadar pek çok alanda kurumsal faaliyetlerde öncü bir rol oynamıştır. Bu kurumsallaşma süreci İhvan'ın İslamcılığı yalnızca söylem düzeyinde bırakmaması, pratikte uygulama becerisi kazanmasıyla ortaya çıkmıştır (Al-Anani, 2016). Yine hareketin başarısının ardında yatan temel etkenin, İslam'ı modern kamu yönetimi, eğitim politikaları ve toplumsal hizmet alanlarıyla entegre etme stratejisinin yattığı ifade edilmektedir (Wickham, 2013).

Müslüman Kardeşler'in siyaset anlayışı, Kur'an ve Sünnet'i merkeze alan bir çerçeveye dayanmakla birlikte, pratikte oldukça esnek ve pragmatik bir yaklaşım benimsemiştir. Bu durum, özellikle 1980 sonrası dönemde demokratik sistemlerde parti kurarak seçimlere katılmalarıyla daha da belirginleşmiştir. Hareketin siyasal arenada var olma çabası, onun hem daha geniş kitlelere ulaşmasını hem de İslamcı düşüncenin siyasal meşruiyet üretme kapasitesini artırmasını sağlamıştır. Brown, bu pragmatizmi

“İslamcılığın demokratikleşmeyle sınavı” olarak tanımlamakta ve el-Benna’nın idealist söyleminden uzaklaşmış olmasına rağmen hareketin taban nezdindeki etkisini sürdürdüğünü vurgulamaktadır (Brown, 2012). Mandaville’nin düşüncesine göre bu süreç ulusal bir meseleden ibaret değil, İhvan’ın bölgesel sınırları aşarak küresel düzeyde bir İslamcı ağ oluşturduğunu ve yerel İslamcılıkların ötesinde küresel İslami bir hareketin temellerini atmasını sağlayan bir süreçtir (Mandaville, 2007).

Müslüman Kardeşler’in uluslararasılaşması, İslamcılığın evrensel bir dava olarak yeniden yorumlanmasına da katkı sağlamış; hareketin söylemi Mısır özelinde değil, Ürdün, Suriye, Filistin, Yemen ve hatta Batı’daki Müslüman diasporalar nezdinde de karşılık bulmuştur. Bu süreçte İhvan, yerel siyasal dinamiklere uyum sağlayan çok merkezli bir yapıya dönüşmüş; merkezi ideolojik ilkeleri korumakla birlikte farklı coğrafyalarda farklı örgütsel stratejiler geliştirmiştir. İhvan hareketi bu yönüyle, siyasal ve toplumsal katılımı esnekliğiyle dikkat çekmiş; İslamcılığın salt bir itirazdan ibaret olmadığını toplumsal inşa projesi olduğunu da ortaya koymuştur. Bu esneklik ve yerelleşme kapasitesi, hareketin hem sürekliliğini korumasını hem de değişen koşullara uyum sağlama yeteneğini güçlendirmiştir (Mandaville, 2007).

Arap Baharı süreci, Müslüman Kardeşler için hem büyük bir fırsat hem de ağır bir sınav olarak değerlendirilmektedir. Mısır’da 2012 yılında Muhammed Mursi’nin Cumhurbaşkanı seçilmesi, hareketin siyasal gücünün zirvesi olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu kısa süreli iktidar deneyimi, kurumsal hazırlık eksiklikleri ve yönetim tecrübesizliği gibi nedenlerle sürdürülebilir olamamıştır. 2013 yılında gerçekleşen askeri darbe ile hareket kriminalize edilmiş ve pek çok lideri hapsedilmiştir. Ghanem, bu süreci İhvan’ın iktidarla ilk gerçek sınavı olarak değerlendirirken, siyasal alanla kurdukları ilişkinin hem iç başarısızlıklar hem de dışsal baskılarla zedelendiğini ifade etmektedir (Ghanem, 2014). Hamid de bu yönde görüş belirterek İhvan hareketinin başarısızlığın

sadece dışsal faktörlerden kaynaklanmadığını kendi içindeki ideolojik elirsizliklerin ve siyasal strateji eksikliğinin neden olduğunu savunmuş; bu durumun İhvan'ın gelecekteki evrimini de belirleyecek kritik bir dönüm noktası olduğunu ifade etmiştir (Hamid, 2016).

2.2.5.3. Mevdudi ve Pakistan İslamcılığı

Çağdaş Müslüman düşünce ve hareketinde etkili bir isim olan Abul A'la Mevdudi'nin öncülüğünde kurulan Cemaat-i İslami hareketi, 20. yüzyıl İslamcılığının kurumsal ve düşünsel çerçevesini belirleyen başlıca yapılardan biri olarak değerdendirilmektedir. Mevdudi, İslam'ı ilerici bir bakış açısıyla yorumlamış, Kur'an ve sünnette yer alan değrlere göre dünyayı değıştirmek ve dönüştürmek istemiştir. Bu düşünce biçimi, "ilahi egemenlik" (Hakimiyyetullah) kavramı etrafında şekillenmiş ve insan merkezli egemenlik anlayışına karşı ilahi otoriteyi ön plana çıkaran bir siyaset teorisini ortaya çıkarmıştır. Ahmad'ın ifadesine göre, Mevdudi'nin bu yaklaşımı, İslam'ın modern dönemde karşılaştığı sekülerleşme eğilimlerine karşı sistematik bir siyasal paradigma geliştirme çabasıyla eşdeğerdendir (Ahmad, 2009). Cemaat- i İslami siyasal tarihinde ideolojik bir söylemle yetinmemiş seçimlere katılım ve siyasal muhalefet gibi pratik araçlar yoluyla İslamcı bir toplum inşa etmeye çalışmıştır (Ahsan, 2023).

Mevdudi'nin siyasal düşüncesi, klasik İslam siyaset felsefesini yeniden yorumlayarak modern dönemin siyasal kurumlarına eleştirel fakat işlevsel bir yaklaşım sunmuştur. Modern demokrasiyi Batılı değrlere iç içe geçmiş bir yapı olarak eleştirse de, seçim mekanizmasının meşru siyasal katılım için kullanılabileceğini savunmuştur. Bu bağlamda onun teorisi, seküler ulus-devlet modeline karşı İslam merkezli bir siyasal sistem önerirken, seçimli siyaseti İslami dönüşüm için bir araç olarak değerdendirmiştir. Omand, Mevdudi'nin bu yönünün, Pakistan'daki diğer İslamcı hareketlere de etki ettiğini ve seçimle iktidara gelme fikrinin İslamcı çevrelerde yaygınlaşmasına katkı sağladığını

ifade etmektedir (Omand, 1997). Firdausi de aynı şekilde Mevdudi'nin ideolojisini, Pakistan'da siyasal İslam'ın kurumsallaşmasında temel referans noktası olarak gördüğünü ifade etmektedir (Firdausi, 2014).

Mevdudi'nin etkisi Pakistan sınırları içerisinde kalmamış; onun düşünsel çerçevesi Arap dünyasındaki Müslüman Kardeşler hareketi başta olmak üzere birçok İslamcı yapıyı da derinden etkilemiştir. Özellikle “ilahi egemenlik” kavramı, hem Sünni hem de Şii İslamcı hareketler tarafından benimsenmiş ve siyasal meşruiyetin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Fuchs, Mevdudi'nin fikirlerinin 1979 İran Devrimi üzerindeki etkilerini tartışarak, onun siyasal teorisinin mezhepler üstü bir etkileşim zemini oluşturduğunu belirtmektedir (Fuchs, 2022). Mevdudi'nin temel gayesi, İslami değerlerin eğitim, yasama ve reform yoluyla yeniden tesisidir.

2.2.5.4. İran Devrimi ve Şii İslamcılığı

1979 İran Devrimi, İran'ın siyasal yapısını dönüştüren bir olay ve İslam dünyasında dinin siyasal alana dönüşünü mümkün kılan en önemli tarihsel kırılmalardan biri olarak kabul edilmektedir. İran'daki İslami uyanışın temelinde güçlü bir sınıfsal söylem yatmaktadır. Bu eğilimin en önemli mimarı; İslam'ı, Marksist metodoloji ve varoluşçu felsefeyle sentezleyen Ali Şeriatî'dir. Şeriatî, İslam'ı statüko taraftarı bir din olmaktan çıkarıp, "müstekbir" olarak adlandırdığı ezenlere karşı, "mustazafların" (ezilenlerin) özgürlük aracı olarak yeniden tanımlamıştır (Dabashi, 2006). Bu kuramsal çerçeve, daha sonra Humeyni tarafından devrimci bir siyasal slogana dönüştürülmüştür. Devrimin lideri Ayetullah Ruhullah Humeyni, “Velayet-i Fakih” doktrini ile Şii ulemanın siyasal otorite üzerindeki denetimini meşrulaştırmış ve böylece modern bir teokratik rejimin temellerini atmıştır. İran Devrimi bu yönüyle İslam dünyasında yeni bir ideolojik paradigma oluşturmuş ve dinin özel alanda değil, kamusal

ve siyasal alanda da nasıl yeniden konumlandırılabilirliğini somut olarak göstermiştir (Nasr, 2006). Yine İran devrimi, Batı emperyalizmine karşı geliştirilen “post-kolonyal bir İslami direniş” olma özelliğini kazanmış, bu sürecin siyasal bir devrim olmanın ötesinde epistemolojik bir yeniden inşa sürecine hizmet etmiştir (Dabashi, 2006).

İran Devrimi'nin etkisi Şii dünyasıyla sınırlı kalmamış; devrimin ardından oluşan siyasal söylem ve stratejiler, Sünni coğrafyadaki İslamcı hareketleri de doğrudan etkilemiştir. Devrim sonrası İran'ın desteklediği örgütler aracılığıyla Şii İslamcılığı, devlet dışı aktörler üzerinden yeniden yapılandırılmıştır. Bu bağlamda özellikle Hizbullah'ın ortaya çıkışı, Şii İslamcılığın devlet eliyle değil, militan yapılar aracılığıyla da etkin olabileceğini göstermiştir. Keddie, İran Devrimi'nin siyasi yayılmacılıktan ibaret olmadığını bir kültürel model sunduğunu da ifade etmektedir (Keddie, 2003). İran dış politikasında bu ideolojik modeli sistematik biçimde kullanmış ve Irak, Lübnan, Bahreyn gibi ülkelerdeki Şii aktörler üzerinden bölgesel nüfuzunu arttırmıştır (Byman, 2005).

Şii İslamcılığın düşünsel çerçevesi, Sünni İslamcılıkla ortak birçok özellik taşısa da, özellikle imamet, adalet ve zulme karşı kıyam gibi kavramlarla kendine özgü bir teolojik ve siyasal yapı geliştirmiştir. Şii inanç sisteminde, tarihin adaletsizlikle şekillenmiş olduğu fikri, siyasal eylemin meşruiyetini sağlayan bir gerekçe olarak öne çıkmaktadır. Bu anlayış, özellikle ezilmişlik ve mağduriyet algısı üzerinden siyasal seferberliğin temelini oluşturmaktadır. Bu yönüyle denilebilir ki Şii İslamcılık, iktidar arayışının dışında tarihsel bir hak mücadelesine de dayanarak meşruiyet kazanma eğilimindedir. Bu yapı, İran devrimi sonrası kurulan İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyet üretiminde merkezi bir rol oynamış ve halk desteğinin mobilize edilmesini kolaylaştırmıştır (Byman, 2005).

İran'da kurulan sistem, teokrasiye dayalı ve halkın katılımına imkân tanıyan bir seçim sistemi üzerinden “melez” bir rejim modeli üzerine inşa edilmiştir. Bu ikili yapı,

Şii İslamcılığın geleneksel ulema egemenliğiyle sınırlı kalmadığını halk iradesine de belirli ölçülerde alan açtığını göstermektedir. Brumberg, bu rejimi “dini meşruiyetle halk iradesini sentezleyen bir hibrit sistem” olarak tanımlamakta ve İran İslam Cumhuriyeti’nin dini ve siyasal kaynakları birlikte kullanarak kendine özgü bir meşruiyet stratejisi geliştirdiğini ileri sürmektedir (Brumberg, 2001).

Şii İslamcılık ile Sünni İslamcılık arasında teolojik ve tarihsel farklar bulunsa da bazı ortak noktalar da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Mevdudi’nin geliştirdiği “ilahi egemenlik” (Hakimiyyetullah) anlayışı, Sünni çevrelerde olduğu gibi Şii siyasal teoride de yankı bulmuştur. Fuchs, Mevdudi’nin siyasal düşüncesinin İran’daki İslamcı söylem üzerinde etkili olduğunu ve özellikle Velayet-i Fakih ile Hakimiyyetullah arasında teorik bir geçişkenlik olduğunu ifade etmiştir (Fuchs, 2022).

2.2.6. İslamcılığın Farklı Yorumları ve Eğilimleri

İslamcılık, modern siyasal düşünce tarihinde her ne kadar homojen bir ideoloji olarak algılansa da, aslında oldukça çeşitli, çok yönlü ve çoğu zaman birbiriyle çelişen eğilimleri bünyesinde barındıran dinamik bir yapıya sahiptir. Bu çeşitlilik, tarihsel bağlamın ve sosyo-politik koşulların etkisiyle şekillenmekte; farklı coğrafyalarda farklı İslamcılık yorumlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Selefi, cihadî, reformist, muhafazakâr ya da liberal yönelimli İslamcı akımlar, Kur’an ve Sünnet’in toplumsal hayata uygulanmasına dair birbirinden farklı metodolojik ve kuramsal perspektifler geliştirmiştir. Bu bağlamda radikal İslamcı gruplar, genellikle mevcut siyasal düzeni “tağuti” olarak niteleyerek, şiddet yoluyla bir dönüşüm hedeflerken; reformist ve ılımlı İslamcılar, demokratik yöntemleri meşru araçlar olarak görerek siyasal katılımı öncelemektedir.

Bu ideolojik çoğulluk klasik İslam düşüncesinin tarihsel sürekliliğinin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. İslam tarihinde fıkhi mezhepler, kelami ekoller ve tasavvufi yorumlar nasıl birbirinden farklı anlayışlar ortaya koymuşsa, modern dönemdeki İslamcı akımlar da bu entelektüel çeşitliliğin siyasal karşılıkları olarak şekillenmiştir. Kirmanj, bu çeşitliliği klasik İslam düşüncesindeki mezhebi ve yorum farklılıklarının, modern dönemde siyasal biçimlerde yeniden üretimi olarak görmektedir (Kirmanj, 2008). Dolayısıyla çağdaş İslamcılık, tarihsel gelenek ile modern siyasal yapıların kesişiminde ortaya çıkan melez bir hareket olarak değerlendirilmelidir.

2.2.6.1. Radikal İslamcılık

Çağdaş İslami düşünürlerin eserlerinin 1960'lı yıllarda Türkçe'ye çevrilmesiyle birlikte İslam politik bir seçenek olarak görülmüş, bu motivasyondan hareket eden bazı kesimler radikal islamcılığın ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Radikal İslamcılık, İslam'ın bir inanç ve ahlak sistemi olmasının yanında mevcut siyasal yapılarla uzlaşmayı reddeden, devrimci bir ideolojik çerçeve olarak konumlandığı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu anlayışta İslam, bireysel yaşamı değil, siyasal yapıyı da dönüştürmesi gereken bir sistem olarak ele alınmakta; mevcut siyasal düzenler ise meşruiyetsiz ve “İslami olmayan” oluşumlar olarak tanımlanmaktadır. Enayat'a göre radikal İslamcılığın temelinde sekülerliğe, demokratik temsil sistemlerine ve hukuki çoğulculuğa karşı köklü bir karşı duruş hep var olmuştur (Enayat, 2005). Bu ideolojik yönelim özellikle genç, toplumsal olarak dışlanmış ve marjinalleşmiş gruplar arasında daha yaygın halde olup ve bu kesimler siyasal çözüm arayışlarını teolojik referanslarla desteklemişlerdir (İbrahim, 2012).

Radikal İslamcılık, modern ulus-devlet sistemine karşı açık bir ideolojik ve pratik muhalefet geliştirmekte; bu çerçevede hilafet, ümmet veya ilahi otoriteye dayalı alternatif

siyasal düzenler önermektedir. Radikal İslamcıların 1970’lerden 1980’lere uzanan serüveninde Ortadoğu’daki İslamcı düşüncenin yansımaları görülür. Laik tağuti düzen reddedilerek alternatif toplum projesi yaratılmak istenir. Bu kapsamda Cuma namazını protesto etme gibi marjinal hareketler radikal islamcılığın en etkili eylemlerinden biri olmuştur (Bora, 2018).

Radikal İslamcı yapıların küresel ölçekte önem kazanması, özellikle 2000’li yıllardan itibaren uluslararası güvenlik politikalarının merkezine yerleşmelerine neden olmuştur. Hafez, bu yapılarla ilgili söylemlerin, onları terör tehdidi olarak konumlandırmakla kalmadığını, bunların küreselleşmeye karşı alternatif bir siyasi paradigma sunduğuna dair algıyı da güçlendirdiğini vurgulamaktadır (Hafez, 2010). Bu yapıların temelinde Batı, sadece siyasal değil, kültürel ve epistemolojik bir tehdit olarak konumlandırılmakta; buna karşılık İslam, hem birey hem de toplum için kapsayıcı bir hakikat sistemi olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda radikal İslamcılık için, küresel modernliğe karşı yerel-dinsel bir karşı kamusalılık üretme potansiyeline de sahiptir denilebilir.

Radikal İslamcılığın ortaya çıkışını hazırlayan koşulları, ideolojik ya da dini referanslarla açıklamak tek başına yeterli değildir; somut ve sosyo-politik bağlamlarla da açıklamak gerekmektedir. Savaş, işgal, siyasi baskı, ekonomik eşitsizlik ve toplumsal dışlanma gibi faktörler, radikal hareketlerin oluşumunda doğrudan rol oynayan etkenler arasındadır. Bu tür oluşumlar, özellikle devlet otoritesinin zayıf olduğu ya da meşruiyet krizleri yaşandığı bölgelerde örgütlenme alanı bulmakta ve söylemlerini bu krizlerin ürettiği boşluklara yerleştirmektedir. Radikal gruplar, dini metinleri literalist ve seçmeci bir şekilde yorumlayarak bu bağlamda meşruiyet üretmektedir. Sivan, bu süreci “Ortaçağ teolojisinin modern siyasal bağlama aktarımı” olarak nitelendirmekte ve bunun, İslam’ın

tarihsel bağlamından kopartılarak sadece ideolojik mücadeleye indirgenmesi tehlikesine işaret etmektedir (Sivan, 1990).

Bu bağlamda radikal İslamcılık, İslam'ın siyasal potansiyelini tek boyutlu bir açıdan yorumlamakta ve çoğu zaman toplumsal dönüşüm faktörlerini dışta bırakarak ideolojik katılığı öncelemektedir. Bayat, bu yaklaşımın dinin toplumsal yönünü ihmal ettiğini ve dönüşüm arayışını siyasal iktidarın ele geçirilmesiyle sınırlandırdığını savunmaktadır (Bayat, 2013). Bu sınırlayıcı ideolojik yapı, radikal İslamcı hareketlerin mevcut siyasal sistemlerle ve toplumsal çoğunlukla sağlıklı bir iletişim kurmasını engellemekte; onları süreklilik arz eden bir kriz politikası üretmeye mahkûm etmektedir. Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki; radikal İslamcılık, siyasal ve teolojik düzeyde ciddi tartışmalar doğuran, modern İslamcı düşünce içerisinde en keskin ve çatışmacı eğilim olarak değerlendirilmektedir.

2.2.6.2. İlmî İslamcılık

İlmî İslamcılık literatürde İslam'ın siyasal ve toplumsal alanlardaki rolünü önemsemekle birlikte, bu rolü demokratik normlarla uyumlu biçimde yeniden yorumlama çabasını içeren bir formül olarak tanımlanmaktadır. İslamcı düşüncenin bu yaklaşımında radikal ya da devrimci hareketlerden farklı olarak, siyasal değişim yavaş, barışçıl ve müzakere temelli süreçlerle gerçekleştirilmek istenmektedir. Demokrasi, insan hakları, çoğulculuk ve hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerlerle İslami ilkeler arasında bir köprü kurmaya çalışan bu akım, özellikle toplumsal meşruiyeti daha güçlü hale getirmek adına kültürel ve ekonomik performansa dayalı bir metot izlemektedir. Yılmaz'a göre Türkiye örneğinde bu yaklaşım “sivil İslam” biçiminde kurumsallaşmış ve İslamcı aktörler siyasal alandaki etkilerini meşruiyet, hizmet ve kalkınma temelli bir pratikle pekiştirmeye yönelmişlerdir (Yılmaz, 2011). İlmî İslamcılık, özellikle savaş sonrası

Ortadoğu bağlamında siyasal şiddetin etkisini kıran ve İslamcı söylemi merkeze çeken bir yumuşatma aracı işlevi görmüştür (Hasan, 2014).

Bu eğilim, özellikle Arap Baharı sonrası dönemde, siyasi krizlerin ve toplumsal kutuplaşmaların, çatışmaların yoğunlaştığı bir ortamda alternatif bir siyaset biçimi olarak öne çıkmıştır. Tunus'ta Nahda Hareketi'nin öncülüğünde ortaya çıkan siyasi hareket İlmli İslamcılığın somut bir örneği olarak değerlendirilmiş ve bu hareketin teokratik model yerine çoğulcu bir anayasal düzeni benimsemesi, bölgedeki diğer İslamcı yapılar için örnek teşkil etmiştir. Qodir, bu gelişmeyi “post-İslamcı reformculukla bütünleşen ılımlı İslamcılık” olarak tanımlamakta; siyasal İslam'ın ideolojik katılıklarını terk ederek, uzlaşmacı ve çoğulcu bir kimlik kazandığını ileri sürmektedir (Qodir, 2023). Bu bağlamda İlmli İslamcılık, toplumsal uzlaşmayı esas alan bir siyasal dil geliştirmeyi amaçlamakta ve şiddete dayalı dönüşüm modellerine karşı barışçıl bir çiziyi takip etmektedir. Bu yönüyle İlmli İslamcılık, hem İslamcı hareketlerin iç dinamiklerine hem de siyasal sistemlerle olan ilişkilerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

İlmli İslamcılığın teorik arka planında İslam ile modern siyasal değerler arasında çatışmadan ziyade sentez arayışı mevcuttur. Bu yaklaşım, sekülerleşmeyi bütünüyle reddetmeden, dini değerlerin kamusal alanda varlığını sürdürebileceği bir alan açmaya çalışmakta; dolayısıyla post-seküler bir bağlamda dinin siyasete değil, daha çok sivil ve kültürel alanlarda etkin oluşunu savunmaktadır. Mojahedi, bu durumun demokratikleşmeye katkı sunan bir durum olduğunu ve dinin siyasal değil sosyokültürel alanlarda etkinlik kazanmasının daha istikrarlı toplum yapılarını oluşturabileceğini ifade etmiştir (Mojahedi, 2016). İlmli İslamcılık, geleneksel İslamcılıktan ve seküler liberal modellerden ayrılan melez bir yapı sunan; İslami değerlerle demokratik ilkeler arasında bir ilişki kurmaya çalışan yeni bir yorum olarak değerlendirilmektedir.

2.2.6.3. Post-İslamcılık ve Yeni Arayışlar

Post-İslamcılık, İslamcı ideolojilerin özellikle siyasi arenada karşılaştığı krizlere bir tepki olarak gelişen ve daha çok bireysel dindarlık, çoğulculuk ve kültürel çeşitliliğe vurgu yapan yeni bir düşünsel eğilimdir. Bu yaklaşım, İslam'ı siyasi bir düzenleme aracı olarak görmek yerine, bireysel özgürlükleri ve toplumsal çeşitliliği destekleyen bir yaşam biçimi olarak yeniden tanımlamaktadır. Bayat, bu yönelimi “İslamcı çağın sonu” olarak nitelendirmekte ve post-İslamcılığı, siyasi İslam'ın ideolojik katılığı eleştiren, daha esnek ve çoğulcu bir entelektüel arayışın ürünü olarak görmektedir (Bayat, 2013). Amin ise post-İslamcılığın özellikle İran ve Mısır gibi ülkelerde reformist İslamcı hareketler aracılığıyla pratikte vücut bulduğunu ve bu sürecin yeni bir düşünsel paradigmaya neden olduğunu vurgulamaktadır (Amin, 2010).

Post-İslamcı yaklaşımın ortaya çıkışında siyasi İslam'ın ideolojik sınırlılıkları, toplumsal temsildeki yetersizlikleri ve kurumsal anlamda yaşanan başarısızlıkları neden olmuştur. Siyasi İslam'ın devlet aygıtıyla kurduğu problemlili ilişki, dini söylemin araçsallaştırılması ve halktan kopuk elit tabakaların ortaya çıkması, post-İslamcı yönelimi tetikleyen başlıca nedenler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda post-İslamcılık, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi merkeze alan bir ahlaki dindarlık biçimini savunmakta; dinin kamusal alanda yer almasını etik ve kültürel değerler üzerinden kurmaya çalışmaktadır. Yılmaz, Türkiye örneği üzerinden bu süreci analiz ederek, siyasi kimlik olarak İslamcılıktan kültürel kimlik olarak Müslümanlığa doğru yaşanan dönüşümün post-İslamcı çerçeveye açıklanabileceğini savunmaktadır (Yılmaz, 2013).

Post-İslamcılığın teorik çerçevesinin oluşmasında etkili olan bir diğer faktör din-devlet- toplum ilişkilerinin yeniden yorumlanması bağlamında şekillenmektedir. Bu yeni yaklaşımda, dinin siyasete değil, daha çok sivil topluma ve kültürel üretim alanlarına

yönelmesi gerektiği savunulmakta; bu şekilde dinin ahlaki ve toplumsal düzenleyici rolü korunmuş ve siyasal araçsallaşmadan uzak durulmuş olacaktır. Bu anlamda post-İslamcılık, sekülerlik ve laiklik kavramlarına karşı radikal bir tavır almaktan ziyade, dinin kamusal hayattaki konumunu yeni temeller üzerinde yeniden kurmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla post-İslamcılık İslamcılığın eleştirisi olmakla birlikte İslam'ın toplumsal işlevlerinin modern toplumsal yapılarla nasıl uyumlanabileceğine dair bir teorik öneri olarak öne çıkmaktadır.

Burada dikkat çeken bir başka nokta ise post-seküler dönüşüm kavramı etrafında şekillenen düşünsel arka plandır. Bu düşünsel arka planda dini toplumsal değer üretiminin merkezi bir ögesi olarak görme eğilimi de vardır. Bu bağlamda Yılmaz, post-İslamcı dönüşümün, İslam'ın modern kamusal alanda yeni roller üstlenebileceği bir sürece işaret ettiğini ve bu sürecin post-seküler bir zihinsel dönüşümle ilişkilendirilebileceğini belirtmektedir (Yılmaz, 2014).

Post-İslamcı düşüncenin geliştirdiği teorik açılımlar, liberal demokratik değerlerle İslami ilkeler arasında bir sentez arayışı şeklinde de yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda Badamchi, post-İslamcı siyasal teoriyi, liberal demokrasinin normatif ilkeleriyle uyumlu bir İslam anlayışı geliştirme çabası olarak tanımlamaktadır (Badamchi, 2017). Bu çerçevede post-İslamcılık, çoğunlukla ideolojik sabitlikten uzak, esnek ve yorumlanabilir bir din anlayışına dayanmaktadır. Böylelikle bireysel haklar, ifade özgürlüğü ve çoğulculuk gibi modern normlar, İslami değerlerle çatışmak yerine, birlikte var olabilecek bir zeminde yeniden yorumlanmaktadır.

2.2.6.4. Sufizm ve İslamcılık Arasındaki İlişki

Sufizm ve İslamcılık, İslam düşünce geleneği içerisinde farklı ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlara dayanan iki ayrı yönü temsil etmektedir.

Sufizm, bireysel arınma, içsel derinlik ve manevi disiplin üzerinden İslam'ı yaşama pratiğine odaklanırken; İslamcılık daha çok İslam'ın siyasal, toplumsal ve kurumsal boyutlarının yeniden inşasını hedefleyen, dışa dönük bir dönüşüm projesi olarak şekillenmiştir. Bu farklılık, ilk bakışta çatışmacı bir ikiliği çağırırsa da, tarihsel ve sosyolojik bağlamlarda bu iki eğilim arasında karşılıklı etkileşim, hatta bütünleşme örneklerine rastlanmaktadır. Ichwan ve arkadaşları, Sufizmin bireysel dindarlığı esas almakla birlikte kamusal sorumluluğu da dışlamadığını, bu nedenle İslamcılıkla ahlaki düzlemde birleşebilecek potansiyele sahip olduğunu belirtmektedir (Ichwan et al., 2024). Bu bağlamda Sufizm, mistik bir yönelimden ibaret olmayıp toplumsal bütünlüğü koruma ve kamusal alanda sorumluluk alma yönüyle de siyasal alana dolaylı biçimde temas eden bir nitelik arz etmektedir.

Sufizmin moderniteyle karşılaşma biçimi de, bu düşünsel yönelimin içe kapanık bir formda olmadığını göstermektedir. Van Bruinessen (2009), modern dönemde bazı Sufi cemaatlerin, özellikle laikleşme süreçlerine karşı siyasal direnişin araçları haline geldiğini ve Sufizmin bazı bağlamlarda siyasal İslam'la örtüşen adımlar attığını vurgulamaktadır. Bu durum, özellikle post-kolonyal İslam toplumlarında, dini kimliğin korunması ve modernleşmenin sekülerleştirici etkilerine karşı direnç oluşturulması bağlamında Sufizmin siyasal fonksiyonlar da üstlenebileceğini göstermektedir. Böylece Sufizm, geleneksel mistik yönünün dışında kolektif bilinç üretimi, dini eğitim ve cemaatleşme kapasitesi ile İslamcı hareketlere benzer biçimde toplumsal bir rol üstlenebilmektedir. Ancak İslamcı söylem içerisinde bazı kesimler, Sufizme yönelik eleştirel ve dışlayıcı bir pozisyon almış; özellikle tarikat yapıları, “bid’at” ve hurafe” kavramları çerçevesinde gayri meşru ilan edilmiştir. Bu bağlamda İslam'ın o dönemdeki yaşanış biçimine, özellikle de geleneksel biçimine ve Sufi İslam'a da karşı çıkmıştır; geleneksel İslam'a hurafeler ve saçma inançlarla dolu olduğu gerekçesiyle, Sufiliğe ise toplumu atıl hale getirdiği gerekçesiyle karşı çıkmıştır (Başdemir, 2017).

Selefi eğilimli İslamcı düşünürler, dinin saf kaynağına dönüş çağrısı doğrultusunda Sufizmi bir sapma olarak değerlendirmiştir. Yavuz (2003) Türkiye örneğinde Nakşibendi geleneğinin, gerek dini yapılar gerekse siyasal aktörler arasında bir aracı rol üstlendiğini ve bu tarikatın İslamcı siyasetin kurumsallaşmasında etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu durum bizlere, Sufizmin salt bireysel bir yönelim olmaktan çıkıp siyasal meşruiyet üretiminde de etkili olabileceğini göstermektedir.

Bu bağlamda, Said Nursi ve onun etrafında şekillenen Nurculuk hareketi, Sufizm ile İslamcılık arasındaki ilişkileri yeniden düşünmek açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Nurculuk hareketi, klasik anlamda siyasi İslamcılık bağlamında ele alınmasa da İslam'ın kamusal rolünü güçlü biçimde savunan, eğitim ve tebliğ faaliyetleriyle toplumsal dönüşüm hedefleyen bir yapı olarak dikkat çekmektedir. Kuru ve Kuru, Said Nursi'nin dinin siyasal araçsallaştırılmasına karşı mesafeli duruşunun, onu klasik İslamcılıktan ayırsa da, kamusal dindarlığın meşrulaştırılması bağlamında İslamcılıkla örtüşen bir zemin oluşturduğunu belirtmektedir (Kuru & Kuru, 2008). Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Sufizm ve İslamcılık arasındaki ilişki, keskin ayrımlar yerine geçişli, çoğu zaman karşılıklı beslenen bir dinamik üzerinden ilerlemektedir.

2.2.6.5. Türk İslamcılığı ve Farklılaşan Eğilimler

İslamcılık ideolojisi Türkiye dışındaki Müslüman coğrafyada Batı'nın işgaline karşı bir direniş hareketi olarak varlığını sürdürmüştür. Sömürgecilik faaliyetleriyle başa çıkmak birinci gündem maddesi olunca bu ideoloji Türkiye dışındaki Müslüman coğrafyada cihat öğretisine ingirgenerek ele alınmıştır. Türkiye İslamcılığı sömürge gibi bir durum olmayınca cihat doktrinini yerine demokratik bir zeminde ele alınmıştır. Türk İslamcılığı, tarihsel gelişim süreci itibarıyla hem Osmanlı geleneğinden hem de Cumhuriyet modernleşmesinden beslenen özgün bir ideolojik form olarak şekillenmiştir.

Bu formun temel dinamikleri arasında Batı modernitesine karşı geliştirilen tepkiler, milli kimlik inşası çabaları ve ulema-siyaset ilişkisinin dönüşen yapısı yer almaktadır. Yavuz, Türk İslamcılığının, klasik İslamcılıktan farklı olarak Sufi gelenekle iç içe geçen, yerli ve kültürel değerlere yaslanan bir “Türk İslamı” tahayyülü etrafında biçimlendiğini savunmaktadır (Yavuz, 2004).

1980 sonrası süreçte Türk İslamcılığı, örgütsel yapılar ve entelektüel arayışlar bağlamında ciddi dönüşümler geçirmiştir. Özellikle 1990’lı yıllarda küreselleşme, neoliberal politikalar ve demokratikleşme yönündeki talepler, İslamcı çevrelerde liberal değerlere yönelik bir ilginin doğmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler, klasik İslamcı paradigmanın sorgulanmasını ve daha çoğulcu, demokratik yaklaşımların geliştirilmesini beraberinde getirmiştir. Kuru, bu dönemde Türkiye’deki İslamcı hareketlerin farklı toplumsal süreçlere verdikleri tepkiler doğrultusunda çeşitlenerek yeni alt akımlar ortaya çıkardığını belirtmektedir (Kuru, 2005). Çavdar (2006), Refah Partisi’nin geleneksel İslamcı çizgisinden AK Parti’nin “muhafazakâr demokrasi” söylemine evrilmesini, bu dönüşümün ideolojik ve pratik düzeydeki en belirgin örneği olarak yorumlamaktadır.

AK Parti’nin iktidara gelişiyle birlikte Türk İslamcılığı, tarihsel olarak sürdürdüğü muhalif konumunu terk ederek siyasal merkeze yerleşmiş ve devlete entegre bir yapı hâline dönüşmüştür. Çetinsaya (1999), bu dönüşümü İslam’ın Türk milliyetçiliğiyle karşılıklı bir ilişki kurması üzerinden açıklamakta ve ideolojik olarak hem dini hem de ulusal kimliğin iç içe geçtiği yeni bir yapıdan söz etmektedir. İslamcılık bu dönemde devletin ideolojik aygıtı hâline gelmiş devlet içinde iktidar üretme ve toplum içinde hegemonya kurma çabasıyla hareket etmiştir (Yavuz, 2003). Bütün bu süreçlerden hareketle denilebilir ki; Türk İslamcılığı tek boyutlu ve homojen bir ideoloji olmaktan çıkmış içinde çeşitli farklılıkları ve zaman zaman çelişkili yönelimleri barındıran çok katmanlı bir yapı hâline dönüşmüştür.

2.2.7. İslamcılık ve Demokrasi İlişkisi

İslamcı hareketler, temel hedef olarak İslam'ın siyasal ilke ve normlarının kamusal alana yansıtılmasını savunmakta; bu bağlamda siyasal otoritenin kaynağını ilahi iradeye dayandıran bir meşruiyet anlayışını benimsemektedir. Ancak modern dönemde özellikle demokratik siyasal düzenlerin yaygınlaşmasıyla birlikte, bazı İslamcı yapılar bu yeni siyasal paradigmalara yüzleşmiş ve farklı stratejiler geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu çerçevede Hashemi, liberal demokratik değerlerin, yerel İslami normlara uyarlanarak İslamcı düşünceyle sentezlenebileceğini, dolayısıyla demokrasi ile İslamcılık arasında kategorik bir çelişki olmadığını ileri sürmektedir (Hashemi, 2009). Bu yorum, özellikle seçime dayalı temsil, çoğulculuk ve temel haklar gibi demokratik ilkelerin İslami meşruiyet çerçevesi içerisinde yeniden yorumlanabileceği düşüncesine dayanmaktadır.

Demokrasiye dair İslamcı tutumlar, hem tarihsel bağlama hem de hareketlerin ideolojik yapılanmasına bağlı olarak farklılaşmaktadır. Özellikle Arap Baharı süreci, bu ilişkinin pratikte nasıl şekillendiğini gözler önüne seren bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Dalacoura, Arap Baharı sonrasında bazı İslamcı grupların, demokratikleşme yönünde aktif roller üstlendiğini; ancak diğer yapıların demokrasiyi araçsal bir biçimde kullanarak otoriter yaollara dönüştüğünü ifade etmektedir (Dalacoura, 2015). Bu durum, İslamcılığın demokrasi ile kurduğu ilişkinin sabit bir çizgide ilerlemediğini, aksine bağlamsal açıdan değişkenlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. İslamcılık bazı durumlarda demokratik süreçlere katılarak halk desteği ararken, bazı durumlarda ise seçimle elde edilen meşruiyeti sistem karşıtı bir proje olarak kullanabilmektedir. Bu çok yönlü ilişki, İslamcılığın hem teorik düzeyde hem de zamanda pratik siyasal düzlemde dinamik ve tartışmalı bir pozisyona sahip olduğunu göstermektedir.

2.2.8. Siyasal İslam ve Demokratikleşme

Siyasal İslam, İslam'ın bireysel ahlaki yaşamla sınırlı kalmaması gerektiğini toplumsal ve siyasal düzeni de şekillendirmesi gerektiğini savunan ideolojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, İslam'ın ilahi kaynaklı hukuki ve ahlaki ilkelerini kamusal alana taşıyarak, devletin ve toplumun tüm yönlerini İslami kurallara göre düzenlemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda siyasal İslam, çoğu zaman laiklik ilkesine dayanan modern demokratik sistemlerle temel düzeyde bir gerilim yaşamaktadır. Tibi, bu gerilimi yapısal bir çelişki olarak değerlendirmekte ve kurumsallaşmış İslamcı hareketlerin demokrasiye karşı araçsal bir yaklaşım benimsediğini, uzun vadede ise çoğulculuğu dışlayarak demokratik sistemin içeriğini zayıflatabileceğini savunmaktadır (Tibi, 2009). Bu eleştirinin temelinde, siyasal İslam'ın demokratik süreçleri bir meşruiyet aracı olarak görüp, iktidar elde ettikten sonra bu süreçleri sınırlandırabileceği yönündeki kaygılar vardır.

Buna karşılık bazı araştırmacılar, siyasal İslam'ın demokrasiyle tamamen çelişmediğini, aksine bazı İslamcı hareketlerin yerel düzeyde demokratik normlarla bütünleşebileceğini öne sürmektedir. Bu bağlamda Hossain, özellikle Güney Asya ve Orta Doğu gibi bölgelerde etkili olan İslamcı aktörlerin, demokratik katılım, seçim yoluyla temsil ve çoğulculuk gibi değerlerle uyumlu siyasal pratikler geliştirebildiklerini ileri sürmektedir (Hossain, 2016). Bu tür hareketler, İslam'ı bir yanda kamusal alanda görünür kılarken bir yandan da halkın iradesine saygılı, hukukun üstünlüğünü önceleyen bir yaklaşımı benimseyebilmektedir. Bu durum, siyasal İslam'ın tek bir biçimde değil; farklı sosyo-politik bağlamlara göre değişen ve dönüşen bir ideolojik yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla siyasal İslam'ın demokratikleşme ile ilişkisi, kategorik bir reddediş ya da uyumdan ziyade, konjoktürel ve çoğulcu bir eksenle değerlendirilmelidir.

Demokratikleşme süreçleri, İslamcı hareketlerin sınındığı bir alan olduğu gibi seküler siyasal sistemlerin de meşruiyet testine tabi tutulduğu bir durumu içermektedir. Esposito ve Piscatori, İslamcı hareketlerin demokratikleşme sürecine katılımının onları sistem içi aktörler haline getirebileceğini ve bu sürecin radikal eğilimleri törpüleyebileceğini belirtmektedir (Esposito & Piscatori, 1991). Özellikle Türkiye örneği, siyasal İslam ile demokrasi arasındaki bu ilişkinin karmaşık yapısını göstermesi bakımından önemli bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Kuru ve Stepan, Türkiye'deki İslamcı partilerin demokratik seçim mekanizmalarına katılmak suretiyle sekülerleşmeye zorlandığını ve bu sürecin siyasal İslam'ın ideolojik konumunu yeniden tanımlamasına yol açtığını ifade etmektedir (Kuru & Stepan, 2012). Bu durum, siyasal İslam'ın katı ideolojik çerçevelerle değil, pragmatik politikalarla şekillendiğini ve zamanla farklı ideolojik formlara dönüşebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla siyasal İslam ile demokrasi arasındaki ilişki sabit ve değişmez bir yapıdan ziyade, siyasal bağlama, toplumsal dinamiklere ve liderlik stratejilerine bağlı olarak farklı şekillerde gelişebilen bir süreç olarak ele alınmalıdır.

2.2.9. Laiklik, Sekülerizm ve İslamcılık

Laiklik ve sekülerizm, İslamcılıkla ilişkisi bağlamında modern siyaset teorisinin en çok tartışılan kavramları arasında yer almaktadır. Laiklik, devletin dini kurumlardan bağımsızlığını savunurken, sekülerizm bireyin dini inançlarını kamusal ve siyasal alandan ayırmasını öngören bir çerçeve sunmaktadır. Bu iki yaklaşım, İslamcı düşünce tarafından Batı'nın modernlik projesinin ideolojik uzantıları olarak değerlendirilmiştir. Jubaer ve çalışma arkadaşları, laiklik kavramının post-kolonyal toplumlarda genellikle Batı'nın kültürel ve siyasal dayatması olarak algılandığını ve bu algının İslamcı hareketlerde yapısal bir tepkiye yol açtığını ileri sürmektedir (Jubaer et al., 2021). Hossain

sekülerizmin her toplumda farklı tarihsel, sosyolojik ve politik bağlamlarda oluştuğunu ifade ettikten sonra sekülerizmin evrensel bir model olarak sunulamayacağını belirtmiştir (Hossain, 2016).

Laikliğe yönelik İslamcı eleştiriler kuramsal düzeyde sınırlı kalmamış, birçok ülkede siyasal ve toplumsal çatışma alanlarına dönüşmüştür. Türkiye özelinde bu çatışma, devletin kurumsal laikliği ile toplumun geniş kesimlerinde var olan dini duyarlılıklar arasında kronikleşmiş bir yapıya dönüşmüştür. Bu durum, siyasal alanla sınırlı kalmamış; eğitim, medya ve hukuk gibi toplumsal alanlara da sirayet etmiştir. Toprak, bu gerilimin anayasal düzenlemelerle olduğu kadar, kültürel hegemonya mücadelesiyle de şekillendiğini ve laiklik uygulamalarının modernleşme projesiyle özdeşleştirilerek toplumda bir tür ikilik yarattığını vurgulamaktadır (Toprak, 2013). Somer de bu bağlamda, “ *laik ve dindar çevreler arasında süregelen kutuplaşma demokratik uzlaşma zeminini zayıflatmış, bu durumun aşılabilmesi için de karşılıklı toleransın kurumsallaşması zorunludur*” ifadelerini kullanmıştır (Somer, 2012).

İslamcı düşünce içerisinde laiklik ve sekülerizme karşı çıkan sert tutumların yanında, daha esnek ve uzlaşmacı yorumlar da ortaya çıkmıştır. Bazı İslamcı düşünürler, sekülerizmi tamamen bir inançsızlık ya da din karşıtlığı biçiminde değil, bireysel özgürlükleri ve inanç çoğulculuğunu güvence altına alan anayasal bir çerçeve olarak yorumlamaya başlamıştır. Bu anlamda Abootalebi’nin ifadesien göre, modern İslamcı hareketlerin seküler sistemlerle uzlaşması siyasal varoluşlarını sürdürebilmeleri açısından pratik bir zorunluluk haline gelmiştir (Abootalebi, 1999). Bu bakış açısı, İslamcılığın modern siyasal sistemlerle çatışmak yerine, bu sistemlerin sunduğu imkânlardan faydalanarak kendisini yeniden tanımlayabileceği konusunu gündeme getirmektedir.

Sekülerizmin, otoriter devlet biçimlerine karşı bir özgürlük aracı olarak kullanılabileceğini savunan görüşler de bu tartışmada önemli bir yerde durmaktadır.

Hashemi, sekülerizmin sadece dinin sınırlandırılması anlamına gelmediğini; aksine otoriter siyasal yapılara karşı bireysel hakların ve sivil özgürlüklerin korunmasında işlevsel bir rol oynayabileceğini savunmaktadır (Hashemi, 2009). Bu bağlamda laiklik ve sekülerizm, İslamcı hareketlerle kategorik olarak çatışmak zorunda olmayan; tersine ortak hak ve özgürlük zemininde uzlaşma yaratabilecek siyasal sistemler olarak yeniden düşünülmektedir.

2.2.10. İslamcı Hareketlerin Demokratikleşme Sürecine Etkisi

İslamcı hareketlerin demokratikleşme süreçlerine etkisi, tarihsel ve bağlamsal koşullara bağlı olarak şekillenmiştir. Bu hareketler bazen siyasal katılımı teşvik eden, çoğulculuk ve hukukun üstünlüğü gibi normlara dayanan bir dönüşümün aktörü haline gelirken; bazen de bu değerleri sadece stratejik bir araç olarak kullanmışlardır. Türkiye örneğinde, özellikle 2000’li yılların başında post-İslamcı çevrelerin demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti kavramlarını İslami referanslarla ilişkilendirerek kamusal alanda yeni bir meşruiyet zemini oluşturdukları görülmektedir. Dagi, bu süreci “İslam’ın evrensel değerlerle uyumu” bağlamında değerlendirerek, İslamcı aydınların demokrasi söylemini içselleştirme ve benimseme sürecine vurgu yapmaktadır (Dagi, 2004). Benzer biçimde Başkan, Türkiye’deki İslamcı aktörlerin başlangıçta demokratik değerleri “araçsal” bir dille kullandıklarını; ancak zamanla bu söylemleri benimsediklerini ve kamusal söylemde daha özgürlükçü bir dil geliştirdiklerini ifade etmektedir (Başkan, 2015).

Diğer yandan, İslamcı hareketlerin demokratikleşmeye olan katkısı her zaman ilkesel düzeyde kalmamış; özellikle iktidar deneyimini elde ettiği andan itibaren bu katkı stratejik bir boyuta ulaşmıştır. Aykaç ve Durgun, İslamcı hareketlerin Türkiye bağlamında demokratik normlara olan bağlılığının, özellikle sistem içindeki

meşruiyetlerini pekiştirmek için araçsallaştırıldığını savunmakta ve bu durumun zamanla otoriterleşmeye zemin hazırladığını belirtmektedir (Aykaç & Durgun, 2018). Atasoy da bu görüşe destek vererek, demokratikleşmenin İslamcılar açısından nihai bir hedef değil, araçsal bir geçiş süreci olarak görüldüğünü ve bunun uzun vadede demokrasi ile gerilimli bir ilişki doğurduğunu ileri sürmektedir (Atasoy, 2005). Bu tür stratejik yönelimler, İslamcı aktörlerin demokratik talepleri kısa vadeli siyasal hedeflerle sınırlandırmalarına neden olmakta ve demokratikleşme sürecinin derinleşmesini engelleyebilmektedir.

İslamcı hareketlerin demokratikleşmeye olan etkisi elitler düzeyinde görüldüğü gibi toplumsal aktörler ve sivil toplum aracılığıyla da görülmektedir. Bu bağlamda özellikle kadın örgütleri, medya organları ve gençlik hareketleri gibi yapılar, demokratik kültürün yerleşmesine katkı sunmuşlardır. Aksoy, Türkiye’deki İslamcı kadın örgütlerinin demokratikleşme sürecine aktif katılım göstererek, kadın hakları ve eşit temsil konularında özgün bir İslamî söylem geliştirdiklerini ve bu söylem aracılığıyla siyasal katılım alanını genişlettiklerini ifade etmektedir (Aksoy, 2015). Dursun’un ifadesine göre İslamcı basının, küresel demokrasi söylemlerini seçici bir biçimde kullanarak meşruiyet üretme çabasını öne çıkardığını; bu çabanın ise demokratikleşmeye kısmi katkılar sunduğunu, ancak aynı zamanda söylemsel tutarsızlıkları da beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir (Dursun, 2006).

2.2.11. Türkiye’de Demokratikleşme Sürecinde İslamcı Söylem

Türk İslamcılığında demokratik söylemde yaşanan dönüşüm kabaca üç dönemde ele alınabilir: Reddiyecilik olarak adlandırabileceğimiz ilk dönemde demokratik söylem İslamcılık tarafından İslam’la uyumsuz bulunmuş ve eleştirilmiştir. Ayrıca, demokrasinin sağladığı ve İslam’la ters düşen alkol tüketimi, kumar, fuhuş gibi bazı özgürlükler alabildiğine eleştirilmiş ve bu özgürlükler demokrasi ile aynılaştırılarak demokrasi bu

nedenlerden dolayı reddedilmiştir. Kısaca, reddiyecilik döneminde İslamcılık demokrasiden ve demokratik söylemden uzak durmuş, elitizme yakın bir yönetim görüşünü benimsemiştir. Bu dönem kabaca Türkiye’de İslamcılığın doğuşundan İran devriminden sonraki ilk on yıla kadar olan zaman dilimini kapsamaktadır. Türk İslamcılığının demokratik söyleminin geçirdiği dönüşümün ikinci devresi sorgulama/kritik veya geçiş dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönem devrimin üzerinden bir müddet geçmesinden sonra, İran devrimi gibi bir devrimin diğer İslam ülkelerine sıçrayacağı ve o ülkelerde İran’a benzer İslami hükümetlerin iktidara geleceği beklentisinin artık yavaş yavaş gücünü kaybetmeye başlamasıyla örtüşmektedir. Bu dönemde, daha önce yukarıda özetlenen reddiyeciliğe karşı eleştiriler getirilmiş ve tamamıyla kabul görmese de demokrasinin aslında İslamiyet’le benzeşen yönlerinin olduğu fikirleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönem 1980’lerin sonlarından başlayıp Refah Partisi’nin yerel yönetimlerde boy göstermeye başlamasına ve iktidara talip olmasına kadar süren zaman dilimini kapsayan dönemdir. Üçüncü ve şu an içinde olduğumuz devre ise sahiplenme/savunma ve yorumlama dönemidir. Bu dönem Refah Partisi’nin yerel yönetimlerde kendini ispat etmesinden sonra genel seçimlerde oy oranını arttırması neticesinde ülke siyasetinin gündemine oturmasıyla başlamaktadır

1980 sonrası dönemde yükseliş hareketi yaşayan İslamcı hareketler, başlangıçta demokrasiye karşı mesafeli ve eleştirel bir yaklaşım benimsemiş; ancak çok partili sistemin sunduğu siyasal fırsatları zamanla stratejik olarak değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Refah Partisi ve onu takip eden siyasi yapıların, demokratik sistemi nihai bir hedef olarak değil, geçici bir “araç” olarak gördükleri yönündeki tespitler bu çerçevede dikkat çekicidir. Çavdar, bu yaklaşımı “fırsatçı pragmatizm” olarak tanımlayarak, İslamcı hareketlerin zamanla sistem içi aktörlere dönüştüğünü ve bu sürecin söylemsel reformları beraberinde getirdiğini ifade etmektedir (Çavdar, 2006). Kuru da bu süreci, İslamcı siyasetin sistemle bütünleşmesi olarak yorumlamakta ve bu dönüşümün Türkiye’deki

İslamcılığı kurumsal yapılar üzerinden yeniden tanımladığını belirtmektedir (Kuru, 2005).

İslamcı söylemin dönüşümü, iç dinamiklerin ve AB süreci gibi dış faktörlerin etkisiyle şekillenmiştir. AK Parti döneminde demokratikleşme yönünde atılan adımların büyük bölümü, AB müktesebatıyla uyum çerçevesinde gerçekleştirilmiş ve bu reformlar İslami meşruiyet söylemiyle desteklenmiştir. Toprak, bu süreci İslamcı hareketlerin iç ve dış meşruiyet üretimi açısından stratejik bir hamle olarak yorumlamakta; AK Parti'nin demokratik normlarla uyumlu görünürlük üretme çabasının arka planında daha derin bir siyasal hesap olduğunu ileri sürmektedir (Toprak, 2013). Köseoğlu'nun düşüncesine göre ise bu dönemde İslamcı aktörler demokrasiyle olan ilişkilerini yeniden inşa etmişler ve “birey-toplum-devlet” üçgeninde yeni bir siyasal perspektif geliştirmişlerdir. (Köseoğlu, 2019).

Türkiye'deki demokratikleşme sürecinde İslamcı kadın hareketlerinin yükselişi, bu dönüşümün toplumsal tabandaki karşılığını göstermesi açısından önemli bir yerde durmaktadır. Özellikle başörtüsü yasağına karşı geliştirilen kampanyalar ve sivil direniş biçimleri, İslamcı kadınları bir “temsil nesnesi” olmaktan çıkarmış ve siyasal özne konumuna taşımıştır. Aksoy, bu sürecin, kamusal alanda İslamcı kadınların görünürlüğünü arttırdığını özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavramların İslami bağlamda meşrulaştırılmasını da beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır (Aksoy, 2015). Aykaç ve Durgun ise bu durumu demokratikleşme dinamiği bağlamında değil, İslamcı söylemin dönüşümünde kadın öznesi üzerinden gerçekleşen bir siyasal bilinçlenme süreci olarak yorumlamıştır (Aykaç & Durgun, 2018).

Ancak 2010'lu yıllarla birlikte, özellikle Gezi Parkı protestoları ve 15 Temmuz darbe girişimi sonrası, İslamcı söylemin demokratik söylemlerden uzaklaştığı ve daha otoriter bir yapıya dönüştüğü gözlemlenmiştir. AK Parti'nin erken döneminde öne çıkan

katılımcı ve çoğulcu yaklaşımlar yerini merkezîyetçi, güvenlik eksenli ve hegemonik bir dilin egemenliğine bırakmıştır. Başkan (2015), bu değişimi “kazara demokratlıktan stratejik otoriterliğe” geçiş olarak tanımlayarak, siyasal iktidarın demokratik söylemleri birer meşruiyet aracı olarak kullandığı şeklinde ifade etmiştir. Atasoy da (2005), benzer bir bakışla, demokratikleşme söyleminin kurumsal düzeyde iinin boşaltıldığını ve sivil toplumun İslamcı iktidar tarafından baskılanmaya başladığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda siyasal dengeler ve toplumsal ihtiyaçlar değıştikçe, Türkiye'deki İslamcı hareketlerin demokrasi algısı da dönüşmektedir. Bu durum, İslamcı söylemin demokratikleşme üzerindeki etkisinin doğrusal olmadığını göstermektedir. Gelineen noktada demokrasi, şartlara göre ya vazgeçilmez bir norm ya da stratejik bir araç olarak konumlandırılmaktadır.

2.2.12. İslamcılık ve Hukuk: Şeriat Tartışmaları

İslamcılık bağlamında şeriat, bireysel ibadetleri düzenleyen dini normlar bütünü olarak ele alınmasının dışında kamusal yaşamı düzenleyen hukuki ve siyasal bir sistemin temeli olarak kabul edilmektedir. Modern İslamcı düşünürler, şeriatı mevcut devlet sistemlerinin merkezine yerleştirerek, İslam'ın ahlaki ve hukuki ilkelerini kamusal düzenin belirleyici unsuru haline getirme amacı taşımaktadır. Ancak bu hedef, demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi modern hukuk düzenlerinin dayandığı evrensel ilkelerle ne ölçüde bağdaştırılabileceğı sorusunu gündeme getirmektedir. Reed, şeriatın modern hukuk sistemiyle bütünleşme sürecinin, dini meşruiyet ile seküler değerkler arasında sürekli bir denge kurma arayışını zorunlu kıldığını belirtmektedir (Reed, 2003). Wright'ın düşüncesine göre ise şeriat sabit ve mutlak kurallar dizisinden ibaret olmadığı ve dinamik içtihat mekanizmaları sayesinde değışen toplumsal ihtiyaçlara uyum sağlayabilecek bir yapı sunmaktadır (Wright, 1992).

İslamcı hareketler içinde şeriatın uygulanmasına ilişkin yaklaşımlar, ideolojik eğilimlere göre değişiklik göstermektedir. Radikal eğilimli gruplar, şeriatı modern anayasal düzenlerle mutlak biçimde çelişkili görerek sert, literalist uygulamaları savunmakta; buna karşılık daha ılımlı ve reformist çizgide yer alan İslamcı çevreler, şeriatın temel ilkeleri olan “adalet”, “hakkaniyet” ve “kamusal maslahat” kavramlarını merkeze alarak daha esnek yorumlar önermektedir. Esposito ve Voll, bu çeşitliliği “çoğulcu İslamcı hukuk yaklaşımları” olarak nitelendirmekte ve Mısır, Fas, Endonezya gibi ülkelerde ortaya çıkan uygulamaların, şeriat ile demokratik hukuk arasında köprü kurabildiğini savunmaktadır (Esposito & Voll, 1996).

Şeriatın modern devlet yapısı içerisinde uygulanabilirliği, teorik hukuki tartışmalarla sınırlı kalmamış, toplumların kültürel, tarihsel ve yapısal koşullarıyla da doğrudan ilişkili bir hale dönüşmüştür. Şeriatın anayasaya dâhil edilmesi ya da resmi hukuk sistemiyle bütünleştirilmesi, birçok ülkede halk nezdinde karmaşık tepkilere yol açmıştır. Salame, bu bağlamda Mısır’da 1980 yılında anayasanın şeriatı temel hukuk kaynağı olarak tanınmasıyla birlikte ortaya çıkan tepkilerin, gerek yerel gerekse uluslararası kamuoyunda İslamcılığa ilişkin algıların şekillenmesine etki ettiğini vurgulamaktadır (Salame, 1993). Al-Suwaidi şeriatın adalet temelli bir hukuki çerçeve sunduğunu; ancak bu çerçevenin otoriter ve dogmatik yorumlar yerine, katılımcı ve şeffaf bir hukuk sistemine dayanması gerektiğini belirtmektedir (Al-Suwaidi, 1995). Bu bağlamda, şeriatın demokratik değerlerle uyumlu olması, onu uygulayan aktörlerin yaklaşımı ve toplumun siyasal kültürü ile doğrudan ilişkilidir denilebilir.

2.2.13. İslamcılığın Batı’daki Algısı ve Demokrasi Perspektifi

İslamcılığın Batı’daki algısını şekillendiren faktörler, güvenlik tehditleri, radikalleşme ve entegrasyon sorunlarıdır. Özellikle 11 Eylül sonrası dönemde bu algı,

daha da derinleşmiş ve Batılı kamuoyunda İslamcılığın otoriter ve antidemokratik eğilimler taşıdığı yönünde kalıcı kanaatler oluşmuştur. Tibi, Avrupa'daki siyasal elitlerin İslamcılığı ideolojik bir tehdit olarak kodladığını ve bu durumun, demokratik normlara bağlılık gösteren İslamcı aktörlerin bile marjinalleşmesine neden olduğunu ileri sürmektedir (Tibi, 2009). İslam ve İslam, bu algının oryantalist bakış açılarından beslendiğini, özellikle medya ve akademi gibi bilgi üretim merkezlerinde İslamcılığın çoğu zaman homojen, dogmatik ve tehditkâr bir yapı olarak temsil edildiğini ifade etmektedir (İslam & İslam, 2017).

Ancak son yıllarda Batılı akademik çevreler ve bazı düşünce kuruluşları, İslamcılığı güvenlik eksenli bir çerçevede değerlendirmek yerine, onun demokratikleşme süreçlerine olası katkılarını da incelemeye başlamıştır. Tessler, Filistin, Mısır ve Fas gibi Müslüman toplumlarda gerçekleştirdiği araştırmalarda, halkın hem İslami değerlere hem de demokrasiye destek verdiğini ortaya koymakta; bu bağlamda İslamcılık ile demokrasi arasında bir çelişki olmadığını savunmaktadır (Tessler, 2002). Kubicek de benzer biçimde, İslamcılığın farklı ülkelerde çeşitli siyasal ve kurumsal biçimlerde tezahür ettiğini vurgulamakta; bu çeşitliliğin, Batı'nın "tek tip İslamcılık" anlayışını yeniden gözden geçirmesini zorunlu kıldığını belirtmektedir (Kubicek, 2015). Bu tür analizler bizlere, İslamcılığın belirli koşullar altında demokratik normlarla bütünleşebilecek esnekliğe sahip olduğunu göstermekte ve evrensel demokrasi anlayışının kültürel bağlamlarla yeniden yorumlanabileceğini ima etmektedir.

İslamcılığın Batı'daki algısının oluşumunda medya, siyaset ve akademi arasındaki ilişki belirleyici bir rol oynamaktadır. Wright, Batı medyasının İslamcılığı çoğu zaman radikalizm ve şiddetle özdeşleştirmesinin, toplumsal ve akademik düzeyde daha derinlikli analizlerin yapılmasını engellediğini ifade etmiştir (Wright, 1992). Reed ise Batı'daki şariat algısının, bilgi eksikliğinden kaynaklanan indirgemeci yaklaşımlarla şekillendiğini

ve bu durumun, İslam hukuku ile demokrasi arasında yapay bir karşıtlık üretmesine yol açtığını ileri sürmektedir (Reed, 2003). Bu anlamda, İslamcılığın Batı'daki algısının dönüştürülmesi, hem İslam dünyasında hem de Batı'da demokratik çoğulculuğun geliştirilmesi açısından da kritik bir önem taşımaktadır.

2.2.14. İslamcılık ve Küreselleşme

Küreselleşme süreci, özellikle teknolojik iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte İslamcı ideolojilerin coğrafi sınırları aşarak uluslararası düzlemde daha görünür hale gelmesini sağlamıştır. İslamcılık böylelikle yerel ya da ulusal bir fenomen olmaktan çıkmış, küresel ölçekte etkili bir siyasal ve kültürel aktör haline gelmiştir. Bunlarla birlikte, dijital medya, diaspora toplulukları ve sivil toplum ağları üzerinden İslamcı hareketlerin söylem düzeyindeki etkisi artmıştır. Arjomand, siyasi İslam'ın moderniteyle girdiği çatışmanın, küresel bağlamda yeni biçimler halinde ortaya çıkarak radikal ya da daha ılımlı varyantlar üretmesine zemin hazırladığını ifade etmektedir (Arjomand, 2004).

Bununla birlikte, küreselleşmenin kültürel homojenleştirici etkileri ve Batı merkezli değer sistemlerinin yayılması, İslamcı hareketlerde güçlü bir tepki üretmiştir. Bu tepkisellik, kimi zaman modernlik karşıtı bir söylemle, kimi zaman ise alternatif bir medeniyet tasavvuru üzerinden şekillenmiştir. İslamcılık, bu bağlamda küresel sistemin hegemonik yapısına karşı eleştirel ve dönüştürücü bir pozisyon almıştır.

2.2.15. Küreselleşmenin İslamcı Düşünceye Etkisi

Küreselleşme süreci, İslamcı düşünceyi fiziksel, kavramsal düzeylerde dönüştüren çok yönlü bir etkiye sahiptir. Ekonomik, siyasal ve kültürel ağların genişlemesiyle birlikte İslamcı hareketler bu süreçten doğrudan etkilenmiş, hem kurumsal

yapılanmalarında hem de söylemsel üretimlerinde önemli değişimler yaşamışlardır. Bu bağlamda El-Said ve Harrigan, özellikle finansal küreselleşmenin Orta Doğu'daki İslamcı grupların meşruiyetini artırdığını ve bu yapıların toplumsal tabanda daha geniş destek bulmasına yol açtığını belirtmektedir (El-Said & Harrigan, 2006). İletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ise İslamcı söylemin daha hızlı dolaşıma girmesini ve ideolojik üretimin dijital ortamda çok daha etkili hale gelmesine katkı sağlamıştır. İslamcı aktörler bu durumla modern kamuoyunu daha etkili biçimde yönlendirmişlerdir (Cesari, 2021).

İslamcılığın dijitalleşme ve sosyal medya araçlarıyla birlikte küresel bir boyut kazanması, benzer temsillerin farklı coğrafyalarda yeniden üretildiği ortak bir dilin oluşmasını sağlamıştır. Yom, bu durumu İslamcı grupların küresel seküler değerler karşısında ortak bir ideolojik duruş sergilemeleriyle açıklamakta ve dijital alanın, bu söylemsel birlikteliği mümkün kılan bir platform sunduğunu belirtmektedir (Yom, 2017). Benzer şekilde Esposito ve Voll, bu dijital mecraların geleneksel değerlerin yayılmasına katkı sağlamasının yanında demokratikleşme, insan hakları ve adalet gibi kavramların İslami perspektiflerle yeniden yorumlanmasına da katkı sunduğunu ifade etmektedir (Esposito & Voll, 2015).

Bununla birlikte küreselleşmenin İslamcı düşünce üzerindeki etkisi, her zaman olumlu ya da destekleyici bir boyutta kalmamıştır. Bazı İslamcı çevrelerde küreselleşme, Batı'nın seküler ve kültürel hegemonik dayatmalarının bir aracı olarak görülmüş ve bu durum çeşitli radikal söylemlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Shboul, bu bağlamda küreselleşmenin İslami değerler açısından “ahlaki yozlaşma” ve “inançsızlaştırma” yönüyle eleştirildiğini ve bazı İslamcı hareketlerin küresel normlara karşı alternatif, yerli-İslami sistemler geliştirme çabası içerisine girdiklerini vurgulamaktadır (Shboul, 2004).

Bu yaklaşım biçimine göre, küreselleşme aynı zamanda teknolojik dönüşüm başlığı altında kültürel bir tehdit olarak ele alınmalıdır.

Bu direnç biçimi, zamanla daha sistematik ve ideolojik bir karaktere bürünerek, küresel sisteme karşı mücadele temelinde şekillenen yeni radikal İslamcı formasyonların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tibi, ortaya çıkan bu durumun, küreselleşmenin İslamcı söylemi radikalleştirmesinin yanında yerel kimliklerle küresel mücadele dinamikleri arasında bağ kuran ideolojilerin gelişimine de neden olduğunu savunmaktadır (Tibi, 2014). Bu anlamda, küreselleşme bir taraftan İslamcı düşüncenin yayılmasını kolaylaştırırken, diğer yandan Batılı değer sistemlerine karşı geliştirilen karşı-söylemleri ideolojik olarak keskinleştirmiştir. Dolayısıyla İslamcılık, küreselleşme karşısında pasif bir direnç odağı olmasının ötesinde dönüştürücü ve yeniden kurucu bir düşünsel yapıya da bürünmüştür.

2.2.16. İslamcılığın Uluslararası Boyutları

İslamcılığın uluslararası boyutu, onu yerel bir siyasal ve ideolojik hareket olmaktan çıkarmış, küresel bir aktör haline getirmiştir. İslamcı hareketler, ulusal hükümetlere veya yerel otoritelere karşı alternatif siyasal projeler sunmuş ve küresel düzeyde Batı merkezli sistemlere karşı karşı-hegemonik bir söylem geliştirmiştir. Esposito ve Voll, İslamcı yapıların küresel sistemle kurdukları ilişkiyi yeni bir siyasal tahayyül üretimi olarak ele almakta; bu yapıların alternatif uluslararası düzen tasavvurlarıyla küresel siyasette aktör haline geldiklerini vurgulamaktadır (Esposito & Voll, 2015). Öte yandan Moore, İslamcılığın küresel bağlamda direnç odaklı bir söylem geliştirmediğini, göç, diaspora ve ulusötesi sosyal hareketler aracılığıyla alternatif stratejiler de üretebildiğini ileri sürmektedir (Moore, 2012). İslamcılık, bu yönüyle hem

geniş ağılar kurarak etki sahasını genişletmiş hem de farklı bağlamlara uyarlanabilen esnek bir ideolojik çerçeveye hareket eden bir aktör özelliği kazanmıştır.

2.2.17. Arap Baharı ve İslamcılık

Arap Baharı süreci, İslamcı hareketlerin siyasal sistemlerdeki konumunu köklü biçimde etkileyen ve bu hareketlerin demokratik sistem içerisindeki varlıklarını sınanan önemli bir gelişmedir. Mısır, Tunus ve Libya gibi ülkelerde uzun süreli otoriter rejimlerin çökmesiyle birlikte İslamcı aktörler siyasal iktidara ulaşma fırsatı elde etmiş, bu da siyasal İslam'ın demokratikleşme potansiyelinin görünür hale gelmesini sağlamıştır. Grinin ve arkadaşları, Arap Baharı'nı öncelikle psikolojik bir devrim olarak tanımlamakta; halkın özgürlük, adalet ve yönetime katılım taleplerinin İslamcı hareketler tarafından siyasal düzleme taşındığını ifade etmektedir (Grinin et al., 2019). Moore ise bu süreci, küreselleşmenin bölgesel bir tezahürü olarak değerlendirerek, İslamcı hareketlerin dijital iletişim ve toplumsal mobilizasyon araçları sayesinde hızla örgütlenebildiğini ve kamuoyunun dönüştürülmesinde önemli bir aktör haline geldiği şeklinde yorumlamıştır (Moore, 2012).

Arap Baharı sürecinde iktidara gelen İslamcı partiler, özellikle Müslüman Kardeşler gibi köklü örgütler üzerinden siyasal meşruiyet elde etmiş; ancak kısa sürede iktidar pratiğinde yaşanan sorunlar nedeniyle ciddi eleştirilerle karşılaşmışlardır. Cesari, bu başarısızlığı siyasal İslam'ın kurumsal kapasite eksikliğine ve demokratik yönetim konusundaki hazırlıksızlığına bağlamakta; özellikle yönetim krizlerinin İslamcı hareketlerin toplumsal desteğini zayıflattığını savunmaktadır (Cesari, 2021). Benzer şekilde Grinin de siyasal sistemlerin çok yönlü yapısına uyum sağlamakta zorlanan İslamcı grupların, geleneksel ideolojik reflekslerle hareket ettiklerini ve bu nedenle uzun vadeli siyasal meşruiyet üretme kapasitesini yitirdiklerini ifade etmektedir (Grinin, 2019).

Bu bağlamda Arap Baharı, İslamcılığın kitlesel tabanını genişletse de, kurumsal siyaset pratiğinde ciddi zafiyetler ortaya koymuştur.

Arap Baharı sonrasında gelişen karşı devrimci süreçler, İslamcı hareketlerin hem bölgesel hem de küresel düzeydeki algısını ciddi biçimde etkilemiştir. Tibi, bu dönemi “siyasal İslam’ın krizi” olarak değerlendirerek, Arap Baharı ile birlikte yükselen umutların kısa sürede otoriter restorasyonlara dönüştüğünü belirtmektedir (Tibi, 2014). Esposito ve Voll ise İslamcı aktörlerin hem iç politik baskılarla hem de uluslararası diplomasi ve insan hakları söylemleri üzerinden de kuşatıldığını savunmakta; bu baskının, İslamcı hareketlerin küresel meşruiyet arayışını zorlaştırdığını ifade etmektedir (Esposito & Voll, 2015). Bu gelişmelerle birlikte denilebilir ki, İslamcılık ulusal düzeyde bir muhalefet ideolojisi olmaktan çıkıp, küresel aktör olma iddiasını sınavan çok boyutlu bir dönüşüm sürecine girmiştir.

2.2.18. Avrupa’daki İslamcı Hareketler

Avrupa’daki İslamcı hareketler, göçmen kökenli Müslüman toplulukların kimlik arayışları, dini değerlerini koruma çabaları ve sosyo-politik talepleri ekseninde şekillenmiş çok yönlü yapılardan oluşmaktadır. Bu hareketler, bir yandan Batı’nın seküler toplum yapısıyla uyumlu bir varoluş alanı oluşturma çabasını sürdürürken, diğer yandan köklerini dayandırdıkları İslami gelenekleri modern Avrupa toplumları içinde muhafaza etmenin yollarını aramaktadır. Klausen Avrupa’daki İslamcı oluşumların önemli bir bölümünün diaspora temelli olarak geliştiğini, özellikle Almanya gibi ülkelerde Türkiye kökenli dini cemaatlerin siyasal temsiliyet ve kültürel mobilizasyon açısından etkili aktörler haline geldiğini belirtmektedir (Klausen, 2005).

Avrupa’daki İslamcı yapıların siyasal pozisyonları, içinde bulundukları ülkelerin entegrasyon politikalarına ve laiklik anlayışlarına göre farklılık göstermektedir. Fransa,

Hollanda ve Almanya gibi ülkelerde uygulanan katı seküler politikalar, bazı İslamcı gruplarda tepkisel ve savunmacı bir söylemin ortaya çıkmasına neden olurken, diğer kesimlerde daha pragmatik ve uzlaşmacı yaklaşımlar gelişmiştir. Volpi, bu bağlamda katı sekülerizmin, İslamcı söylemin radikalleşmesini tetikleyen önemli bir etken olduğunu vurgulamış (Volpi, 2011), Mandaville de bu grupların aynı zamanda sivil toplum kuruluşları ve siyasal baskı grupları olarak organize olduklarını ve Avrupa’da sivil İslamcılığın yaygın bir biçimde varlık gösterdiğini ifade etmiştir (Mandaville, 2020). Avrupa’daki İslamcı hareketlerin bazıları, yerel demokratik kurumlarla etkileşim içinde olarak sistem içi siyasal aktör pozisyonuna yönelmişken, diğerleri daha çok kimlik siyaseti ekseninde alternatif bir duruş sergilemektedir. Ayrıca Avrupa’daki bu İslamcı gruplar, ulusötesi bağlamlarda da etkinlik göstermekte; özellikle Müslüman Kardeşler gibi transnasyonal yapıların Avrupa’da örgütlenerek küresel bir İslamcı ağ kurdukları görülmektedir. Bu yapılar aracılığıyla hem teolojik hem de politik ortaklıkların geliştirilmiş ve genç kuşak Müslümanların dijital medya üzerinden bu küresel söylemlerle daha yakın temas içerisine girmiştir (Klausen, 2005).

2.2.19. Asya’da İslamcılık

Asya kıtası, İslamcılığın farklı siyasal, kültürel ve toplumsal bağlamlarda çeşitlendiği bir coğrafya olarak bilinmektedir. Güneydoğu Asya’da özellikle Endonezya ve Malezya gibi ülkelerde İslamcı hareketler, demokratik sistemlerin sunduğu siyasal katılım imkanları çerçevesinde örgütlenmiş ve kamuoyunda güçlü temsiliyet alanları kazanmıştır. Bu çerçevede İslamcılık, toplumsal yaşamı şekillendiren bir değerler bütünü olarak algılanmaktadır. Houben, Endonezya özelinde geleneksel dinî yapılarla İslamcı siyasal oluşumlar arasındaki ittifakların siyasal istikrar için belirleyici olduğunu ve radikal unsurların toplum nezdinde marjinalleştiğini vurgulamaktadır (Houben, 2003). Bu

bölgesel formlar, İslami ahlaki ilkeleri kamu yönetimiyle bütünleştirilmiş özgün bir siyaset biçimi ortaya konmasını ve İslamcılığı toplumsal bir paradigma olarak güçlendirdirmesini kolaylaştırmıştır (Marsot, 1992).

İslamcılık Orta Asya bağlamında daha çok otoriter rejimlerin baskısı altında yeraltı hareketleri şeklinde ortaya çıkmış ve zamanla radikalleşen yönelimler kazanmıştır. Bu coğrafyada siyasal İslam, genellikle resmi devlet ideolojisiyle çatışan bir muhalefet hattı olarak şekillenmiş, Hizb ut-Tahrir gibi örgütler yeraltı faaliyetleri ile sistem karşıtı alternatifler üretmeye çalışmıştır. Karagiannis, bu bölgede İslamcılığın aktif bir siyasal mücadeleden ziyade pasif direniş biçimleri aracılığıyla kendini gösterdiğini ve bu süreçte İslami söylemin siyasallaşmasının hızlandığını ileri sürmektedir (Karagiannis, 2009).

Güney Asya’da ise İslamcılık, siyasal partiler ve daha radikal dini hareketler biçiminde çok yönlü bir hat üzerinden ilerlemiştir. Pakistan, Bangladeş ve Hindistan gibi ülkelerde faaliyet gösteren Cemaat-i İslami gibi yapılar, demokratik araçlar üzerinden İslami bir toplum tasavvuru sunarken; Taliban gibi örgütler silahlı mücadele yoluyla dini normları hâkim kılma stratejisi benimsemiştir. Mandaville’nin düşüncesine göre bu çeşitlilik bölgesel, sosyo-ekonomik ve etnik farklılıklardan kaynaklanan çok yönlü bir yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Mandaville, 2020). Benzer şekilde Marsot Güney Asya’daki İslamcı eğilimlerin, evrensel İslami değerlerle yerel kültürel unsurların sentezlendiği melez bir form ürettiğini ve bu durumun İslamcılığı daha esnek ve kapsayıcı bir zemine taşıdığını ifade etmektedir (Marsot, 1992).

2.2.20. İslamcılığın Eleştirisi ve Güncel Tartışmalar

İslamcılık, yerel ölçekte değil, küresel ölçekte de entelektüel ve siyasal düzlemde yoğun tartışmalara konu olan bir düşünce biçimidir. Bu eleştiriler, ideolojik yapıdan yöntemsel tutarlılığa, demokratikleşme ile ilişkiden toplumsal cinsiyet meselelerine kadar

geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Asef Bayat (2013), İslamcılığı "modernliğe tepkisel bir karşı proje" olarak değerlendirmekte ve farklı toplumsal grupların ihtiyaçlarını kapsayacak düzeyde esnek olmadığını ifade etmektedir. Moaddel (2002) ise İslamcılığın normatif düzeyde evrensel değerlere entegrasyon kapasitesinin sınırlı olduğunu ve bu nedenle çok sayıda eleştiri aldığını ifade etmektedir (Moaddel, 2002). İslamcılığa yönelik eleştiriler, hem içeriden hem dışarıdan gelen bakış açılarıyla şekillenmektedir. Batı merkezli akademik çevreler, İslamcılığı sıklıkla otoriter, toplumsal olarak dışlayıcı ve cinsiyet temelli eşitsizlikleri yeniden üreten bir siyasal ideoloji olarak tanımlamaktadır. Belt (2009), İslamcılığın popüler Batı söyleminde genellikle "küresel bir tehdit" biçiminde temsil edildiğini ve bu temsilin, gerçeklikten çok medyatik algılarla beslendiğini belirtmektedir.

2.2.21. Batılı Akademik Çevrelerde İslamcılık Eleştirileri

Batılı akademik çevrelerde İslamcılığa yönelik eleştiriler, genellikle bu ideolojinin liberal değerler, çoğulculuk ve bireysel haklar karşısındaki pozisyonu üzerinden yapılmaktadır. Özellikle ideolojik homojenlik, kadın hakları konusundaki sınırlayıcı yaklaşımlar ve seküler demokratik değerlere karşı mesafeli duruş, eleştirilerin merkezinde yer alan konular arasındadır. Aydin (2004), Batı'daki İslamcılık analizlerinin çoğu zaman oryantalist bir zemine dayandığını ve bu yaklaşımların İslamcılığı indirgemeci biçimlerde değerlendirilmesine neden olduğunu ifade etmiştir

İslamcılığın toplumsal tabanı ve dönüşüm kapasitesi Batılı akademisyenler tarafından sorgulanan bir diğer alanı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, İslamcı hareketlerin gerçek anlamda halk tabanına değil, çoğunlukla eğitilmiş elit kesimlere hitap ettiği; bu nedenle toplumu dönüştürme iddialarının sınırlı kaldığı yönünde görüşler öne çıkmaktadır. Sadowski (2006), İslamcı projelerin halkın dini ve kültürel taleplerinden

ziyade ideolojik mühendislik anlayışıyla geliştirildiğini belirtmektedir. Benzer biçimde Bayat (2013), post-İslamizm kavramı üzerinden İslamcılığın iktidar pratiğine indirgenmiş bir forma dönüştüğünü, toplumu dönüştürme potansiyelini kaybettiğini ve bu nedenle meşruiyet krizine girdiğini savunmaktadır (Sadowski, 2006).

İslamcılığın eleştiriye maruz kaldığı bir başka alan ise Batı düşüncesiyle kurduğu epistemolojik ilişkidir. Bu çerçevede, İslamcı düşünürlerin Batı'nın entelektüel geleneğine yeterli düzeyde bir katkı sunamadığı ve alternatif bilgi üretimi çabalarının sınırlı kaldığı ileri sürülmektedir. Kazmi (2022), İslamcı düşüncenin post-yapısalcı kuramlarla yüzleşme kapasitesinin yetersiz olduğunu ve bunun teorik derinlik eksikliğine yol açtığını belirtmektedir. Bu bağlamda, İslamcılığın moderniteyle kurduğu eleştirel ilişki çoğu zaman yüzeysel olarak değerlendirilmekte; modern siyaset kuramlarına alternatif üretme çabası teorik bir bütünlükten yoksun bulunabilmektedir.

Bu eleştiriler, Batı'da İslamcılığa dair akademik üretimin de kendi ideolojik önyargılarından bağımsız olamadığını göstermektedir. Tibi (2013), Batı akademisinde İslamcılık araştırmalarının çoğu zaman politik kaygılarla şekillendiğini, bunun da İslamcılığı analitik değil, normatif bir çerçevede ele alınmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Bu politikleştirme eğilimi, İslamcılığın hem iç dinamiklerini anlamayı zorlaştırmakta hem de akademik araştırmaların nesnelliğini zedelemektedir. Dolayısıyla, Batılı akademik çevrelerdeki İslamcılık analizlerinin, çoğu zaman kendi kültürel ve siyasal paradigmalarının dışında bir söylemi anlamakta zorlandığı söylenebilmektedir (Tibi, 2013).

2.2.22. İslam Dünyasından İslamcılığa Eleştiriler

İslam dünyasında İslamcılığa yönelik eleştiriler, sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmamış İslami gelenek içerisindeki entelektüel çevrelerden de eleştiriler gelmiştir. Bu

eleştiriler, İslamcılığın siyasal alandaki tekelleştirici eğilimlerine, dini meşruiyeti araçsallaştırarak otoriter tahakküm üretmesine ve toplumun kültürel ve mezhebi çeşitliliğini görmezden gelen homojenleştirici pratiklerine yöneliktir. Moaddel (2002), İslamcılığın Müslüman toplumlarda çoğulculuk yerine teokrasiye eğilim gösterdiğini, bu durumun dinî reformist çevrelerde ciddi bir rahatsızlık yaratmasına neden olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde Bayat (2013), İslamcılığın moderniteye yönelik tepkisinin zamanla kendi içinde katı bir dogmatizme dönüşerek, eleştirel İslamî düşüncenin önünü kestiğini ve entelektüel çeşitliliği bastırdığını savunmaktadır.

İslamî entelektüel çevrelerin önemli bir kısmı, İslamcılığın dinî metinleri siyasi araçsallaştırma biçimini sorgulamakta; kutsal olanın, seküler siyasi hedefler için kullanılmasıyla ortaya çıkan meşruiyet sorununa dikkat çekmektedir. Zaman (2012), klasik ulema geleneğinden gelen düşünürlerin, İslamcılığı sadece siyasi başarıyla ölçen anlayışa mesafeli durduklarını ve bu nedenle İslamcılık ile geleneksel dinî otorite arasında ciddi bir ayrışma bulunduğunu ifade etmektedir. Roy (1994) ise İslamcılığın başarısızlığını, toplumsal düzeyde sürdürülebilir bir ahlaki dönüşüm yaratamamasına ve İslam'ın siyasi versiyonunun, halklara cazip ve yaşanabilir bir alternatif sunamamasına bağlamaktadır.

İslamcılığın toplumsal cinsiyet ve kadın hakları konusundaki katı ve patriarkal yapısı, Müslüman kadın entelektüellerin ve reformist çevrelerin eleştirilerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bayat (2005), İran örneğinde özellikle post-İslamcı düşünürlerin, İslamcılığın toplumsal gelişmelere yanıt verme kapasitesini yitirdiğini ve kadınların kamusal hayatta görünürlüklerinin kısıtlanmasının bu kriz alanlarından biri olduğunu belirtmektedir. Martin ve Barzegar (2010) ise İslamcı hareketlerde kadınların sembolik rollerde yer almalarının, karar alma mekanizmalarından dışlanmalarının kadın

entelektüeller arasında ciddi bir tepkiye neden olduğunu ve bu durumun içeriden bir reform talebini tetiklediğini ortaya koymaktadır.

Bu eleştiriler siyasal ve toplumsal düzlemle sınırlı kalmamış, İslamcılığın epistemolojik temellerine de yönelmiştir. Bu bağlamda dinin siyasal bağlamda mutlaklaştırılması, İslamî bilgi üretiminin çeşitliliğini ve zenginliğini tehdit eden bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Sadowski (2006), İslamcılığın çoğu zaman dışsallaştırılmış ideolojik kalıplarla hareket ettiğini, bu yaklaşımın geleneksel İslami düşünce sistemlerini marjinalleştirdiğini ileri sürmektedir. Bayat (2013) ise bu entelektüel gerilimlerin post-İslamcılığa zemin hazırladığını ve yeni kuşak Müslüman entelektüellerin İslam'ı daha sivil, çoğulcu ve demokratik bir düzlemde yeniden yorumlama çabasına girdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda, İslam dünyasında İslamcılık sadece dıştan değil, kendi içinden gelen teolojik, siyasal ve kültürel itirazlarla da karşı karşıya kalmakta; bu da hareketin kendisini sürekli olarak yeniden tanımlama baskısı altında tutmasına neden olmaktadır. İslamcı düşüncenin dinî otorite, toplumsal temsiliyet ve epistemolojik çeşitlilik gibi konularda içerden gelen bu eleştirilerle yüzleşmesi, hem reformist İslam düşüncesinin gelişmesi hem de daha çoğulcu bir İslamcılık anlayışının inşası açısından kritik bir önem arz etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİRİKİM DERGİSİ VE İSLAMCILIK

Siyasi veya fikrî bir iddiayı anlamak ve ifade etmek, ayrıca tarih boyunca yaşanan dönüşümleri gözlemlemek için temel kaynaklar olan dergilerin önemi tartışılmazdır. Türkiye'de İslamcı düşüncenin bir asırdan fazla bir süreye yayıldığı göz önünde bulundurulduğunda, dergiler üzerinden yapılacak bir çalışmanın oldukça zahmetli olacağı unutulmamalıdır; her bir yayını okumak ve değerlendirmek bir yana, dergi isimlerinin tespit edilmesi bile ciddi, nitelikli ve uzun soluklu bir araştırmayı gerektirmektedir. Dergi odaklı araştırmalarda dikkat edilmesi gereken kritik noktalardan biri, bu kaynakları incelemek için bir metodoloji belirlenmesidir. Dergilerin içeriklerini nasıl sundukları, içeriğin kendisi kadar önemlidir. Bu bağlamda, dergilerdeki meselelerin ve gündemlerin ele alınış biçimi analiz edilirken; konjonktürel şartlara hapsolmadan, dergilerin kendilerini konumlandıkları temel zemin hesaba katılarak değerlendirme yapılmalıdır. Bu çerçevede araştırmamız kapsamında yer alan Birikim Dergisi'nin yayın çizgisi bir yandan klasik-Ortodoks marxizmin indirgemeci öğelerinin diğer yandan da Türkiye solunun pozitivist ve içe kapalı tutumunun eleştirisi şeklinde değerlendirilebilir. Birikim Dergisi yayınlandığı tarihten itibaren pek çok önemli sorunun tartışıldığı entelektüel zemin haline dönüşmüştür. Derginin adının hemen altında yer alan “aylık sosyalist kültür dergisi” ibaresi derginin yazarlarının sosyalist çizgiye sahip entelektüellerden oluştuğu izlenimi verse de farklı siyasi kulvarlardan olan yazarlara da bir nefes alma imkanı sunan platform niteliğinde bir dergidir. Birikim Dergisi'nde dine ilişkin konuların ve buna bağlı olarak İslamcılık tartışmalarının değerlendirilmesi, çok yönlü bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Bu bölümde AKP'nin 2002'de kuruluşundan sonra Birikim Dergisi'nin İslamcılık algısı tematik konular üzerinden ele alınarak bir sonuca varılacaktır.

Birikim dergisi, Türkiye sol entelektüel dünyasında "sivil toplumcu" ve "özgürlükçü sol" çizgisiyle bilinen, AKP'nin iktidara geldiği ilk yılları (özellikle 2002-2007 arası) yakından takip eden bir dergidir. Birikim'in AKP'ye o dönemdeki bakış açısı, “*Vesayet Odaklarına Karşı Temkinli Destek*”, “*Avrupa Birliği ve Demokratikleşme*” ve “*İslamcı Sosyolojinin Dönüşümü*”, başlıkları altında özetlenebilir.

Birikim dergisi, AKP'nin kurulduğu dönemde mevcut bürokratik vesayete karşı partinin sunduğu demokratik açılımları desteklemiş ve bu değişimin yanında yer almıştır. Birikim'in 2000'li yılların başında AK Parti'yi bir dereceye kadar “desteklemiş” olması, konjonktürel ve entelektüel beklentilerin bir sonucu olup, Türkiye'deki demokratikleşme dinamiklerini anlamaya yönelik çabadan kaynaklanmaktadır. Dergi bu desteği ideolojik nedenlerle vermemiş, destek verme gerekçesi olarak AKP'nin otoriter vesayet sistemine karşı demokratik bir açılımın potansiyel aktörü olarak görülmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir (Laçiner, 2002:17). Bu bağlamda dergi yazarları, AK Parti'nin erken dönemde AB süreci, sivilleşme ve reform söylemini, Türkiye'de modernleşme-demokrasi gerilimini dönüştürebilecek tarihsel bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Tanıl Bora ve Ömer Laçiner gibi isimler, bu desteğin koşulsuz olmadığını, AK Parti'nin demokratik açılımlar yapma potansiyelini teslim ederken, aynı zamanda bu sürecin parti tarafından iktidar konsolidasyonu lehine araçsallaştırılma riskine de dikkat çekmiştir (Bora, 2003: 12). Sonuç olarak, Birikim'in AK Parti'ye yönelik bu tutumu vesayet karşıtı bir demokratikleşme stratejisinin temkinli bir yorumu olarak anlaşılabilir.

Başta Laçiner olmak üzere Birikim ekolünden yazarlar; devletin alanını daraltan ve milliyetçiliği 'ehlileştiren' bu sağ yaklaşımda, ülke siyasetindeki aksaklıkları düzeltecek bir 'yenilenme umudu görmüşlerdir. Kemalist modernleşme deneyiminin aksine AKP, 'toplum tipi' bir modernleşmenin temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Bu yeni modernleşme biçimi başlangıçta ekonomide, iç ve dış politikada oldukça başarılı bir

performans sergilemiştir. Siyaset alanı genişlemiş ve 'aşkın devlete' karşı demokratik kültür derinleşmiştir. Bu bağlamda, Türk toplumunun en diri ve dinamik sınıfını oluşturan muhafazakâr-demokrat kesim ve dolayısıyla AKP'nin seçim başarıları takdirle karşılanmıştır. 12 Haziran 2011 seçimleri de dahil olmak üzere son on yılda yapılan tüm seçimlerde yeni muhafazakâr güçlerin zafer kazanması, seçilmişlerin atanmışlar üzerindeki hakimiyetini sağlayan büyük bir değişimin 'katalizör gücü' olarak tanımlanmaktadır (İnsel, 2011: 14). Buna paralel olarak Birikim, devlet elitlerine ve orduya karşı her geçen gün daha belirleyici hale gelen muhafazakâr hegemonyayı olumlamaktadır. Söz konusu dergi, desteğini sunarken eş zamanlı olarak; AK Parti'nin 'devletçi akıl' restorasyonunda toplumsal rızayı mobilize etme konusundaki yetersizliğine de dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Laçiner, 2004 tarihli bir yazısında, iktidar partisinin başörtüsü yasağının kaldırılması ve İmam-Hatip okullarının önünün açılması gibi konularda 'fazlasıyla ürkek' davrandığını belirtmiştir. Ona göre bu gereksiz çekingenliğin arkasında, partinin devlet elitleriyle uzlaşma arzusu yatmaktadır." (Laçiner, 2004: 6-8)

AKP'nin kuruluşu Birikim'de Ömer Laçiner tarafından yazılan “12 Haziran Seçimleri Tuzaklar ve İhtimaller” yazısında şu şekilde tasvir edilmektedir:

1980'lerin ortalarından 2000'li yıllara kadar, “vesayet rejimi”nin neredeyse küstahlığa varan örselemeleri altında, yorgun, mecalsiz bir erken ihtiyarlama görüntüsü çizen Türkiye siyasetinin; 2000'lerle birlikte gündemine gelen “yeni başlangıcı”nın taşıyıcısının, en diri ve dinamik görünümlü olanının muhafazakâr demokrat AKP olması bu bakımdan şaşırtıcı olmamalıdır. Her ne kadar AKP, on yıllık tek başına iktidarından sonra ve hele “muktedirliği”nin giderek eksiksizleştiği 2007 seçimi ertesi dönemde, demokratlık kapasitesinin sınırında, muhafazakârlık enerjisinin henüz tükenmediği bir noktada duruyor ise de; rakiplerine göre hâlâ o diri görüntüsünü korumaktadır (Laçiner, 2011: 33).

Birikim çevresi o dönemde Türkiye'deki asıl sorunun "askeri-bürokratik vesayet" olduğunu savunmuş; AKP'nin bu yapıya karşı sivil siyaseti güçlendirme vaadi, dergi

yazarlarının bir kısmı tarafından Türkiye'nin demokratikleşmesi yolunda bir fırsat olarak görülmüştür. 2002-2005 yılları arasındaki AB reformları süreci, dergi çevresi tarafından yakından takip edilmiştir. AKP'nin 'Muhafazakar Demokrat' kimliği ekseninde oluşturduğu reform paketleri, dergi nezdinde Türkiye'nin Batılı demokratik normlara evrilme potansiyelinin bir göstergesi olarak okunmuştur. Bunların dışında dergi, AKP'yi siyasi bir parti olmanın ötesinde toplumsal dönüşümün bir öznesi olarak görmüştür. Bu bağlamda çevrenin (muhafazakar kesimin) merkeze gelmesi, dindar kitlelerin sivil topluma eklemlenmesi Birikim için sosyolojik bir ilerleme olarak nitelendirilmiştir. Fakat bu durum, sınıfsal bir eleştiriden ziyade daha çok kimlikler ve sivil toplum üzerinden okunmuştur (Birikim[164], 2002).

22 Temmuz 2007 yılında yapılan genel seçimleri yorumlayan Birikim çevresi, AKP'nin kazandığı zaferi askeri vesayet rejiminden çıkışın bir sembolü olarak tanımlamıştır. Bu başarı, Türkiye'nin 'burjuva demokratik devrimini' tamamlama ve liberal bir zeminde yeniden inşa edilme süreci olarak değerlendirilmiştir (Birikim[220-221], 2007: 50). Ahmet İnsel, “*Burjuva Demokratik Dönüşüm ve Sol*” başlıklı makalesinde, AKP'nin siyasi zaferini muhalefetin yapısal sorunlarına bağlamaktadır. İnsel'e göre muhalefet; 12 Eylül düzeninin baskıcı, vesayetçi ve ulusalcı kodlarıyla uyumlu hale gelmiş, "güvenlik öncelikli devlet" modelini içselleştirmiştir. İnsel bu durumun AKP'nin başarısında oynadığı kilit rolü şu ifadelerle dile getirmektedir:

İster “Bu da seçmenin muhtırası”, ister “Ekonomik istikrarın referandumu” olarak tanımlansın, 22 Temmuz seçimleriyle tescil olunan AKP'nin başarısının esas anlamı, 2002 seçimlerinde ortaya çıkan muhafazakâr-liberal dalgadaki sürekliliktir. 2002 Kasım'ında aldığı oyları, 2004 yerel seçimlerinde arttırıp, ardından 2007 seçimlerinde bu oy artışını devam ettiren AKP, 12 Eylül darbesinin yarattığı büyük toplumsal ve siyasal yıkımdan liberal-muhafazakâr hat üzerinden çıkışın son aşamasını gerçekleştirmek üzere geniş bir seçmen koalisyonundan yetki almıştır. Bu, aynı zamanda, Türkiye'ye özgü koşullarda yaşanan bir burjuva

demokratik dönüşümün önemli kilometre taşlarından biridir. Burjuva demokratik dönüşüm anlayışının temel dayanaklarından biri, iktisadî istikrar içinde genel refah artışının sağlanması beklentisidir. Dönüşümün diğer siyasal ve toplumsal boyutlarına bu iktisadî beklenti büyük ölçüde damgasını vurur. Yaptıklarımız yapacaklarımızın teminatıdır” fikrini seçim kampanyasının merkezine oturtan AKP yöneticileri, “iktisadi büyüme her sorunu çözer” anlayışına yelken açarak, seçimden büyük bir başarıyla çıktılar. AKP’nin seçim başarısını sadece iktisat alanındaki başarılarıyla sınırlamak elbette kaba bir indirgemecelik olur. AKP’nin, bu denli geniş bir seçmen koalisyonunu etrafında toplayarak, 12 Eylül rejiminden çıkışın son perdesini yönetme yetkisini almış olmasında, karşısında yer alan belli başlı muhalefet güçlerinin 12 Eylül rejiminin otoriter, vesayetçi ve milliyetçi zihniyetiyle ve güvenlik devleti anlayışıyla özdeşleşmelerinin payı da büyüktür. Bu muhalefetin, AKP’nin iktisat politikalarını eleştirirken ısrarla dile getirdiği, “sahte-hormonlu büyüme” türünden akıl almaz inkârcılık, demokratikleşme konusunda benimsediği reddiyetçi tavır ve siyasal-iktisadî gelecekle ilgili paranoya seviyesine varan korku söyleminin bileşimi, AKP’nin “makul umut politikası” üretmesini ve bunu geniş bir seçmen kitlesine benimsetmesini kolaylaştırdı. 2002 seçimlerini izleyen *Birikim* dergisinde, Türkiye’de modern muhafazakârlığın sessiz bir burjuva devrimi biçiminde yerleşebileceği dile getirilmişti. 2007 seçimleri, bu öngörüyü açık biçimde teyit etti. Dört buçuk yıllık hükümet icraatleri ve son seçim sonuçları, AKP’yi, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası-Serbest Fırka ve ardından 1950’lerin birinci yarısında Demokrat Parti’nin-1960’ların Adalet Partisi’nin temsil ettiği uzun erimli siyasal geleneğin, yeni toplumsal koşullara uyumlu değişiklikler içinde devamı olarak ele almanın yanlış olmadığını gösterdi. AKP’nin hükümet icraatlerindeki yalpalamalar, attığı geri adımlar, demokrasi konusunda hükümetin aldığı çelişkili tavırlar, liyakatten ziyade aidiyeti ön plana alan kadrolaşma, hizmet götürmeyi her türlü icraat için yeterli meşruiyet olarak gören işgüzar kalkınmacı/zenginleşmecî anlayış, partinin üst yönetim kademelerinden tabana indikçe artan taşra muhafazakârlığının tahakkümcü tezahürleri, vb... bu uzun erimli geleneğin doğal parçaları olarak, AKP iktidarında da varlıklarını gösterdiler. Ama aynı zamanda, diğer iktidar adayı partilere nazaran, demokratikleşme beklentilerine en yakın parti konumunu AKP elinde tutabildi. AKP’nin bu konumu koruyabilmesinde, CHP’nin soyut bir cumhuriyet fikrini merkeze alan ve vesayetçi demokrasiye göz kırpan tavrının büyük katkısı oldu. AKP, bu bağlamda, Turgut Özal’ın başlattığı 12 Eylül darbesi

yıkımından liberal tercihleri tatmin ederek çıkma çabasını muhafazakâr demokratik toplumsal dönüşüm beklentisiyle birleştirerek, kendi doğal seçmen çevresini aşan bir oy topladı. Bunlar dikkate alındığında, önümüzdeki dönemde AKP'nin liberal-muhafazakâr sağın partisi olarak, merkez sağ olarak adlandırılan siyasal alanı bütünüyle ve epey uzun bir süre dolduracağı açık biçimde görülüyor (İnsel, 2007:50).

Yukarıdaki ifadelerden de hareketle İnsel, AKP'nin 2007 başarısını sadece bir seçim galibiyeti olarak değil, Türkiye'nin 12 Eylül darbe rejiminden çıkış çabasının liberal-muhafazakâr bir hat üzerinden tescillenmesi olarak görmektedir. Yazara göre bu süreç, Türkiye'ye özgü bir burjuva demokratik dönüşümü ve merkez sağın uzun vadeli konsolidasyonunu temsil etmektedir. AKP'nin Türk siyasi tarihinde hiçbir merkez sağ partisinin sahip olmadığı güçlü bir siyasi pozisyonunu Laçiner (2011) “*Muhafazakar Demokrasinin Kaderi Akp : Zirveden Sonra*” adlı yazısında şu şekilde açıklamıştır:

İlk kez seçime girip birinci parti ve tek başına iktidar imkanı edindiği 2002 Kasım'ından beri girdiği her seçimde oylarını arttırıp, sonuncusunda Haziran 2011 seçiminde toplam oyların yarısını alarak iktidarını daha da pekiştirmesi AKP'ye, “soykütüğü”nde yer alan hiçbir partinin sahip olamadığı bir güç ve prestij sağlamıştı. Ne 1950'lerin bir biçimde (1954) %57 oy oranına ulaşmış DP'si, ne 1960'larda %52'yi (1965) bulmuş AP'si ne de 1980'lerin ANAP'ı için söz konusu idi bu. Adı geçen partilerin tümü de hem ülkenin temel siyasal konu/sorunları bahsinde “vesayet” altındaydılar hem de güçlü bir ana muhalefet partisinin nefesinin enselerinde olduğunu bilerek hareket etmek zorundaydılar. Oysa AKP sadece o “vesayet”ten kurtulmuş değil ayrıca onu “yenmiş” olmanın gururunu da taşıyan bir parti olmanın yanısıra; pejmurdeleşmiş ve bu haliyle bir de bölünecek gibi görünen CHP ana muhalefetine, alternatif olma şansı bulunmayan, kendi içlerine büzülmüş bir MHP ve BDP'nin ortasında bir kat daha fazla rakipsiz ve hareket alanı gayet geniş bir konumdadır. Buna bir de dış politikada hiçbir Cumhuriyet hükümetinin sahip olamadığı kadar inisiyatif kullanabilme imkanının oluşu da eklenirse; AKP'nin ne denli güçlü bir pozisyonda olduğu yeterince açık biçimde görülür (Laçiner, 2011: 46).

Bu dönem boyunca dergide yer alan '*iyimser*' tahliller, özellikle Türkiye'deki sol çevreler tarafından, bir sol-liberal aydın hareketi olarak Birikim'in AKP'nin yörüngesine girmesi şeklinde yorumlanmıştır. Dergiye yönelik bu algının oluşmasındaki temel sebep, Birikim'in AKP iktidarını 12 Eylül rejimini sonlandırma sürecini başlatan aktör olarak yorumlamasıdır. AKP'nin AB üyeliği yolunda sergilediği irade ve askeri-sivil bürokratik vesayeti eleştirme konusundaki kararlılığı, partiyi Birikim nezdinde 'sempatik' kılmıştır. Bu analizler, literatürdeki '*liberal-İslamcı yakınlaşması*' şablonu çerçevesinde değerlendirilmiş ve dergi çevresi, diğer sol ve ulusalcı kesimler tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda Ahmet İnsel, sol kanattan kendisine yöneltilen eleştirilere şu şekilde yanıt vermektedir:

AKP'nin gerçekleştirdiği dönüşümü Türkiye'de bir sessiz devrim olarak değerlendirmek, AKP'yi desteklemek demek değildir. AKP'nin Türkiye'de sağıın yarım yüzyılı aşan iktidar tarihinin mirasçısı olarak devşirdiği unsurların, bu tarihin sürekliliğinin, iç kopuşlarının ve sonuçta eriştiği durum ve konumun serinkanlılıkla tahlil edilmesi gerekiyor. Böyle bir tahlil gereğini vurgulamak, aynı zamanda, AKP etrafında oluşan yeni burjuva iktidarın hegemonik gücüne karşı gerçek ve etkin bir mücadele yapmaya çağrıdır. Bu mücadele her şeyden önce karşı karşıya olduğumuz bu gücü anlamayı, dayandığı toplumsal dinamikleri doğru tespit etmeyi gerektirir. *Birikim* dergisinde dokuz yıldan beri AKP konusunda yapılmaya çalışılan da budur. Sosyalist olmanın, sol kulağa hoş gelecek, iman tazeleme amacını aşmayan sözlerle yetinmek olmadığına inandığımız için, önümüzdeki dönemde de Türkiye'de siyasal ve toplumsal dinamikleri, şablonlara tabi olmadan irdeleme çabasını sürdüreceğiz. Umarız ki bu çabalar sosyalist ilke ve değerlerin Türkiye toplumunda daha güçlü bir ses getirmesine, sosyalizm tahayyülünün Türkiye'de siyasal-toplumsal yaşamda daha etkili olmasına olanak sağlayacak girişimlere katkı olur (İnsel, 2011: 36).

Birikim Dergisi'nde AKP'ye yönelik *ihtiyatlı destek* çizgisi, 2007 cumhurbaşkanlığı krizi, 27 Nisan e-muhtırası ve kapatma davası süreçlerinden sonra belirgin bir kırılma yaşamıştır. Bu dönemde AKP'nin vesayetçi gelenekle hesaplaşma

iradesi bir süre olumlu olarak değerlendirilse de, 2008 itibarıyla partinin güç biriktirme ve devleti kendi ideolojik hatları doğrultusunda yeniden şekillendirme eğilimi dergi yazarları tarafından giderek daha sık vurgulanmaya başlamıştır (Laçiner, 2007:6). 2010’lardan sonra partinin otoriter eğilimleri belirginleşince Birikim AKP’ye verdiği desteği sonlandırmış ve bundan sonra eleştirel bir tavır takınmaya başlamıştır (İnsel, 2008:5). 2008-2013 dönemlerinde Birikim literatüründe AKP; demokratikleşmeyi ilkesel değil, stratejik bir araç olarak kullanan bir aktör olarak tanımlanır. Bu bağlamda başlatılan reform süreçlerinin, toplumu özgürleştirmek yerine yeni hegemonya kurma mekanizmasına dönüştürüldüğü ifade edilmiştir. Tanıl Bora bu dönemi *“iktidardakilerin kendi ahlak anlayışlarını topluma dayatma çabası”* ve *“kapsayıcı olmayan, dışlayıcı muhafazakar bir iktidar stratejisi”* olarak tanımlamaktadır (Bora, 2014:61). Böylece Birikim, AKP’yi artık “demokratik değişim için bir araç” olarak değil, otoriter-popülist bir rejimin kurucusu olarak görmeye başlamıştır. AKP’nin politikalarının süreç içerisinde değerlendiren Ahmet İnsel *“Bir Devir Daha Kapanırken”* başlıklı yazısında 2013 yılındaki AKP için şunları söylemiştir:

2013 yılının son günlerinde Türkiye manzarası, yolsuzluklara bulaşmış olduğu konusunda hemen kimsenin şüphesinin olmaması gereken bir iktidar partisiyle, devlet içinde özerk bir yapılanmaya sahip olduğu konusunda artık kimsenin şüphesinin kalmadığı bir Cemaat arasında yürütülen ölüm-kalım mücadelesidir. Hükümet tarafı, yolsuzluk suçlamalarını seçilmiş, meşru hükümete karşı darbe iddiasıyla etkisizleştirmeye çalışırken, yaptığı savunma hamleleriyle hukuk devletinin son kırıntılarını da ortadan kaldırmaktan çekinmeyeceğini açıkça ortaya koydu. Otoriterleşmenin dozunun hızla arttığı, iktidar partisine yönelik suçlamaların casusluk veya yasadışı yollarla hükümeti devirmeye teşebbüs iddialarıyla yürütülecek polisiye operasyonlarla susturulmaya çalışılmasının ihtimal dahilinde olduğu, şefin sözünün medyayı bütünüyle işgal ettiği, şefin “evdeki milyonları sokağa dökmeye” çalıştığı bir faşizan sarmal çalışmaya başlamıştır (İnsel, 2014: 18).

Mayıs- Haziran 2013 yılında gerçekleşen “Gezi Parkı” olayları AKP’nin siyasi yönetim stratejisinde önemli değişikliklere neden olmuş ve bu süreçten sonra parti söyleminde belirgin bir değişim gözlemlenmiştir. Bu noktada siyaseti tamamen bir güç mücadelesine indirgeyen AKP çizgisine karşı Birikim’in o günkü tavrı, Ömer Laçiner’in “Siyasetin Katli” yazısında çarpıcı bir biçimde şöyle dile getirilmiştir:

Bay Recep Tayyip Erdoğan, buz gibi yalan olduğunu bile bile “Camide içki içip alem yaptılar, onlarca kişi Kabataş’ta başörtülü bacımıza iğrendirici cinsel tacizde bulundu” diye meydan meydan dolaşırken ve çapı dikkate alındığında kırıp dökme ve hele yağma bilançosu sözü edilemez düzeyde olan bir protesto hareketini “çapulculuk” ve vandallıkla suçlayabilip, adeta şehvetle gaz bombası kullanıp sekiz kişiyi öldüren, onu aşkın kişiyi taammüden kör eden polisi “destan yazmış” mertebesine çıkarttığına, sadece öfke duymamış midemiz de bulanmıştı. 17 Aralık günlerinde, o dudak ısırtan yavuz hırsız taktikleri ile rüşvet ve irtikap kusmuğunu yutarak örtmenin saldırganlığını sergilerken seyrettiğimiz sadece bir siyasal güç çatlaması değil, bir ahlaki-moral çürüyüş ve alçalış manzarası olduğunun farkındaydık artık. Gerçi 30 Mart’ta toplumun yarısı için sanki bu iğrendirici koku ve sahneler yeraltında cereyan etmiş de görmemiş ve aldırmamışlar gibi bir görüntü çıkmıştı ortaya. Fakat Soma’nın yeraltı madenlerindeki yangın ile gözler önüne serilen vicdansızlığın duyarsız kalınamaz dehşeti AKP yönetiminin yüzüne bu denli yapışmışken, öfkenin yanısıra iğrenme de duyuyorum demeyecek kaç kişi kalmıştır acaba? Açıktır ki “Türkiye bunlar gibisini görmedi” derken öncelikle işaret edilen nokta, AKP’nin siyaset ve yönetme tarzının ahlaki boyutudur. Gerçi, kendine bilim süsü veren siyasal yorum türleri, ahlaka siyasetin makyaj malzemesi olmanın ötesinde bir rol, işlev vermez. Ama bunu yapmakla siyasetin insanı insan yapan asli etkinliklerin bir özeti olarak kavranılmasının hayat damarlarından en önemlisini körelttiğinin de farkında değildir. Bu bakımdan bir siyaset anlayışı ve uygulaması olarak AKP’yi ahlakilikle ilişkisi üzerinden yorumlamak ve değerlendirmek asla detaya eğilmek “gerçeklik”ten uzaklaşmak değildir. Tam aksine eğer gerçeklikler bize, onların nesnel içeriğinden ziyade depreştirdiği ahlaki duyarlılıklar kanalıyla yansıyor ve böylece nesnellikle ahlakilik iç içe geçmiş bir gerçeklik oluşturuyor ise; siyasal anlayışımızda sağlıklı bir silkinmenin kapısı aralanıyor, kaynak yeni ve daha

yetkin olanı yaratabilmek için harekete geçiyor demektir. Çürüme kokusunun ilk kez bu kadar belirgin biçimde hissedildiği, o nedenle öfkenin yanısıra tiksinti duygusunun da filizlendiği Gezi isyanının ardından vuku bulan 17 Aralık olayı ile bu duygular katmerlenmekle kalmadı, ürkütücülük de eklendi buna. AKP ve Erdoğan'ın nesnel içeriği yok sayma, kendine göre olay tanımlama tutumunun doruk noktalarına varışını da bu vesileyle görmüş olduk (Laçiner, 2014: 25).

Birikim dergisinin AKP'ye verdiği desteği neden geri çektiğini anlamak için, hem Türkiye'deki siyasi sistemin dönüşümünü hem de Birikim'in kendi teorik ve siyasi çerçevesini dikkate almak gerekmektedir. Bu çerçevede Birikim ile AKP arasındaki bu kopuş ani bir şekilde gerçekleşmemiş, aşamalı ve eleştirel bir çözülme sürecinin sonucunda gerçekleşmiştir. Çalışmanın bu bölümünde Tanıl Bora, Murat Belge ve Ömer Laçiner'in 2000 sonrasında İslamcılıkla ilgili yazıları analiz edilerek derginin genel algısı hakkında bir sonuca varılacaktır.

3.1. Birikim Dergisi'nin İslamcılık Algısı

3.1.1. İslamcı Aydınların Tarihsel Dönüşümü

3.1.1.1. İslamcı Aydınların Ortaya Çıkışı: Sınıfsal ve Tarihsel Koşullar

Nisan 2012'de yazdığı "*İslamcı Aydınlar ve İktidara İtaat*" adlı yazısında Ömer Laçiner, İslamcı aydının ortaya çıkışını "dini bir uyanış" veya "imanın güçlenmesi" gibi manevi kavramlarla açıklayan ana akım görüşü kabul etmediğini ifade etmiştir. Başka bir deyişle İslamcı aydın; gökten inen bir fikirle değil, yerdeki ekonomik ve sosyal değişimlerin (kentleşme, yeni orta sınıfın doğuşu vb.) bir sonucu olarak sahneye çıkmıştır. Laçiner, İslamcı aydının ortaya çıkışını kültürel ya da teolojik bir uyanıştan çok, tarihsel ve materyalist bir çerçeve içinde sınıfsal dönüşümle açıklamaktadır:

Aşağı yukarı 1970'lerin sonlarından bu yana Müslüman topluluklar büyük çoğunluğu oluşturdıkları ülkelerde olduğu gibi, başlıca azınlıklardan biri oldukları ülkelerde de durum ve sorunlarına “İslamî amaç değer ve ölçütler bağlamında çözümler ileri süren bir hareketlenme süreci yaşadılar” Her ne kadar bunlar, birçok ülkede İslami toplum/toplulukların "organik aydınları"nın, "ulema"nın yerini alamadılar, hatta onlar tarafından marjinalize edildiler ise de; etkili bir "yukarıdan aşağı" modernleştirme deneyimi yaşamış Türkiye, Tunus gibi ülkelerde, bu uygulamanın dağıttığı, güç ve prestij kaybettirdiği o organik aydınların yerini almasalar bile, çok daha etkin ve inisiyatifli bir konum edindiler. Fakat, bu konumun edinilebilmesindeki asıl faktör; onları bu konuma taşıyabilecek kadar güçlenmiş bir "İslami" burjuvazinin teşekkül etmiş olmasıydı. Şöyle bir kural ölçütten söz edebiliriz. Bir Müslüman çoğunluklu toplumda iktisadi dinamizm modernleşme doğrultusunda artıyor, yani sanayileşme ve uluslararası ticarete etkinliği giderek büyüyen bir “orta sınıf” teşekkül ediyorsa; geleneksel organik aydının da ulema tarikat önderinin yerini bu İslami aydın’a terk ediyor demektir (Laçiner, 2022:3-6).

Laçiner, İslamcı aydınların bu yükselişini sadece fikirsel bir başarıyla açıklamaz. Bu noktada yazara göre, geleneksel ulemanın (organik aydının) yerini alan "İslamcı aydın", aslında yeni yükselen muhafazakar orta sınıfın ideoloğu konumundadır. Burjuvazinin hakimiyet alanı genişledikçe bu aydınlar da "yukarıdan aşağıya" modernleşme projelerinde inisiyatif almıştır.

3.1.1.2. İdeolojik Kabuk Değiştirme: İslamcılıktan Muhafazakarlığa

Laçiner, özellikle 2011 seçimleri sonrasında AKP'nin kesin zaferiyle birlikte İslamcı aydınların “demokrasi, hak ve özgürlük” gibi söylemleri bir kenara bıraktığını ifade etmektedir. Bu söylemler ona göre iktidara ulaşmada İslamcı aydınlar için kullanılan araçlardır; hedefe ulaşıldığında ise asıl kimlik olan devletçi muhafazakârlık ortaya çıkacaktır:

Özellikle Haziran 2011 seçimlerinden sonra, yıllardır azımsanmayacak bir kesimiyle, temel hak ve özgürlüklerin, demokratik değer ve kurallara referansla (da) tavır alışlarını gördüğümüz "İslami aydınlar"ın büyük çoğunluğu ile bu sahneden çekilmiş olmalarının aslında şaşırtıcı, beklenmedik bir gelişme olmadığıdır. Kimse de bundan dolayı hayal kırıklığına kapılmış olmamalıdır. Şu anda onlar dün gösterdikleri entelektüel ilgi konularına artık yüz vermiyor; demokrasi ve özgürlük temalarının söz konusu edildiği siyasal-toplumsal tartışmalarda artık muhafazakâr refleksleri ile konuşup tavır alıyor iseler sadece niteliklerinin gereğini yerine getirmiş oluyorlardır. İslamilik değil, muhafazakârlık. Ve bu muhafazakârlığın ciddi ölçekte bir –Türk– milliyetçiliği ile harmanlanmış, o nedenle de milliyetçiliğimizin özgün devlet algısı ile de aşılınmış olduğunu da not etmek gerekiyor. (Laçiner, 2012:3).

3.1.2. "Ulu'l-Emr'e İtaat" ve Entelektüel İntihar

Yazının bir diğer vurgusu başka bir deyişle en sert eleştirisi dini bir kavram olan "Ulu'l-Emr"in (yöneticiye itaat) bu süreçsiyasi bir sessizlik ve onaylama aracına dönüştürülmesi yönündedir. Sünni İslam'daki "Ulu'l-emr'e itaat" ilkesi, AKP iktidarı karşısında, suskunluğu, meşrulaştırmayı, onaylayıcı tutumu açıklamak için kullanılmıştır. Bu nedenle Laçiner, Hrant Dink cinayeti, milliyetçi linç dili ve Kürt meselesindeki otoriterleşme gibi olgular karşısında İslamcı aydınların bir sessizliğe büründüğünü şu sözleriyle ifade etmektedir:

Sünni İslam kimliğinde özellikle– "ulu'l-emr'e itaat" olması; günümüz "İslamcı aydınları"nın –TC devletini "yeniden inşa etme"ye koyulan– AKP iktidarı karşısındaki suskun, uysal tavrını yeterince açıklar, gerekçelendirir. "Hepiniz piç, hepimiz Ermenisiniz" diyen pankartların karşısında coşkuyla konuşabilen bakanını savunan Başbakan Erdoğan'a sitem bile edemeyen, Hrant'ın katilini izzet- i ikram ile karşılamış bir polis şefini Hrant'ın doğduğu kente terfien atayabilmiş bir hükümete "bu kadarı da ayıp olmu- yor mu" diyemeyen bu İslamcı aydınlarımızın büyük çoğunluğunun bu tavrı, aynı başbakan ve hükümetinin şu son Nevruz kutlamalarındaki otoriter Türk milliyetçisi tutumuna verdiği destekle de elbette

örtüyor. Onların daha ortada bu hükümet yokken, büyük Sünni çoğunluğun gayrimüslimlere dair dikenli önyargılarının hilafına sözler etmeleri, bu “öz”den uzakta bir tavır almaları ve yine aynı şekilde Kürt sorununa ilişkin demokratik uygar çözüm önerilerinin paralelinde konuşmaları, şimdiki tutumları ile çelişiyor gözükmemekte ama; onların açısından bakıldığında, yani neyin "öz" ve amaç, neyin "şekil" ve araç sayıldığı göz önüne getirildiğinde çelişki de görülmez olur (Laçiner, 2012. 4).

3.1.3. İslamcı Aydın Kavramının Çözülüşü

Makalenin sonuç kısmında yazar, 'İslamcı' ve 'aydın' terimlerinin oluşturduğu bileşimin kavramsal bir aşınmaya uğradığına işaret eder. Yazara göre bu iki kavramın da işlevsel niteliklerini yitirmiş olması, söz konusu tanımlamanın bugünkü toplumsal dinamikleri açıklama gücünü ortadan kaldırdığını ifade etmiştir:

Fakat sadece –kendi– devlet/iktidarı karşısında el pençe duruştan ibaret değil durum. Aynı büyük çoğunluk; o devlet/ iktidarın üzerinde yükseldiği muhafazakar-otantik burjuvazi karşısında/konusunda da suskun ve onaylayıcıdır. Çoktandır yerlerini, işlevlerini devralmaya başladıkları geleneksel – ulema, tarikat ehli– kesimlerin ulu'l-emr'e itaat kültürüne, "yeni" iktisadi güç/emr sahiplerine ubudiyeti de –konumu, işlevi ve çıkarı doğrultusunda– ekleme bahsinde kısa sürede epeyce yol katettiği artık gözle görülür hale gelen bu kesimin üzerine vaktiyle yapıştırılmış "İslamcı aydın" etiketinde yer alan her iki kavram/sözcüğün silikleşmesi, silinmesi gereken süreçtir bu. O kesimin büyük çoğunluğu, iktidar yanlısı medya ve think tank kurumlarının ihsanlarını hak etmek veya kaybetmemek kaygısı ile susarken; İslamcı aydın teriminin aydın bileşeninin içerdiği ahlaki-entelektüel yükümlülük ve sorumluluğu hâlâ önemseyen ve içselleştirmek isteyen bir kısım İslamcı yazar ve aktivistin yayımladığı milliyetçiliği ve hükümetin tavrını cesurca kınayan bildiri; sadece içimizi ısıtmakla kalmıyor; ne olursa olursun her yeniliğin ileriye doğru bir unsur da içerdiğine dair umudumuzu da doğrulamış oluyor (Laçiner, 2012:3).

Yazara göre, aydın ahlaki-entelektüel yükümlülük taşımalıdır. İktidar medyasının ve düşünce kuruluşlarının imkanlarını kaybetmemek için susan bir kişi, evrensel adeletten korktuğu ve eleştirel mesafesini yitirdiği için ne aydındır ne de İslamcıdır. Laçiner’in bu tespiti; Türkiye’deki İslamcı entelektüellerin, geçmişte mağduriyetini yaşadıkları devletçi refleksleri, iktidarı ele geçirdiklerinde bizzat içselleştirmelerini konu almakta ve bu kesimin zaman içerisinde yaşadıkları dönüşümü anlatmaktadır. Bu noktada metin bu kesimin bir zamanlar kıyasıya eleştirdiği otoriterlik, milliyetçilik ve sorgusuz itaat gibi unsurları, güç sahibi olduklarında. nasıl birer yönetim enstrümanına dönüştürdüklerini akla getirmektedir.

3.1.4. İslamcılık ve AKP

3.1.4.1. İslamcılığın Doğuşu ve Havassçılık

Tanıl Bora ve Kerem Ünüvar’ın “*İslamcılık ve AKP: Mazeret ve Kibir*” başlıklı makalesi, Birikim Dergisi’nin “İslamcılık: Dinden İdeolojiye, İtirazdan İkbale” (2014) dosyasında yayımlanmıştır. Makale, İslamcılığın tarihsel kökeninden AKP dönemine kadar uzanan ideolojik dönüşümünü, eleştirel bir söylemle analiz etmeyi hedeflemektedir. Yazarlar, İslamcılığın temelinde yer alan “havassçı” (elitist) ve “apolojetik” (mazeretçi) eğilimlerin, siyasal İslam’ın güncel biçimlerinde –özellikle AKP iktidarında– yeniden üretildiğini ileri sürmekte ve İslamcılığın XIX. yüzyılda “Batı karşısındaki geri çekilişin” bir sonucu olarak doğduğunu şu şekilde ifade etmişlerdir:

İslamcılık, 19. yüzyılın ortasında şekillenmiş bir siyasal düşünce akımı ve bir ideoloji. Onu ortaya çıkartan saik, büyük İslâm imparatorluklarının –özellikle Osmanlı İmparatorluğu– Batı karşısında geri çekilişleri ve eski ihtişamlarını, güçlerini kaybetmeleri idi. İslâm düşüncesinin, eski gücünü ihya etmeye ehil bir “öz” barındırdığı fikri, ideoloji haline gelirken; İslamcılık, Batı karşısındaki

gerilemeyi durdurup onunla baş edecek araçları ve bir nizam fikrini geliştirmeye azmederek bir siyasi düşünce akımı halini aldı. İdeoloji, dinî dogmanın özünü öne çıkarıp, aslolanı buradan kurarken siyasi düşünce hareketi Batı/modernizm karşısındaki mağlup durumunu modern bilgi, araç ve yöntemlerle tersine çevirebileceği iddiasıyla varlığını pekiştirdi. İslâmcı ideoloji ile İslâmcı siyasi düşünce arasında baştan itibaren bir gerilim hattı bulunduğunu iddia edebiliriz (Bora&Ünüvar, 2014: 14).

Yazısının devamında, “İslamcılığın dini inancın yaşanmasını ve yaşatılmasını, kitabî esasa ve bu esası yorumlayıp, aktaracak ulemanın avam üzerindeki belirleyiciliğine bağladığını” (2014) ifade eden Bora ve Ünüvar İslamcılığın baştan itibaren “elitist” bir damar üzerine kurgulandığını şu şekilde belirtir:

17. yüzyıldan itibaren avami sorgu ve itirazların –Batınî tasavvuf damarının– önünün tamamen kesilip bertaraf edilmesiyle, kararları havass’ın alacağı, avamın ona tâbi halde bulunmasının asıl ve yeter olduğu ilan edilmiş oldu. Dolayısıyla İslâmcılık ideolojisi baştan itibaren havassçılık üzerine bina edilirken, kendisini karşıtlarının önünde konumlandırma şartını da buradan türetti (Bora&Ünüvar, 2014: 14).

Yazıda vurgulana bir diğer nokta İslamcılığın modern bilgi ve araçların yardımıyla Batı’ya karşı konumlanmaya çalıştığını, fakat bu süreçte kendi kendini dönüştürme yeteneğini sınırladığı hususudur. Bu noktada İslamcılığın modernliğin araçlarını kullanırken bir yandan modernleşmeyi reddetme şeklinde bir çelişkiye düştüğünü ifade etmektedirler:

İslâmcılığın bir siyasi düşünce akımı olarak neşet ettiği dönemden itibaren, hem bu havass (asıl)-avam (tâbi) ikiliğini kabul edip hem de Batı/modernizm karşısında konumunu muhafaza etmesi mümkün değildi. Zira bir siyasal düşünce akımı olarak İslâmcılığın savunma silahları olarak devreye soktuğu, Batı’nın ilim ve irfanından yararlanarak onunla mücadele etme perspektifi bu siyasi akımın kendisinde de geri döndürülemez değişikliklere, farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına sebebiyet verdi (Bora&Ünüvar, 2014: 14).

3.1.4.2. “İslamcılık Bitti mi?” Tartışması ve AKP Bağlamı

Türkiye’de “İslamcılık Bitti mi?” tartışmaları tarihsel süreçte iki dönemde yoğunlaşmıştır. Bunlardan ilki 1990’ların sonunda post-modern süreçle başlamıştır. İkincisi ve kapsamlı olanı ise 2012 yılında Mümtaz’er Türköne, Ali Bulaç ve Yasin Aktay ile devam eden tartışmadır.⁷ Bora ve Ünüvar AKP’yi bu bağlamda analiz ederek makalenin kritik noktalarından biri, 2010’lar sonrasında gündeme gelen “İslamcılık bitti mi?” sorusu oluşturmuştur. Bora ve Ünüvar’a göre bu tartışma aktüel bir meseleden ibaret olarak görülemez bu aynı zamanda İslamcılığın özüne dair bir kriz işaretidir. Bu noktada AKP, yazarlarca hem bir “başarı hikâyesi” hem de “hayal kırıklığı” olarak konumlandırılmaktadır:

Türkiye’deki güncel “İslâmcılık bitti mi?” tartışmasının, AKP iktidarının on yılı devirdiği ve giderek otoriterleşerek hükmünü yürüttüğü bir zamanda zuhur etmesi de ilginçtir tabii. İslâmcılığı AKP’ye indirgeyemez veya onla ‘tüketemezsek’ de, AKP’nin siyasal İslâmcılığın 150 yıllık serüveninin bir ürünü olduğuna şüphe yoktur. AKP, siyasal İslâmcılığın kendi tarihsel geleneği içinde havass’ın güç istencinin, iktidar ‘misyonunun’ sonucu ise, pekâlâ bir başarı hikâyesi olarak anlatılabilir. Buna mukabil muarızlarıyla mücadele etmek üzere tercih ettiği araçların kendisini de onlara benzettiğinin, birer zalim, mükâbere ile kendinden geçmiş bir muktedir haline getirmesini dert edenler varsa, onlar için derin bir hayal kırıklığıdır. AKP iktidarının sınıfsal karakteri, ekonomi-politik açıdan olduğu kadar ideolojik ve kültürel görünümleriyle de analize değerlidir. Gezi olayında ve Soma’da, mala, eşyaya, taşıt aracına gelen zararı can-ı gönülden skanddalize eden söylem sözgelimi, stratejik-demagojik bir infial performansı olmaktan öte, belki sadece ve basitçe mal düşkünlüğünün ‘şiddetini’ gösteriyordur (Bora & Ünüvar, 2014:16).

⁷ Bu konuda detaylı bilgi için 2012 yılında Yeni Şafak ve Zaman gazetesinin İslamcılıkla ilgileri yazılarına bakınız.

Bunun dışında yazarlar, İslamcılığın ümmetin müdafaasının ötesinde artık bir şey söyleyip söyleyemeyeceğini de sorgulamaktadır. Özellikle AKP'nin iktidarıyla birlikte İslamcılık, sürekli mağduriyet söylemine yaslanarak, kendi “özgün sözünü” üretemez hale gelmiştir:

İslamcılığın-ideolojiden söz ediyoruz, dinden değil–dünyaya söyleyecek bir sözü var mı? (Veya: Kaldı mı? Veya: Hiç oldu mu?) ‘Kendinin’ ve ümmetin müdafaasından öte bir söz dür tabii, kastımız. Bu sorgulamanın işaret ettiği mesele de şu soruda düğümlenir: İslâmcı lığın ‘özü’ bir kimlik ideolojisi, yani bir tür ‘üst milliyetçilik’ mi? Buna bağlı olarak İslâmcılığ, –aslında, bütün modern dinî ideoloji ve siyasi akımları–, acaba bir ideoloji veya fikriyat olma nın yanı sıra hatta bundan ziyade bir gelenek ve bir kozmoloji-cemaati bağlamında mı anlamak gerekir? ‘Öz’ bu olsun olmasın, İslâmcılığın, çağ boyu mağduriyet algısından beslenen bir kimlik müdafaasının konforuna alıştığı kesindir. Öfkenin ve hınç-haset arzu dinamiğinin konforu dahil. Bütün meseleleri geçiştirmeye, ertelemeye ya rayan bu apolojetizmin (mazeretçiliğın), mağduriyet tekerciliğının, ana akım İslâmcılığın neredeyse mümeyyiz vasfı olarak kurumlaştığını söyleyemez miyiz? (Bora&Ünüvar, 2014: 17).

Bu alıntı, AKP dönemi İslamcılığının mazaretçilik ve kibir gibi iki uç arasında sıkıştığını ortaya koymaktadır. Yazarlar, 1980–90’larda Türkiye’de etkili olan radikal İslamcılık damarına özel vurgu yaparak radikal İslamcılığın milliyetçi-muhafazakâr damara karşı “mustazaflardan yana” bir söylem ürettiğini ifade etmişlerdir. Fakat sonrasında bu damarın da AKP’nin hegemonik gücüyle etkisizleştğini vurgulamışlardır:

Radikal sıfatlı İslâmcılık, Türkiye’de, yerleşik İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakâr ve devletçi geleneğini sorguluyordu. Radikal İslâmcılığın radikalizmi, çok sıkı anti emperyalist veya anti-Amerikan olmasında veya şiddete hazır bulunmasında değil; içine doğulan mukadder aidiyet yerine, iradeyle seçilecek, inşa edilecek bir varoluş önermesinde, kimlik politikasını aşacak bir ufuk açmasında idi. Buna bağlı olarak, tarihe ve topluma aşağıdakiler, yönetilenler, ezilenler, mustazaflar açısından bakma iddiasında... En azından Türkiye İslâmcılığın açısından ilgiye değer ve belki de gerçekten özgün (“Türkiye

modeli”) olan veçhe, milliyetçi-muhafazakârlıkla eklemlenmiş yerleşik İslâmcılığın, radikal İslâmcılığın kapasitesini, enerjisini massetmede gösterdiği kabiliyettir. Bu kabiliyet onun aşağıdakilerin tepki ve özlemlerine hitap etme kabiliyetini katlamış, hegemonik bir başkalaşımın önünü açmıştır(Belge&Ünüvar, 2014:17).

3.1.4.3. Kadınların İslamcılık İçindeki Yeri

Kadın ve İslamcılık konusuna değinen Bora ve Ünüvar tarihsel olarak İslamcılığın hep erkekler üzerinden tanımlandığını vurgulamaktadır. Fakat 2000’lerden sonra kadınların özneleşmesini, bu çizgi dışında gelişen bir olgu olarak değerlendirmektedirler. Bu bağlamda yazarlar, Yıldız Ramazanoğlu’nun bu konudaki eleştirisini aktararak İslâmcılığın erkek egemen karakterine de dikkat çekerler:

Yıldız Ramazanoğlu, geçen sene İstanbul’ da yapılan bir İslâmcılık sempozyumunun resmî grafiğindeki 24 çehre arasında tek bir kadın olmadığına sitem etmişti. İslâmcılık, hem hasımları hem kendisi tarafından, önemli bir oranda kadınların sırtından sorunsallaş ırıldı. “O esnada bir yerlerde” İslâmcı kadınlar aktifleştiler, öznelik kapasitelerini geliştirdiler. Galiba pek beklenmeyen ve pek o kadar istenmeyen bu yan tesirle baş etmek de, İslâmcılığın zorlu bir meselesidir! (Belge&Ünüvar, 2014:17).

3.1.4.4. AKP’nin Sınıfsal Karakteri: Neoliberalizme Eklemlenmesi

AKP’nin sınıfsal karakteri üzerine fikir beyan eden Bora ve Ünüvar İslamcılığın AKP ile birlikte “özgürleştirici” bir hareket olmaktan çıktığını ve şu anda özür dileyen bir kimlik politikası ile kibirli bir iktidar kullanımı arasında sıkışıp kaldığını ifade etmektedir. Makale ayrıca AKP’nin sınıfsal ideolojik yönelimini de ele alarak “neoliberal muhafazakarlık” kavramını ön plana çıkarmaktadır.Bu bağlamda Gezi ve Soma örnekleri kullanılarak, AKP’nin aslında mülkiyeti, serveti ve ticareti kutsallaştıran bir ideolojiye

sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu düşüncelerine gerekçe olarak da şu örnekleri vermişlerdir:

Gezi olayında ve Soma’da, mala, eşyaya, taşıt aracına gelen zararı can-ı gönülden skan dalize eden söylem sözgelimi, stratejik-demagojik bir infial performansı olmaktan öte, bel ki sadece ve basitçe mal düşkünlüğünün ‘şiddetini’ gösteriyordur. Sonra mesela, “Tüketime karşı en büyük silahımız tasavvuf” şiârıyla bilinen Ersin Gürdoğan’ın, Suriye’de dehşet verici katliamların artarda geldiği günlerde “medeniyet içi mezhep savaşları” başlıklı yazısını ticaretin hikmetine işaret eden bir cümle serisiyle bitirmesi, gerçekten ‘enteresan’dır: “Dünya barışının güvencesi dünya ticaretidir. Ticaret barıştır, barış ticarettir. Hayat ticaretle yaşanır kılınır. Barış ticareti izler.”⁸(Bora&Ünüvar, 2014:17).

Bu noktada yazarların ifadelerinden ortaya çıkan sonuç şudur ki; Bora ve Ünüvar’a göre İslamcılık başından beri hem bir ideoloji hem de siyasi bir düşünce akımı olarak ikili bir yapıya sahiptir. Bu ikili yapı, tarih boyunca İslamcılık içinde iç gerilimler neden olmuştur. İdeolojik damar, dini dogmalara dayanan elitist bir çizgi izlerken, siyasi damar Batı’nın araçlarını benimseyerek modernleşmeyle çelişkili bir ilişki ortaya koymuştur. Dolayısıyla İslamcılık tarihsel olarak elitist ve iktidar odaklı bir ideoloji olarak ortaya çıkmış ve AKP döneminde de kurumsallaşmıştır. AKP, İslamcılığı hem başarıya ulaştırmış hem de otoriter ve neoliberal bir çerçeve içinde yozlaştırmıştır. İslamcılık, bahaneler ve kibir arasında sıkışmış ve artık bağımsız bir siyasi dil geliştirememeye noktasına gelmiştir.

⁸ Yeni Şafak, 17 Haziran 2014.

3.1.5. İslamcılığa Genel Bir Bakış

3.1.5.1. İslamcılığın Kökeni ve Kimlik Sorunu

Ömer Laçiner'in "*İslamcılık: Gün Batımında Manzara-i Umumîye*" başlıklı yazısı da derginin İslamcılık: Dinden İdeolojiye: İtirazdan İkbale İslamcılık (2014) özel dosyasında yayımlanmıştır. Yazısına bir ideoloji veya hareket olarak kendisinden en az bir buçuk yüzyıldır bahsedilmekte olan İslamcılığın bu süreç sonundaki bilançosunu ortaya çıkarmakla başlayan yazar, İslamcılığın özünü modernlikle ilişkilendirerek anlamaya çalışmaktadır. Laçiner, bu yazısında İslamcılığın özünü "modernlikle karşılaşma"ya verdiği tepki üzerinden kurmaktadır. Bu anlamda Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler modernleşme karşısında kamusal yaşamdan çekilip ahlak ve maneviyat alanında kendilerini yeniden üretmeye razı olmuşken; İslamcılık ise siyasi/toplumsal alanı korumayı ve kimliği muhafaza etmeyi "ayırt edici bir özellik" olarak görmeye devam ettiğini ifade etmiştir (Laçiner, 2014). Diğer bir deyişle, Laçiner, İslamcılığın tarihsel serüvenini sadece bir ideoloji düzleminde değil, Müslüman toplumların kimliğinin tarihsel gelişimi sırasında ortaya çıkan bir direniş biçimi (kimliği koruma) olarak da tanımlamaktadır:

Modernleşme, onunla karşılaşan istisnasız tüm dinler için gayet ciddi, dinin temellerini tehdit eden bir olgu, bir meydan okuyuş olarak algılanmış olmasına rağmen diğer bütün dinler başlangıçtaki direnç sınırlarını geriyeçekerek, toplumsal ve siyasal alanı belirleme iddialarını peyderpey yumuşatarak, kendilerini ahlâk ve maneviyat alanında tahkime razı olmuş iseler de; sadece Müslümanlık –ve dolayısıyla İslâmıcık– modernliğin maddi üretime ve yönetime ilişkin teknik ve yöntemsel boyutuna adapte olmanın zorunluluğunu en fazla ve bilhassa teslim ettiği durumlarda bile toplumsal-siyasal alana ilişkin iddialarından ve bu alana dair duyduğu derin tehdit algısından asla sıyrılamamış, bu algıyı adeta bir alamet-i farika gibi taşıyagelmiştir (Laçiner, 2014: 18).

Laçiner, söz konusu bu toplumsal direncin sadece bir ideolojiden beslenmediğini, bu tavrın toplumun kendi geçmişinden ve tarihsel yapısından gelen doğal bir özellik olduğunu vurgulamaktadır:

Ancak belirtmek gerekir ki; burada işaret edilen direnç, bir ideoloji olarak İslâmcılığın bir özelliği olmaktan öte bir olguya tekabül eder. Müslüman toplumların, o toplumlar içinde şekillenmiş ortalama Müslümanların da taşıdığı bir özellik söz konusudur burada. O nedenledir ki; Kur'an'dan ve İslâm peygamberinin “dinin özü iyi ahlaktır” mealindeki muhkem hadislerinden hareketle de pekâlâ tıpkı Musevilik ve Hristiyanlık gibi Müslümanlığın da ahlak ve maneviyat alanına çekilerek kendini burada tahkim etmesini savunan akımlar da ortaya çıkmış ise de; Mağrip'ten Uzak Doğu'ya kadar Müslüman çoğunluklu toplumların hiçbirinde bu akımlar zayıf da olsa sözü edilir bir güç ve destek bulamamış, lanetli vurgusu ağır basan bir “liberal” veya “protestan” yaftasıyla tecrite uğramış, hatta ezilmişlerdir. Dolayısıyla burada İslâmî düşünüş ve davranıştan türetilmiş –İslâmcı– ideolojiye özgü olmayıp, onun sadece devrıldığı ve “yeniden” ürettiği bir özellikten, Müslümanlığın toplumsal ve tarihsel şekillenişinin bizatihi kendisinden kaynaklanan, ona “kimliği”nin en “hassas” boyutunu veren bir özellikten söz ediyoruz. Eğer, İslâmiyet öncesi hayat tarzları ve inanışları, İslâmiyet'i kabullenme süreçleri ve bu din ekseninde yaşadıkları tarih birbirinden hayli farklı bunca Müslüman çoğunluklu toplumda zuhur eden “İslâmcı” akım ve hareketlerde böylesi ortak özellikler göze çarpıyor ise; Müslümanlığın modernleşme ile karşılaşmasının koşullarına bakmadan önce Müslüman kimliğin kendisine bakmalı; modernleşmeye direncin, ona karşı duyduğu tehdit algısının ağırlık ve derinlik nedenlerini İslâm'ın salt dinsel olan yanında değil, burada aramalıyız (Laçiner, 2014:19).

Laçiner, Müslüman toplumların modernleşme sürecinde bir eşitlik ve özgürlük düzeninin iddialı savunucuları olmadığını, Batı'daki gibi özgürlük ve eşitlik eksenli hareketler geliştiremediğini şu şekilde ifade etmektedir: “İslâm toplumlarında iki yüzyıla yaklaşan tarih boyunca bunları amaçlayan, asgari olarak bunlar üzerinde fikir/inanç birliğine varmış hiçbir toplumsal hareketin, siyasal mücadelesi olmamıştır.

Modernleşmenin hayatın her alanında görülebilir hale gelen ezici gücü ile karşılaşmak kitlesel akımlara yol açmamıştır. (Laçiner, 2014: 20-22)

3.1.5.2. İslamcılığın Kimlik Krizi ve Modernliğin Sınırında Çözülüşü

Yine Laçiner bu yazısında İslamcılığın tarihsel gelişimini ve sürecini ideolojik bağlam dışında Müslüman toplumların moderniteyle mücadele biçiminin eleştirel tezahürü olarak el almaktadır. Laçiner'in vurguladığı gibi, İslamcılığın krizi doktriner veya siyasi bir başarısızlıktan ibaret değildir; bu kriz, Müslüman toplumların modernleşme sürecine verdikleri tepkilerin ve kimliklerini savunma çabalarının tarihsel bir sonucudur (Laçiner, 2014).

Metinde vurgulanan temel nokta, İslam toplumlarının moderniteyle karşılaşması, Hristiyan Avrupa'daki dini dönüşüm ve sekülerleşme deneyimlerinden farklı bir yapıda olduğu yönündedir. Batı'da modernite kurumsallaşarak dini engelleri ortadan kaldıran hareketlerin doğmasına neden olurken, İslam dünyasında modernleşme, eşitlik, özgürlük, birey ve haklara odaklanan sosyal ve entelektüel alanda buna karşılık gelen bir dönüşüm olmaksızın askeri-teknik düzeyde ithal edilmiştir. Laçiner, ortaya çıkan bu durumu Müslüman toplumların modernleşme sürecinde geliştirdikleri “kimlik koruma refleksi”nin kalıcı ve baskın etkisine bağlamaktadır.

Buradan hareketle Laçiner, İslamcılığın bugün yaşadığı kriz ve çöküşün, İslamcılığın iktidara gelmesiyle görünür hale gelen daha derin bir yapısal bölünmeyi temsil ettiğini iddia etmektedir. İslamcılık iktidara geldiğinde, modernleşme konusundaki baskın refleksini yeniden üretmiş ve adalet, özgürlük, bireysel haklar ve çoğulculuk taleplerinden vazgeçerek, geleneksel kimlik koruma refleksinin siyasi bir biçimine dönüşmüştür.

Bu bağlamda artık tartışılması gereken soru “İslamcılık nasıl yeniden yaratılabilir?” değil “eşitlik, özgürlük, çoğulculuk ve kamu ahlakı ilkeleri temelinde modern Müslüman toplum nasıl yeniden inşa edilebilir?” Laçiner'in uyardığı gibi, bu değişim ancak kimlik savunma refleksi aşıldığında ve din, belirleyici ideolojik arka plan olarak siyasi alandan çıkarıldığında mümkün olacaktır. Laçiner, İslamcılığın moderniteyi tamamen reddetmediğini ancak onun özgürleştirici dinamiklerini içselleştirmekte de başarısız olduğunu ve kendi kimlik iddiasını bir tür siyasi güç arayışına indirgediğini ifade etmiştir (Laçiner, 2014).

3.1.6. Din ve Devlet Kıskaçında Kadın

Ömer Laçiner'in 5 Ocak 2015 tarihinden kaleme almış olduğu “*İslamiyet'in Bam Teli Olarak Kadın*”⁹ adlı yazısı İslamcılığın modernleşmeyle olan ilişkisi bağlamında özellikle kadınların ve kamuoyunun bakış açısından nasıl kutuplaştırıldığını göstermeyi hedeflemektedir. Yazı bu noktada İslamcı siyasetin modernleşme ve kadın meselesiyle olan serencamını, antropolojik bir köken analizi (kabile kültürü vs. tarım/şehir toplumu) ve siyasal bir çöküş yapısı üzerinden okumaktadır. Yazar, İslamcı hareketin "moderniteye alternatif olma" söyleminden vazgeçip, neden hızla "ev ve annelik" hücrelerine geri döndüğünü sorgulamaktadır. Laçiner, bu sorgulamayı yaparken İslâmiyet'i özü itibarıyla mahkûm eden bir argüman üzerinden hareket etmez, toplumsal formasyon, köken ve tarih ilişkisini merkeze alarak tarihsel-materyalist bir okuma yapar.

⁹ <https://birikimdergisi.com/haftalik/1335/islamiyet-in-bam-teli-olarak-kadin> Erişim Tarihi: 16.12.2025

3.1.6.1. Dinlerin Kökeni ve Kadın Statüsü

Laçiner (2015), İslamiyet'in kamusal alan üzerindeki tahakküm arzusunun, Hristiyanlık ve Musevilik ile kıyaslandığında çok daha baskın olduğunu ifade eder. Yazara göre bu önceliklendirme, kesin bir yargı olmasa da güçlü emareler ışığında, ahlaki normların siyasi pratikler karşısında aşınmasına sebebiyet vermektedir. Yazarın devlete ve kamusal alana yapılan bu vurgusu, metnin ilerleyen kısımlarında kadın meselesinin neden bu kadar merkezi bir rol oynadığını anlamak açısından belirleyicidir. Nitekim yazar, bu önceliğin ahlaki değerlerin zarar görmesine zemin hazırladığını (Laçiner, 2015) belirtirken, tek tipleştirici bir kural koyma arzusunun, toplumun sahip olduğu çok sesli ahlak anlayışını baskıladığını ima etmektedir.

Laçiner, İslamiyet'in modern dünyaya ve onun getirdiği toplumsal değişimlere karşı duyduğu asıl tepkiyi neden diğer semavi dinlerden farklı olarak özellikle kadınlar üzerinden gösterdiğini anlamaya çalışır. Ona göre modernleşme karşıtlığının odak noktasında 'modern kadınlık' imgesi yer almaktadır. Bu anlamda diğer iki semavî din olan Musevilik ve Hristiyanlığın da modernleşme karşısında kadınlar üzerinden kaygılar ürettiğini kabul etmekle birlikte, bu kaygıların zamanla sınırlandığını belirtir:

Musevilik ve Hristiyanlık da modernleşme sürecinin kadınları “annelik” ve ev işinin ötesine, giderek erkeklerle aynı işlevleri üstlenir hale getirecek, böylece onlarla eşit/eşdeğer konuma “yükseltecek” gidişatından endişelenmiş, ürkmüş, tepki göstermiştir. Ancak bu tepki ve endişeler zamanla tamamen kaybolmamışsa bile hafiflemiş ve bu iki dine mensup muhafazakârlar modern kadınlara anneliği ihmal etmemeyi, dinin ahlaki boyutuna riayet etmeyi tavsiye etme sınırı ile yetinebilmişlerdir (Laçiner, 2015).

Burada bir karşılaştırma yapan yazar İslamiyet'in neden bu “sınır” ile yetinmediğini sorgulamaya devam eder ve asıl açıklayıcı çerçeveyi dinlerin ortaya çıkış koşulları bağlamında açıklamaya çalışır.

İslâmiyet'in ise bu sınırlama ile yetinmediğini, dahası yetinemeyeceğini biliyoruz. Bunu, İslâmiyet'in kutsal referanslarında, yani bunlarla ifade edildiğine inanılan “ebedi-değişmez hakikatler” manzumesi içinde kadınlarla, onların “statüsü” ile ilgili –yine diğer iki dine kıyasla– çok daha fazla ayrıntılı “bağlayıcı kural” olması ile açıklayabiliriz. Ama neden böyle olduğunun yeterli cevabı değildir bu. Bütün dinler, ilk teşekkül dönemlerinde kurucularının koyduğu kuralları, onayladığı uygulamaları, dönemin koşullarından bağımsızlaştırıp temel, ideal doğrular addetmeyi esas alır ve böylece kökensel referanslarını oluştururlar. O nedenle de İslâmiyet'in diğer iki tektanrılı dinle aynı ama daha fazla önemli/”hassas” görünen tutumlarına öncelikle bu noktadan bakmak gerekir. Bu durumda Musevilik ve Hristiyanlığın, ileri tarım ve şehir hayatına çoktan geçmiş toplumlarda ilk teşekkül safhasını tamamlamış dinler olmasına karşılık, İslâmiyet'in göçebelik ve kabile kültürünün egemen olduğu bir “köken”den doğup büyüdüğü gerçeği, esaslı bir “ipucu” vermez mi? (Laçiner, 2015).

3.1.6.2. Selefilik, Şiddet ve “Meşruiyet Sorunu”

Yazar tarafından yukarıda özetlenen tarihsel arka plan, Selefi hareketlerin uygulamalarıyla karşılığını bulmuştur. Özellikle İşid ve Boko Haram örneklerinden hareket ederek ortaya çıkan sorular, metnin en ciddi iddialarını içermektedir.

İŞİD'in zaptettiği yörelerdeki gayrimüslim kadınları, Nijerya'da Boko Haram'ın saldırdığı yerlerdeki kadınları ve baskın verdiği kız okullarındaki öğrencileri cariye-köle olarak satışa sürebilmesi tüm dünyada bunların işlediği katliamlar kadar dehşet ve tepki uyandırırken; İslâm dünyası genelinde benzer bir tepkinin verilmeyişi de bununla bağlantılı değil midir? İŞİD ve Boko Haram, en Selefi – yani “köken”e en odaklı– İslâm yorum ve uygulamasını temsil iddiası ile; bu çağlar öncesinin “geleneği”ni yeniden yürürlüğe koyarlarken, Asr-ı Saadet devrinin, İslâm'ın kurucusu ve fatihlerinin yaptıklarının bir benzerini yapmış olmanın “meşruiyeti”ne sahip olduklarını niçin iddia edemesinler? Kur'an'da ganimetten, köle-cariye edinmekten açıkça söz edildiğine, yasaklanmadığına göre? (Laçiner, 2015).

Kuran'da ganimet, kölelik ve cariyelik uygulamalarının yasaklanmadığının vurgulanması, Selefilere şiddetinin meşruiyet iddiasının metinsel temellerine işaret etmektedir. Laçiner'in bu noktada vurguladığı bir diğer husus, Selefilik marjinal bir olgudan ibaret olmadığı, aksine günümüz İslami hareketlerinin genel yönelimini etkilediği şu sözlerle belirtilmektedir:

Yarım asırlık bir deneyimin sonunda Selefi akımlar hemen tüm İslâm ülkelerinde başlangıçtakinden çok daha etkin, daha yaygın bir destek görme noktasındadırlar. Bunun ana nedeni elbette “alternatif olma” iddiasının neredeyse tamamen çökmüş, “sahipsiz” kalmış olmasıdır. Bu çöküşün doğurduğu öfke, daha da derinleşen acizlik duygusu, madden büyümekle birlikte bir “yükselişten çöküş” trendinin olgusu olarak Selefilik kör şiddet ve vahşet potansiyelini arttırmaktadır (Laçiner, 2015).

3.1.6.3. AKP ve Annelik Kariyeri Dönüşümü

Yazar yazısının devamında Müslüman Kardeşler veya AKP gibi 'ılımlı İslam' olarak nitelendirilen aktörlerin; El Kaide, İşid, Taliban ve Boko Haram gibi radikal yapıların sergilediği şiddet eylemleri karşısındaki pasifliğini vurgulamaktadır. Özellikle bu radikal grupların kadınları kamusal hayattan tecrit ederek ev içine hapsedme politikalarına karşı gösterdikleri suskunluğu şu ifadelerle dile getirmektedir:

2002'de siyasal rakiplerinden “daha demokrat” bir görüntü verebilen AKP'nin şimdi bir tür Sultanlık, saltanat rejimi kurmak için canhıraş biçimde çabalaması; dün neredeyse alamet-i farikası gibi muamele ettiği; yükseköğrenime teşvik ettiği; siyasal faaliyetlere aktif katılımlarına övgüler düzdüğü kadınlara şimdi annelik “kariyeri(!)” ve ev işleri “makamı”na rücu etmelerini her vesileyle hatırlatan bir diskura geçmesi, çöküş trendi Selefilik'inin AKP tarzı olarak da görülmelidir (Laçiner, 2015).

Bu alıntı, metnin temel argümanını somutlaştırmaktadır. İslamcı hareketin çöküş evresinde kadınlar, kamusal alandan geri çekilmenin asli nesnesi haline gelmiştir. Yazar,

AK Parti'nin 2002'deki "demokrat ve kadını kamusal alana teşvik eden" çizgisinden, bugün "kadına evini hatırlatan" çizgisine geçişini bir "AKP tarzı Selefileşme" olarak tanımlamaktadır. AKP'nin kuruluşunda başlangıçtaki modern iddialar yerini zamanla sultanlık ve saltanat özlemine bırakırken, kadının kamusal alandaki kazanımları iktidar tarafından "tehdit" olarak görülmeye başlanmıştır. Eskiden siyasal faaliyete katılımı övülen kadınlara, artık sadece "annelik makamı" ve "ev işi" layık görülmektedir. Laçiner, İslamcılığın geleceği hakkında kritik bir soru ortaya atarak yazısına son vermektedir :

Kamu alanında eşitlik, eğitim ve siyasi katılım deneyimi yaşamış kadınlar, geri çekilme taleplerine nasıl tepki verecekler? Bu soru önemlidir, çünkü kadınları sadece İslamcı politikanın nesneleri olarak değil, aynı zamanda bu politikanın sınırlarını tanımlayabilecek potansiyel tarihsel özneler olarak konumlandırmaktadır. Bu bakımdan metin, kadınların İslamcılığın çöküşünde en kırılgan ve belirleyici alan olduğunu savunarak, gelecekteki siyasi ve sosyal değişikliklerin bu eksen üzerinde şekilleneceğini ima etmektedir (Laçiner, 2015).

Bu soru, kadınları pasif bir kitle olarak değil, İslamcılığın geleceğini belirleyebilecek özneler olarak konumlandırmakta ve böylece metin, kadınların İslamcı siyasetin en hassas noktası olduğu iddiasıyla tartışmayı sonlandırmaktadır. Laçiner'in bu yazısındaki temel vurgusu, İslamcılığın modernleşmeye tepkisinin kültürel muhafazakarlık bağlamıyla açıklanamayacağı; bu tepkinin tarihsel kökenleri, iktidar anlayışı ve cinsiyet ilişkileri bağlamında değerlendirilmesi gerektiği yönündedir. Bu bağlamda metinde vurgulanan ilk tartışma konusu, İslam'ın diğer iki tek tanrılı dinle karşılaştırıldığında, kamusal alanı ve devleti tanımlama iddiasına daha güçlü bir önem atfettiğidir. Bu vurgu, İslamcılığı ahlaki bir toplum düzeni önerisi olarak değil, bağlayıcı kurallar yoluyla toplumu ve özellikle kadınları düzenlemeyi amaçlayan bir siyasi proje olarak anlamayı mümkün kılar. Bu bağlamda, kadının bedeni ve statüsü, ahlaki bir referans noktası değil, kamusal düzen ve otoritenin yeniden üretildiği bir alan haline gelir.

Metinde değinilen ikinci önemli boyut, İslamcılığın kadın sorunlarına karşı “aşırı duyarlılığının” tarihsel ve sosyal kökenleriyle ilgilidir. Yahudilik ve Hristiyanlık, büyük ölçüde kentleşmiş ve tarımsal toplumlara geçişini tamamlamış sosyal yapılarda kurumsallaşmış bir din hale gelirken, İslam göçebe ve aşiret kültürlerinin hakim olduğu bir bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu durum, kadınlarla ilgili ayrıntılı ve bağlayıcı normların neden daha merkezi bir konuma geldiğini açıklayan bir çerçeve sunmaktadır.

Bu tarihsel ve kültürel arka plan,bizlere Selefi hareketlerin kadınlara yönelik şiddet ve baskıyı nasıl meşrulaştırabildiğini de açıklamaktadır. Metin İşid, Boko Haram ve Taliban gibi örgütlerin kadınları köle olarak görmesini marjinal bir sapma olarak değil, bu yapıların tarihsel köklerinin radikal bir canlanması olarak ele almaktadır. Yazar, İslam dünyasında bu tür uygulamalara karşı güçlü ve geniş çaplı bir tepki gösterilmemesini de gerekçe olarak zamanda bu tarihsel sürekliliği göstermektedir.

Tartışmanın bir diğer önemli yönü, “ılımlı İslam” olarak tanımlanan siyasi projeler ile Selefi hareketler arasındaki dolaylı bağlantıdır. Metin, AKP örneğini kullanarak, başlangıçta modernleşme için alternatif bir toplum modeli savunan İslamcı hareketlerin, bu hedeflerine ulaşamadıklarında Selefi söylemin hakim olduğu bir ortamda faaliyet göstermeye başladıklarını savunmaktadır. Kadınları yüksek öğrenim ve siyasi faaliyetlere teşvik eden ilk söylemin zamanla anneliği ve ev içi rolleri yüceltmeye doğru kayması, bu gerilemenin somut işaretlerinden biri olarak görülmektedir.

3.1.7. Kemalizm ve İslamcılık Çatışmasının Sürekliliği

Türkiye'deki modernleşme süreci, özellikle 19. yüzyılın sonlarından ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından bu yana, laiklik-İslamcılık ekseninde gerilimler yaratmıştır. Bu gerilimler siyasi aktörler veya kurumsal değişikliklerle sınırlı kalmamış, toplumun ideolojik yapısı, siyasi kültürü ve entelektüel geleneği üzerinde de belirleyici

bir etkiye sahip olmuştur. Kemalizm ve İslamcılık arasındaki çatışmanın tarihsel kökleri genellikle Cumhuriyet'in sekülerleşme çabalarıyla açıklansa da bu çatışmanın kökeni Osmanlı döneminin sonlarına kadar uzanır. Bu tarihsel arka plan, sosyalist düşünce dahil olmak üzere Türkiye'deki tüm ideolojik hareketlerin konumlanmasını belirlemiştir. Murat Belge 16 Mayıs 2016 yılında kaleme almış olduğu “İslâm, Kemalizm ve Sol” (2016)¹⁰ başlıklı yazısı Türkiye'deki sosyalist hareketin neden Kemalizm ile tam bir kopuş gerçekleştiremediğini, aksine büyük ölçüde Kemalizm ile örtüşen veya onu tamamlayan pozisyonlar aldığını tartışmaktadır. Belge, Türkiye'nin entelektüel arka planı, İslam'ın toplumsal karakteri ve sol hareketin tarihsel deneyimleri örnekleri üzerinden bu soruların cevabın ulaşmayı hedeflemiştir. Yazısının hemen başında Türkiye'deki modernleşme tarihini Kemalizm–İslamcılık karşıtlığı üzerinden kurmaktadır. Buna ek olarak Cumhuriyet öncesi dönemde “amorfs bir Batıcılık”ın İslamcılıkla bir gerilim içinde olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

Kemalist hareket, daha “Kemalizm” adı icat olunmadan çok önce, daha işin başındayken, İslâmiyet'le değilse de İslâmcılık'la çekişme halindeydi. Çünkü zaten bütün o “amorfs” Batıcılık/Milliyetçilik hareketi böyleydi. Ancak o “amorfs Batıcılık” henüz “Cumhuriyet” gibi daha somut siyasi hedefler düşünmez ve Osmanlı devletini ve Hanedan-ı Âl-i Osman'ı bağrına basmaya devam ederken, aradaki gerilim, “çekişme” gibi kelimelerin anlattığının çok ötesine gidemiyordu. “İslâmcı” Said Halim Paşa, aynı zamanda İttihat ve Terakki'nin Sadrazam'ı olabiliyordu (Belge, 2016).

Belge, yazısının devamında İslamcılığın, Cumhuriyet modernleşmesiyle ortadan kalkacağı beklentisinin gerçekleşmediğini, aksine AKP döneminde siyasi bir güç olarak yeniden “İslamofaşist düzen” gibi ideolojik bir kavramla ortaya çıktığını savunmaktadır (Belge, 2016). Bu da Kemalizm ile İslamcılık arasındaki gerilimin bugün de devam

¹⁰ <https://birikimdergisi.com/haftalik/7687/islam-kemalizm-ve-sol> Erişim tarihi: 01.12. 2025

ettiğini göstermektedir. Yazısının devamında bu gerilimin Cumhuriyet’le birlikte “köprüleri atacak” ölçüde sertleştiğini ifade etmektedir:

Kurtuluş Savaşı boyunca mesafe büyüdü; Cumhuriyet iyice köprüleri attı. Bir yanda Mustafa Kemal, Diyanet İşleri gibi projeleri (ve devlet gücüyle), bir yanda İslâmcılar bütün geleneksel araçları ve imkânlarıyla, Müslüman toplumu kendi İslâmlarının izleyicisi olmaya çağırdılar. Bu mücadelenin bugün de devam ettiği besbelli. AKP’nin sandık başarılarına bakıldığında, aradan geçen bunca yıldan sonra, İslâmcılığın beklendiği ve özleildiği gibi yok olmaya yüz tutmadığı, tersine, bir “İslâmofaşist düzen” kurmaya yaklaşacak kadar güçlendiği de görülüyor. Tabii AKP’nin ve Tayyip Erdoğan’ın nereye kadar “İslâmcı” olduğu da sorulabilir ve sorulmalı, ama o apayrı bir konu (Belge, 2016).

Söz konusu çalışma, Kemalizm ile İslamcılık arasındaki tarihsel husumetin nedenlerini ortaya koyarken; Belge (2016), asıl odak noktasının bu çatışmada sosyalist ve Marksist çevrelerin neden Kemalizm’in yanında konumlandığı olduğunu ifade eder. Yazar, sol kesimin bu saf tutma eğilimini şu gerekçelerle açıklamaktadır:

Bunun birinci nedeni bu “sol”un aslında Kemalizm’in *içinden* çıkmasıdır. Kemalizm’e karşı ve Kemalizm’in dışında kendini tanımlamayı başaramamış olmasıdır. “Başarmak” bir yana, böyle bir şey yapmaya gerçek anlamda teşebbüs de etmemiştir. “Ben Sosyalist’im” diyen ortalama TC yurttaşına göre Kemalizm aslında Sosyalizm yolunda atılmış, ama arkası getirilememiş bir adımdır. Peki, Sosyalizm ne? O da Kemalizm’in yarı yolda bıraktığı işleri sonuna getirmektir. Örnek? Kemalizm “devletçilik” yaptı, ama yarım yamalak yaptı. Biz mülkiyeti de yasak edip tam devletçilik yapacağız. Kemalizm bağımsızlık siyaseti izledi. Ama onu da tam izleyemedi. Biz “tam bağımsız” olacağız v.b (Belge, 2016).

Belge'nin bu yazısı, 2000 yılından sonra Birikim dergisinin sayılarında sıklıkla rastlanan bir ideolojik analizi, yani İslamcılık-Kemalizm-Sol üçgenindeki tarihsel süreklilikleri ele almaktadır. Metin, AKP dönemiyle birlikte başlayan yeni İslamcılığın tarihsel köklerini, cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Batı’ya yönelim ile İslamcılık arasındaki epistemolojik zıtlıkla açıklamaktadır. Yine Belge bu makalede hem Kemalist

modernleşme projesini hem de Türk solunun bu projeye bağımlılığını eleştirmekte ve İslamcılığı, entelektüel zayıflığı ve monolitik yapısı nedeniyle, tarihsel dönüşüm yeteneği sınırlı bir ideolojik oluşum olarak tanımlamaktadır. Bu oluşumun AKP döneminde otoriterlik ve dinin araçsallaştırılması yönünde geliştiğini ima etmektedir. Bu noktada Belge'nin metni tarihsel bir analiz olma özelliğinin yanında Birikim'in 2010'dan sonra geliştirdiği “İslamcılığın hegemonik egemenliği” eleştirisinin erken bir örneği olarak görülebilir.

3.1.8. Taktik ve Takiyye

3.1.8.1. AKP'ye Destek Vermiş Liberaller Tartışmasının Reddi

Murat Belge'nin 9 Mayıs 2016'da “*Taktik ve Takiyye*”¹¹ başlıklı makalesini yazdığı dönemde kamuoyunda 'AKP'ye destek sunan liberaller' şeklinde bir tartışmanın yürütüldüğünü ve kendisinin de -kişisel olarak liberal kimliğini benimsememesine rağmen- bu kategorizasyona dahil edildiğini belirtmektedir (Belge, 2016). Güncel polemiklerde kullanılan indirgemeci yaklaşımlardan bilinçli bir biçimde uzak durduğunu ifade eden Belge, “*AKP'ye destek vermiş liberaller*” ifadesini, hem teorik hem de tarihsel açıdan sorunlu bulmaktadır. Bu bağlamda kimlik siyasetinden uzak durduğunu vurgulayan yazar, kendisinin AKP'ye vermiş olduğu desteğin konjonktürel nedenlerden kaynaklanmadığını, bu durumun daha çok eskiye dayanan teorik bir pozisyonun sonucu olduğunu şu şekilde belirtmiştir:

Kendimi “liberal” olarak tanımlamam, ama AKP'li olmadan AKP'yi destekleyenlerden biriydim ve o tartışmada (“tartışma” ise) kastedilenlerden biri de benim. Böyle olduğu için de “pişman” falan değilim. Bu benim Türkiye yakın tarihine bakışımın ve buradaki siyasi akımları, çatışmaları anlamlandırmam ve

¹¹ <https://birikimdergisi.com/haftalik/7678/taktik-ve-takiye> Erişim tarihi: 18.12.2025

değerlendirmemin doğal sonucuydu ve bugün de aynı teorik pozisyonda yer alıyorum. Bugün AKP’de temsil olunan “İslâmcı siyaset”in (Türkiye’deki somut biçimleriyle) Tayyip Erdoğan’ın dile getirdiği, formüllediği yöne dönmüş, o yolda ilerliyor olması da bu teorik pozisyonumu değiştirmiyor. Şunu hemen söyleyeyim: beni ilgilendiren AKP’nin tepesinde olanlardan çok tabanında olanlar. Bu bakımdan, Tayyip Erdoğan’ın adım adım ilerletmekte olduğu bu “yeni” çizgi, benim o pozisyonu terk etmemi değil, daha da şiddetle savunmamı gerektiriyor. Çünkü bu toplumun tarihinde birkaç yüzyıllık bir süre içinde biçimlenmiş bir koca akımdan söz ediyoruz. Onun bugün başında olan somut kişinin ne yaptığı elbette önemli, ama her şey ondan ibaret değil. Ondan öncesi vardı; ondan sonrası da olacak(Belge, 2016).

Yazar, burada söz konusu bu desteğin lider odaklı bir sadakatten kaynaklanmadığını; aksine Türkiye’deki İslâmcı toplumsal dinamiğin tarihsel kökleri ve toplumsal tabanındaki sürekliliği ile kurulan bir bağdan kaynaklandığını vurgulamaktadır.

3.1.8.2. Kandırılma Söyleminin Sorunsallaştırılması

Kuruluşundan 2010’lara kadar AKP’nin demokratikleşme hamlelerine destek veren Birikim Dergisi bu sürecin ardından yaşanan otoriter savrulmaya kayıtsız kalmadığını da defalarca ifade etmiştir. İktidarın güç yoğunlaşması ve sivil alanı daraltmasıyla başlayan süreç Birikim ile AKP arasındaki yolların kalıcı olarak ayrılmasına neden olmuştur. Yazısında bir gazeteci tarafından “*hocam kandırıldınız mı?*” şeklinde sorulan bir soruya “*evet kandırıldık, diyebiliriz*” dediğini ifade eden yazar savunmasını da şu şekilde belirtmiştir:

Şimdi, bugün karşımızda gördüğümüz Tayyip Erdoğan’ı diyelim 2008’de, 2009’da, 2010’da görmüş kimse var mı? “Bunlar böyledir” diyen ve başka bir şey demeyenleri kastetmiyorum. Bunu görmüş, analizini yapmış kimse var mı? Bırakalım Türkiye’yi, Obama ve ABD (CIA’si ve State Department’ı ve

Pentagon’uyla), bütün Avrupa gördü mü? Bu “yeni Tayyip Erdoğan’ı” bekliyorlar mıydı. Olaya “kandırma/kandırılma” çerçevesinde bakacaksak, ben 2002’de değil, 1966’da *kandırılmışım*. 2002’de AKP karşısında takındığım tavrın teorik temellerini 1960’larda tamamlamıştım. Şöyle bir ilginç durum: 2010’da gördüğüm Tayyip Erdoğan’ın beş yıl sonra bugün Tayyip Erdoğan olacağını görmemiştim; ama şimdi görmek benim için şaşırtıcı değil. Bugünkü Erdoğan 2002’de de aynı olabilirdi. Zaten sorun bu: “İslâmcı siyaset” denen akım, Tayyip Erdoğan gibi bir önderin komutasında, bilinen deyimle, “İslâmofaşist” olma potansiyelini taşır. Sorun bunun nasıl önleneceğinde (Belge, 2016).

3.1.8.3. “Takiye” Kavramı

Kandırma/kandırılma konusunu “*takiye*” kavramıyla ilişkilendiren yazar, bu terimin bir gerçeği açıklamak için kullanılmadığını savunmaktadır. Belge’ye göre takiye siyasi rakipleri dışlamak ve toplumsal güvenirliliğini sarsmak amacıyla kullanılan sosyal bir aparatır.

2010’daki Erdoğan’a bakınca 2015’teki Erdoğan’ı gören olmadı, deyince, “Biz gördük” diyenler çıkıyor. Ama onlar aslında Erdoğan’ı görmüş değiller. İslâmcı ideolojiyle ilgili bir görüşleri (tevarüs edilmiş) var. Bu, son derece olumsuz bir görüş: “oradan hayırlı bir şey çıkmaz” şeklinde özetlenebilir (bunun “essentialism”ini v.b. başka bağlamlarda tartışırız). Dolayısıyla, şu somut konuşma, bu somut olgu onları ilgilendirmiyor. Sözgeşi, “Yahu, bak, adamlar Nâzım Hikmet’in vatandaşlığını iade etti” diyorsun; “takiye” diyorlar. “Ermeni konusunda tabuları biraz gevşettiler” diyorsun; “takiye” diyorlar. Yani bu “düşman”lar, “iyi” denecek ne yaparlarsa, “takiye” oluyor. Peki, diyelim ki, “takiye” yapıyorlar. Gerçekten de, “yapmıyorlar” diye iddia edemem. Etmedim de. Benim buradaki çizgim veya tavrım, işin içinde “takiye”nin olabileceğini baştan kabul eden bir çizgi ya da tavır (Belge, 2016).

3.1.8.4. Komünizm Deneyimi Üzerinden İlke ve Demokrasi Savunusu

Metnin bir diğer vurgusu, Komünizm'in Türkiye'deki bastırılma deneyimi üzerinedir. Bu bağlamda geleneksel olarak İslamcı siyasetle özdeşleştirilen takiye suçlamasının aslında 1920'lerden itibaren komünist faaliyetlere karşı kullanılan argümanla aynı olduğunu ifade etmektedir:

1960'ların başından beri o zamandan beri, Türkiye Cumhuriyeti siyasi yapısı içinde, Komünizm'e herhangi bir demokratik hak tanınamayacağı söyleminin egemen olduğu bir iklimde yaşadım. Şimdi, Komünizm ciddi bir alternatif olmaktan çıkmış kabul edildiği için bu konuları tartışan kalmadı. Ama, diyelim 1989'a kadar, burada egemen görüş buydu. O zaman, "laiklik düşmanı" bir siyasi hareketin iktidar olacağı ihtimali pek güçlü değildi. Tersine, o "düşman"ları da safımıza alarak Komünizm'i gördüğümüz yerde ezmemiz gerekiyordu. Bu, çoğunluğun uzun boylu itiraz etmediği bir anlayıştı ve sonuna kadar uygulandı. TİP gibi legaliteden kararlı biçimde yana bir parti bile yaşatılmadı. Neydi argüman? Komünistler demokrasi düşmanıdır. Ama taktik gereği (Komünistler sözkonusu olunca daha çok "taktik"; Müslümanlar olunca "takiye" – her durumda bir "tak deme" var) bunu söylemez, demokrasiden yanaymış gibi konuşurlar. Elleri fırsat geçtiği anda demokrasiyi boğar, yok ederler. Dolayısıyla Komünistler'e "demokratik hak" tanınamaz (Belge, 2016).

Son olarak, metnin en önemli katkısı, ilkesel yaklaşımı konjektürel durumlardan ayıran bakış açısıdır. Bu bağlamda yazar, otoriterleşme karşısında dahi ilkesel tutarlılığın terk edilmemesi gerektiğini vurgulayarak, liberallere ve solculara bir hatırlatma yapmaktadır. Söz konusu metin odak noktasını AKP dönemiyle sınırlandırmamış, Türkiye'de muhalefet kültürünün de yapısal aksaklıklarını mercek altına almıştır. Yazar demokrasiyi savunmanın, muhatabın niteliğine göre esnetilemeyecek evrensel bir ilke olduğunu hatırlatarak cümlelerini sonlandırmıştır:

Biz Türkiye'de ilkeler konusunda hiç tutarlı değilizdir. Ancak bu da, "ilkesiz" davranmanın mazereti, bahanesi olamaz. "Tayyip Erdoğan şöyle şöyle yapıyor.

Biz de ona Ermeni'dir diyelim" falan. Ya da, "Tayyip Erdoğan demokrasiyi yok etti. Biz de ona karşı darbeyi destekleyelim." Böyle şeyler olamaz; böyle şeyler olduğunda, biz, kendini demokrasinin yanında diye tanımlayanların, muarızlarımızdan bir farkımız kalmaz. İlkesizliğin kol gezdiği bir toplumda, bu toplumda, siyasetle ilkenin bir bütün olduğunu sözüyle olduğu kadar davranışıyla da göstermek, "sol"a düşer. Biri yerinde doğru durmalı ki ötekinin eğri gittiği daha iyi görünsün. Bir toplumun kendini bulabileceği en kötü ve *en acıklı durum*, "Burada doğru *hiçbir* şey yok ki" demek zorunda kaldığı durumdur. Türkiye'de biz buraya gelmedikse de çok yaklaştık (Belge, 2016).

Murat Belge'nin bu yazısı, Türkiye'de AKP ve İslamcı siyaset etrafında dönen tartışmaları incelemekte ve "kandırılma/aldatılma", 'takiye' ve "liberal destek" şeklindeki açıklama modellerinin ötesine geçerek, bunları tarihsel süreklilik, ideolojik konumlanma ve ilkelesel tutarlılık perspektifinden ele almaktadır. Yazıda ortaya çıkan bir diğer sonuç , "*AKP'ye destek vermiş liberaller*" söyleminin, siyasal tutumları indirgemeci biçimde ahlaki bir pişmanlık anlatısına sıkıştırdığıdır. Bu anlamda AKP'ye verilen desteğin, liberal bir ideolojik yakınlıktan değil, Türkiye'deki İslamcı toplumsal akımın tarihsel gerçekliğinin kabulünden kaynaklandığı açıkça ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda AKP'ye verilen destek, parti veya liderlik odaklı olarak değil, sosyal tabanın siyasi temsiliyle ilgili bir tercih olarak tanımlanmaktadır.

Metin, Tayyip Erdoğan'ın siyasi rotasındaki değişikliğin bireysel bir aldatma hikayesi olarak görülmemesi gerektiğini, İslam siyasetinin yapısal olanakları bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sonuçlar, 2000'li yılların başında ortaya çıkan nispeten çoğulcu ve reformist eğilimin, İslamcı siyasetinin otoriterleşme potansiyelini ortadan kaldırmadığını, ancak bu potansiyeli başından itibaren siyasetin dışında tutmadığını da göstermektedir. İslamcı siyasetin demokratik alanda varlığının hem riskler hem de dönüşüm fırsatları içerdiğini göstermek bu, yazının en önemli bulgularından bir olarak değerlendirilebilir.

Yazının bir diğ er önemli vurgusu “ilke” kavramının yazarın siyasi analizlerinde merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Burada ilke, ahlaki bir soyutlama olarak değil, her koşulda demokratik siyaseti mümkün kılan tutarlılığın temeli olarak tanımlanmaktadır. İncelenen metin, Erdoğan hükümetinin otoriter eğilimlerine karşı mücadelede, darbeyi desteklemek veya yasadışı yöntemleri meşrulaştırmak gibi ilkesiz tutumların, eleştirilen siyasi kavramdan niteliksel bir fark oluşturmadığını vurgulamaktadır. Sonuçlar, Türkiye'deki siyasi krizin sadece hükümetin otoriter eğilimleri tarafından değil, muhalefet içindeki ilkesel tutarlılığın yitirilmesi tarafından da k r klendiğini göstermektedir

Genel olarak bu  alışma, AKP ve İslamcı siyaset hakkındaki tartışmaların niyet okuması yerine, tarihsel süreklilik, ideolojik yapı ve ilkesel demokrasinin savunulması bağlamında yürütülmesi gerektiğini göstermektedir. Yazar, demokrasinin riskli görülen siyasi hareketleri, dışlayarak değil, onları sosyal denetime ve açık siyasi rekabete tabi tutarak güçlendirilebileceğini ifade etmektedir (Belge, 2016). Belge’nin bu makalesinden sonra ortaya çıkan sonuç, Türkiye'deki İslamcılık tartışmaları hem de daha geniş anlamda demokratikleşme sürecinin ilkesel ve tarihsel temellere dayalı bir şekilde yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.

3.1.9. Dinsel Kimliğin Siyasallaşması: AKP ve Muhalif İslamcılar

3.1.9.1. AKP ve İslamcılık İlişkisi

Türkiye'nin yakın siyasi tarihi, özellikle 2000 yılından sonra, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidarı ile tetiklenen toplumsal ve ideolojik tartışmalarla şekillenmiştir. Bu tartışmaların merkezinde yer alan kavramlardan biri şüphesiz İslamcılık'tır. Tanıl Bora'nın derginin 339. Sayısında yayımlanan “*Reel İslamcılık*” başlıklı makalesi, bu

tartışmanın hem tarihsel hem de güncel boyutlarını ele almakta ve İslamcılığın nasıl algılandığını, hükümetin uygulamalarında nasıl değiştiğini ve farklı çevreler tarafından nasıl kabul edildiğini veya reddedildiğini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu metin, Türkiye'de özellikle 2012 ile 2017 yılları arasında İslamcılık tartışmalarındaki değişimi ele alan kapsamlı bir inceleme olup, İslamcılar arasındaki iç çatışmaları ve İslamcılık ile iktidar arasındaki ilişkiyi ideolojik, sosyolojik ve politik düzeyde değerlendirmektedir. Metnin başında belirtilen en önemli nokta, Türkiye’de bir yandan “İslamcı bir rejim kuruluyor” uyarısı; diğer yandan ise İslamcılar ve İslamcılık’ın ortadan kaldırılacağı şeklinde iki zıt iddianın aynı anda dolaşımda olduğudur (Bora, 2017: 70). Metin, İslamcılık üzerine iç tartışmaya odaklanmakta ve dış (seküler/muhalif) değerlendirmeleri göz ardı etmektedir. Bu durum ideoloji içi bir analiz ve özeleştirici için bir temel niteliğindedir.

Metin, İslamcılığın “bir yandan inşa edilmekte olan bir rejim olarak görülmesi, öte yandan ise tasfiye edilmesi gereken bir akım gibi tartışılması” çelişkisi üzerinden başlamaktadır. Bora’ya göre bu çelişki, esasen “İslamcılıktan ne anlaşıldığı”na dair farklı tahayyüllerden doğmaktadır:

Bir tarafta “İslâmî rejim inşa ediliyor” alarmı verilirken, beri tarafta İslâmcıların ve bizzat İslâmcı lığın tasfiyesinin tartışılıyor olması, ilginç. Elbette İslâmcılıktan ne anlaşıldığına dair tevatürün fark lılığından doğuyor bu ilginçlik, karışıklık. Biz, dışındaki-karşısındaki tevatürü bırakıp, İslâmcılığın kendi içindeki münakaşaya eğilelim. Bu, ‘yalandan’ bir münakaşa değildir, hem İslâmcılığa ilişkin farklılaşan tasavvurlar hakkında, hem özeleştirinin dereceleri hakkında, hem de Erdoğan ve AKP iktidar(lar)ının ideolojisinin İslâmcılıkla iltisaklı olan ve olmayan maslahatı hakkında bir fikir veriyor (Bora, 2017: 70).

Bu giriş, aslında İslamcılık algısının parçalı, çelişkili ve konjonktüre bağlı biçimlerde şekillendiğini göstermektedir. Metin, İslamcılığı “idealist bir proje” biçiminde değil, reel siyasetin içinde, pragmatizm ve popülizmle yoğrulmuş bir ideolojik form

olarak ele almaktadır. Bu noktada “reel İslamcılık” kavramı, çalışmamız açısından anahtar bir çerçeve sunmaktadır. Tanıl Bora’ya göre, Türkiye’de İslamcılık üzerine tartışmalar iki temel aşamadan geçmiştir. İlk tartışma 2012 yılında, AKP iktidarının onuncu yılında gündeme gelmiş ve İslamcılığın geleceği sorgulanmaya başlanmıştır. Bu tartışmadaki üç farklı yaklaşımı Bora şu şekilde açıklamıştır:

Mümtaz’er Türköne, İslamcılığın ideolojik açıdan iflâs ettiğini, “devlet olmak”tan öte bir iddiası, ufku kalmadığını söylüyordu. Ali Bulaç, sahih anlamda İslamcılığın henüz sınanmış olmadığı kanısındaydı; mevcut iktidar, İslamcılıktan deyim yerindeyse ilham alıyordu fakat selim bir temsilcisi sayılamazdı, hatta onu biraz da ifsat ediyordu. Yasin Aktay İslamcılığı idealize etmeme, dinin kendisiyle bir tutmama ikazında bulunarak; AKP iktidarının, İslamcı siyasetin tarihsel deneyiminde önemli bir merhale olduğunu, bunun hakkını teslim etmek gerektiğini düşünüyordu (Bora, 2017:70).

Bora, İslamcılık tartışmalarına bu şekilde değindikten sonra 2017’de buna benzer bir tartışmanın yeniden alevlendiğini ifade etmektedir. Fakat bu kez önemli bir farkın olduğunu, bu tartışmayı başlatanlar arasında İslamcı camiaya ait olmayan ya da İslamcı sıfatını üstlenmeyen aktörlerin olduğunu vurgulamıştır. Özellikle Cem Küçük’ün “*AK Parti’nin radikal İslamcılarla yolunu ayırması lazım*” (Bora, 2017: 71) şeklindeki çıkışı, İslamcılığın sadece bir ideolojik tartışma değil, bununla birlikte güncel bir güç mücadelesinin parçası olduğunu göstermiştir. Bora, bu safhaların sürekliliğini şöyle ifade etmektedir: “*Bugünkü tartışma, bir bakıma, beş yıl öncekiyle devamlılık arz ediyor. Konjonktürü farklıdır, ‘hassasiyeti’ farklıdır ve İslamcı camiada çok daha fazla etkili olmuş görünüyor* (Bora, 2017:71).”Metnin girişinin bu şekilde ele alındığı söz konusu makale için denilebilir ki İslamcılık, hem 2012’de hem de 2017’de bir tür kriz kavramı olarak tartışılmış; kimileri için iflas etmiş, kimileri için hâlâ potansiyel taşıyan, kimileri içinse mevcut iktidarın ideolojik kaynağı olan bir kavram işlevi görmüştür.

3.1.9.2. Muhalif İslamcılık

Bora, AKP'nin İslamcılıkla ilişkisini, makalede farklı çevrelerin değerlendirmeleri üzerinden tartışır. AKP ve İslamcılığın konumlanışını üç yönelimden ele alan yazar düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: Birinci grupta AKP'yi İslamcılığın taşıyıcısı olarak görenler vardır. Özellikle Ahmet Taşgetiren gibi yazarlar, İslamcılığı “Türkiye’nin kendi normal”ni bulma çabası olarak tarif etmiş ve AKP’nin bu çizgiden hiç ayrılmadığını savunmuştur: *“İslâm’ı bir hayat çerçevesi olarak görmek ve İslâm dünyasının... kendi medeniyet iklimini kurabilmesini savunmakla tarif ettiği İslâmcılığının misyonunu... ‘normalleşme’ olarak görüyordu (Bora, 2017:72).”*İkinci grup olarak AKP’nin İslamcılığı istismar ettiğini düşünenler vardır. Akif Emre’ye göre AKP hiçbir zaman İslamcı olduğunu söylememiştir, ancak toplumda “mış gibi” bir algı oluşturarak kısa vadeli siyasi kazanç sağlamıştır (Bora, 2017: 73). Bora, Akif Emre’nin İslâmcılık sıfatının, iktidarı verme vesilesiyle İslâmcılık ve Müslümanlığı mahkûm etmeye yaradığını tekrarladıktan sonra, muhafazakâr ve İslâmcı camiada bu sıfatın kullanımındaki tutarsızlıkları sorguladığını ifade eder.

Bir yandan, “kendi siyasal kimliğini ‘muhafazakâr demokrat’ olarak tanımlamış, seküler yasalar çerçevesinde siya set yapan bir yapıya” İslâmcılık atfetmenin tutar sızlık olduğunu söyler. Ancak sorumluluğu üze rinden atan bu mazeretçi alışkanlığa takılıp kal maz. “Bizzat AK Parti’nin (...) hiçbir zaman İslâmcı olduğunu beyan etmese de adeta ‘mış gibi’ yaparak, sessizce geçiştirerek toplumda böylesi bir algı oluşmasına katkıda bulunduğu”na dikkat çeker. Böylece iktidar, İslâmcılığı “kısa vadede siyaseten kullanışlı bir söyleme dönüş”türmüştür. Bir istismar tespitidir bu. Şimdiyse, “devlet denilen aygıt”, “İslâmcıların muhafazakârlaştığı, mu hafazakârların sistemle barışma noktasına geldiği siyasal ortamı yeterli görmüş” ve uyum sağla yamayan muhalif İslâmcıları tasfiyeye yöneliyordur (Bora, 2017:72).

Üçüncü yönelim olarak da tedricî yaklaşım bağlamında Hayrettin Karaman gibi isimler ise İslamcılığın aşamalı olarak gerçekleşebileceğini, AKP'yi bu yolda “kolaylaştırıcı” olarak gördüklerini ifade ederler (Bora, 2017: 73). Bu üç yönelim, İslamcılık algısının aslında AKP pratiği üzerinden şekillendiğini; AKP'nin de bu algıyı hem içeride meşruiyet üretmek hem de dışarıda kendini İslamcılıktan mesafeli göstermek için pragmatik biçimde kullandığını ortaya koymaktadır.

3.1.9.3. Etno-Dinsel Popülizm ve İslamcılık

Bora'nın makalesinde öne çıkan bir diğer önemli nokta, İslamcılığın giderek “yerli ve milli” söylem üzerinden milliyetçilikle harmanlanmasıdır. Bora özellikle Yeni Sebilürreşad dergisinin 2015 sonrası yeniden yayınlanmaya başlamasını, bu dönüşümün sembolik göstergesi olarak yorumlar (Bora, 2017:75). Metnin en çarpıcı kısmı, İslamcı entelijansiyanın büyük bölümünün siyasal meşruiyeti lider üzerinden kurduğu tespitidir. Bora bu durumu şöyle açıklamaktadır: “*Failin kimliğinin, meşruiyetin yeter nedeni olmasından söz ettik. “Erdoğan faktörü”nün, bu bakımdan bir son söz işlevi gördüğünü de uzun uzun izaha gerek yok. Erdoğan, hayli zamandır, otantik bir karizma olarak, tarihî lider olarak ve bu tariflerin pek mutedil sayılacağı biçimlerde de–, yüceltiliyor* (Bora, 2017:79).

Bora, yazısında ayrı bir başlık olarak ele aldığı “Muhelif Bir İslamcılık” bahsinde önemli bir soru sormaktadır. “İslamcılar neden örgütlü bir muhalefet geliştiremedi?” sorusuna Ahmet Özcan'ın cevabının net olduğunu reel İslâmcılığın gayet mutmain tavrıyla “*Neden gösterversinler ki?*” diyerek karşı çıktığını “*Yüzyıllık sabırla inşa edilmiş devasa bir başarı var ortada*” dediğini aktarmıştır (Bora, 2017:78). Bora yazısının devamında muhalif İslamcıları üç kısma ayırmaktadır. Bunlar arasında dostça uyarıda bulunanlar grubunda da ilk olarak Haksöz çevresine yer verir. Haksöz'ün “*iktidarın*

yaptıklarını her durumda savunmak, haklı çıkartmak, dün ne söylediğini unutarak sürekli tavır değiştirmek gibi bir hastalığın ‘mahallemiz’in hudutları için de giderek daha fazla yaygınlaşması’ndan yakındığını, “iktidar ve devlet-vatan merkezli yaklaşımlara” karşı tavır koymak ve iktidarın “verdikleriyle” yetinmeyip talepkâr olmak gerektiğini savunduğunu ve Haksöz’ün bu mesafeyi artırma eğiliminde olduğunu” ifade eder (Bora, 2017: 80). Dostça eleştirenler grubunda gördüğü bir diğer isim Cihan Aktaş’tır. Aktaş’ın da dert yandığı konuların şunlar olduğunu aktarır:

Yasaklı kalabalıkların agoraya girmesini sağlamasına” şükran duyduğu bu iktidarın, kâh “rövanş sebebiyle”, kâh “Reisçi dilin” yol açtığı “söylemsel daralma” yüzünden, “müminin mümine tutması gereken ayna”dan mahrum kalmaya yol açtığını söyler: “eleştiri geliştirme yeteneğine sahip –İslâm tarihinde nispeten bağımsızlığını koruyagelmiş– bir ara ala nın devlet ve iktidarın korunması adına kaybediliyor olması”ndan yakınır. Uludere’den itibaren devletçi dilin baskın hale gelmesinden, sağ sol ayrımını aşan “arabulucu dil”in yerini “devlet olma”ya bırakmasından mustarıptır. Bu yazdıklarından tam bir sene sonra, Aktaş İslâmcılığı üç temel meselede tıkanmış görür: “Güncel mevzular bağlamında bastıran muhafazakârlaşma eğilimi... Faize dayalı ekonomik sistem karşısında çaresizlik yüzünden baş gösteren sessizlik... Ülke ve dünya meselelerini kavrama konusunda siyasi platform da başvurulmuş sağcı jargon (Bora, 2017: 80).

Aktaş'a göre İslamcılık, siyasi iktidarla olan bağlantısı nedeniyle eleştirel yeteneklerini kaybetmiş, muhafazakarlaşmış ve sağcı jargona mahkum olmuştur.

Bir diğer muhalif İslamcı olarak Akif Emre’yi zikretmiştir. Helâl-haram ölçüsünün yitimine dair üzüntüsünü paylaşan başka İslâmcıların da olduğunu bildiğini ifade eden yazar yeniden üretilen din anlayışının basbayağı “din istismarı” taşıdığından yakınarak düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “*Bu arada mesela imam hatip okullarının ve ilâhiyat fakültelerinin niteliksizleşmesinden de– rahatsızlık duyanlar, ahlâkî bir hoşnutsuzluğu –genellikle– içlerine atıyorlar. Bu ahlâkî çürümenin, “Batı”dan*

daha güçlü bir İslâmofobi reaktörü işlevi gördüğünü, göreceğini, eski Diyanet İşleri başkanlarından Ali Bardakoğlu dile getirdi (Bora, 2017:81).”

Bora, metnin ilerleyen bölümlerinde niyetinin İslamcı bir portre çizmek olmadığını belirterek Ümit Aktaş’ın İslamcılığa dair fikirlerini de şu ifadelerle aktarır:

O, Müslüman aydınların devlet ideolojisi tarafından asimile edildikleri kanısındadır. “Etrafında gördüğü haksızlıklar, adaletsizlikler, çevre sorunları, yolsuzluklar, z lümler karşısında dilsiz kalanların dindarlığı[nın] ve ahlâkı[nın]” tartışılması gerektiğini söyler. “Elbette ki bu dilsizlik ya da duyarsızlık, ‘kahrolası bir iktidar’ hatırına olsa, yine de anlamak mümkün olabilirdi,” der, fakat ona göre sorun daha derindedir. “Müslümanlar, salt Müslüman oldukları için ahlaklı olduklarına dair bir zehap içerisinde, kendilerini aldatmakta”dırlar. Oysa “ahlak, ibadetlerden ziyade, özellikle siyasi, iktisadi, iktisadi ve etik alandaki davranışlarımızla ilgilidir”. “Neden boşanma meselesi yüzünden kadınlar öldürülür? Neden askerî harcamalarımız eğitime yaptı ğımız harcamalardan daha yüksektir?” gibi soruları sormaktan imtina etmemeyi, bunların sorumluluğunu duymayı gerektirir. Ümit Aktaş, ortaya konan tek somut “İslâmî” toplum ve siyaset modelinin IŞİD/İD/DAEŞ’çi hilâfet modeli olmasını “ironik” bulurken, “Gerçi bizim zihinlerimizdeki model de daha farklı mıydı?” sorusunu sormaktan geri durmaz. 1950’ler de oluşan İslâmcı paradigmanın tümüyle yenilen mesi gerektiği kanısındadır. Modernizmle etkileşim ve çatışma, sakınılması gereken bir belâ değildir, aksine geliştiricidir Aktaş’a göre. Ancak günümüzün modernliği, İslâm’ın da İslâmcılığın da oluşum dönemindeki modernlikten farklıdır, dolayısıyla yeni bir yüzleşmeyi, yeni bir fikrî mesa iyi gerektiriyordur. Aktaş, olanca mesafesine rağmen, bu iktidar deneyimini İslâmcılık adına “büyük bir fırsatın kaçması” olarak değerlendirerek, şimdiden matem tutar: “Hayallerimizi koruyacağız... ama bunları gerçekleştirmeye dair yeni bir fırsatımız olacak mı? Allah kerim.” (Bora, 2017: 81-82).

Yazar yazısının son bölümünde güncel (reel) İslamcılığın günden güne otoriter bir söyleme kaydığını ve halkçı, yerli ve milli bir metafizik anlayışa yaslanarak şekillendiğini belirterek sözlerini noktalar. Bora’nın makalesini genel hatlarıyla değerlendirdiğimizde, siyasi bir uygulama olarak “*reel İslamcılık*”, köklü bir değişim yaratmak yerine iktidarın

sürekliliğini önceleyen pragmatik bir çerçeve sunmaktadır. Söz konusu çerçeve pragmatik bir maslahat anlayışıyla her türden eylemi meşrulaştırırken siyaseti lider merkezli bir sadakat ilişkisine dönüştürmüştür. Eleştirel mesafenin daraltılmasıyla muhalefet cephesi marjinalize edilerek milliyetçi söylemlerle inşa edilmiş popülist bir kimlik yaratma süreci tamamlanmıştır. Bu analiz, Birikim Dergisi'nin 2000 sonrası İslamcılık tartışmalarına yönelik eleştirel söylem analizini hem teorik düzeyde hem de somut örnekler aracılığıyla ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Birikim'in bakış açısına göre, *reel İslamcılık* ilkesel bir siyasi program olmaktan çıkıp, iktidar ve meşruiyet ilişkilerini dini-kültürel temalarla harmanlayan hegemonik bir söylem haline dönüşmüştür

3.1.10. Geziden Bugüne İslamcılığın Nitelik Krizi

3.1.10.1. Giriş: “İslamcılığın Ahlâkî Çöküşü” ve Niteliksizlik Kavramı

Birikim Dergisi'nin 339. Sayısında yer alan Ömer Laçiner'in “*Vasatın Egemenliği*” adlı yazısı, Birikim dergisinin 2000 yılından sonra Türkiye'deki İslamcılık konusundaki bakış açısını en iyi yansıtan örneklerden biridir. Metin, AKP hükümetini otoriterlik veya İslamlaşma kavramları üzerinden değil, “vasatın egemenliği”, yani “niteliksizleşme” üzerinden de değerlendirmektedir. Laçiner, yazısında AKP dönemini değerlendirirken klasik siyasal kategorilerle (otoriter, faşizan, İslamcı vb.) sınırlı kalmayıp daha derin bir çözümleme kavramı önermektedir: “*Niteliksizleşme. AKP iktidarına bildik siyasal nitelemelerin –İslâmo-despotik/faşizan vb.– hangisini yakıştırıyor olursak olalım; en az bunlar kadar önemli ve dikkate alınması gereken bir özelliğinin de ‘niteliksizleşme’ olduğunu; bunun giderek bir niteliklilik düşmanlığına vardığını defalarca belirttik.*” (Laçiner, 2017: 1) ifadelerini kullanan yazara göre bu süreç İslamcılığın tarihsel ve ahlaki zemininin de çöküşüdür. İslamcılık, Laçiner'in

perspektifinde bir “ahlak projesi” olma özelliğini tamamen yitirmiştir. Makale bağlamında “niteliksizlik” kavramı teknik bir durumla sınırlı olmayıp, İslami referanslarla beslenen siyasal öznenin kendi değerlerinden uzaklaşması olarak ele alınmıştır. Yazar, AKP’nin özellikle Gezi Direnişi ve 17–25 Aralık sonrasında İslamcı bir proje olmaktan çıktığını, bunun yerine “sadakat”i tek ölçüt haline getiren bir niteliksizlik rejimine dönüştüğünü şu şekilde ifade etmiştir:

İşaret etmek istediğimiz nokta; AKP’nin ve onun dizginlerini tamamen elinde tutan zatin, ka fasındaki –diyelim İslâmî/otori ter bir rejim kurma– tasarısını, pekâlâ İslâmcılığın makul ölçüt ve kurallarına, ahlâkî değerle rine sadık kalmaya çalışarak, kadrolarını liyakatı esas alıp oluşturarak, politikalarını sağ lam bir mantık ve tutarlılık çer çevesinde uygulayarak da icra edebilecek iken... özellikle “Gezi isyanı” ve mahut “17-25 Aralık vakası”ndan itibaren bunla rın tamamen aksi yönde bir rotaya girmiş olmasıdır. Durumun tam da böyle olduğunun en kestirme ve yeterli kanıtı, sözkonusu tarih(ler) den beri, AKP’nin gerek iç gerekse dış politikada karşılaştığı önemli sorunlara ilişkin aldığı stratejik karar ve uygulamalarının, savunucularının hiçbir tarafından yukarıda belirtilen nitelik kıstasları üzerinden onaylanma ve açıklamasının yapılamıyor oluşudur (Laçiner, 2017:3).

3.1.10.2. Kırılma Noktaları: Gezi, 17-25 Aralık ve Cemaat Çatışması

Laçiner 2011 seçimleri sonrası dönemi liyakatten sadakate olarak adlandırdığı tabloda İslamcılığın kendi “elit” kadrolarını tasfiye edip yerlerine sadakat esaslı bir kitle düzeni kurduğunu ifade etmiştir:

İşaret etmek istediğimiz nokta; AKP’nin ve onun dizginlerini tamamen elinde tutan zatin, ka fasındaki –diyelim İslâmî/otori ter bir rejim kurma– tasarısını, pekâlâ İslâmcılığın makul ölçüt ve kurallarına, ahlâkî değerle rine sadık kalmaya çalışarak, kadrolarını liyakatı esas alıp oluşturarak, politikalarını sağ lam bir mantık ve tutarlılık çerçevesinde uygulayarak da icra edebilecek iken... özellikle “Gezi isyanı” ve mahut “17-25 Aralık vakası”ndan itibaren bunla rın tamamen

aksi yönde bir ro taya girmiş olmasıdır. Durumun tam da böyle oldu ğunun en kestirme ve yeterli kanıtı, sözkonusu tarih(ler)den beri, AKP’nin gerek iç gerekse dış politikada karşılaştığı önemli sorunlara ilişkin aldığı stratejik karar ve uygulamalarının, savunucularının hiçbir tarafından yukarıda belirtilen nitelik kıstasları üzerinden onaylanma ve açıklamasının yapılmıyor oluşudur (Laçiner, 2017:4).

Bu noktada Laçiner, İslamcılığın artık “muhafazakar demokrat” olarak görünme çabasından vazgeçtiğini düşünmektedir. Ona göre, hareket artık tüm gizli araçlarını bir kenara bırakmış ve yalnızca gücünü korumak için içgüdüsel bir dürtüyle hareket etmeye başlamıştır. Metinde geniş yer tutan AKP–Cemaat kopuşu, Laçiner’in gözünde bir iktidar çatışmasından öte, İslamcı projenin kendi “nitelikli” damarını yitirmesi olarak yorumlanmıştır:

Herkesçe de bilindiği üzere Cemaat, nitelikli, liyakat sahibi kadrolar açısından AKP’nin tüm bileşenlerinden açık ara önde olduğu gibi; yaygın ve deneyimli okullar ağıyla o nitelikli, liyakat sahibi kadroların yetişeceği kanalların çok büyük kısmına da “hâkim”dir. Cemaat’e mensup veya gayet yakın personelin tasfiyesi ile... devlet kurumlarında belirgin bir nitelikli personel açığı doğmuş; AKP bunları kendisine sadık, ancak liyakat düzeyi düşük personel ile ikame yoluna gitmiştir. Fakat çok daha kalıcı ve orta-uzun vadeyi belirleyici zarar, “Cemaat” okullarının tümüyle kapatılması suretiyle verilmiştir. Genel İslâmî muhafazakâr dünyanın nitelikli eğitim/öğrenim verme iddiasında en –hatta tek– başarılı örneği olan “Cemaat”ten boşaltılan bu yer hâlâ doldurulamamıştır ve doldurulacak gibi de görünmemektedir (Laçiner, 2017:5).

Eğitimdeki dini dönüşümü “imam hatipleştirme” ve “mülakat sistemi” kavramları üzerinden analiz eden Laçiner, bu süreci yetersizlik ve kalite eksikliğinin yapısal olarak yerleşmesi olarak nitelendirmektedir. Yazar, bu mekanizmaların eğitimdeki kalite düşüşünü sürdüren araçlar olduğunu vurgulamakta ve görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmektedir:

AKP liderliği, ülkenin genel orta-yüksek öğrenim düzeninin ortal ma niteliklilik düzeyini düşürme yolunu tercih etmiştir. Genel liselerin hemen tamamının imam hatipleştirilmesi bunun görünen yüzüdür. Ayrıca “proje okullar” gibi girişimlerle nitelikli eğitim veren devlet okullarından başlayarak “yabancı”lar tarafından kurulmuş seçkin okullara da göz diken bir “İslâmileştirme” amacı günbegün berraklaşmaktadır. Bu cümleden olarak, seçme imtihanlarıyla, yüksek puan ölçütüyle girilen okullarda giriş sınavlarını kolaylaştırarak, en yüksek puan alanların miktarını katbekat fazlalaştırma da bir araç olarak kullanıma sokulmuştur. Bununla, aynı en yüksek puanı almış öğrenciler için “mülakat” yolu açılmış olmakta ve hemen tahmin edileceği üzere “AKP referanslı” olanlara büyük bir şans doğmaktadır (Laçiner, 2017:6).

Laçiner’in yukarıdaki ifadeleri *Birikim*’in 1980’lerden beri vurguladığı “İslamcı kültürel hegemonya” eleştirisinin bir bakıma güncellenmiş biçimidir. Hegemonya artık “ahlaki üstünlük” üzerinden değil, vasatlığın kutsanması üzerinden kurulmaktadır. Bu noktada 15 Temmuz’un ardından gelen dönemi bir dönüm noktası olarak görmeyen yazar aksine bu süreci kalitesizliğin resmiyet kazanması olarak tanımlayarak görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

15 Temmuz darbe girişimini, sadece devlet aygıtında değil, “iş dünyası” da dâhil tüm ka musal alanda “Allahın bir lütfu”, “altın fırsat” olarak kullanan AKP liderliğinin, bu fırsatı “FETÖ’cülerini temizlemek” bahanesi altında tüm muhalif olabilecek kadroları tasfiye etmek ve yerlerini kendine sadık olmasından başka hiçbir “meziyet”i ve niteliği olmayan personelle doldurmak için tepe tepe kullanmaya devam ettiği malum. İşaret etmek istediğimiz nokta, bu tasfiyeler yapılırken özellikle işletilen muhbirlik faaliyetinde en etkili faktörün ihbar edilen kişinin telikliliğidir. AKP liderliği tasfiyesi için siyasal bir gerekçe bulamadığı kişilerin ortalama üstü bir nitelikliliğe, donanıma sahip olmasını başlı başına bir şüphelenme nedeni saymakta; “nitelikli” oluşun, aradığı birincil derecede özellik olan “sadakat”ın gerekleriyle mutlaka çelişeceğine inanmakta ve bu yüzden bu gibi personeli tasfiye etmekten çekinmemektedir. Tasfiye listeleri içinde bu kategoriye sokulacak isimlerin dikkat çekici fazlalığının nedeni işte bu; neredeyse düşmanlığa varan niteliklilikten kuşkulama “fobi”sidir (Laçiner, 2017:5).

Bu, İslamcılığın ahlaki ve entelektüel bir yoksullaşma şeklinde çöktüğü bir döneme işaret etmektedir. Laçiner, bu durumu bir tür otoriter fobi olarak tanımlayarak AKP'nin bu yönelimi ile tarihteki tüm despotik rejimlere benzediğini vurgulamaktadır:

“İstisnasız bir kuraldır ki; rengi ne olursa olsun tüm monarşik, diktatoryal, despotik yönetimler, hükmettikleri toplumu, onların en düşük nitelikteki taleplerine, birer organizma olarak sahip olduğumuz –hayvani– güdü, arzu ve korkularına cevap verecek araç ve yöntemleri devreye sokarak “düzen” altına alma “karakter”lerinin yanı sıra ortalama üstü nitelik ve donanım gerektiren fikrî/pratik üretici-yaratıcı faaliyetlerden kuşkulanan, hatta düşman olmak noktasında da birleşirler (Laçiner, 2017: 6).

3.1.10.3. Toplumsal Tahribat ve Ahlakî Çöküş

Metnin ilerleyen kısımlarında AKP hükümetinin, özellikle “üçüncü dönem”inin başlangıcından bu yana, otoriterleşmesi, despotik yönetim uygulamaları ve ahlaki çöküşü eleştirel bir bakış açısıyla tartışılmaktadır. Bu durum makalede siyasi alanın otoriterleşmesi ve sosyal ve ahlaki alanın ahlaki yozlaşması şeklinde iki paralel süreç ile vurgulanmaktadır. Bu süreç, hem devlet kurumlarını hem de toplumun ahlaki duyarlılığını etkileyen kapsamlı bir değişim olarak sunulmaktadır. Laçiner, konuyla ilgili düşünceleri şu şekilde ifade etmektedir:

Türkiye toplumu, özellikle AKP iktidarının “üçüncü dönemi”nin başlaması ile birlikte, giderek despotlaşan bir yönetimin darbeleri ile örselenirken; aynı zamanda da, başta devlet-kamu yönetimi olmak üzere, giderek toplumsal dokunun bütün alanlarını kapsar hale gelen, şüphesiz özellikle de ahlâkî boyutta kendini gösteren bir “niteliksizleş tirme” “saldırı”sına maruz kaldı. Bunun yarattığı tahribat, derece derece tüm toplum kesimlerine yayılmış olmakla birlikte; en ağır sonuçlarını bizatihi AKP destek kitlesinde, onun “sabit” oy depolarında görünür kılmıştır. AKP iktidarının bilhassa “Gezi isyanı”ndan ve 17 -25 Aralık’tan itibaren şiddetini sürekli arttıran bir şirretlikle moral, ahlâkî hiçbir değer tanımayan bir yalan, iftira kampanyası eşliğinde yürüttüğü “kutuplaştırıcı” siyasete onay

vererek, göz göre göre çiğnenen ahlâkî normlara, ortalığa egemen olan ağır niteliksizleşmeye boyun eğmiş, göz yummuş bu kitle orada, ortada dururken “ortak geleceğimiz”den nasıl bahsedebiliriz? (Laçiner, 2017:6).

Ömer Laçiner’in bu yazısı, 2010 yılından itibaren AKP’nin ve İslamcılığın durumunu anlamak isteyenler için temel bir kaynak niteliği taşımaktadır. Metnin asıl üzerinde durduğu konu, İslamcılığın ideolojik yapısının artık işlevini yitirerek bir "çöküş" evresine girmiş olduğudur. Laçiner’e göre, AKP’nin iktidarı, İslamcılığın artık temel bir değerler sistemine veya ahlaki bütünlüğe dayanmadığını, aksine bir “niteliksizleşme”, yani sıradanlığın kurumsallaşmasını beraberinde getirdiğini göstermektedir. Laçiner, klasik siyasi kavramların ötesinde, ahlaki ve entelektüel çürümeyi siyasi analizinin merkezine koymaktadır. Bu yaklaşım, 2000 yılından bu yana Birikim dergisinde yayınlanan İslamcılık analizlerinde sıkça rastlanan bir tespittir. Derginin yazarları, özellikle AKP döneminde İslamcılığın ideolojik değil, ahlaki açıdan çöktüğünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda Laçiner’in “*vasatın egemenliği*” kavramı, bu çöküşün teorik çerçevesini oluşturmaktadır. Özgün bir düşünce sistemi veya inanç pratiği olma niteliğini yitiren İslamcılık, mevcut iktidarın kültürel ve ahlaki standartlarını belirleyen, her şeye sirayet etmiş bir "ortalama davranış biçimi" haline gelmiştir.

3.1.11. Dinin Hegemonik Gücü

3.1.11.1. İslamcı Siyasetin Toplumsal Yansıması

Murat Belge'nin 3 Mayıs 2018’de kaleme aldığı “*İslamcı Siyasetin Kılavuz Arayışı*”¹² başlıklı yazısı, dinin sosyal ve siyasi rolünü tarihsel bir perspektiften ele almaktadır. Metin, Türkiye’de dinin sadece bir inanç sistemi değil, daha çok “*en köklü ve*

¹² <https://birikimdergisi.com/haftalik/8868/islamci-siyasetin-kilavuz-arayisi> Erişim tarihi: 29.11.2025

en yaygın ideoloji” olduğu temel teziyle başlamaktadır. Yazar, ideoloji kavramını geniş bir şekilde “*bütün zihni formasyonlar*” olarak tanımlamakta ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e kadar kesintisiz bir şekilde devam eden dini hegemonyayı tartışmaktadır. Cumhuriyet'in yaratmaya çalıştığı seküler üst- anlatının kurumsal düzeyde var olduğunu, ancak sosyal düzeyde “olgunlaşmamış” olduğunu vurgulamaktadır:

Türkiye toplumunda en köklü ve en yaygın ideoloji (en genel anlamında, bütün “*zihnî formasyonlar*” anlamında kullanıyorum) dindir. Osmanlı tarihi boyunca başka bir “*fikriyat*” oluşmadı. Bu çok şaşırtıcı değil; ama Cumhuriyet tarihi boyunca da durum pek değişmedi. Belki bir şeyler “oluştı” ama “olgunlaşmadı”. Yeni devlet, “yeni sadakatlar”ı yerine yerleştirmekle meşguldü: “padişah” yok “*reisicumhur*” var, “*ümme*t” yok “*millet*” var v.b. “En hakiki mürşit ilimdir, fendir.” Yani, örtük anlam, “din değildir (Belge, 2018).

Metinde ana argüman, cumhuriyet döneminde dinin marjinalleştirilmiş olmasına rağmen, halkın gündelik yaşamında İslam referanslarını takip etmeye devam ettiği yönündedir. Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamalarının temel paradoksuna dikkat çeken Belge (2018), devletin dini denetim altında tutma çabasının özgür düşünceyi geliştirmek yerine yeni bir dogmatizm yarattığını savunur. Yazara göre bu sürecin en kritik eksikliği, kurumsal laikliğe rağmen toplumsal zeminde karşılığı olan seküler bir etik sisteminin inşa edilememiş olmasıdır.

Cumhuriyet döneminde din resmi alandan uzaklaştırılmaya çalışılsa da halkın günlük hayatında ve ahlaki kararlarında İslam hala merkezî bir rol oynamaya devam etmiştir. Yazarın düşüncesine göre o dönemdeki sekülerleşme çabaları eleştirel bir düşünce yapısı sunmak yerine kendi doğrularını dayatmış bu sebeple de toplumda karşılık bulan yeni bir değerler dizisi oluşturamamıştır. Netice itibariyle din, bir yandan devlet eliyle kısıtlanan diğer yandan vazgeçilemeyen ikili bir yapı sergilemiştir. Belge'ye göre (2018), insanlar sorunlarına çözüm ararken hâlâ İslami kavramlara başvurmaktadır. Bu

durum Türkiye'ye özgü bir tezat yaratmıştır: Din, resmi söylemde dışlanmış ve 'itilip kakılmış' olsa da, toplumsal zihniyetteki hâkimiyetini sürdürmeyi başarmıştır. Yazarın bu değerlendirmesiyle, devletin laiklik adımları ile halkın inanç dünyası arasındaki zıtlığı vurgulanmaktadır. Cumhuriyet'in Batılılaşma projesi, halkın köklü inanç sistemleriyle karşı karşıya geldiğinde bir doku uyuşmazlığı yaşamıştır. Belge (2018), bu durumu Tanpınar'ın *Huzur* romanına atıfla temellendirir. Topluma yeni bir yaşama iradesi ve anlam dünyası sunmadan, onların zorluklara karşı sığınağı olan geleneksel yapıyı yıkmamanın yıkıcı sonuçlarına dikkat çeker. Yazara göre bu paradoks, modernleşmenin toplumsal karşılığının neden zayıf kaldığını açıklamaktadır.

Belge (2018), modernleşme sürecinin maddi bir refah artışıyla desteklenmeksizin yalnızca sembolik ve kültürel bir düzeyde kaldığını vurgulamaktadır. Yazara göre, gündelik hayatın gelenek dışı unsurlarla dolmasına rağmen ekonomik bir iyileşmenin yaşanmaması, kitlelerde modernleşmeye karşı derin bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Bu toplumsal tepki, İslamcı söylem tarafından stratejik bir biçimde işlenmiş; yoksulluk ve toplumsal sorunlar 'dinden uzaklaşmanın bir sonucu' olarak takdim edilmiştir. Böylece, dini değerlere dönüş vaadi, bozulan sosyo-ekonomik düzenin yegane çözümü olarak kitleler nezdinde meşruiyet kazanmıştır. Belge'ye göre toplumdaki “dindar yaşamın kurtuluş getireceği” tezi AKP dönemiyle birlikte uygulama alanı bulmuştur. Belge (2018), İslamcılığın muhalefetteyken vaat ettiği 'kurtarıcı' rolünün iktidar sürecinde sınıandığını ve ekonomik göstergelerdeki gerilemeyle birlikte bu iddianın zayıfladığını savunur. AKP döneminin ilk yıllarındaki nispi ekonomik başarının yerini durağanlığa ve bozulmaya bırakması, yazara göre önemli bir kırılma noktasıdır. Belge, bu performans düşüşünün, 'İslamcı bir yönetim modelinin' kendi başına olağanüstü sonuçlar doğuracak sihirli bir formül olmadığını zamanla kanıtlayacağını ileri sürmektedir.

Belge'nin Şerif Mardin'in “volk İslâm” kavrasallaştırmasına yaptığı atıf, metnin en güçlü sosyolojik tespitlerinden biridir. Bu yaklaşım Türkiye'deki dindarlığın kitabî formlarından ziyade gündelik pratikler, kültürel kodlar ve popülist söylemlerle nasıl harmanlandığını anlamamıza imkan tanımaktadır.

Her din ya da her ideoloji gibi İslâmiyet de toplam karakterini yalnız kendi söyledikleriyle değil, taraftarlarının, mensuplarının onunla yaptıklarıyla da edinir. İslâm dünyasında ve özellikle Türkiye'de bu durum Şerif Mardin'in “Volk İslâm” dediği karışımı yaratmıştır. Çeşitli yatır mezarlarında Diyanet'in koyduğu yazılar ve onların yanında bağlanmış çaputlar bunun somut bir örneğidir. Bu perspektiften bakıldığında, Müslüman ülkelerin genel koşullarının İslâmiyet'i oldukça biçimsel bir tarzda anlayan kişi ve çevreleri ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Dini “zühd” olarak kavrayanlarla tasavvuf ehli arasındaki gerilim İslâm tarihinin bütün aşamalarında hissedilmiştir. Bu gerilim Türkiye'nin Osmanlı geçmişinde de hep varolmuştur. Cumhuriyet döneminde dergâhlar, tekkeler kapatılınca, yarı gizli olarak çalışmaya devam eden pirlar, şeyhler v.b. de öncelikle ibadete, kurallara yönelmiş, düşünceyi ve kültürü derinleştirmekten uzak durmuşlardır. Ramazan aylarında dinî otoritelere (Diyanet İşleri gibi) sorulan sorulardan, cemaatin neleri merak ettiğı, neleri sorun ettiğı anlaşılır. Oruçluyken ilâç almak, ağzına bir şey kaçması gibi biçimselliklerden başka bir şey pek sorulmaz (Belge, 2018).

3.1.11.2. Toplumsal Din Anlayışı ve İslamcı İktidarın Kültürel Yetersizliğı

Metinde sunulan geleneksel dindarlık tablosu, bireyin hayatını yasaklarla çevreleyen cinsel ahlakı merkeze alan ve ritüelllerle devamlılık kazanan bir yapı arz etmektedir.

Bu din anlayışında “yasaklar” büyük önem kazanır. Günlük hayatın dokusu içinde büyük cinsel ayrımın kaçınılmaz olarak belirleyici bir yeri vardır ve bu bütün yasaklarda birinci dereceden bir rol oynar. “Günah” olarak kavranan şeylerin çoğunun temelinde bu cinsellik yatar. Sonuç olarak da geçenlerde görüldüğü gibi, asansörde bir kadınla kaç saniye yalnız kalmanın günah olduğunun hesabını yapan

“din büyükleri” peyda olur. “Günah” olarak algılanan çoğu şeyin temeli cinsellikte yatmaktadır (Belge, 2018).

Yazar, Türkiye bağlamındaki dini uygulamaların ahlaki bir derinlikten ziyade toplumsal bir denetim aracı olarak işlev gördüğüne dikkat çekmektedir. Yazısının son bölümünde ise; son yirmi yılda edinilen tecrübelerin ışığında siyasal İslam’ın etik bir model sunma konusunda beklentileri karşılayamadığını savunmaktadır:

Türkiye 2002’den beri açıkça İslâmcı bir partinin, AKP’nin iktidarı altında yaşıyor. Bu parti Necmeddin Erbakan’ın tartışılmaz önderi olduğu Millî Görüş hareketinden türemiş ama ondan (çağa kendini uydurmak bakımından) farklılaştığını ilân etmişti. Türkiye siyasî-ideolojik tarihinin önemli ve kritik bir aşamasından geçiyor. Büyük bir gerilim yaşanıyor, büyük bir kutuplaşma yaşanıyor. Böyle bir ortamda serinkanlı gözlem yapmak güç, nesnelerin biçimlerini doğru seçmek de güç (Belge, 2018).

Belge, Türkiye’deki bu büyük kavganın artık kültürel bir kimlik savaşına dönüştüğünü belirtirken; İslamcılığın pratikleri üzerinden ahlaki bir tükeniş sürecine girdiğini ileri sürer. Yazara göre, iktidar tecrübesiyle birlikte ortaya çıkan bu durum, hareketin ahlaki üstünlük iddiasını kaybettiği bir çöküş safhasına işaret etmektedir:

Siyasetteki kavga (şimdi İslâmcılar ile “laikler” arasındaki çekişmeyi kastediyorum) “kültür” alanına da yansıyor, “Siyasî İslâm” özellikle buraya gelindiğinde çok güçsüz ve yetersiz, sanat alanında ciddi bir boşluk var. Bu kültürel sığılma kaçınılmaz şekilde “din anlayışı”na da yansıyor ve zaten gençlerin “deizm”e kaydığı gibi gözlemler de bu kaynaklara dayanıyor. Bugüne kadar başını örterek üniversiteye gitme hakkı için mücadele etmiş kadınlar yarın erkek dava arkadaşlarının onlara tanıdığı yerden mutlu olacaklar mı? Böyle sorunlar, bugünün ortamında, siyaset kavgasının yarattığı sisli ortamda açık seçik görülemiyor. Ama ortalığın durulacağı bir zaman da herhalde gelecek (Belge, 2018).

Bu metnin analizi genel hatlarıyla yapılacak olursak şunları diyebiliriz: Türkiye’de din, hem tarihsel olarak hem de bir inanç sistemi olarak toplumun köklü ve yaygın bir

ideolojisi olarak işlev görmüştür. Bu metinde Türkiye'de dinin, Osmanlı'dan bu yana toplumun temel yönlendirici gücü olduğu belirtilmektedir. Cumhuriyet dönemindeki yeniliklerin halkın düşünce yapısını tam olarak değiştiremediği, aksine şekilci bir modernleşmeyle sınırlı kaldığı anlatılmaktadır. Özellikle seküler bir ahlak anlayışının oluşturulamaması büyük bir eksiklik olarak görülmektedir. Yazar, bu bağlamda Türkiye'de İslâmcı siyaset ve toplumsal dinî pratiklerin tarihsel sürekliliğini analiz etmekte ve Cumhuriyet dönemi ile AKP iktidarı arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya koymaktadır. AKP döneminin ilk yıllarında bazı ekonomik ve sosyal kazanımlar elde edilmiş olsa da, ikinci dönem başladığında bu kazanımların sürdürülemediğini vurgulamaktadır. Bu deneyim, Türkiye'de siyasal İslâmın herhangi bir ahlâkî veya kültürel üstünlüğe dayalı bir model sunmadığını göstermektedir. Metin, siyaset alanındaki bu yetersizliğin kültürel ve estetik alana da yansıdığını belirterek, genç kuşakların geleneksel dini öğretiler yerine daha rasyonel ve kişiselleştirilmiş maneviyat biçimlerine (deizm ve benzeri arayışlara) yöneldiğini ifade etmektedir. Türkiye'de din, toplumsal bir ideoloji olarak hala güçlü olsa da, modernleşme ve sekülerleşme projelerinin yarattığı boşluklar, hem siyasi hem de kültürel düzeyde yeni çatışmalara ve gerilimlere yol açmıştır. İslamcı siyaset, toplumsal beklentileri sınırlı ölçüde karşılarken, genç nesiller daha entelektüel ve bireysel bir maneviyat arayışına girmiştir. Bu tablo, Türkiye'nin siyasi, kültürel ve ideolojik yapısının hâlâ köklü bir değişim ve gerilim sürecinde olduğunu göstermektedir.

3.1.12. Niteliksizleş (tir)me ve AKP

3.1.12.1. Otoriter Hegemonya ve Niteliksizleş(tir)menin Kurucu Rolü

Ömer Laçiner'in 17 Ocak 2018'de kaleme aldığı "*Olmak mı Olamamak mı?*"¹³ adlı metinde AKP iktidarının otoriter/diktatoryal bir rejim kurma hedefinin artık tartışma gerektirmeyecek ölçüde belirginleştiği vurgulanmaktadır. Ancak yazar bu gözlemin ötesine geçerek, rejimin inşasını baskı, şiddet veya ideolojik dayatmalara bağlamanın eksik kalacağını savunmaktadır. Bu bağlamda metinde ön plana çıkarılan "*niteliksizleş(tir)me*" kavramı otoriterlik, Sünni muhafazakarlık ve Türk-İslam milliyetçiliği gibi hakim ideolojik unsurların içeriğini belirleyen temel bir faktör olarak konumlandırılmaktadır. Bu bulgu, AKP hegemonyasını açıklamada yaygın olarak başvuru olan baskıcı devlet aygıtları, popülizm veya kültürel muhafazakârlık analizlerine eleştirel bir katkı sunma özelliği de taşımaktadır. Metne göre, niteliksizleş(tir)me bu unsurların üzerinde yükseldiği zemini oluşturmakta; hegemonik projenin hem araçlarını hem de sınırlarını tayin etmektedir.

3.1.12.2. Niteliksizleş(tir)menin Kendi İçine Yönelmesi

Metnin dikkat çekici bulgularından biri, niteliksizleştirme seferberliğinin muhalif toplumsal kesimler, kurumlar ve değerlere yönelmediği; bununla birlikte iktidar bloğunun "kendi içi"ne doğru işletildiğidir. Bu durum, hegemonik gücün sürekliliğini sağlamak için liyakat, yetkinlik ve rasyonalite gibi ölçütlerin bilinçli olarak arka plana itildiğini düşündürmektedir.

¹³ <https://birikimdergisi.com/haftalik/8693/olmak-mi-olamamak-mi-> Erişim tarihi: 18. 12. 2025

Yazar, ortaya çıkan bu içsel nitelik aşınmasını üç temel kategoride tasnif etmektedir: İlk olarak, en objektif ve kapsayıcı kriter olan kurumsal yapılanma, stratejik yönetim ve liyakat esaslı kadrolaşma süreçleri gelir. İkinci basamakta, bu süreçlerin işletilmesinde başvuru alan araçlar ve metotlar yer alır. Son olarak ise tüm bu pratiklerin bir bütünlük arz edecek şekilde birleştiği kavramsal ve ideolojik düzlem gelmektedir (Laçiner, 2018). Bu üç düzeyin birlikte ele alınması, niteliksizleş(tir)menin parçalı değil, bütünlüklü ve sistematik bir süreç olduğunu göstermektedir.

3.1.12.3. Örgütlenme, Strateji ve Kadro Düzeyinde Gerileme

Yazar, AKP'nin özellikle 2011 seçimlerine kadar olan dönemde örgütsel kapasite, stratejik akıl ve kadro niteliği açısından görece yüksek bir performans sergilediğine işaret etmektedir. Bu dönemde parti, siyasal hedeflerini dikkatle hesaplayan, devlet aygıtı ile parti örgütü arasındaki dengeyi gözetken ve liyakatli kadrolara önem veren bir görünüm sunmaktadır. Fakat 2011 sonrasında, seçim başarılarına rağmen, bu niteliklerin hızla aşıldığını ifade eden yazar, parti örgütünden ziyade devlet-iktidar olanaklarına yaslanan bir yapıya dönüşülmesi, stratejik kararların sıklıkla başarısızlıkla sonuçlanması ve özellikle dış politikada belirginleşen "çarpınma" halini, bu gerilemenin göstergeleri olarak sunmaktadır. Kadroların donanım ve liyakat düzeyindeki düşüş ise, niteliksizleş(tir)menin somut ve gözle görülür bir boyutunu oluşturmaktadır (Laçiner, 2018).

3.1.12.4. Araç ve Yöntemlerde Ahlaki ve Siyasal Çözülme

Yazar, nitelik kaybının bir boyutunun siyasal mücadelede kullanılan araç ve yöntemlere de yansıdığını şu şekilde ifade etmektedir:

Aynı manzarayı araç ve yöntemler düzeyinde de görmekteyiz. 2011’e kadarki dönemde AKP’nin genel ve siyasal meşruiyet ve ahlaka aykırı araç ve yöntemler kullandığını –Balyoz-Ergenekon soruşturmalarındaki bazı girişimler hariç– pek söyleyemeyiz. Ama 2018 yılına geldiğimizde AKP’nin yalan, iftira ve hakaret içermeyen bir iddiasını hile ve çarpıtma barındırmayan bir uygulamasını, şirretlikle bezenmemiş bir tavrını bulmak gitgide zorlaşır olmuştur (Laçiner, 2018).

Bu bulgu, AKP hegemonyasının meşruiyet krizini aşmak için nitelikli ikna ve rıza üretimi yerine, düşük yoğunluklu ama yaygın bir manipülasyon stratejisine yöneldiğini düşündürmektedir. Araçlar boyutunda yaşanan bu nitelik kaybı, ideolojik ve örgütsel gerilemeyle eş zamanlı bir şekilde ilerlemektedir.

3.1.12.5. İdeolojik Düzey: Sünni Muhafazakâr İslâmcılıkta Gerileme

Metne göre, muhafazakar kesimde kurumsal düzeydeki gerilemenin temelinde yatan faktör, ideolojik kurgunun kendisidir. Tarihsel perspektifte bilim ve teknoloji üretimini bir güç aracı olarak kodlayan muhafazakâr ideoloji, özgür düşünce ile inanç sistemleri arasındaki diyalektik çatışmayı yönetememiştir. Yazarın bu metni, AKP dönemi İslamcılığının bu yapısal ikilemi çözemediğini; aksine, gerçek anlamda bir güç kapasitesi üretmekten bilinçli bir geri çekilme sergileyerek daha dar kapsamlı hedeflere yöneldiğini ortaya koymaktadır:

Sünni muhafazakâr siyasal ideoloji –İslâmcılık– “İslâm dünyası”nın modern – seküler– Hıristiyan toplumlar karşısında düştüğü aciz durumdan kurtulmak; o toplumlarla yeniden eşit hatta üstün güç haline gelmek ideali etrafında şekillendi. Ancak daha doğuşundan itibaren, çok değil 17. yüzyıl ortalarında yeryüzünün en güçlü devletleri arasında ilk sıralarda sayılan Osmanlı, Safevi ve Hint-Moğol imparatorluklarını yüz, yüz elli yıl sonra dize getirebilmiş o toplumların bu yükselişinin kaynağında bir zihniyet dönüşümünün olduğu gerçeği ile gayet “sorunlu” idi. İdeal güçlülük durumuna gelebilmek için sanayileşmenin, bunun

için de her düzeyde bilim ve teknoloji üretebilir hale gelmenin zorunluluğunu kabul edebiliyor; ama bu yolun “İslâmî” özelliklerini zayıflatacağından, törpüleyeceğinden de derinden endişeleniyordu. Bunda haksız da sayılamazdı. Çünkü bilim ve teknoloji üretebilmek için her şeyden önce genelleşmesi veya hegemonik hale gelmesi gereken sorgulayıcı-eleştirel mantık ve yaklaşım, bireysel ve toplumsal varoluşla ilgili pek çok nas barındıran İslâmiyet ile mutlaka çatışacağı için ortada bir açmaz var idi. O mantık ve yaklaşımı sadece fen, tabiat bilimleri için kabullenmekte bile zorlanan muhafazakâr İslâmî zihniyet onun hayatın diğer alanlarına, örneğin en “hassas” konuların başında gelen kadınların durumuna uzanmasını neredeyse bir felaket olarak algılayabilirdi. Zilletten kurtulmak, yeniden güçlü olmak için bu tehlikeyi göze almak adına, “modernliğin bilimini kabul edip “ahlak”ını reddeden bir tutumun pekâlâ mümkün olabileceği noktasına gelindi ise de; bilimin İslâmiyet için ölümcül olabilecek bir tehdit-tehlike olduğu fikri, endişesi daima varolageldi. Şüphesiz başta emperyalist sömürü olmak üzere pek çok faktörden söz edilebilir ama; benzer faktörlerin geçerli olduğu “Batı dışı” Japonya, Çin, Kore gibi birçok toplumun bunlara rağmen ileri endüstriyel toplum düzeyine çıkabilmesine mukabil, bir buçuk milyarlık “İslâm dünyası”nda hiçbir ülkenin bunu başaramamış olmasının herhalde en temel nedeni o “fikir” ve endişenin zihinleri ketlemiş, daraltmış olmasıdır (Laçiner, 2018).

3.1.12.6. Sanayileşme Hedefinden “Büyüme” Söylemine Geçiş

Metinde Milli Görüş geleneğinin "ağır sanayi" vurgusundan, 2000’lerin başındaki ileri endüstriyel toplum söylemine; oradan da 2010’lar itibarıyla sadece büyüme odaklı bir yaklaşıma geçiş, niteliksel bir kopuş kapsamında değerlendirilmektedir. Metnin devamında AKP’nin ideolojik gerilemesinin ekonomi-politik tercihler üzerinden de görünür bir hale geldiğini ifade eden Laçiner, niteliksel kopuşun 2010’lardan sonra belirgin bir hal almaya başladığını şu şekilde ifade etmiştir:

Her ne kadar AKP’nin iktidara geldiği 2000’lerin başında, yaratıcı bilginin giderek ve hızla belirleyici olduğu ikinci sanayi devriminin yönlendirdiği bir

sürece girilmiş idi ise de; partinin programı ve sözcüleri ileri endüstriyel bir toplum haline gelme hedefini sık sık vurguluyorlardı. 2010'lara gelinirken AKP program ve söyleminde değil ileri endüstriyel toplum hedefinden, neredeyse sanayileşmekten bile bahsedilmez oldu. Artık sadece “büyüme”den bahsetmektedir AKP iktidarı ve Reis'i. Yaratıcı emeğe pek az ihtiyaç duyan, bu ihtiyacını da hemen tamamen teknoloji ithali ile karşılayan; inşaat, ulaştırma, tekstil, meyve sebze sektörlerince sağlanan bu büyümenin önemli bir ayağı da borçlanmanın teşviki, yani ülkenin ve hane halkının kazancından, ürettiğinden fazla tüketmeye “alıştırılması”dır. “İleri” dünyanın bir endüstriyel devrimden geçtiği, üretici-yaratıcı kapasitelerin kullanımında baş döndürücü bir gelişme ufku açtığı bir dönemde iktidarı devralan AKP'nin ülke sanayisinin yapısında herhangi bir niteliksel gelişmeyi teşvik etmemesi; bu yerinde sayma durumunu büyüme edebiyatı ile kamufle etmesi hiç de önemsiz/anlamsız bir karar-seçim değildir (Laçiner, 2018).

AKP'nin benimsemiş olduğu bu büyüme modeli, yaratıcı emeğe ve bilgi üretimine dayanmayan; inşaat, borçlanma ve ithal teknoloji eksenli bir yapıya sahiptir. AKP'li bir bakanın "haddimizi bilerek" orta kalite üretimi tercih ettiğini ifade etmesi, metinde sadece iktisadi açıdan ele alınmamış yazar tarafından ideolojik bir itiraf olarak da yorumlanarak konuya ilişkin durum şu şekilde belirtilmiştir:

AKP'li bir Sanayi Bakanı'nın “neden ileri bilimsel teknolojik araştırmalara yeterli kaynak sağlanmıyor?” sorusuna “haddimizi bilerek ara-orta kalite mallar üretimine odaklanmayı seçtik” mealinde cevap vermesi, sadece bir ekonomi stratejisi değildir. Bu aynı zaman da ve esas olarak, Sünni muhafazakârlığın bilimle, insanın bilme/yaratma kapasitesini geliştirme ile erişilebilecek –gerçek– güçlülük ideal ve hedefinden; ya *kendisi için imkânsız olduğunu kabullenerek*, ya da kendisi için –kendisiyle özdeşleştirdiği *İslâm için– ölümcül sonuçlara mal olacağını “gördüğü” için vazgeçmiş olması demektir (Laçiner, 2018).*

3.1.12.7. Eğitim Politikaları ve Zihinsel Kuşatma

Eğitimi niteliksizleş(tir)me olgusunun merkezine yerleştiren yazar, bu alanın tesadüfi bir gerileme değil, stratejik bir 'niteliksizleştirme' pratiğine maruz kaldığını ileri sürmektedir. Yazara göre eğitim kurumu, dogmatik kaygılarla bilimsel düşünce arasındaki gerilimin en somutlaştığı ve ideolojinin toplumsal yapıyı şekillendirmek adına en yoğun müdahalede bulunduğu alandır. Bu bağlamda AKP iktidarının eğitim politikaları, toplumu İslâmîleştirme çabasının dışında bilimden, sorgulayıcı düşünceden ve yaratıcı zihinsel yetilerden bilinçli bir kaçış olarak analiz edilmektedir. Anaokulundan üniversiteye uzanan süreçte, İmam Hatip okullarının yaygınlaştırılması, niteliksiz yükseköğretim kurumlarının çoğaltılması ve kalan nitelikli kurumların ise "yerli ve milli" söylemiyle kuşatılması, zihinsel yetilerin köretilmesine yönelik sistematik bir politika olarak sunulmuştur:

Bu bakımdan AKP iktidarının özellikle ülkenin eğitim-öğrenim düzenine yönelik hamlelerini sadece “İslâmîleştirme” diye etiketlemek yetmez. Bu İslâmîleştirmenin bilimden, sorgulayıcı, eleştirel yaklaşımdan ve yaratıcı zihni yeteneklerin geliş(tiril)mesinden korkan, bunları kendi varoluşu için ölümcül bir tehdit, tehlike olarak görme noktasına demirlemiş bir İslâmcılık olduğunu mutlaka vurgulamak gerekir. İslâmî ve özel olarak Sünni muhafazakârlığın tüm Müslüman dünyada temsil ettiği zihniyetin en belirgin özelliği budur çünkü. O yüzdendir ki; AKP iktidarının özellikle şu son beş on yılında, çocuk beyinlerini ana okullarından başlayarak dinî-Sünni dogmalarla kuşattıktan sonra, onların büyük çoğunluğunu – verdikleri öğretimin zihni yetileri geliştirme düzeyi acınacak düzeyden ileri gidemeyen– imam hatip okullarına doldurmaya yönelten, gençliği lise üstü bile denemeyecek “üniversite”lerin zihin köreltici çarklarına mahkûm eden, ayakta kalabilmiş nitelikli lise ve üniversiteleri –o korku ve acizliğinin kamuflajı olan– “yerli ve milli” hale getirmek için fırsat kollayan bir eğitim-öğretim politikası adım adım izlendi. O yüzdendir ki okullar ve kurslarla da yetinmeyip, dinî-Sünni eğitimi ve mescitleri işyerlerine kadar yaymaya kararlı zihniyet, üniversite rektörlüklerine bile “okumuş adam zararlı ve tehlikelidir” diyebilen kişileri

atayabiliyor. Bir kez daha tekrarlayım ki; bütün bunların amacı Sünni İslâm inancını ve hayat tarzını benimsetmenin de ötesinde, hatta bunu ikincilleştirerek, zihinleri cendereye almak, zihinsel yetileri salt doğal güdü ve ihtiyaçların emrine verdirip sorgulayıcı ve yaratıcı düşünüş ve faaliyetleri tehdit ve tehlike olarak algılayabilen bir kitle –millet– oluşturmaktır (Laçiner, 2018).

3.1.12.8. Militan Kadronun Dönüşümü

Metin, AKP iktidarındaki hegemonik projenin kadro yapısındaki dönüşümü de önemli bir bulgu olarak ele almaktadır. AKP'nin iktidarının ilk dönemlerinde sergilediği görece donanımlı, hoşgörülü ve tartışmaya açık vitrin kadrosu; yerini giderek ahlaki ve zihinsel düzeyi düşmüş, saldırgan ve anti-entelektüel bir yapıya bırakmıştır. Ak troller, mafyatik yapılar bu dönüşümün sembolleri olarak sunulmaktadır. Başka bir deyişle niteliksiz(leş)tirme bu düşük profilin ve sert üslubun sistemin devamlılığı için bir araca dönüşmüş durumdadır.

Bu amacın inanç ve hayat tarzını benimsetmekten daha önemli ve öncelikli sayılmasının doğrudan sonuçlarının en dikkat çekici olanı, AKP iktidarının bir seferberlik havasında yürüttüğü bu genel politikanın militan kadrosudur. İktidarının başlangıcında AKP “İslâmcı” etiketinin çağrıştırdığı bağnaz, hurafelerle konuşan, mürteci damgasından olabildiğince uzak, ahlakî ve zihnî donanımı ortalamanın altında, olmayan, tartışmadan kaçmayan ve edebine uyan, sabırlı sakın ve hoşgörülü olmaya/görünmeye özen gösteren bir “vitrin” ve militan kadrosuyla işbaşındaydı. Oysa şu son beş-on yıldır, başta Reis'i olmak üzere gerek zihinsel donanım ve gerekse ahlakî düzey itibarıyla nasıl çukurlaşmış bir manzara sergilediğini anlatmaya gerek yok. Epeydir AKP cenahının “sahada”, ilk hatta yerleştirdiği “Ak troller”in, medyadaki kalemşorlarının, Osmanlı Ocağı veya HÖH gibi destek örgütlerinin ve Reis adına mitingler bile düzenleyen mafya babalarının İslâmî inanç ve hayat tarzına özendirmeye mi çalıştıkları; yoksa zihinsel aydınlığın bütün biçimlerine kendini kapatmış yarasalar gibi mi davrandıkları ortada (Laçiner, 2018).

3.1.12.9. Bilme, Ahlak ve Estetik Arasındaki Kopuş

Analizin son aşamasında yazar, meseleyi bilginin ahlak ve estetikle olan sarsılmaz bağının zedelenmesi üzerinden felsefi bir düzleme taşımaktadır. Toplumsal çöküşün; bilgi, ahlak ve estetik arasındaki bağın kopmasıyla derinleştiği saptanmaktadır. Bu çerçevede sunulan tarihsel perspektif, Gazali sonrası düşünsel duraklamaya gönderme yaparak, bugünkü siyasal sürecin köklerini çok daha eski bir zihniyet krizi içerisinde konumlandırmaktadır. Bu durum, AKP döneminin yarattığı hegemonik etkinin sadece siyasi düzeyde kalmadığını, köklü bir zihniyet dönüşüme etki ettiğini ortaya çıkarmaktadır:

İslâm dünyasını hâlâ kurtulamadığı zillet noktasına sürükleyen dönemin başlangıcını Gazali'nin temsil ettiği akıl, bilgi ve pratiği dinî dogmanın güdümüne sokan zihniyetin hegemonyasına işaretleyenleri hatırlayalım. O hegemonya ile cepheden yüzleşemediği için, bunu yapabilmenin önkoşulu olan toplumun bilme ve bilerek eyleme istek ve enerjisini özgürce seferber etmesine odaklanmadığı için ve aslında bunu kendisi de “sakıncalı” bulduğu için başarısızlığa mahkûm olmuş İslâm dünyasının otoriter “modernleşmeci” iktidarlarının “parantez”lerini saymazsak, asırlardır bu dünyaya hükmeden Sünni-Şii muhafazakârlık; Gazali'nin çağında küçümsendiği, güçlülük atfedilmediği için ketlenen bilme, bilim istek ve yeteneğini bu kez, yarattığı ve yaratabileceği güçlülük hallerinden korktuğu, karşısında kendisi çok daha aciz hissettiği için; ve ayrıca kendisi olarak kaldıkça o yeteneği gereğince kullanamayacağını sezdiği için, bu ağır acizliğe teslim olduğu için “köklerine” sarılıyor yeniden (Laçiner, 2018).

Laçiner'in bu yazısı, AKP'nin hegemonyasının otoriterlik, diktatörlük eğilimleri veya topluma dini açıdan muhafazakar bir yaşam tarzı dayatma girişimleriyle açıklanamayacağını göstermektedir. Metnin sonucunda niteliksizleş(tir)me AKP hegemonyasının tesadüfi bir sonucu değil, onun temel ve belirleyici boyutu olarak sunulmuştur. AKP'nin 2011'den sonra kurumsal bir parti yapısından çıkıp tamamen devlet imkanlarını kullanan bir güce dönüşmesi, liyakatin önemini giderek yitirmesi partinin

içten içe çöktüğünün işaretleridir. Bu durum, hegemonik projenin sürekliliğinin artık “yetkinlik” ile değil, sadakat ve itaat ile sağlanmaya çalışıldığını düşündürmektedir.

Araçlar ve yöntemler düzeyinde gözlemlenen ahlaki ve siyasi parçalanma da bu genel tablonun ayrılmaz bir parçasıdır. Bulgular, AKP'nin ilk yıllarında nispeten korunmuş olan siyasi meşruiyet ve ahlaki sınırların, özellikle 2010'lardan sonra hızla aşındığını yalanların, çarpıtmaların, iftiraların ve saldırganlığın siyasi pratiğin sıradan unsurları haline geldiğini göstermektedir. Çalışmanın bir diğer önemli bulgusu, bu “niteliksizleş(tir)me” sürecinin ideolojik çöküşle yakından bağlantılı olduğudur. Muhafazakar Sünni siyasi ideoloji içinde tarihsel olarak gelişen “iktidarı geri kazanma” ve “eşitlik” idealleri ile bilimsel bilgi üretimi, eleştirel düşünme ve yaratıcı zihinsel kapasiteye kurduğu sorunlu ilişki, AKP döneminde daha da belirginleşmiştir. Metiden ortaya çıkan bulgular İslamcı siyasetin özgürlükçü bir dönüşüm gerçekleştirmekten vazgeçtiğini bzilere göstermektedir. AKP, toplumsal yapıda derinlemesine bir iyileşme sağlamak yerine, bu hedefi bilinçli olarak bir kenara itmiş; bunun yerine içi boşaltılmış bir 'büyüme' vaadiyle günü kurtarmayı ve statükoyu muhafaza etmeyi önceliklendirmiştir. Bu anlamda sanayileşme ve ekonomi politikalarına ilişkin tercihlerin, teknik ya da pragmatik kararlar ile sınırlı olmadığı, derin bir ideolojik kabullenışı yansıttığı sonucuna ulaşılmaktadır. Yaratıcı emeğe, bilimsel araştırmaya ve ileri teknolojiye dayanmayan bir büyüme modelinin AKP tarafından benimsenmesi, Sünni muhafazakâr ideolojinin bilme ve yaratma kapasitesine duyduğu güvensizliğin güncel bir ifadesi olarak yorumlanmıştır.

3.1.13. Kültürel İktidar Sınavı

3.1.13.1. İslamcılığın Krizi: Kültürel İktidarın Eksikliği

2000'li yıllardan bu yana İslamcılığın kültürel iktidar iddiası, Birikim yazarlarının da yoğunlaştığı bir tartışma konusudur. Bu bağlamda Tanıl Bora, Birikim dergisinin 347. Sayısında yayımlanan “*Kültürel İktidar Tartışmaları: Kültürle Kahretmek*” (Bora, 2018:54) başlıklı makalesinde, Erdoğan'ın 2017 yılında Millî Kültür Şûrası'nda yaptığı konuşmaya atıfta bulunarak, hükümetin kültür alanındaki faaliyetlerini kapsamlı bir şekilde değerlendirmektedir. Bora, kültürel iktidar söyleminin siyasi iktidarın tamamlayıcı bir parçası olarak tasarlandığını, ancak hegemonyanın yaratılmasından çok baskı, düşmanlık ve devlet merkezli bir anlayışa odaklandığını savunmaktadır. Bu bakımdan makale, İslamcılığın kültürel krizini, otoriterleşme eğilimini ve hegemonyayı kurma kapasitesinin sınırlarını anlamak için önemli bir referans noktasıdır. Tanıl Bora, “*kültürel güç*” söyleminin resmileştirilmesinin, başka bir deyişle siyasi gündeme alınmasının, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın 2017 yılında yaptığı III. Millî Kültür Şûrası'ndaki konuşma ile başladığını açıklamaktadır: “*Seçimle, sandıkla, oyla iktidarı değiştirebilirsiniz. Ancak bir de seçimle değiştiremeyeceğiniz kültürün iktidarı var. Kültür iktidarı olmak için çok daha çalışmaya, alın teri dökmeye ihtiyacımız var.*” *Kültür emperyalizmine karşı yerli ve milli değerlerimizi evrensel bir dille yeniden keşfetmeli ve yeniden inşa etmeliyiz* (Bora, 2018: 54).

Yazısının devamında 2012'de dönemin Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri Mustafa İsen'in, bir “*muhafazakâr sanat*” tartışması başlattığını muhafazakâr kesimin bir demokrasi anlayışı geliştirdiği gibi bir estetik ve sanat anlayışı da geliştirmesi gerektiğini aktarmış, “ekonomik başarılar”la kültürel ‘başarılar’ arasında bir uçurum olduğundan yakınan ifadelerine yer vermiştir (Bora, 2018:54). Bora bu durumu “*parti içerisinde bir*

kültürel zayıflık dertlenmesi, epeydir dolaşımdadır” şeklinde özetlemiştir. Söz konusu vurgu, siyasi hegemonyanın tesis edilmesine rağmen kültürel sermaye birikiminin sağlanamadığına ve İslamcılığın bir kriz içinde olduğuna işaret etmektedir. Bora; *“iktidara yakın çevrelerde kültür alanındaki eksiklerden yakınanların olduğunu¹⁴, fakat iktidarın daha acil sorunlarla boğuşuyor olmasını ve kültür etkinliklerini desteklemeye kaynak ayıracak bilinçli ve vizyonlu finansör olmamasını bu çevrelerin bu durumu bir mazeret olarak kabul ettiklerini ve Cumhurbaşkanı’nın bu açıklamalarıyla birlikte geciken kültür hamlesine en nihayet girildiğini”* ifade etmiştir (Bora, 2018:54).

Bora, büyük ölçüde sanat-kültür camiasıyla sınırlı kalan “muhafazakâr sanat” tartışmasının –yeni kültür seferberliğinin-adeta iç savaşçı bir dille konuştuğuna vurgu yaparak bu durumu şu şekilde özetlemiştir; *“Şimdi artık, kuşkusuz geleneğin izinde, yeni toplum kurulacaktır. Bu iddianın şedit bir meydan okumaya dönüşmesi, kuşkusuz 2015 seçimleri sürecinde girilen, 15 Temmuz darbesinin ardından derinleşen, –kibarca söyleyelim–, otoriterleşme ve kutuplaşma rotasının icabıdır.”* ifadelerini kullanmaktadır (Bora, 2018: 55). Bu noktada III. Millî Kültür Şûrası’nın¹⁵ kültür ekonomisi komisyonunun raporuna atıf yapan yazar, raporun devlet ve güç merkezli bir kültür anlayışını yansıttığını ifade etmektedir.

Devletin sürdürülebilirliği değerler ile, medeniyetin sürdürülebilirliği ise, gücünü ve şevkini devletten alan, toplum ile aradaki bağı kuran millî kültür ile mümkündür. Toplumla –devlet ve medeniyet namına– bağ kurmanın aracı olarak kültür! Bu, kültürün jeopolitik bir “yumuşak güç” unsuru olarak görevlendirilmesiyle birleşir: Türkiye olarak yumuşak gücümüzü ne kadar artırabilirsek, mutlak gücümüzü de o kadar artırabiliriz.

¹⁴ İsmail Kılıçarslan, “Bugünün dünyasının en önemli meselelerinden biri, hatta belki de birincisi ‘kültürel silahlanma’ meselesidir” ifadelerini kullanmıştır. “Kültürün iktidarı ve başka şeyler”, Yeni Şafak, 4 Mart 2017.

¹⁵ III. Millî Kültür Şûrası – Şûra Kitabı. Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul 2017, s. 63 ve 71.

Rapora yönelik eleştiri, iktidarın kültüre bir “sosyal mühendislik” nesnesi olarak yaklaştığını göstermektedir. Kültürel hayat, toplumun kendi dinamikleriyle akmasına izin verilerek değil; devletin imkanları, parası ve gücüyle yukarıdan aşağıya doğru tasarlanmak istenmektedir. Yine Bora kültürün “‘yansız’ ve ‘masum’ olmayıp, hegemonya mücadelesinin bir sahası olduğu fikrinin Gramsci’ye atıf yaparak¹⁶ elbette yeni olmadığını ve milliyetçi muhafazakârlara özgü olmadığını” ifade eder. “Üç haneli rakamlara varan akademisyen tasfiyesi, gazeteci ve yazarların hapislikleri, medyanın tek sesleştirilmesi, tiyatro oyunlarının yasaklanması-engellenmesi, televizyon ve sinemada yerleşik sansür uygulamalarının polisiye bir icraat olarak” değerlendirmiştir (Bora, 2018: 56).

3.1.13.2. Polis Marifetiyle Kültürel Hegemonya

Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın Millî Şûra konuşmasının bir bölümünü alıntılaman Bora, bu açıklamalarda “terör örgütü yanlısı”, “devlet ve millet düşmanı” tabirlerinin ne kadar boldan kullanıldığını, ne kadar ‘esnek’ olduğunu ve bu emre kulak kabartanlar için, emredici bir “itibar etmeme, destek vermeme” ve dışlama çağrısı olduğunu, dahası bütün “kültürel etkinlikler” üzerinde bir teftiş ve teyakkuza havası yaratmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda kültürel iktidar meselesinin en önemli ve vahim cephesinin, “polis marifetiyle kültürel hegemonya” teşebbüsü olduğunu vurgulamıştır (Bora, 2018:56). Bu durum, 2000 yılından sonra İslamcılığın siyasi dönüşümünde görülen “otoriterleşme” eğiliminin kültürel alana da sıçradığını göstermektedir.

Milletimizin hâkim rengini oluşturan insanların kültürel iktidardan epeyce uzakta olduğunu görüyoruz. Bir avuç marjinalin, hatta terör örgütü yanlısı kesimlerin çok daha etkin olduğu bu alana, mutlaka asli sahibinin, yani milletimizin rengini

¹⁶Gramsci, kültürü, kapitalist modernleşmenin gelişmesi ve toplumun karmaşıklaşması oranında, politik mücadelenin öncelikli bir sahası olarak görmüştür.

vurmalıyız. Hiçbir devlet, kendi imkânlarıyla, devlet ve millet düşmanlarını besleyemez. Kamu kurumları başta olmak üzere, kültür etkinlikleri düzenleyen kuruluşların, bu tür devlet ve millet düşmanı kesimlere itibar etmemesi, destek vermemesi şarttır (III. Milli Şura Konuşması s. 23).

Bora yazısının devamında Şükrü Hanioğlu'nun ilgili kitabından¹⁷ alıntılar yaparak Hanioğlu'nun da muhafazakar sanat sözünün arkasında bir otoriterlik eğilimi hissettiğini şu şekilde aktarmıştır:

Anglosakson ülkelerinden farklı olarak “seçimi kazanan hepsini alır” yaklaşımının egemen olduğu”nu söylediği Türkiye’de, “nesil yetiştirme tasavvurları”, “tek tip vatandaş yaratma projeleri” ve “kültürel iktidar”ı ‘zararlı karşıtlar’a bırakmama gayreti” ile beraber, bir “farklı hegemonya” kurmaya dönük “toplum mühendisliği ne” yönelineceğinden endişe duyduğunu, muhafazakârlığın, erken Cumhuriyet tecrübesinin tekrarından kaçınmasını temenni ettiğini belirtmiştir (Bora, 2018:57).

3.1.13.3. Muhafazakar Camianın Özeleştirisi

Bora, Hanioğlu ile aynı düşünceleri paylaşarak III. Millî Kültür Şûrası’nın müzik komisyonu raporundaki sözlerinde,¹⁸ bir “toplum mühendisliği” esintisi olduğunu şu şekilde ifade eder: “Siyasal anlamda merkeze yerleşen çevre, kültürel anlamda bunu neden başaramıyor ve bu, neye delalet ediyor?”¹⁹ Karar gazetesinden Alaattin Karaca’nın bu ifadelerine yer veren Bora; “Evet, benim sorum da bu: ... neye delalet ediyor?” sorusunu sorduktan sonra kültür alanında “donanımsız şahsiyetler”le yapılan yetersiz, zayıf, yanlış işlerle ilgili hoşnutsuzlukları, İslâmcı neşriyatta da takip etmek mümkündür ifadesini kullanır (Bora, 2018:60) Yazar, sağ-muhafazakar camianın entelektüellerinin

¹⁷ “Muhafazakâr sanat ve estetik meselesi”, Çağdaş Türkiye’de Muhafazakâr Sanat Sorunu – Perspektifler ve Diyaloglar, İstanbul Granada Yayınları, s. 65.

¹⁸ “Öncü sanatçı halkın beğenilerine indirgenmemeli, bilakis halkın seviyesi sanatçı öncülüğünde yükseltilmelidir. Nitelikli sanat ve sanatçının gelişimi için bürokratik, bireysel, siyasi, toplumsal ve kültürel seçicilik geliştirilmelidir. (s. 157

¹⁹ Alaattin Karaca, “Kültürel iktidar tartışmaları”, Karar, 6 Kasım 2017.

bile mevcut tablodan memnun olmadığını vurgulamaktadır. Başka bir deyişle muhafazakar yazarlar, siyasi güce sahip olmalarına rağmen sanatta, felsefede ve estetikte bir "altın çağ" yaratamadıklarını bizzat kendilerinin teslim ettiğini ifade ederek bu yazarların da kültürel iktidar iddiasının başarısızlığını kabul ettiğini aktarır. Bu anlamda yazısında konuyla ilgili çeşitli örneklerle yer verir:

Umran'da yayımlanan bir eleştiri, genel olarak “iktidarın eğitim ve kültür işlerini bürokrasi-tekno diyebileceğimiz bir gruba ihale etmesi”nden, imam-hatiplerle ilgili hazırlanan “vizyon belgesi”nin, adından başlayarak, yerleşik zihniyeti sürdürmesinden, 12 Eylül rejiminin yerleştirdiği “amaç-ilke” gibi ölçütleri kullanmasından, “kemiye merkezli bakış”tan, TEOG’la bir yere yerleşemeyen öğrencilerin imam-hatiplere yerleştirilmesinin bir “skandal” olduğundan şikâyetçidir.²⁰ Bu konudaki diğer örnek olarak da M. Bahadırhan Dinçarslan’ın “*Erken dönem cumhuriyet, Necip Fazıl’ı yarattı. ‘Yeni Türkiye’, Atilla İlhan yaratabilir mi?*” sorusuna yer verir ²¹ (Bora, 2018: 61).

3.1.13.4. Kulturkamp ve Otoriterleşme

Bora’nın en çarpıcı tespitlerinden biri de Türkiye’deki kültürel iktidar girişimini Almanca “Kulturkampf” kavramıyla ilişkilendirmesidir. İslâmcı ve/veya muhafazakâr siyasetin manevî otorite tekeli kurma cehdini kastederek – ve kuşkusuz 1923 sonrası Kulturkampf’a hem karşı hem aynı zamanda onun geleneği için de konumlandırılarak uluslararası literatürde genel olarak yakın dönem Türkiye’yi analiz ederken *Kulturkampf* kavramına sıkça atıfta bulunulduğunu ifade eder. Bora bu bölümde Kemalist kültürel iktidar hamlesinin yapaylığını ve zayıflığını, ifade ettikten sonra iki farklı dönemin (Kemalizm ve Milliyetçi-Muhafazakârlık) kültürel dayatmalarını ve aralarındaki yapısal farkı mercek altına almaktadır: “*Kemalist Kulturkampf’in müfredatında, kuytuda da*

²⁰ Ahmet Dağ: “‘Yeni Türkiye ve bir manifesto’ iddiası olarak mam-Hatipler”, Umran, sayı 277, Eylül 2017, s. 46-51

²¹ M. Bahadırhan Dinçarslan, “Kültürel iktidar nasıl kurulur?”, Karar, 4 Temmuz 2017.

kalsa, pozitivizme sığılmayan eleştirel akla yer verildiğini, Milliyetçi-muhafazakâr Kulturkampf'ta ise –varsın Mu'tezile'den olsun! – bunun pek olmadığını” belirtmiştir. (Bora, 2018:62). Yazar “AKP döneminde kültürel iktidar mücadelesinin toplum mühendisliğiyle” kalmayıp şedit zecrî ‘tedbirlerle’ yürütüldüğünü de görüyoruz” şeklinde bir açıklamadan sonra “bunun da bir zayıflık ve derindeki bir aczin alâmeti olduğunu” ifade etmektedir (Bora, 2018: 62).

Bora'ya göre, muhafazakâr-İslamcı söylemin kültürel iktidar hamlesi, en çok “öteki”nin düşmanlaştırılması üzerinden varlık kazanmakta ve “Kemalist beyazlar” kavramı, en mobilize edici unsur olarak öne çıkmaktadır. Yazar, bu bağlamda kültürel iktidar davasına adandığından söz ettiğimiz Cins dergisinin çıkarken, hedefini, “Türkiye’de Kemalist beyazların oluşturduğu bu kültürel iktidarla mücadele etmek olduğu” (İsmail Kılıçarslan) şeklindeki ifadesini hatırlatmıştır.

“Kültürel iktidarın güç (“sert” güç!) terimleriyle, kriminalize edici bir dille konuşuluyor olmasının, –geleneksel milliyetçi-muhafazakâr kültüralizmle olan belirttiğimiz devamlılığı içinde–, yerli-ve-millî addedilmeyen kültür erbâbını iç-düşmanlaştıran bir boyut da taşıdığını görüyoruz. Her halükârda, yozlaşmayı-yabancılaşmayı temsil eden yanlış-kültür erbâbı, kültürel iktidar davasının ana yakıtıdır. Galiba, yerli ve-millî kültüre gösterilen ilgiden daha fazla ilgi çeken ve daha ‘sürdürülebilir’ bir yakıt (Bora, 2018: 56).

AKP döneminin kültürel iktidar ya da kültürel hegemonya olgusuna bakışını açıklayan Bora, yazısının devamında; “Peki, sosyalist açıdan veya daha geniş mezhepli tanımla sol açısından, kültürel hegemonya mücadelesi nasıl görünüyor, nasıl bakmalı?”(Bora, 2018:62) sorusunu sorduktan sonra cevap olarak da şu ifadelere yer verir:

Elbette bir program sunacak değiliz, sadece biraz sesli düşünme ve bazı dikkatler, kendi kendimize bazı ikazlar yapabiliriz. Modernizm eleştirisinden, sanatın piyasalaşmasını, kültür endüstrisinin fetişleştirici dinamiğini, popüler kültürün

imkânlarıyla beraber ‘tuzaklarını’ sorgulamaktan beri durmamalı... Adeta ‘doğallaştırılmış’ bir kültürel üstünlük zannına ve rehavetine kapılmamalı. Hamaset, klişecilik, filistenizm-vasatçılık, ahbap-çavuşçuluk, basitçe tembellik, sol-sosyalist kültür ortamının da sorunlarıdır. Son zamanlarda Türkiye’de, karanlık zamanlar da her yerde her devirde görüldüğü gibi, artan bir sanat-edebiyat ilgisi gözleniyor. Kimisi kaçış olarak görecektir, bazen sahiden de kaçıştır: Siyasî gündemden, baskıdan, tehlikeden kaçış... Akıl ve ruh sağlığını koruma, maneviyatını tahkim etme gayreti... Buna karşılık, –bununla beraber–, olu lu, kurucu bir veçhesi de olabilir bu yönelimin; alternatif bir ilişki ve faaliyet ağı örme çabasına bağlanabilir. “Başka türlü bir şey”i tecrübe etmenin, onun hayaline şekil vermenin, ortaya güçlü bir “iyi ve güzel” numunesi koymanın imkânı olabilir. “Kültür”ü, üzerine kapanıp muhafaza edilecek bir kazanım veya kimlik bayrağı olarak sallanacak bir değer olmaktan ziyade, insanın genişle me kabiliyeti olarak gördüğümüz zaman (Bora, 2018: 63).

Tanıl Bora’nın analizleri, İslamcılığın kültürel iktidar söyleminin esasen bir kültür politikası olmaktan ziyade siyasi iktidarı pekiştirmek için bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Siyasal iktidarı mutlak biçimde elinde bulunduran AKP, kültürel alanda hegemonyasını tesis etmek yerine baskı, sansür ve düşmanlaştırma pratiklerine yönelmiş; kültürü devletin bekasıyla özdeşleştirerek sivil yaratıcılığı dışlamıştır. Bora’nın “Kulturkampf” kavramıyla işaret ettiği üzere, kültür üretiminin kendisi değil, kültür üzerinden yürütülen savaş, bu politikaların merkezinde yer almaktadır. Bu çerçevede İslamcılığın kültürel iktidar arayışı, hegemonya üretiminden çok, kriz yönetimi ve otoriterleşmenin bir yansıması olarak anlaşılabilir.

3.1.14. İslam ve Siyaset İlişkisi

3.1.14.1. Konum ve Epistemik Çerçeve

Murat Belge’nin “*Birikim Haftalık’ta*” 30 Aralık 2019’da ele aldığı “*İslam ve Siyaset*” yazısı Birikim Dergisi’nin 2000 sonrası İslamcılık tartışmaları içinde yer alan

metinlerle büyük ölçüde örtüşen bir düşünsel hattı temsil etmektedir. 2000'li yılların başında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidara gelmesi, Birikim dergisi tarafından “İslamcılığın siyasi meşruiyetinin sınanması” olarak değerlendirilmiştir (Birikim, [163-164], 2002). AKP'nin ilk yıllarında demokratikleşme, AB üyeliği ve sivil toplum odaklı ilerleyen süreç, gücün merkezileşmesi ve dini meşruiyetin siyasi egemenliğe dönüşmesi ile kısa sürede farklı bir yöne doğru ilerlemiştir. Bu noktada Belge'nin bu yazısı tam da bu dönüşümün bir içsel çözülme biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, kendisini ateist bir entelektüel olarak tanımlamakla birlikte, İslamcılığa dışarıdan fakat tarihsel duyarlılıkla yaklaşan bir gözlemci konumunda olduğunu da şu şekilde ifade etmiştir:

Dinlerin hiçbirine yakınlık duymadım, ama “din tarihi” “düşünce tarihi”nin çok önemli bir kısmını oluşturduğu için her zaman ilgilendim; okudum ve öğrendim. Bir ateist olarak dini ve metafizik inançları siyasete sokmaya her zaman karşıydım; ama insanların inançlarına saygılı olma ilkesini de her zaman benimsedim ve uyguladım. Varlıkla ilgili benim de düşüncemi, merakımı kurcalayan sorulara kendim nihai bir cevap veremiyorum ve verilebileceğini de düşünmüyorum. Bildiğim dinlerin verdiği cevapları da inandırıcı bulmuyorum. Ama bu, insanların dini cevaplara niçin ihtiyaç duyduklarını anlamama engel değil²²(Belge, 2019).

3.1.14.2. Laikliğin Çelişkisi ve Cumhuriyet Eleştirisi

Yazısının devamında İslamcılığın sekülerleşmeye karşı gösterdiği direnci vurgulayan yazar, bu ideolojinin takipçileri için laikliği tasfiye etmenin bir ön koşul olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre, Siyasal İslam'ın kendi düzenini kurabilmesi için öncelikle laikliğin egemenliğine son vermesi kaçınılmazdır. Bu, “*sadece bir siyasi tercihten değil hareketin kendi doğasından kaynaklanan mecburi bir istikamettir*”

²² <https://birikimdergisi.com/haftalik/9864/islam-ve-siyaset> Erişim Tarihi 02.11.2025

ifadeleeeini kullanmıştır (Belge, 2019). Metnin ilerleyen bölümünde “Türkiye’de laiklik” diye bir şeyden söz etmenin de aslında mümkün olmadığını ima etmiştir:

Cumhuriyet’in getirdiği düzen (Diyanet İşleri gibi bir kurum yoluyla) dini devlet otoritesi altına almaktı. Sonuç verdi mi? Uzun süre bu işlevi yerine getirdi ama bugün vardığımız nokta aslında başarılı olmadığını gösteriyor. AKP’yi yalnız din motifiyle açıklayamayız şüphesiz, ama AKP ideolisi denecek bir şey varsa, onun içinde dinin önemli bir yer tuttuğunu yok sayamayız (Belge, 2019).

3.1.14.3. AKP ve Siyasal İslam’ın Yükselişi

Yazar, AKP’nin başarısını geçmişteki yasakçı zihniyetin bir sonucu ve tarihsel bir birikim olarak görür. Zorlama ve engellemelerin kalıcı bir çözüm üretmediğini vurgulayan Belge (2019), Erbakan ile başlayan siyasi hareketin defalarca kapatılmasına rağmen bugün AKP’nin uzun süreli bir iktidar kurduğunu belirtir. Bu durum, yazarın gözünde, düşünce ve inanç eksenli siyasetin yasaklarla bastırılmayacağını tarihsel bir teyidi niteliğindedir. Belge’ye göre AKP artık 2000’li yılların başındaki o parıltılı ve güçlü döneminde değildir. Yerel seçimlerin bu anlamda bir dönüm noktası olduğunu belirten Belge, iktidarın toplumsal desteğinin zayıfladığını ve bu tablonun siyasetin geleceği açısından önemli uyarılar barındırdığını ifade ederek cümlelerine şöyle devam eder:

Vurgulamak istediğim bir iki nokta var: birincisi, Cumhuriyet ideolojisi ve pratiğinin egemen olduğu yıllarda İslam’a bağlılığını sürdüren kesimin ve varolan düzenin yaşattığı hayattan mutlu olmayanların beklentileriyle ilgili. 1960 sonrası serbest seçim ortamına geçişle birlikte bir “darbeler” dönemine de girilen ülkede, “dini bütün” bir iktidarın, topluma mutluluk getireceği umudu yeşermiştir. İslam iktidara gelemediği için bu umudun ne derece gerçekçi olduğunu ölçmenin de bir imkanı yoktu. Şimdi var. Yerel seçimin verdiği söylediğim “anlamli sinyaller” de zaten bununla ilgili. Bu, öncelikle iktidarda olan partinin tavır ve uygulamalarıyla ilgili. Ama “ilgili”, onunla “sınırlı” değil. Gülen hareketyile AKP

arasındaki çatışmanın ilk “çarpıcı” şimşegi, ünlü yolsuzluk belirtileri, ayakkabı kutuları, yazarkasalar v.b. yoluyla çıkmıştı. Gülen hareketi, bir yerlerde tuhaf işler döndüğünü “ihbar” ediyordu. İyi de, kendisi bunları yeni mi “haber” almıştı? Yoksa ittifak devam ederken böyle konuları gündeme getirmenin uygunsuz olacağını mı düşünmüştü? Cevap bu ikincisiyse, bu hareketin etik sorumluluk duygusuna ne kadar güven duyabilirdik? (Belge, 2019).

Belge, yazısının devamında Erdoğan’ın Siyasal İslam projesini hayata geçirirken kurduğu *'tek adam rejimi'nin* bedeline dikkat çekmektedir. Yazara göre bu durum başlangıçtaki kadroların ve yol arkadaşlarının birer birer sistem dışına itilmesiyle mümkün olmuştur. Yani bugünkü merkezi yönetim, geniş bir siyasi çevrenin feda edilmesi ve harcanması üzerine inşa edilmiş bir yapıdır (Belge, 2019). İslamcılığın 2000'lerin başında toplumu dini bir temelde dönüştürme hayali, yerini yirmi yıl sonra büyük bir hayal kırıklığına bırakmıştır. Bugün bakıldığında, toplumda dini inançların eskisi kadar güçlü olmadığı ve ahlaki değerlerin ciddi zarar gördüğü açıkça hissedilmektedir. Metin, bu anlamda siyasi güce sahip olmanın toplumu dindarlaştırmaya yetmediğini, aksine insanları kendi inançlarından uzaklaştıran bir süreç başlattığını savunarak bu konuya dikkat çekmiştir (Belge, 2019). İslamcılığın toplumsal etkisine dair güçlü bir gözlem yapan Belge devamında şu tespitleri yapmaktadır:

Sonunda partinin tamamını büyük ölçüde fuzuli hale getirdiğini de söyleyebiliriz. Yalnız Türkiye içinde değil, Müslüman olan ve olmayan dünyada da büyük hayal kırıklığı yaratan bir tavır benimsedi ve dönüşü olmayan bir yola girdi. Ancak bunlar, “Siyasi İslam”ın sadece ve sadece Tayyip Erdoğan yolundan yürümesi gerektiğini göstermiyor. Hatta belki Tayyip Erdoğan fenomeni bu ihtiyacın daha keskin biçimde duyulmasına katkıda bulunabilir. Bunları düşünmeye ve tartışmaya devam edeceğiz. Sonuç olarak, yıllarca sürmüş “Dini denetim altında tutalım” siyasetinin üretmediği sonuçları Tayyip Erdoğan iktidarının ürettiğini düşünüyorum. İnananların gözünde bir büyüsü olan “Müslümanlar iktidarda olsa” düşüncesinin cevabını kısmen yaşamış durumdayız. Müslümanlar iktidarda oldu. Hukuk, adalet, demokrasi konularında göreceğimizi gördük. Ekonomik alanda olanları seyrettik. Bugünlerde belirli kesimlerde kaygılar dile getiriliyor: “Deizm

yayılıyor... Namaz kılanların, oruç tutanların sayısı azalıyor” v.b. Muhtemelen böyle. Ve böyleyse, Tayyip Erdoğan’ın temsil etmekte olduğu “Siyasi İslam” deneyiminin bunda ciddi bir payı olmalı (Belge, 2019).

Murat Belge'nin bu yazısı Türkiye'deki siyasal İslam ve laiklik tartışmalarına ilişkin düşüncelerini tarihsel deneyimler, toplumsal değişimler ve aktörlerin uygulamaları bağlamında ele almaktadır. Belge'nin yaklaşımı, kişisel ateist tutumundan kaynaklanan bir bakış açısına dayanmakla birlikte, din ve inanç alanını anlamaya çalışan ve dinin sosyo-tarihsel boyutuna dikkat eden bir yapıdadır. Bu bakış açısı, onu tarihsel materyalizmle uyumlu, özgürlükçü ve çoğulcu bir laiklik anlayışına yaklaştırmaktadır.

Belge, Türkiye’de dinin siyasetten ayrı düşünülememesinin sebebini tarihe dayandırmaktadır. Ona göre İslam, insanların inanç dünyasını düzenlemekle kalmamış; gücün nereden alınacağı konusunda belirleyici bir konumda olmuştur (Belge, 2019). Başka bir deyişle din tarihsel olarak siyasi gücün en önemli dayanağı haline gelmiştir. Bu tarihsel arka plan İslam'ın sekülerleşme sürecinin Batı Hristiyan dünyasında olduğu gibi kurumsal güç dengesi sonucu ortaya çıkmamış olması gerçeği ile birleştiğinde, modern çağda siyasi İslam'ın otoriter bir karakter kazandığını göstermektedir. Bu tarihsel bağlamda ele alındığında, Türkiye Cumhuriyeti'nin sekülerizmi gerçek bir ayrılık olarak değil, daha çok dinin devletin kontrolüne tabi kılınması olarak ortaya çıkmaktadır. Din, bu şekilde toplumsal düzeyde özgürlüğe kavuşamamış, devlet de gerçek bir sekülerleşme gerçekleştirememiştir.

Ortaya çıkan bu çerçeve, AKP'nin yükselişini anlamak için de aydınlatıcıdır. Siyasal İslam, uzun süredir bastırılmış kimlik talepleri, sosyal adalet arayışı ve devletin vesayetine yönelik eleştirilerle güç kazanmıştır; AKP hükümeti, ilk yıllarda bu beklentiler temelinde siyasi meşruiyet yaratmıştır. Fakat zaman içerisinde, siyasal İslam'ın iktidar pratiği, hem ittifak ilişkilerinde (örneğin, daha sonra bozulan Gülen hareketi ile yakın işbirliği) hem de devlet mekanizmalarının merkezileştirilmesinde ciddi etik, demokratik

ve kurumsal çarpıklıklara yol açmıştır. Özellikle, kişisel bir yönetim biçimine dönüşen mevcut siyasi rejim, ahlaki üstünlük, adalet ve özgürlük konusunda İslam siyasetinin vaatleriyle bir tezat oluşturmaktadır. Deizm ve sekülerleşme üzerine son zamanlarda yapılan tartışmalar, devletin dini politikasının inancı güçlendirmek yerine zayıflattığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, siyasal İslam'ın uygulanması sadece seküler çevrelerde değil, toplumun inançlı kesimlerinde de bir hayal kırıklığı yaratmıştır; “Müslümanlar iktidara geldiğinde adalet ve ahlak sağlanacak” fikri sınanmış ve geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Belge'ye göre Türkiye'nin deneyimleri, dinin siyasi bir araç haline geldiği her durumda hem dinin hem de siyasetin zarar gördüğünü ve laikliğin bir zorunluluk değil, özgürlüğün ön koşulu olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Türkiye'nin temel görevi, baskıcı modernleşme ile muhafazakar otoriterlik arasında takılmadan, demokratik çoğulculuk ve toplumsal özgürlük temelinde din ile devlet arasındaki ilişkileri yeniden düşündürmektir.

3.1.15. İslamofobya

3.1.15.1. İslamofobi Kavramının Türkiye'ye Uyarlanması: Batı'dan İçeriye Dönük

Bir Ayna

Murat Belge'nin 15 Eylül 2020 yılında yazdığı “İslamofobya”²³ başlıklı makalesi, İslamofobi kavramının Türkiye'de hep *'başkalarının bize yaptığı bir haksızlık'* olarak anlatılmasına itiraz etmektedir. Bu sorunu sadece dış güçlere bağlamanın eksik bir bakış açısı olduğunu savunan yazar, makalesinde bu tavrı eleştirmektedir. Ona göre, İslamofobiyi anlamak için sadece dışarıya bakmak yetmez; Türkiye içindeki siyasi uygulamaları ve bu algıyı körükleyen yerli sebepleri de konuşmak gerekir (Belge, 2020).

²³ <https://birikimdergisi.com/haftalik/10272/islamofobya> Erişim tarihi: 02.12..2025

Bu bağlamda metin, baştan itibaren “İslamofobi” teriminin Batı kaynaklı anlamını sorgulayarak başlamaktadır (Belge, 2020).

Belge, bu tartışmayı hem Türkiye'nin modernleşme tarihi hem de güncel siyasi kutuplaşma bağlamında ele almakta ve Türkiye içindeki İslamofobi söyleminin çelişkilerine dikkat çekmektedir. Belge'ye göre İslamofobi, Türkiye'de her ne kadar 'dış mihraklar' anlatısının bir parçası gibi sunulsa da aslında içeride de kök salmış durumdadır. Başka bir deyişle Belge, bu kavramın sadece Batı'ya ait olmadığını; Türkiye'deki laik-seküler çevrelerin bir kısmında da benzer bir tutumun ve kaygının varlığını sürdürdüğünü vurgulamaktadır Yazar, İslamofobi'nin Batı'daki bağlamında “ırkçılığa benzer bir tavır” olarak meşrulaşmış olduğunu, ancak Türkiye'deki yansımalarının bu kadar doğrudan olmadığını belirtir. Bu ayrım önemlidir, çünkü Türkiye'de din toplumsal kimliğin ana taşıyıcısı olduğu için, “İslamofobi”nin burada bir *azınlık karşıtı tutum* değil, daha çok bir *ideolojik mesafe* biçiminde işlediğini vurgulamaktadır. (Belge, 2020)

3.1.15.2. Gezi Direnişi ve İdeolojik Dönüm Noktası

Belge'ye göre Gezi direnişi bir dönüm noktasıdır. Erdoğan'ın bunu “uluslararası komplo” olarak nitelendirmesi, protestoları “İslamcı hükümete karşı darbe girişimi” olarak yorumlaması sonucunu doğurmuştur. Belge, yazısının devamında, AKP'nin baskıcı bir yönetime yönelmesini gayet olağan bulduğunu ifade etmektedir. Onun asıl şaşırtıcı bulduğu durum, bu değişimin neden çok daha önce yaşanmadığı yönündedir. Bu noktanın altını çizdikten sonra yazar argümanını şu şekilde sürdürür:

“Beni şaşırtan, yaklaşık Gezi Direnişi'ne kadar, bunu yürütmemesi oldu. Herhalde kendini gerçekten “iktidar” olmuş gibi göremiyordu, endişeleri vardı, “takiye” diye bildiğimiz şeyi yaparak zaman kazanmaya karar vermişti. Onun için de, bayağı uzun bir süre, içinde bir “şeriat” özlemi taşıdığını belli etmeden gitti. Gezi'yi kendisine karşı kurulmasını beklediği uluslararası komplo olarak görünce,

o zamana kadar eriştiği gücü de hesaplayarak, savaşını başlattı. O noktadan sonra yaptıkları beklenmedik şeyler değil. İdamdan Ayasofya'ya, şeriat ideolojisiyle yetişmiş biri için bilinen şeyler” (Belge, 2020).

Metnin ilerleyen kısımlarında yazar, Kemalizm'in Türkiye tarihi boyunca devlet eliyle kurumsal bir kimlik kazandırılmış ideolojik bir sistem olduğu tezini savunmaktadır. Bununla birlikte, mevcut toplumsal kutuplaşmanın her iki cephesine de eleştirel bir mesafe koyduğunu belirtir:

Türkiye’de genel düzenin topluma empoze ettiği ideoloji Kemalizm’dir. Kemalizm’den sosyalizme de, Turancılığa da geçmek görece kolaydır. “Sağ Kemalizm”, “Sol Kemalizm” terimleri bununla ilgili zaten. İslamcılık öyle değil. O “karşı taraf”. Bu koşullarda bu ülkede sosyalist olan kişi en zorlu ideolojik mücadeleyi dine karşı, yani İslamiyet’e karşı veriyor. Bu en ciddi adım olduğu için de, kendini orada bulunca, “İslamofobik” bir tavra kolayca girebiliyor. Bir zamanlar “Ne Amerika, ne Rusya” diye bağırılırdı. Bizim bu koşullarda da “Ne İslamofaşizm, ne İslamofoby” demek yerinde olur (Belge, 2020).

Yazar, makaleyi sonlandırırken Türkiye’deki en köklü ideolojik çatışma kaynağının Batılılaşma sorunu olduğuna dikkat çeker ve düşüncelerini şöyle dile getirir:

Türkiye’yi en kapsamlı biçimde, en uzun süre meşgul eden, hatta taciz ve tedirgin eden düşünsel sorun (tabii pratiği de var) Batılılaşma sorunu olmuştur. Bugün hala gırtlığımıza kadar bu sorunun içindeyiz. Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde Batılılaşmacı bir intelicensiya oluşuyor ve entelektüel dünyanın öncülüğünü yapıyordu. Bu fikirden hoşlanmayanlar elbette vardı ama çok uyarlı bir ideolojileri oluşmamıştı. Zaman içinde direnişlerini İslam omurgasına oturtular. 19. yüzyılda Japonya’da da olduğu gibi iki temel görüş biçimlendi: 1) Batılılaşalım; 2) Batılılaşmayalım. Süreç devam ettikçe, özellikle birinci kesim kendi içinde başka “izm”lere bölünmeye başladı. Erken bir zamanda Prens Sabahaddin “liberalizm” demişti. Derken “Türkçülük” çıktı; ardından “Sosyalizm/Komünizm” çıktı. Ama bu ayrımlara rağmen bunlar hepsi “Batı”dan yanaydı. Karşılarında “Batılılaşmayalım” diyenler İslamcı bir “blok” olarak duruyordu (Belge, 2020).

Belge'nin 2020 yılında yayınlanan “*İslamofobi*” başlıklı makalesi, Türkiye’de İslam, modernleşme ve siyasi iktidar arasındaki ilişkilerin tarihsel köklerini kapsamlı bir şekilde analiz etmektedir. Bu bağlamda makale, özellikle Türkiye’de “*İslamofobi*” kavramının yanlış konumlandırılmasını sorgulamakta ve bu kavramın yerel bağlamda ikili bir söylem içinde nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir. Belge'nin belki de en önemli katkısı, İslamofobi tartışmasını Batı'daki ırkçı tepkilerle sınırlı tutmayıp, Türkiye'deki modernleşme krizi, seküler-İslamcı gerilimler ve ideolojik bölünme bağlamında yeniden tanımlamasıdır.

Makalenin ikinci odak noktası, AKP hükümetinin dönüşümünün tarihsel yorumudur. Belge'nin ifadesiyle, Gezi direnişi, hükümetin kendisini “nihai tehdit” olarak konumlandığı zihinsel bir eşiktir. Bu dönüm noktası, hükümetin uzun süredir “gizli” tuttuğu ideolojik hedeflerini açıkça ortaya koyduğu, otoriterlik sürecinin hızlandığı ve dini referansların açıkça araçsallaştırıldığı bir dönemi başlatmıştır. Belge bu süreci şaşırtıcı değil, gecikmiş bir sonuç olarak değerlendirmektedir. Belge’nin bu tespiti, İslamcılığın devlet iktidarıyla birleşen bir siyasi aktör olarak kaçınılmaz şekilde otoriterleşme eğilimine yol açtığı iddiasını da desteklemektedir.

Belge'nin makalesinin bir diğer katkısı, Türkiye tarihindeki Batılılaşma meselesinin belirleyici rolünü bir kez daha vurgulamasıdır. 19. yüzyıldan günümüze kadar süren “Batılılaşma evet mi hayır mı” ikilemi, Türkiye'nin siyasi ve entelektüel alanında hâlâ temel ayrım çizgisi olmaya devam etmektedir. Belge'ye göre, tüm farklı ideolojik akımlar (liberalizm, Türkçülük, sosyalizm vb.) bir şekilde Batılılaşma tarafındadır, diğer tarafta ise istikrarlı ve tutarlı bir İslamcı blok ortaya çıkmıştır. Bu tarihsel süreklilik, Türkiye'deki kutuplaşmanın güncel siyasete bağlı olmadığını modernleşme tarihinin yapısal dinamiklerine de dayandığını göstermektedir. Sonuç olarak, bu yazı hem Kemalizm'i hem de İslamcılık'ı eleştirel bir bakış açısıyla ele alarak,

Türkiye'de ideolojik hegemonyanın nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Kemalizm'in devlet tarafından kurumsallaştırılmış bir ideoloji olarak sosyal alanı şekillendirmesi ve İslamcılık'ın bu yapıya karşı konumlanması, modern Türkiye'nin siyasi gerilimlerinin temelini oluşturmaktadır. Bu noktada İslamofobi kavramı, Türkiye'de Batı'ya karşı bir söylem aracı olarak konumlanmamış; aynı zamanda iç politikada sekülerlerin kendilerini savunma refleksini, dindar kesimlerin ise mağduriyet söylemlerini besleyen bir yapı haline gelmiştir.

3.1.16. AKP İktidarının İki Evresi

Murat Belge'nin 7 Haziran 2021 yılında "*Öncesi ve Sonrası*"²⁴ başlıklı makalesi, AKP iktidarının kronolojisini iki aşamada incelemektedir. Yazar, 2002-2013 arasındaki ilk dönemi ile Gezi olayları sonrasında şekillenen ikinci dönemi karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktadır. Yazar bu mukayese sonucunda şu kanıya varmıştır: AKP'nin ilk yılları, alışlagelmiş sağ iktidarların politikalarından çok kopmayan bir 'normalleşme' görüntüsü vermiştir. Fakat sonrasında gelen ikinci dönem, bu tablodan keskin bir kopuşu ifade etmektedir. Erdoğan'ın mutlak hakimiyetini kurmasıyla birlikte devletin kurumsal yapısı zayıflamış ve yerini baskıcı, bireysel liderliğe dayalı başka bir deyişle Türkiye siyasetinde "tek adam rejiminin" ortaya çıktığı bir yönetim anlayışına bırakmıştır (Belge, 2021). Metin, bu dönüşümün hem Erdoğan'ın kişisel siyaset tarzı hem de kurumsal yapıların aşınmasıyla açıklanabileceğini savunmaktadır. Metnin kurgusu, AKP dönemini 2013 yılı öncesi ve sonrası şeklinde iki temel tarihsel bloğa ayırarak şekillenmektedir. Yazar bu ayrımı, partinin siyasi kimliğinde ve yönetim pratiğinde ortaya çıkan dönüşümü somutlaştırmak için bir başlangıç noktası olarak kullanmaktadır:

²⁴ <https://birikimdergisi.com/haftalik/10637/oncesi-ve-sonrasi>. Erişim tarihi: 06.12.2025

AKP iktidarının 2002 seçimi ile iktidara gelişini izleyen, sanırım Gezi direnişine kadar da devam eden birinci bölümüyle, ondan sonraki, bugün de devam eden bölümü arasında, ciddi farklar olduğunu sanırım herkes kabul edecektir. Bu ülkede “İslami” karakteri ağır basan bir siyasi parti veya herhangi bir oluşumdan zerrece hazzetmeyen bir kesim insan var (İslami cephede de laik kesime aynı gözle bakan bir çekirdek grup olduğu gibi). Bu kesim pek öyle “öncesi/sonrası” muhasebesi yapmak istemeyebilir, “Hepsi takiye” deyip kestirip atabilir. Ama onlar bile (sözgelişi “takiye” demekle) arada bir farklılaşma olduğunu kabul ediyor demektir. Evet, bence bu ilk dönemde AKP performansı, hayatımız boyunca gözlemlediğimiz Türkiye politik hayatının bildik ölçülerinin uzağına gitmiyordu. Gidiyorsa, sürekli işbaşında olan sağ hükümetlere göre daha olumlu davranışlarda bulunmak üzere gidiyordu. Sonuçta “simgesel” bir olay ama Nazım Hikmet’in yurttaşlığının tanınması böyle bir şey. Kürt sorununa barışçı çözüm arayışı ise çok olumlu bir girişimdi ama berbat bir şekilde gelişti. Bu dönüş de zaten sözünü ettiğim genel dönüşle aynı zamana denk düşüyordu ve gene sözünü ettiğim “öncesi/sonrası” farklılaşmanın simgesi gibiydi (Belge, 2021).

Yazarın “öncesi-sonrası” ayrımı da tam olarak bu dönüşümün siyasî ve ahlaki yansımalarını teşhis etmekte ve ilk dönem AKP’si olumlu bir çerçevede değerlendirmektedir. Yazıda bahsi geçen örnekler, AKP’nin başlangıç evresinin reformist ve görece uzlaşmacı yönlerini vurgulamaktadır. Buna karşılık Gezi sonrası dönem “köklü bir dönüşüm”ün başlangıcı olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda Murat Belge, 2013 sonrasını ‘kişiselleşmiş bir İslamcılık’ projesine geçiş olarak okur. Erdoğan odaklı bu yeni otoriter yapının bir yönetim biçimine dönüştüğünü vurgulayan yazar, bu süreci iktidarın karakter değiştirdiği esaslı bir dönüm noktası olarak görür:

Değişimin göbeğinde Tayyip Erdoğan’ın kendisi yer alıyor. Bu süreç içinde Tayyip Erdoğan’ın adım adım, her türlü yetkiyi kendi elinde topladığını gözlemliyoruz. “Kupon arsaları bana sormadan satmayın” gibi simgeselleşmiş sözler bu sürecin nasıl işlediğini gösteriyor. Erdoğan partisinde böyle bir “heyula” haline gelirken bir yandan bir eleme mekanizması çalışıyor, bu partiyi kurmak için başlangıçta bir araya gelmiş insanların birer ikişer eksildiği, yerlerini birtakım yeni yüzlere ve adlara bıraktığı gözlemleniyor (başlangıçta fazla dikkat çekmese

de). Tayyip Erdoğan'ın bilgilerinin derin olmadığı belliydi, ama Erdoğan sorumluluk dağıtmakta başarılıydı. Zamanla kendine güveni büyüdükçe büyüdü ve kendinden başka otorite tanımaz hale geldi. Psikolojik düzeyde bu dönüşümü geçirirken kurumsal düzeyde de bugün gördüğümüz “tek adam” olma yoluna girdi. Bu otorite merakı muhtemelen başından beri vardı ama bir şekilde dengelenebiliyordu. İktidarını sağlamlaştırdığı ölçüde, bu dengeleri de başından attı (Belge, 2021).

3.1.16.1. Bilgi, Özgüven ve Tek Adam Rejimi

Yazar, Erdoğan figürünü bir 'heyula' olarak tasvir ederek, İslamcı siyasetin karizmatik bir lider kültü içinde erimesine dikkat çekmiştir. Ona göre, Erdoğan'ın zamanla perçinlenen özgüveni ve mutlak iktidar arzusu basit bir karakter kusuru olarak görülemez; aksine ideolojik bir savrulmanın göstergesidir. Başlangıçta 'ümme't kavramı üzerinden kolektif bir kurtuluş teklif eden İslamcılığın, iktidar pratiğinde bireysel bir tahakküm mekanizmasına dönüşmesi, hareketin kendi öz değerleriyle yaşadığı en büyük çelişkidir. Metnin devamında yazar, yerleşik normların bir kenara itildiği bu yeni dönemi 'kuralların tavan arasına kaldırıldığı yıllar' olarak nitelendirir. Erdoğan'ın iktidarını perçinlemesinin Türkiye'nin siyasal ve toplumsal dokusunda yarattığı sarsıcı etkileri, yazar şu şekilde vurgulamaktadır:

Tayyip Erdoğan, kendisine “O öyle olmaz” diyecek danışmanlardan, yardımcılardan hoşlanmadığı kadar, kurallardan, teamüllerden de sıkılıyor. Bunları da iradesinin önüne dikilmiş engeller olarak görüyor. Dolayısıyla Erdoğan'ın kendisini yetkilerle donattığı yıllar, aynı zamanda, ülkede kuralların da tavan arasına kaldırıldığı yıllar oldu. Hukuk alanında olanlar durumun “fecaatini” sergilemek için yeterli. Dünyanın düzeni “Tayyip Erdoğan'ın sevdikleri/Tayyip Erdoğan'ın sevmedikleri” şaşmaz ölçütüne göre yeniden kurulmalı. Bu artık “yalnızca politik” bir durum olmaktan da çıktı (Belge, 2021).

Belge (2021), Erdoğan'ın temsil ettiği İslamcılık ekolünü, hareketin geniş yelpazesi içinde otoriter ve dışa kapalı bir damar olarak tanımlar. Yazara göre, seçmen kitlesi içerisinde mevcut yönetim pratiğinden rahatsızlık duyan unsurlar bulunsa da, Erdoğan'ın iktidarı muhafaza etme konusundaki stratejik gücü bu eleştirileri bastırmaktadır. Bu durum, 'pragmatik bir rıza' üreterek İslamcı siyaset ile Erdoğan figürünü birbirinden ayırlamaz bir biçimde kenetlemiştir. Belge, Erdoğan'ın şahsi prestijinin kurumsal kimliğin ötesine geçtiğini ve hareketin mutlak lideri konumunu koruduğunu vurgulamaktadır.

Metin AKP hükümetinin 2002 ile 2013 yılları arasındaki ilk dönemindeki siyasi karakteri ile 2013 sonrası dönemin karakteri arasında derin bir kopukluk olduğunu vurgular. Yazar, bu kopukluğun hükümetin siyasi tercihlerindeki değişikliklerle açıklanamayacağını, bu değişimin merkezinde daha çok Tayyip Erdoğan'ın kişisel liderlik tarzındaki radikal bir değişimin yattığını savunmaktadır. Bu bağlamda metin, Türkiye'deki siyasi rejim değişikliğini bir “parti dönüşümü”nden çok bir liderlik dönüşümü olarak konumlandırmaktadır.

Metin genel olarak AKP'nin ilk dönemini “normalleşme”, “ılımlılık” ve “reform odaklı siyaset” bağlamında ele alırken, ikinci dönemini “kişiselleştirme”, ‘kanunsuzluk’, “kontROLSÜZ otorite” ve “kurum eksikliği” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ana tez, Türkiye'nin son yirmi yılının iki farklı siyasi rejimin mantığıyla anlaşılabilirliği: a)- 2002–2013 dönemi: Bu evre, kurumsal dengelerin gözetildiği, toplumsal çeşitliliğin siyasal bir alan bulabildiği ve yönetimin rasyonel-hukuksal kurallarına bağlı kaldığı bir "kurumsal mutabakat" dönemidir. b)- 2013 sonrası dönem: Bu dönem, lider iradesinin hukuki normların, yerleşik geleneklerin ve kurumların üzerine çıktığı bir süreci temsil eder. Denetleme mekanizmalarının işlevsizleştiği bu sistemde, yönetim rasyonel bir yapıdan uzaklaşarak tamamen "kişiselleşmiş" bir siyasi rejime evrilmiştir. Bu dönüşümün

merkezinde doğrudan Erdoğan'ın kendi iktidar felsefesi, siyasi emelleri ve her türlü dengeyi kendi şahsında toplama arzusu yer almaktadır. Başka bir deyişle değişim, yapısal olmaktan ziyade 'kişisel ve karakteristik' bir özellik taşımaktadır. Türkiye'deki değişimin ekonomi, dış politika, sosyal kutuplaşma gibi yapısal faktörlerle gerçekleşmediğini aynı zamanda Erdoğan'ın siyasi kişiliği, hırsı, iktidar anlayışı ve liderlik yöntemleriyle de doğrudan ilişkili olduğudur. Bu çerçevede Türkiye'deki İslamcı siyasetin Erdoğan'ın kendisiyle özdeşleştiği ve onun temsil ettiği siyasi çizginin İslamcılığın bir bütün olarak “doğal temsilcisi” olarak algılandığı ve bunun da bu ikinci aşamadaki otoriterliği daha da pekiştirdiği yönündedir.

3.1.17. AKP ve Geleceği

3.1.17.1. Siyasal Bağlam ve AKP'nin Konumu

Murat Belge'nin 9 Ocak 2023 yılında yazdığı “*Ufuktaki Sorunlar*”²⁵ başlıklı makalesi, Türkiye'deki seçim sürecini, AK Parti'nin uzun yıllara yayılan yönetim sürecini ve bu sürecin olası etkilerini ele almaktadır. Yazar, bu makalede aynı zamanda İslamcılık düşüncesinin Türkiye siyasetindeki yansımalarını ve AKP iktidarı süresince geçirdiği dönüşümü mercek altına almaktadır:

Seçim yaklaşıyor. Yirmi yıllık AKP saltanatının biteceğini kesinlikle söyleyemeyiz, ama sonucun böyle çıkması mümkün ve hatta muhtemel. AKP kendi ömründe şimdiye kadar yenilgiye bu kadar yakın durmamıştı, ama şimdi öyle ve kendisi de bunun farkında — bunun “telaşında” diyebiliriz. Diyelim ki böyle oldu ve AKP seçimi kaybetti. Ne olacak? Yani, Tayyip Erdoğan'ın iktidarı ele geçirdikten sonra uyguladığı politikalarla yarattığı karşılıklı “düşmanlık”

²⁵ <https://birikimdergisi.com/haftalik/11225/ufuktaki-sorunlar>. Erişim tarihi: 08.12.2025

atmosferinde bu toplum nasıl bir “varoluş tarzı” (“modus vivendi”) bulacak — bulabilecek mi? (Belge, 2023).

Metin AKP iktidarının kırılğan bir noktaya geldiğini ve siyasi aktörlerin bu zayıflığı kendi amaçları için kullandıklarını vurgulamaktadır. Yazar, AKP’nin yaşayacağı bir seçim kaybının sadece hükümet değişimi anlamına gelmeyeceğini, toplumun her kesiminin yaşam tarzını derinden etkileyeceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, durum sadece politik bir yenilgi bağlamında değil toplumdaki bölünmüşlüğün yarattığı psikolojik ve yapısal sonuçlar üzerinden de ele alınmaktadır. Belge (2023), iktidar partisinin seçimlerde yaşadığı oy kaybına rağmen, partiye bağlı militan kadroların ve bürokratik mekanizmaların geri adım atmaya niyetli olmadığını savunur. Yazara göre, yargı mensuplarından sokaktaki destekçilere kadar uzanan bu geniş yelpaze, iktidarı korumak adına her türlü yöntemi mubah görmeye başlamıştır. Belge, hukuk dışı eylemlerin meşruiyet kazandığı bu iklimde, olası bir seçim yenilgisinin bu yapılar tarafından sükunetle karşılanmayacağına dair derin bir endişe dile getirmektedir.

3.1.17.2. Din ve Siyaset İlişkisi

Belge (2023), İslamiyet’in özü itibarıyla siyasi bir karakter taşıdığını ve hayatın her alanını düzenleme iddiasında olduğunu savunur. Yazara göre İslam, bireysel vicdana hapsedilecek bir inanç sistemi olmaktan ziyade, kamusal alanı şekillendiren bütüncül bir yapıdır. Bu bağlamda laiklik ilkesinin, Müslüman öznenin siyasetle olan bu doğal bağını kopardığını belirten Belge; dinin sadece siyaseti değil, toplumsal yaşamın tamamını kuşatan bir çerçeve sunduğuna dikkat çeker. Metinde vurgulanan bir diğer husus, seküler anlayış ile İslam’ın siyasal yorumları arasındaki doku uyumsuzluğunun yapısal bir nitelik taşıdığıdır; bu nedenle söz konusu çatışmanın zamanla azalacağı beklentisinin bir yanılgıdan ibaret olduğudur. (Belge, 2023). Bu çerçevede 21. yüzyılda İslamcı bir siyasi

oluşumun yönetimi devralması, söz konusu tarihsel yanılığı somutlaştıran ve doğrulayan temel bir örnek olarak sunulmaktadır (Belge, 2023). Yazar ayrıca İslam'ın “iç çeşitliliğine” ve çelişkili hükümleri barındırma kapasitesine dikkat çekerek, laikler ile Müslüman kesim arasındaki sorunların hep var olduğunu fakat “bu sorunun yasaklama ile çözülemeyeceğini” belirtmektedir. Bu, hem siyasi liberalizm hem de anayasal çoğulculuk perspektifine bir gönderme olarak düşünülebilir:

Dolayısıyla sorun kolay kolay çözülür bir sorun değil. Bir kesim insan, yakın tarihimiz boyunca, bu işin zamanla çözüleceğine inandı. “Dinlerin zamanı geçti” diye düşündü. “Laik bir düzen içinde yaşadıkça insanlar dinden medet ummaktan vazgeçerler.” Akla yakın geliyor ve bu toplumda din karşısında daha liberal denecek tavır alanlar genellikle böyle düşünenlerdi. Peki, böyle mi oldu? Hayır, böyle olmadı. Hem de “yeterince zaman geçti” diyeceğimiz bir tarihte, “yirmi birinci yüzyıla” girmişken, açıkça dinci parti iktidara geldi ve halen de orada. Demek bu iş öyle “zamanla” filan bitmiyor. Toplum denen karmaşık fenomen, bir eliyle Gülşen'i, öbür eliyle İsmail Ağa cemaatini var edebiliyor. İsmail Ağa cemaati, Gülşen'i hapse atabiliyo (Belge, 2023).

Belge (2023), İslamiyet'in özü itibarıyla politik bir nitelik taşıdığını belirterek, dinin yalnızca bireysel vicdanla sınırlı olduğu yönündeki seküler kabulü reddeder. Yazara göre Türkiye'de din, toplumsal ve siyasal alanı inşa eden kurucu bir aktördür. Bu geniş siyasal İslam yelpazesi içinde Tayyip Erdoğan'ın konumunu da değerlendiren yazar, mevcut çizginin İslamcılık düşüncesi için tek seçenek olmadığını vurgular. Aksine Belge, bu otoriter yönelimin İslamcı hareketin geleceği açısından riskli ve istikrar vadetmeyen bir 'istisnai seçenek' olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımın tek seçenek olmadığını belirterek, söz konusu çizginin İslamcılık düşüncesine zarar verdiğini ve toplumsal huzuru tehdit ettiği görüşünü savunmaktadır. Yazar, bu bağlamda kalıcı bir barış ve uzlaş ortamının gerekliliğini vurgulamak için ise iç savaş tecrübesi yaşamış olan ABD'yi örnek olarak sunmaktadır:

Sorun “karşı taraf”ı yok etmek değil. İç Savaş yaşamış bir Amerika Birleşik Devletleri örneği var dünyada. Onları da “Kuzey/Güney” diye ayıran sorun kolay çözülür bir sorun değildi — nitekim kolay çözülmedi. Dünya tarihinin en kanlı savaşlarından biridir. Savaşın sona ermesiyle girilen dönem de bu ülkeye kısa vadede mutluluk, doyum getirmedi. “İntikam”, “cezalandırma” gibi uygulamalar, “halı-heybeliler” türü sömürü biçimleri eksik olmadı. Anısı hâlâ canlı, ektiği düşmanlık tohumları büsbütün yok olup gitmiş değil. Ama Güney’in devletlerinde Güney’in sevdiği adamların, örneğin General Lee’nin heykelleri de eksik değil. Savaştan sonra, Güney’in başkanlığını yapmış olan Jefferson Davis birkaç yıl hapiste tutuldu ve yargılandı ama yanılmıyorsa üçüncü yılda serbest bırakıldı ve yirmi küsur yıl daha özgürlük içinde yaşadı. Birçok kere Avrupa’ya gitti geldi. Dolayısıyla Kuzey ve Güney yavaş yavaş barışmanın yolunu buldu. Farklılıklar hâlâ var, ama 1860 koşullarını yeniden canlandıracak boyutlarda sorun yok. Yani, barışma yönünde bir “irade” varsa, sorunlar yumuşatılabilir, diyalog kurulabilir. Ama başka birçok toplumda da olduğu gibi bizim siyasi geleneğimizde “sorunu çözmek” sorunu çıkardığını düşündüğümüz tarafın sırtüstü yıkılıp aman dilemesi olarak anlaşılır. Bu ise herhangi bir şeyi çözmez, varolan sorunun zaman içinde eklenen yenileriyle dallanıp budaklanmasını getirir. Bu mantıkla yirmi ikinci yüzyıla da İslamcılık/laiklik itişmeleriyle girebiliriz. Elbette şu dönem boyunca Tayyip Erdoğan diktatoryasının yargı kararlarını birlikte biçimlendirmiş savcı ve yargıçlara hukuk ödülü vermeyi geçirmiyorum aklımdan. Elbette “Beşli Çete” diye adlandırılan ve sayılarının çok daha fazla olduğundan şüphe duyulmayacak ekonomik zevata da “başarılı iş adamı” madalyası takmayı önermeyeceğim (Belge, 2023).

Belge (2023), sonuç bölümünde Erdoğan’ın siyasi liderliğinin toplumsal dokuda açtığı derin yaralara ve yarattığı yapısal tahribata dikkat çeker. Yazara göre Türkiye’nin içine sürüklendiği bu keskin kutuplaşma ikliminden çıkışın tek yolu, mevcut 'toplumsal yarığı' onaracak kapsayıcı bir stratejidir. Yazar, yapay ayrışmaları sonlandıracak, samimi ve köklü bir toplumsal barış kültürünün inşa edilmesini Türkiye’nin en acil ve hayati ihtiyacı olarak tanımlayarak analizini tamamlar. Belge bu yazısıyla Türkiye’de 20 yıllık AKP döneminin ardından ortaya çıkabilecek "post-AKP" sürecinde, toplumdaki derin kamplaşmanın nasıl aşılabileceğini sorgulamaktadır. Özellikle birbirine zıt iki grubun

muhafazakâr ve seküler çevrelerin, çatışmadan uzak ortak bir zeminde buluşmalarının ne denli zor olduğunu vurgulayarak, toplumsal barışın inşasına yönelik eleştirel bir değerlendirme yapmaktadır.

Bu tablo, seçim sonrası döneme ilişkin iyimser beklentileri sınırlamaktadır. AKP tabanında yerleşen “mücadele hâli” ve muhalefet içinde zaman zaman yükselen “intikam söylemi”, her iki kesimin de barışçıl bir toplumsal sözleşmeye hazır olup olmadığını tartışmalı hâle getirir. Yazar, bu çıkmazın aşılması için “karşı tarafı yenilgiye uğratma” anlayışının terk edilmesi gerektiğini vurgulayarak, ABD iç savaşından sonraki uzlaşma sürecini örnek gösterir. Bu analogi, Türkiye’nin kendi barış programını ancak geniş bir kapsayıcılık ve siyasal olgunlukla oluşturabileceği düşüncesini destekler.

Belge yazısında laiklik ve İslamcılık arasındaki gerilimin zamanla kendiliğinden çözüleceği inancını reddederek, esasında bunun Türkiye modernleşmesinin yapısal bir parçası olduğunu hatırlatmaktadır. Yazar, İslam’ın tarihsel ve teorik olarak yalnızca kişisel inanç alanıyla sınırlandırılmayacağını, bu nedenle seküler projenin dinden tamamen bağımsız bir siyasi alan yaratma iddiasının kaçınılmaz olarak dirençle karşılaştığını savunmaktadır. Bu gözlem, Cumhuriyet boyunca sürdürülen “yasaklayarak çözmeye” yaklaşımının neden başarısız olduğuna da bir açıklama getirmektedir.

Özetle, makale Türkiye’nin geleceğini belirleyecek asıl sorunun seçimleri kimin kazanacağı değil, iktidar değişikliğinden sonra sosyal barış ve birlikte yaşama iradesinin nasıl sağlanabileceği olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yazar, Türkiye’nin geçmişte oluşan yaralarını, kişisel öfke ve intikam duygularını aşarak ve hukukun üstünlüğüne dayalı çoğulcu ve kapsayıcı bir yeniden yapılanma sürecinden geçerek iyileştirmesi gerektiğini savunmaktadır Erdoğan’ın görev süresi boyunca meydana gelen hasarın boyutu kabul edilse de, yeni dönemi bir “hesaplaşma” dönemi olarak değil, sosyal rehabilitasyon ve uzlaşma dönemi olarak görmenin bir gereklilik olduğunu

vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, Türkiye'nin hem siyasi istikrarını hem de sosyal uyumunu korumak için tek gerçekçi ve sürdürülebilir yol olarak sunulmaktadır.

3.1.18. Siyasetten Akademiye Tahakküm

3.1.18.1. İslamcılığın Hegemonya Projesi

Murat Belge'nin 25 Aralık 2023'te kaleme aldığı “*Akp Zihniyetinde Öğretim/Öğrenim*”²⁶ adlı metni AKP'nin Türkiye'nin sosyal ve siyasi dokusunda yol açtığı büyük dönüşümü eleştirmektedir. Yazar, bu dönemi bugünle sınırlı bir yönetim süreci olarak değil, köklü bir İslamcı siyasi çizginin devamı olarak görmektedir. Bu tarihsel hattı açıklarken de ülkemizdeki modernleşme hamleleri ile bu sürece direnç gösteren kesimler arasındaki tarihsel çatışmaya vurgu yapmaktadır. Birikim'in genel yaklaşımıyla uyumlu bir şekilde, AKP'yi basit bir hükümet değişiminden ziyade toplumu yeniden dizayn etme çabası olarak ele almaktadır. Bu noktada yazıda, İslamcılığın artık sisteme karşı bir duruş olmaktan çıkıp bizzat sistemin kendisi haline geldiği vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda, hareketin otoriterleşme eğilimi göstermesi bir yanlışlık sonucu değil, kendi içsel mantığının kaçınılmaz bir getirisi olarak sunulmaktadır.

Metnin ilk ve en belirgin bulgusu, AKP'nin Türkiye'de kapsamlı bir toplumsal yıkım yarattığına ilişkin güçlü söylemsel çerçevedir. Bu, yazar tarafından açık bir hüküm olarak dile getirilmektedir:

“*AKP iktidarı Türkiye toplumunda geniş çaplı bir ‘tahribat’ yaratıyor. Bu şaşırtıcı değildir (Belge, 2023)*”. Bu ifade, AKP'nin siyasal pratiğinin yönetimle ilgili sorunlarla sınırlı olmadığını, toplumsal dokuda kalıcı hasar üreten bir süreç olduğu

²⁶ <https://birikimdergisi.com/haftalik/11589/akp-zihniyetinde-ogretim-ogrenim> Erişim tarihi: 23. 11. 2025

iddiasını ortaya koymaktadır. Metin boyunca “tahribat” kavramı ekonomik, kültürel ve eğitsel alanlardaki dönüşümlerle ilişkilendirilmiştir. Son yirmi yıldır Türkiye'deki siyasi analizlerde en çok dikkat çeken tartışma konularından biri AKP hükümetinin uygulamalarının sosyal dönüşüm üzerindeki etkileridir. Bu noktada incelediğimiz metin, bu dönüşümü ideolojik, kültürel ve kurumsal boyutlarıyla ele alan eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır. Yazıda en dikkat çekici nokta, tarihsel olarak "en radikal ses" olan bu çizginin (AKP yönetiminin)2000'li yıllarda seçmenin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş olmasıdır. Yazar burada sosyolojik bir kırılmaya işaret etmektedir. Radikal ve marjinal görülen bir ideoloji sandık yoluyla merkeze yerleşmiş ve kalıcı hale gelmiştir. *"Seçmen kitlesi AKP'yi beğendi ve seçti"* ifadesi, bu dönüşümün sadece bir tepki oyu değil, toplumsal bir onay aldığını da vurgulamaktadır:

Türkiye’de şimdiye kadar gördüğümüz, tanıdığımız bütün “İslamcı” partiler aynı yaklaşımı sergilediler. Türkiye’yi yöneten güçler “Batılılaşarak modernleşme” yolunu seçmişlerdi; İslamcı kesim ise bunu benimsememiş, “İslam’a ihanet” olarak değerlendirmişti. Bu bakımdan, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca gördüğümüz aykırı sesler arasında en radikal bu çizginin sesi oldu. 2000’li yıllara, yani 21. yüzyıla girerken, Türkiye seçmen kitlesi AKP’yi beğendi ve seçti. O zamandan beri de bu tercihi değiştirmedi. Bu parti bir süre öncesindeki kadar popüler değil, ama iktidarda kalmasına yetecek kadar oy almayı (MHP ile birlikte) başarıyor (Belge, 2023).

Bu değerlendirmeler, İslamcılığı modernite projesine karşı yükselen bir direnç merkezi olarak sunmaktadır. Literatürdeki merkez-çevre ve modernleşme tartışmalarıyla beslenen yazar, AKP’yi bu tarihsel birikimin güncel siyasal karşılığı olarak okumaktadır (Belge, 2023). Türkiye’nin siyasal kültüründeki otoriterleşme eğilimlerini tartışırken, "iktidar" olgusunun tarihsel süreçte kazandığı dokunulmaz konumunu şu sözlerle mercek altına almaktadır:

Türkiye'nin genel siyasi kültüründe "iktidar" çok önemlidir. Onun için yasalar, her türlü "mevzuat" iktidarın işini kolaylaştıracak şekilde düzenlenmiştir. Bunun sağladığı avantajdan yararlanarak AKP iktidarı toplumun en az yarısının doğru bulmadığı politikalarını sürdürebiliyor ve istediği değişiklikleri getirebiliyor. Muhalefet de güçlü görüldüğü için AKP ihtiyatlı gitmeye de çalışıyor. Ama bir yere kadar. Oranın da "Acilciler"i var (Belge, 2023).

Yazarın bu değerlendirmesi, Türkiye'de iktidarın dokunulmazlığı ve mevzuatın iktidar odaklı dizaynı arasındaki yapısal bağa odaklanır. "Güçlü yürütme" geleneğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkan bu tablo, devletin toplum karşısındaki otoriter konumunu pekiştirmektedir. AKP'nin kutuplaşmış bir toplum yapısında dahi iktidarını konsolide edebilmesi, siyasal kültürün bu merkezietçi doğasıyla açıklanır. Yazar, çalışmasının ilerleyen bölümlerinde Türkiye'deki ekonomik dönüşümü, ideolojik önceliklerle şekillenen ekonomi politikaları ve mevcut kriz ekseninde ele almaktadır. Bu sorunu, iktidarın dünya görüşü ile piyasa gerçekleri arasındaki gerilime odaklanarak şu sözlerle somutlaştırmaktadır:

Ekonomi tabii önemli (şu günlerde iki bakımdan): Parti, kendisine bağlı, sözünden çıkmayacak bir burjuvazi oluşturmak istiyor; tabanında da (kendi terimleriyle adlandırarak) bunu isteyen ve bekleyen çok. Bu görece daha uzun vadeli program. Ama buraya varmak için altüst ettiği ekonomi diye bir sorunu daha var. Bu katastrofik durumu da düzeltmesi gerek (nasıl başaracaksa). Bu da daha kısa vadeli bir program gerektiriyor (Belge, 2023).

Söz konusu vurgu, iktidarın ekonomi politikasında bir yanda kendi dünya görüşünü uygulama arzusu, diğer yanda ise ayakta kalmak için gereken pragmatik çözümler arasında yaşadığı çatışmayı yansıtmaları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu durum, ekonomi yönetimindeki sıkışmışlığın, aynı zamanda siyasi bir kriz içerisinde olduğunu da göstermektedir.

3.1.18.2. İktidarın Zihinsel Alanı: Kafamızın İçi ve Boğaziçi Üniversitesi Örneği

Metindeki en sert ve detaylı eleştiriler, eğitimin ideolojik bir dönüşüm aracına çevrilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yazara göre iktidarın eğitim alanındaki temel hedefi, toplumun düşünce dünyasını yeniden şekillendirmektir. Yazar, bu zihniyet dönüşümünün neyi hedeflediğini aşağıdaki ifadeleriyle açıkça ortaya koymaktadır:

Ama bilmemiz gereken şey şu ki AKP'nin nihai hedefi ve en önemli hedefi kafamızın içidir. Bizler için herhalde iş işten geçti. Ama genç yaştakiler, Erdoğan'ın bir aşamada söylediği “dindar nesiller”i meydana getirmek üzere yetiştirmelidir. Bunun için eğitim merdiveninin her basamağı bu çabaya destek olacak kadrolarla doldurulmalıdır. İmanlı, özellikle de siyasi önderine saygılı insanlardan oluşan bir toplum biçimlenmeye başlamalıdır (Belge, 2023).

Yazarın bu vurgusu, okulların aslında toplumu yönlendirmek ve düşünceleri kalıba sokmak için kullanılan birer araç konumunda olduğunu okuyucuya hissettirmektedir. Bu anlamda özellikle dindar nesil hedefi, gençlerin bu amaç doğrultusunda şekillendirilmesi gerektiği vurgulanarak dile getirilir. Yazar, konuyu şu ifadelerle detaylandırmaktadır:

“Nasıl eğitim kurumları olmasını gerektirir bu ideal?” diye sorabilirsiniz. İmam-Hatip okulları herhalde fikir verir. “Ama o lise düzeyi” diyebilirsiniz. Evet, doğru; ama çok fark etmiyor. Bu anlayış çerçevesinde orta öğretim düzeyi, yüksek öğretim düzeyi birbiriyle çelişmez. İkisi de “nasslara” ve siyasi önderliğe saygılı ve bağlı, verilen ideolojiyi almaya hazır öğrencileri alacak, yoğuracak, yetiştirecek. Ama ille “yükseköğretim”den örnek isterseniz yakın zamanlarda Anadolu kasabalarında kurulmuş taşra üniversitelerine bir göz atabilirsiniz (Belge, 2023).

2021 başında Boğaziçi Üniversitesi'ne rektör olarak Prof. Dr. Melih Bulu'nun, ardından Prof. Dr. Naci İnci'nin üniversite dışından veya kurum geleneklerine aykırı şekilde atanması kırılma noktası yaratmıştır. Akademisyenler ve öğrenciler, bu atamaları

"kayyum" olarak nitelendirerek üniversitenin bağımsız yapısının ihlal edildiğini savunmuştur. Metinde AKP ve Boğaziçi Üniversitesi arasında yaşanan gerilimlere değinen yazar, bu durumu modernlik ile siyasal İslamcılık arasındaki kültürel gerilimin somut bir alanı olarak sunmaktadır (Belge, 2023). Bu anlamda Boğaziçi Üniversitesi, yazar tarafından sadece bir eğitim kurumu olarak değil, Türkiye’de Batılı modernleşmenin bir kalesi olarak konumlandırılır (Belge, 2023). Siyasal İslamcılığın bu kuruma yönelik müdahalesi, yazarın bakış açısıyla, “*kültürel rövanş*” çabasından ibarettir. Yazarın bu koudaki ifadeleri son derece açıktır:

“Nasıl olmalı” sorusunu cevaplandırmak için biraz da “Nasıl olmamalı?” üstüne bir şeyler söyleyebiliriz. Şu yakın tarihten, Tayyip Erdoğan’ın entelektüel dünyasında bunun “Boğaziçi Üniversitesi gibi olmamalı” şeklini aldığını görebiliyoruz. Bu saldırının sergilediği “huşunet” bu kurumun bu kişilerin gözünde nasıl bir nefret nesnesi haline geldiğini gösteriyor. Ama “nefret nesnesi” Boğaziçi’nden ibaret değil elbette. Yüzümüzü ağartan, sevgiyle andığımız bütün eğitim kurumlarının değeri bu cephede böyle. Tarikatlar ve sivil toplum örgütleri üstüne fikirleriyle Milli Eğitim Bakanı’mız hepimize fikir veriyor. Boğaziçi’nin direnen öğretim elemanlarının gösterdiği sebat da AKP iktidarının onlar hakkında beslediği duyguların boşa olmadığını ilan ediyor (Belge, 2023).

Yazarın bu alandaki analizleri üniversite özerkliği, akademik özgürlük ve bilimsel kültürün siyasal müdahaleye karşı direnişi bağlamında önemli bir değerlendirme olarak karşımızda durmaktadır. Boğaziçi örneğinin merkezi bir figür olarak sunulması, kurumun tarihsel mirası ve özerklik savunusuyla doğrudan ilişkilidir. Metnin son kısmında yazarın modern dünyanın yaratmış olduğu sorunlara vurgu yapması, AKP’nin vizyonuna dair sert bir tespiti de beraberinde getirmektedir. Bu noktada yazar iktidarın, küresel rekabetin gerektirdiği modern eğitim standartları yerine, ideolojik bir içe kapanma ve 'medreseleşme' modelini bilinçli bir tercih olarak sunduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

AKP iktidarı önünde bütün yollar açılmadı henüz — açılmayacağını umuyor ve tahmin ediyorum. Modern dünya önümüze herhalde “modern” dememiz gereken

bir yığın sorun koydu. Bildiğimiz dünya nereye kadar bildiğimiz dünya. Yığılan bu yeni gelişmelerin olumlusu var ama elbette olumsuz da var. Yapay zeka gibi bir şeyin nelere yol açabileceğini hesaplayabiliyor muyuz, örneğin? “Robotlar” neleri değiştirebilir? İklim değişikliği neler getirebilir başımıza, ne gibi tedbirler alabiliriz? “Göç” önümüzdeki yılların gitgide büyüyen sorunlardan biri olmaya aday. Ne yapılacak? Nasıl gelişecek? Daha birçok şey sorabilirim, ama bunlar üstüne kafa yormaya ve tabii tartışmaya vakit bulamıyoruz. Üniversite mi istiyoruz, medrese mi? Onu tartışmamız gerekiyor (Belge, 2023).

Bu soru, eğitimin niteliğinden ibaret olmayıp, Türkiye’nin modernlik vizyonuna dair bir kırılmaya da işaret etmektedir. Metnin bütününe bakıldığında, AKP’nin Türkiye’de yarattığı toplumsal, kültürel ve kurumsal dönüşüm; modernleşme karşıtlığı, ideolojik eğitim politikaları ve otoriter siyaset biçimleri üzerinden kapsamlı bir şekilde eleştirilmiştir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında metin; AKP iktidarını kültürel hegemonyanın inşasında eğitimi temel bir araç olarak kullanan, modernleşme karşıtı ve otoriter bir güç olarak tasvir etmektedir. Yeni bir ekonomik elit yaratma çabasına eşlik eden ekonomik daralma ve üniversite özerkliğinin tasfiyesi, bu sürecin kurumsal ayaklarını oluşturmaktadır. Söz konusu bulgular, siyasi otoritenin toplumu entelektüel ve kültürel kodlarına kadar dönüştürmeyi hedefleyen stratejik bir ajandaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

3.1.19. Otoriter Siyaset ve Sonuçları

3.1.19.1. Siyasetin Araçsallaştırılması

Murat Belge'nin 18 Mart 2024 yılındaki “*Siyaset ve Ahlak*”²⁷ adlı yazısı, Türkiye'de AKP hükümetinin siyaset ve din arasındaki ilişki bağlamında gerçekleştirdiği değişiklikleri, özellikle de İslamcı siyasetin ahlaki, siyasi ve sosyal açıdan yol açtığı sorunları eleştirel bir bakış açısıyla incelemektedir. Yazar, İslamcı ideolojinin siyasete yön vermesini, özellikle AKP örneği üzerinden, ahlaki yozlaşma ve iktidar ahlakının çöküşü bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda, 2002 yılından bu yana AKP hükümetinin yol açtığı etik, siyasi ve sosyal sonuçları analiz etmektedir. Yazıya göre AKP'nin başlattığı dönüşüm, iktidar elitleriyle sınırlı kalmamış, toplumu da dönüştürerek, “*iktidarı devamlı kılmak için her yol mubahtır*”(Belge, 2024) mantığını içselleştiren bir ahlaki çöküşe neden olmuştur. Böylece İslamcılığın öğretisi olarak değil, iktidar aracı olarak işlev gördüğü bir siyasal yapı ortaya çıkmıştır. Yazar, metnine siyaseti dini bir ideolojinin aracı kılmaya yönelik mesafeli duruşunu ortaya koyarak başlar. Kendisi için bir inanç sistemine bağlı kalarak siyaset yapmanın imkânsızlığını dile getiren Belge (2024), İslamcılığı tek tip bir hareket olarak görmekten kaçınır. Türkiye’de İslamcı kimlik iddiasındaki partilerin çeşitliliğine değinirken, hangisinin daha samimi veya baskın olduğunun sandık sonuçlarıyla belirlenemeyeceğini savunur. Belge’ye göre İslamcılık, liderlerin kişisel perspektiflerine göre farklılık gösteren, monolitik olmayan dinamik bir yapıdır.

²⁷ <https://birikimdergisi.com/haftalik/11666/siyaset-ve-ahlak>. Erişim tarihi: 07.12.2025

3.1.19.2. Lider Kültü ve Ahlaki Değişim

Yazar, metnin devamında lider kültürü ve ahlaki gelişim bağlamında İslamcılığın politik biçiminin Erdoğan'ın şahsında dönüşüm geçirdiğini şu şekilde belirtmektedir: “2010 Tayyip Erdoğan'ı ile bugünkü Tayyip Erdoğan da son derece farklı iki yolu temsil ediyorlar. “Bugünkü Erdoğan daha İslamcı'dır” diyemeyiz. Herhalde kendisi de öyle düşünmez (Belge, 2024)” Bu tespit, iktidarın sürekliliği çerçevesinde liderlik kimliğinin ideolojik dönüşümüne dikkat çekmektedir. 2010'lu yıllarda “demokratikleşme” söylemiyle meşruiyet kazanan Erdoğan, zamanla otoriter bir dini siyasi figüre dönüşmüştür.

3.1.19.3. Ahlaki Kriz ve Sosyolojik Kaygı

Mevcut iktidar eliyle gerçekleşen İslami siyaset biçimi, toplumsal bünyede siyaset ile ahlak arasındaki bağın kopmasına dair ciddi endişeleri beraberinde getirmektedir. Yazara göre, ahlaki değerlerin siyasi meşruiyet aracı haline getirilmesi, toplumun genel etik standartlarında bir gerilemeye yol açmıştır. Bu bağlamda, Belge, siyasetin ahlak üzerindeki dönüştürücü ve yer yer yıkıcı etkilerine dair temel hususları şu şekilde dile getirmektedir:

AKP'nin siyasi davranışlarının “ahlaklı” olduğunu söylemek mümkün değil. Hangisine bakalım? Fotomontajla seçim kazanma stratejilerine mi? Göz çıkaran “kayıрма” olaylarına mı? Parti çıkarı olarak belledikleri şeyi yapmak için her türlü ahlaki ilkeyi çiğnemeleri mi? Doğru olmadığını bile bile bir şeyleri inatla iddia etmelerini mi? Daha büyük, daha etkili davranışları var: açıkça söylüyorlar, “Bize oy vermezseniz seçtiğiniz belediye ile hava alırsınız” diyorlar. Kendilerine muhalif olduğunu bildikleri kişileri hapsetmek için her türlü haksız, hukuksuz işi yapmaktan kaçınmıyorlar. Bugün söylediklerinin tersini yarın yapabiliyorlar. Şimdi “katil” dedikleriyle yarım saat sonra kucaklaşıyorlar. İstanbul Anlaşması'ndan çıkmak gibi “politika”lardan söz etmiyorum. Akıldışı boyutlara taşıyabildikleri “Atatürk düşmanlığı” gibi kendi kimliklerinin parçası haline getirdikleri davranışlarına girmiyorum; doğru ya da yanlış politik tercihler değil

takıldığı sorun. “Ben ne yaparsam doğrudur” noktasında yoğunlaşan varoluş biçimlerinden söz ediyorum. “Ben doğruyım, çünkü mümin Müslüman’ım; iktidarda kalmalıyım, çünkü doğru iktidar İslam’dır; o halde iktidarı devamlı kılmak için her yol mubahtır.” Mantık böyle kuruluyor. Politize kadrolarda böyle kuruluyor ama toplumun (bu mantığa uymakta fazla sakınca görmeyen) başka kesimlerine de yayılıyor ve yavaş yavaş ama sürekli biçimde yerleşiyor. Bu gidiş korkutucu. Bunun toplumda “ömrü” AKP’nin ömründen uzun olur (Belge, 2024).

Metnin ilerleyen-bölümünde yazar, Türkiye’nin yakın geleceğine dair karamsar bir tablo çizerek, mevcut gidişatın hem toplumsal yapı hem de iktidar partisinin bekası açısından ciddi riskler barındırdığını savunmaktadır. Bu bağlamda, siyasal ve sosyal sürdürülebilirliğin yitirilmesine dair temel endişelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Tayyip Erdoğan politikalarına tam uyum sağlamak için nefret etmeyi öğrenmemiz ve kendimize kılavuz edinmemiz gerekiyor. Erdoğan bu yolda toplumun kendi durduğu yerde duran ya da oraya yaklaşmış kesimini istediği kıvama getirebildi mi, bilmiyorum. Epey yol aldı ama o kıvama sanırım henüz erişemedi. Erişmek için elinden geleni yapacağından şüphem yok. Neyse ki toplumlar bu derece “plastik” değil; hamur gibi, istediğin şekli veremiyorsun. Toplumun büyük kısmı böyle “kana susamış” bir tavır göstermekten uzak. Önümüzde neler yatıyor, bilmiyoruz. Tahmin etmeye çalıştıkça akla bir yığın kötü şey geliyor. En kötüsü bugün iyiden iyiye duruma egemen olmuş gibi görünen pervasızlık. Bu, gözü kara gelişmelere kapı açıyor ve kapıdan kendi adamları geçtiği sürece iktidarın da “Böyle buyurun” tavrından vazgeçme niyetinde olmadığı anlaşılıyor (Belge, 2024).

Metin, Türkiye’de 2000’li yıllarla birlikte güç kazanan ve Cumhuriyet tarihinde ilk kez bu denli belirleyici bir rol oynayan dini referanslı siyaset anlayışını eleştirel bir bakışla analiz etmektedir. Yazar, dini bir ideolojiye dayalı siyaset yapmanın kendi düşünce dünyasında kabul edilemez olduğunu belirtir. Metnin devamında, “İslamcı parti” kavramının tek bir anlam taşımadığı, “İslamcılık” iddiasında bulunan tüm partilerin aynı derecede ve aynı biçimde İslamcılığı temsil etmediği vurgulanır. Bu kapsamda, bir partinin aldığı oy oranının onun “daha ya da az İslamcı” olmasına kanıt olmayacağı belirtilir. Yazar, liderlerin dini

anlayışı ve politik yorumlarının partinin yönünü belirlediğini; örneğin Erdoğan'ın yorumuyla Abdullah Gül'ün yorumunun farklı siyasetlere yol açacağını ifade eder. Aynı şekilde, 2010'lardaki Erdoğan ile günümüzdeki Erdoğan'ın temsil ettiği siyaset arasında önemli farklar bulunduğu belirtilir. Bu vurgu, İslami siyasetin sabit bir ideolojik gövdeden çok, lider merkezli ve kişisel yorumlara bağlı bir yönelim taşıdığına işaret eder.

Eleştirinin merkezinde ise, iktidar eliyle şekillenen İslami siyasetin ahlaki düzen ve toplumsal normlar üzerindeki olumsuz etkileri yer almaktadır. Yazar, AKP'nin siyasi davranışlarını ahlaki açıdan savunmanın mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Fotomontaj kullanımından hukuksuz tutuklamalara, kayırmacılıktan dün söylenenin bugün inkâr edilmesine kadar birçok örnekle “*ahlaki ilke tanımazlık*” eleştirisi yapmaktadır. Bu çerçevede, Belge iktidarın “*Bize oy vermezseniz hizmet alamazsınız*” söylemini açık bir ahlaki yozlaşma örneği olarak sunar ve bu davranış biçiminin siyasi aktörlerde değil, toplumun bir kesiminde de normalleşmiş bir alışkanlığa dönüştüğünü ifade eder (Belge, 2024).

Metin bu noktada önemli bir argüman daha sunmaktadır: İslami siyaset, “her yol mubahtır” anlayışıyla birleştiğinde, iktidar lehine genişleyen ve topluma yayılan bir ahlaki çürüme üretmektedir. Yazar, iktidarın kendini “doğru”nun tek temsilcisi olarak sunmasını ve dini referanslarla siyasal meşruiyeti güçlendirmesini, tehlikeli bir varoluş biçimi olarak değerlendirmektedir. Bu mantığın temel formülü metinde şöyle özetlenir: “Ben doğruyum, çünkü Müslüman’ım; doğru iktidar İslam’dır; o halde iktidarı korumak için her yol mubahtır.” (Belge, 2024). Bu yaklaşımın siyasi yönetim kademelerinde karşılık bulduğu ve halk nezdinde de kabul gördüğü dile getirilmektedir. Yazar, Türk halkının yapısı gereği her istenen şekle girmemesinin bu durumu sınırladığını söylese de, yaşananları oldukça riskli bir gelişme olarak gördüğünü ifade etmekten çekinmez.

Metnin son bölümü, geleceğe dönük karamsar bir perspektif sunmaktadır. Bu noktada en korkutucu gelişme olarak “*pervasızlık*” kavramı öne çıkmaktadır. Bu

pervasızlık, iktidarın her türlü keyfi uygulamaya açık olduğunu ve kendi çıkarı ya da ideolojik yönelimi doğrultusunda hukuku, normları, ahlaki ilkeleri hiçe sayabileceğini göstermektedir. Yazar, bu tavrın toplumun bazı kesimlerinde karşılık bulduğunu, bunun da siyasal kutuplaşmayı ve düşmanlık duygularını beslediğini ileri sürse de toplumun tamamını “nefret eden” bir kitleye dönüştürmenin mümkün olmadığını, toplumsal yapının böyle bir dönüşüme tam anlamıyla elvermediğini de eklemektedir (Belge, 2024).

Sonuç olarak metin, Türkiye’de 2000 sonrası dönemde İslami referanslı siyasetin kurumsallaşmasının, ahlaki standartların düşmesine, siyasal keyfiliğin yaygınlaşmasına ve toplumda davranışsal bir dönüşüme neden olduğunu savunmaktadır. Bu dönüşümün, AKP’nin iktidar süresinin ötesine taşacak kadar derin ve kalıcı bir etki yaratabileceği uyarısında bulunmaktadır. Bu açıdan metin, dini ideoloji-siyaset ilişkisi, iktidar ahlakı ve toplumsal dönüşüm üzerine önemli bir eleştirel gözlem alanı oluşturmaktadır.

3.1.20. Değişim ve Direnç

3.1.20.1. “Değişebilirlik” Hissi ve Siyasal Eşik Algısı

Murat Belge’nin 2024 yerel seçimleri sonrası 13 Mayıs’ta kaleme aldığı, “*Olan Olduktan Sonra*”²⁸ adlı yazısı güncel siyasal konjonktür ile İslamcılığın tarihsel dönüşümünü harmanlayan önemli bir çalışmadır. Yazısında Türkiye siyasetindeki o uzun süreli tikanıklığın artık aşıldığını belirten Belge, seçim sonrası ortamı “*henüz gerçekleşmemiş ama bazı koşulların mümkün hâle geldiği bir ortam*” şeklinde tanımlar (Belge, 2024). Başka bir deyişle yazar, yerel seçimlerin ardından siyasetin o eski, katı zemininden kurtulmaya başladığını ifade etmektedir. Somut ve radikal değişimler henüz kapıyı çalmamış olsa bile, Belge (2024) için artık 'bir şeylerin değişebileceği' fikri toplumda meşruiyet kazanmıştır. Bu

²⁸ <https://birikimdergisi.com/haftalik/11747/olan-olduktan-sonra> Erişim tarihi: 24. 12. 2025

duyguyu kişisel bir sezgi olmanın ötesine taşıyan yazar, Türkiye'nin psikolojik bir eşiği aştığını ve siyasal donmuşluğun yerini bir hareketlilik ihtimaline bıraktığını savunur (Belge, 2024).

3.1.20.2. CHP’de Liderlik Değişimi, Normalleşme veya Mücadele

Özgür Özel'in liderliğiyle birlikte CHP’de ortaya çıkan yeni süreç, metinde bir gelişim göstergesi olarak nitelendirilmektedir:

Bu ortamda Özgür Özel’in önderliğinde CHP’de de değişen tavırlar var. Bunları olumlu buluyorum. “Değişme” potansiyelini de asıl burada buluyorum. Geçen gün de yazdığım gibi öteden beri savunduğum bir çizgi benimsenmiş gibi. Ancak bu arada Kılıçdaroğlu’ndan bir itiraz sesi yükseldi: “Bu iktidarla ‘müzakere’ olmaz, ‘mücadele’ olur” dedi. Bu tesbit, yanlış mı? Bana göre yanlış değil. Gene Özgür Özel, bence akıllı bir saptama yaptı: “Yumuşama değil, normalleşme” dedi (Belge, 2024).

Yazar, CHP’nin son dönemde izlediği politikayı, yıllardır savunduğu 'düşmanlık gütmeyen sol' anlayışıyla örtüştüğü için desteklemektedir. Belge'ye (2024) göre, sağduyulu seçmenler artık kavga yerine uzlaşmayı aramaktadır. İslamcı siyasetle olan ilişkinin düşmanlık üzerinden kurulmasına karşı çıkan yazar, bu görüşlerini her platformda savunmaya devam edeceğini vurgulayarak; ana muhalefetin bu yöndeki değişimini olumlu bir adım olarak nitelendirir (Belge, 2024).

3.1.20.3. İslamcılığın İçsel Farklılaşması

Metnin en güçlü akademik argümanı, İslamcılığın monolitik (tek parça) bir ideoloji olduğu varsayımını reddetmesidir. Bu bağlamda yazar; Ali Babacan, Abdullah Gül ve Tayyip Erdoğan örneklerini karşılaştırarak, İslamcılığın 2000 sonrasında kendi

içinde yapısal bir ayrışma yaşadığını ileri sürmüş “İslamcı siyaset” kavramının tekilleştirilmesine yönelik eleştirisini şu şekilde vurgulamıştır:

Gel gör ki “İslamcı siyaset” dediğimiz şeyden de bir tane yok. İşte Tayyip Erdoğan, işte tercihleri... Ne bunlar, İslamcı siyasetin bir tarzı değil mi? Örneğin “nass” diye faizi indirmek ne demektir? Bu “bir” İslamcı siyaset örneği. Peki, Ali Babacan dünya görüşüyle, siyasi tavrıyla, İslamcı değilse nedir? Abdullah Gül İslamcı değilse nedir? Daha çok ad sayabiliriz. Bu adların sahipleri de birer “İslamcı siyaset” anlayışını benimsiyorlar. Benimsedikleri İslamcı siyasetin Tayyip Erdoğan’ın çizgisiyle yakınlığı yok. Aslında iktidarının erken yıllarındaki Tayyip Erdoğan’la Gezi sonrası Tayyip Erdoğan, birden fazla İslamcı siyaset olduğunun kanıtı olarak orta yerde duruyor. Örneğin İstanbul Sözleşmesi’ni ilk imzalayan o; “Tanımıyorum” diyen ve şimdi bu sözleşme hakkında olmadık kötölemeye bulunan da kendisi. Tayyip Erdoğan’ın bu tür dönüşleri hakkında bir “Erdoğan Kılavuzu” yazmak mümkün (Belge, 2024).

Birikim ekolüne göre İslamcılık, artık tek bir öğreti değil; sosyal sınıf, kültür ve siyaset tercihlerine göre çeşitlenen bir yapıya dönüşmüştür. Bu tespit, İslamcılığın 2000 sonrası serüvenini bir "blok" hareketi olarak değil, kendi içinde çatışmalar yaşayan ve çok sesli bir yapı olarak okumamızı sağlamaktadır.

3.1.20.4. Erdoğan’ın Dönüşümü ve “Gerçek Erdoğan” Anlatısı

Metin, Tayyip Erdoğan’ın siyasal kariyerini iki ayrı dönem üzerinden ele almakta ve bu dönemler arasındaki farkı ideolojik bir dönüşümden ziyade, stratejik bir “rol değişimi” olarak yorumlamaktadır. Yazar, Erdoğan’ın erken dönem (2002-2010) politikalarını bir başka bir deyişle demokratikleşme söylemini “rol üstlenme”, Gezi sonrası ve güncel tavırlarını ise “asli kimliğe dönüş” olarak tanımlamaktadır. Metinde Tayyip Erdoğan’a ilişkin yapılan analiz, klasik “otoriterleşme” anlatısının ötesine geçmektedir. Yazar, Erdoğan’ın erken dönem demokratikleşme söylemini bir “rol” olarak

tanımlamakta ve bu rolün bilinçli biçimde terk edildiğini savunmaktadır. Bu bağlamda yazar Erdoğan'ın siyasal biyografisini iki dönemli bir yapı içinde okumaktadır:

Tayyip Erdoğan'ın bu tür dönüşleri hakkında bir “Erdoğan Kılavuzu” yazmak mümkün. Ama bu dönüşlerinden ötürü şimdi bir de “demokrasiden yana” bir dönüş yapmasını beklemeyin, beklemeyelim. Erdoğan erken iktidar yıllarında bir “rol” üstlenmişti, onu oynuyordu. Şimdi girmemiz gerekmeyen nedenlerle bunun sonuna geldiğine inandı. İnandığı için de o rolü uzatmaya gerek duymadan asıl kimliğine döndü. On yılı aşkın bir süredir “Karşımızda Gerçek Tayyip Erdoğan”! Onun için de Tayyip Erdoğan'dan böyle bir dönüş beklersek, daha çok bekleriz. Bu türden bazı jestler yapabilir mi? Yapabilir. Ama demokratikleşme yolunda mesafe almak için değil, iktidarını devam ettirmek için yapar. Ettirmekte başarılı olduğu ölçüde demokrasinin de, demokrasi için çalışanların da kuyusunu kazacaktır. Bu perspektifte Kemal Kılıçdaroğlu haklı: sonuçta Erdoğan'la girişilecek ilişki bir “mücadele” ilişkisidir. Ama Özgür Özel de doğru bir şey söylüyor: normalleşme hedefi konmalı ve korunmalı. Bu, İslamcı siyasetle Tayyip Erdoğan siyasetinin aynı şey olmadığını şimdiye kadar AKP'ye oy vermiş kesime göstermek için de önemli (Belge, 2024).

Bu gözlem, İslamcı siyasetin gerçekten değiştiği mi, yoksa sadece amaçlarına ulaşmak için demokrasiyi bir araç olarak mı kullandığı tartışmasında çok önemlidir. Yazar, Erdoğan hükümetinde demokratik ilerleme umudunu analitik bir hata olarak değerlendirmekte ve bu yaklaşımı siyasi deneyim eksikliği veya naiflik olarak nitelendirmektedir .

3.1.20.5. Tarihsel Tükeniş ve İktidar İradesi

Metindeki 'tükeniş' vurgusu, basit bir iktidar değişiminin habercisi olmaktan çok, derinlikli bir siyasal-tarih okumasına işaret etmektedir. Yazar, metnin bu bölümünde Erdoğan figürünü güncel siyasetin ötesine taşıyarak, onu tarihsel bir dönemin kapanışı ve yapısal bir irade kaybı üzerinden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda yazarın "*Tayyip Erdoğan bence tükendi ama bunu tarihi bir çerçeve içinde söylüyorum*" sözünü aktarması,

basit bir iktidar değişiminin habercisi olmaktan çok, derinlikli bir siyasal-tarih okuması olarak görülebilir:

Tayyip Erdoğan bence tükendi. Ama bunu “tarihi” bir çerçeve içinde söylüyorum. Kullandığı bütün “sonunda kendini imha eden” silahlarla gene bu noktaya geldi (gelecekti). Kronolojik düzeyde ne zaman bu tükenmişlik somut sonuçlarını üretir, bilemiyorum. Burada ana etken Tayyip Erdoğan’ın iktidarı elinde tutma iradesiyle ne gibi “çareler” üreteceğine bağlı. Bu iradesini hafife almamak gerekir. Sahip olduğu avantajlar var ve bunları sonuna kadar kullanacağından şüphe etmeyin (Belge, 2024).

Bu ifadeyle yazar, İslamcılığın bir sosyal proje, ütopya veya etik talep olarak görevini tamamladığını savunmaktadır. Ancak bu “tarihsel tükeniş” siyasi bir son anlamına gelmez; aksine, ideolojik boşluğun “iktidarı korumak” arzusu ve devlet kaynaklarının maksimum düzeyde kullanılmasıyla doldurulduğunu gösterir. Bu durum, İslamcılığın artık toplumu dönüştüren bir "hareket" olmaktan çıkıp, mevcudu korumaya çalışan bir "statüko gücü" haline geldiğinin analizidir. Yine bu durum, otoriter iktidarların zayıflama dönemlerinde dahi siyasal alanı sıkı biçimde kontrol edebildiklerine işaret etmektedir. İncelenen metin, yerel seçimlerin ardından Türk siyasetindeki muhalefetin söylemsel ve stratejik olarak yeniden konumlanmaya başladığını göstermektedir. Sonuçlar, CHP'nin “normalleşme” söylemiyle İslamcı siyaseti tek tip ve düşmanca bir kategori olarak görme yaklaşımından uzaklaşmaya başladığını göstermektedir. Öte yandan, Erdoğan'ın önderlik ettiği siyasi çizginin otoriter niteliği devam etmektedir. Bu bağlamda metin, İslamcılık, muhalefet ve demokratikleşme arasındaki ilişkiyi çoğulcu ve farklılaşmış bir bakış açısıyla analiz etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, Birikim dergisinin 2000 sonrası dönemde İslamcılığı hangi siyasal, ideolojik ve toplumsal kırılmalar üzerinden kavramsallaştırdığını Tanıl Bora, Ömer Laçiner ve Murat Belge'nin yazılarını merkeze alarak incelemiş ve bu yazılardan hareketle bir sonuca varmıştır. Bu çalışmada, Birikim dergisinin 2000 sonrası İslamcılık algısı, içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Siyasal düşünceler ve ideolojiler, diğer toplumsal olgular gibi olaylar, aktörler veya metinler üzerinden çok boyutlu analizlere konu olabilmektedir. Birikim dergisi, ortodoks Marksist yaklaşımlardan ziyade, eleştirel bir sol tahayyül inşa etmeyi amaçlayan ve post-Marksist literatürle diyalog kuran entelektüel bir platformdur. Derginin propaganda dilinden uzak, farklı dünya görüşlerine imkan sunan müzakereci tutumu, din ve İslamcılık konusundaki tartışmaları da zamanın ruhuna uygun ve teorik derinliği olan bir zemine taşımıştır. Kendini “sosyalist kültür dergisi” olarak tanımlayan Birikim dergisi, Marksizmi “içeriden” eleştirel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Dergi, “yeni bir sol vizyon” oluşturmak amacıyla sol sosyalizmin entelektüel gelişimi ve tarihsel metinleri ile eleştirel bir diyalog kurmaktadır. Türkiye ve dünyanın somut gerçeklerine dayanan bir sol teori ve söylem geliştirmek, dergi ve çevresi için öncelikli bir noktadır. Bu anlamda, ilk yayın döneminde özellikle Marksist klasiklerin farklı yorumlarına odaklanan Birikim dergisi, ikinci yayın döneminde “post-Marksist” olarak nitelendirilebilecek metinlerden, uluslararası literatürden ve yeni kavramlardan ilham almıştır. Derginin yazarları bu etkiyi okuyucularına aktarmak ve yeni eleştirel tutumlarını yaymak amacıyla özenle çalışmışlardır.

Birikim Dergisi, çoğulcu bir platform olmayı ve böylece Türkiye'deki sol yayıncılık faaliyetinde yaygın olan propagandacı ve genellikle tek taraflı içeriği değiştirmeyi kendisine misyon edinmiştir. Belirli bir ideolojinin söylem çerçevesini katı sınırlar içinde tanımlama ve rakip veya diğer ideolojilere karşı bir kimlik oluşturma

eğilimleri, Birikim dergisinin genel yayın politikasıyla çelişen bir yapı arz etmektedir. Dergi bu tutumu sadece sol içindeki tartışmalar bağlamında değil, Türkiye'deki mevcut siyasi yelpazenin çeşitli unsurları ve aktörlerine karşı da benimsemiştir. Özetle Birikim dergisi, farklı dünya görüşlerinin ve temsilcilerinin birbirleriyle diyalog kurabilecekleri bir yayın çizgisine sahiptir. Güncelliğinden kopmadan teorik bir temel oluşturma çabası içinde, derginin ele aldığı entelektüel sorular zamanın ruhu ile de uyum sergiliyor gözükmektedir. Bu diyalogun en önemli konularından biri din ve İslamcılıktır.

Türkiye'nin siyasi tarihinde, 3 Kasım 2002 tarihli genel seçimleri Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidara gelmesiyle yeni bir dönemin başlangıcını işaret eden önemli bir dönüm noktası olmuştur. 2001 ekonomik krizinin yol açtığı sosyo-ekonomik yıkım ve koalisyon hükümetlerine olan güvenin azalması, kendisini “muhafazakar demokrat” kimliğiyle tanıtan AKP'nin siyasette baskın bir güç haline gelmesinin önünü açmıştır. AKP'nin 20 yılı aşkın iktidar süreci, siyaset bilimi literatüründe genellikle reformist bir başlangıçtan, güç konsolidasyonuna ve ardından sistem değişikliğine uzanan üç veya dört ana evreye ayrılarak incelenir. Reformist dönem ve vesayetle mücadele (2002–2007) olarak adlandırılan bu dönem AKP'nin kendisini “muhafazakar demokrat” olarak tanımladığı ve Batı ile en yoğun ilişkilerin yaşadığı evredir. “Güç konsolidasyonu ve hegemonya (2007–2013)” evresi olarak ele alınabilecek bu dönem, AKP'nin devlet kurumları içerisinde kendi kadrolarını oluşturduğu ve eski merkez ile olan çatışmasının derinleştiği bir süreci temsil eder. Sistem dönüşümü (2013–2018) olarak zikredilebilecek olan bu üçüncü dönem, Türkiye'nin parlamenter sistemden başkanlık sistemine evrildiği, "beka" söyleminin ön plana çıktığı süreci temsil etmektedir. 2018 Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi ile başlayan günümüze kadar devam eden bu süreçte ise Türkiye resmen yeni bir yönetim sistemine geçmiştir. Bu evre, yürütmenin tek elde toplandığı ancak ekonomik zorlukların arttığı bir dönemi ihtiva etmektedir.

AKP, geleneksel sağ partiler ve bilinen İslamcı oluşumlardan ayrışan özgün bir söylem geliştirerek Türk siyasetinde kendine has bir konum edinmiştir. Neoliberal ekonomiyle uyumlu hareket etmesi ve devlet gücünü kullanma biçimi, onu diğer merkez sağ partilerden ayıran bir özelliktir. Bu bağlamda Birikim dergisi de AKP'yi bir parti olmanın ötesinde; İslamcılık, muhafazakârlık ve piyasa ekonomisinin mantığını bir araya getiren kapsamlı bir siyasi proje olarak görmüş ve AKP'yi yakın mercek altına almıştır.

2000'li yılların başında AKP'nin yükselişiyle birlikte Birikim yazarları, İslamcılığı “mağduriyet” ve “merkez-dışılık” anlatıları üzerinden değil; iktidarla kurduğu yeni ilişkilenme biçimleri üzerinden okumaya yönelmiştir. Dergi, bu noktada İslamcılığın demokratikleşme söylemiyle kurduğu geçici ittifaklara mesafeli bir ihtiyatla yaklaşmış; özellikle bu söylemin liberal-demokratik çerçevesinin hızla otoriter bir devlet pratiğine evrilme potansiyeline dikkat çekmiştir. Birikim ekibini oluşturan Murat Belge, Ömer Laçiner ve diğerleri 1980'lerden itibaren Türkiye'deki otoriter devlet yapısına karşı sivil toplumun güçlenmesini savunan bir tavır geliştirmiştir. Onlara göre AKP; devletin (merkez) dışladığı dindar, muhafazakar ve taşralı kitleleri (çevre) temsil ederek "sivilleşme" potansiyeli taşıyan bir parti idi .Dergi, AKP'yi "vesayetçi" olarak tanımladıkları askeri ve bürokratik yapıya karşı demokratikleşmeyi geliştirebilecek bir aktör olarak gördüğu için bu süreci teorik düzeyde detaylıca incelemiştir. AKP'nin ilk yıllarında kendisini tanımlamak için kullandığı “*muhafazakar demokrat*” kavramı, dergi yazarları için entelektüel bir merak konusu haline gelmiştir. İslamcı bir gelenekten gelen bir partinin, Avrupa Birliği (AB) hedefleriyle ve liberal demokrasiyle nasıl yol alacağı sorusu, derginin o dönemki tartışma konuları arasında önemli bir yerde durmaktadır.

Dergide AKP'nin yakın bir ilgiyle takip edilmesinin bir diğer nedeni, AKP'nin yarattığı yeni sınıfsal dönüşümü başka bir deyişle Anadolu sermayesinin yükselişini ve kurmuş olduğu toplumsal hegemonyayı anlama çabasından kaynaklanmaktadır.

Birikim, AKP'yi analiz ederken esasında dolaylı olarak geleneksel Türkiye solunu özellikle Kemalist veya ulusalcı sol kesime eleştirilerini yöneltmekten de geri durmamıştır. Birikim'in geliştirdiği İslamcılık eleştirisi, Türkiye solunun din olgusuna yönelik geleneksel bakış açısını temelden sarsmıştır. Dergi; inancın toplumsal ve tarihsel köklerini ciddiye alan, ancak dinin iktidar aygıtına dönüşmesine tavizsiz bir mesafe koyan özgün bir metodoloji inşa etmiştir. Bu bağlamda "*AKP neden bu kadar başarılı?*" sorusu üzerinden, solun halkla kuramadığı bağı ve toplumun dindar kesimlerine yönelik mesafesini tartışmaya açmıştır. AKP, bu yönüyle dergide solun kendi hatalarını görmesi için bir prototip olarak kullanılmıştır.

Birikim dergisi, AKP'yi kurulduğu ilk günden bugüne olan süreci temel olarak iki dönemde analiz etmiştir: İlk dönem (2002–2010), liberal değerlerle uyum ve Batı ile bütünleşme çabalarıyla karakterize edilmiştir. Birikim, bu süreçte İslamcı akımın mevcut düzene eklemlenmesini eleştirel bir süzgeçten geçirse de, hareketi henüz siyasi ve ahlaki bir tükenişin eşiğinde görmemiştir. 2000'li yılların ortalarında dergi sayfalarında, İslami düşüncenin kendi iç dinamikleriyle demokratik bir kabuk değişimine gidip gidemeyeceği sorusu merkezi bir yerde durmuştur. 2007 sonrası ve özellikle 2010 referandumuyla birlikte dergideki entelektüel iklim değişmeye başlamıştır. Söylem, "*eski vesayetin tasfiyesi*" kutlamalarından, partinin "*kendi vesayet biçimini kurumsallaştırması*" yönündeki beliren tehdit uyarılarına evrilmiştir. 2010 yılından sonra Birikim, İslamcılığa karşı mesafeli duruşunu bir kenara bırakarak doğrudan otoriterleşme teşhisi koymaya başlamıştır. Bu çerçevede 2013 sonrası süreç, milliyetçi muhafazakâr bir sentez ve otoriter bir güç inşası olarak tanımlanmıştır. Gezi Parkı olayları, Birikim yazarlarının İslamcılık hakkındaki görüşlerinde temel bir fikir değişimine yol açmıştır. Bu tarihten sonra yapılan yorumlarda, İslamcılığın toplumun vicdanıyla olan bağının koptuğu ve hareketin katı bir devlet stratejisine dönüştüğü vurgulanmıştır. Dergiye göre İslamcılık, insanların dertlerine çözüm sunan bir iddia olmaktan çıkmış, sadece mevcut gücü elinde

tutmaya yarayan bir araç haline gelmiştir. AKP bu dönemde “ezilen” kimliğinden sıyrılmış, iktidarın sert dilini benimseyen bir yapıya dönüşmüştür. Birikim’in bu okumasına göre İslamcılık, devlet aygıtıyla bütünleşerek muhalif kimliğini yitirmiş ve eleştirel enerjisini tüketmiştir. “*Birikim Dergisi’nin 2000 Sonrası İslamcılık Algısı*” adlı bu çalışma; derginin AKP’ye yönelik başlangıçtaki görece iyimser tutumunun, zamanla nasıl bir kopuşa dönüştüğünü incelemektedir. Bu süreçte özellikle demokrasi, hukuk, eğitim ve ekonomi sahalarında gözlemlenen toplumsal tahribat, Birikim’in analizlerindeki olumlu yaklaşımın yerini sert ve eleştirel bir duruşa bırakmasına neden olmuştur. Birikim’in AKP’ye olan bu genel bakış açısını sunduktan sonra çalışmamıza konu olan Murat Belge, Ömer Laçiner ve Tanıl Bora’nın İslamcılıkla ilgili yazılarından ortaya çıkan bulguları belli konular etrafında başlıklar altında şu şekilde özetleyebiliriz:

Çalışmanın bulguları ışığında; Birikim dergisi çevresinde şekillenen entelektüel birikim ve bu mecrada AKP üzerine yapılan analizler; Murat Belge, Ömer Laçiner ve Tanıl Bora’nın perspektifinden değerlendirildiğinde, Türkiye’nin son yirmi yılındaki siyasal İslam tecrübesinin çok katmanlı bir panoramasını sunmaktadır. Çalışmamızın temel odak noktasını oluşturan bu bulgular, Türkiye’nin modernleşme serüveninde köklü bir paradigma değişimine işaret etmektedir. Araştırma sonuçlarına göre, AKP’nin siyasal varlığı, Türkiye’nin Batılılaşma yönelimine karşı tarihsel bir “itiraz” üzerine inşa edilmiştir. Murat Belge’nin “tahribat” olarak nitelendirdiği bu süreç, Cumhuriyet’in seküler modernleşme mirasının sistematik bir çözülüşünü beraberinde getirmiştir. Bu noktada ulaşılan en kritik saptama, siyasal İslam’ın artık bir çevre muhalefeti olmaktan çıkarak, devletin kurucu ve yürütücü yeni normu haline gelmiş olmasıdır.

Türkiye’nin siyasal serüvenini bir bütünlük içinde değerlendirmek, bugünkü dönüşümü anlamak açısından önemlidir. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren şekillenen ve zaman zaman muhafazakâr kitlelerin kendilerini merkezin uzağında hissetmelerine yol

açan yönetim anlayışı, beraberinde bir toplumsal beklentiye de oluşturmuştur. AKP'nin iktidara geliş sürecindeki demokratik vaatleri, bu tarihsel hafızanın yarattığı meşruiyet zemininden güç almıştır. Ancak araştırmamız, geçmişin "vesayetçi" olarak nitelendirilen yapısal sorunlarının, günümüzde farklı bir formda ve yeni bir kurumsal işleyişle devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, Türkiye'deki temel meselesinin sadece aktör değişimi değil, kapsayıcı ve çoğulcu bir demokratik zeminin kurumsallaşmasıyla ilgili bir süreç olduğunu doğrulamaktadır.

Siyasal yapıda yaşanan bu dönüşümün en stratejik ayağını ise eğitim politikaları ve toplumsal mühendislik çabaları oluşturmaktadır. Araştırmada elde edilen çarpıcı verilere göre eğitim sistemi, evrensel bilgi üretiminden ziyade iktidarın kendi hegemonyasını tahkim ettiği bir araç olarak yeniden kurgulanmıştır. "Okumuş insanın tehlikeli görülmesi" anlayışıyla somutlaşan bu süreçte, liyakat yerine siyasi sadakatin öncelendiği, muhakeme yeteneği daraltılmış bir itaat kültürü hedeflenmiştir. Özellikle Boğaziçi Üniversitesi örneğinde görüldüğü üzere, akademik özerkliğin tasfiyesi ve üniversitelerin merkezi otoritenin birer şubesine dönüştürülme arzusu, iktidarın özgür düşüncüyü varoluşsal bir tehdit olarak algıladığını kanıtlamaktadır. Bu niteliksizleştirme dalgası, Türkiye'nin çağdaş dünyayla olan bağını zayıflatarak ülkeyi medrese zihniyeti ile modernite arasında derin bir ontolojik krize sürüklemiştir.

İslamcılığın hegemonik bir güç haline gelmesi, beraberinde beklenmedik bir toplumsal paradoksu da doğurmuştur. İslami bir yönetimin tüm yapısal ve ahlaki sorunları çözeceğine dair tarihsel beklenti, iktidar pratikleri içinde ciddi bir aşınmaya uğramıştır. Cumhuriyet'in yukarıdan aşağıya laiklik dayatmasının başaramadığı "dinin kamusal alandan çekilmesi" olgusu, mevcut iktidarın dini araçsallaştıran politikaları sonucunda ironik bir biçimde "aşağıdan yukarıya" gerçekleşmeye başlamıştır. Özellikle genç kuşakların siyasal İslam'ın üslup ve yöntemine bir protesto olarak deizme yönelmesi,

İslamcılığın etik ve manevi derinliğini yitirerek sadece biçimsel bir yasaklar manzumesine indirgenmesinin doğal bir sonucu olarak görülmüştür. Bu bağlamda, “çalışıyorlar ama çalışıyorlar” söylemiyle meşrulaştırılan pratikler, İslamcı hareketin “ahlaki üstünlük” iddiasını temelinden sarsarak onu büyük bir kimlik krizine sokmuştur.

İdeolojik düzlemde ise İslamcılığın, anti-emperyalist söylemine tezat oluşturacak biçimde anti-kapitalist bir perspektif üretmekte yetersiz kaldığı gözlemlenmiştir. Neoliberal-muhafazakâr bir çizgiye eklemlenen hareket, ezilenlerin itirazlarını sisteme entegre eden bir aygıtı dönüşmüştür. Bu durumun bir diğer yansıması da kadın politikalarında kendisini göstermektedir. Başlangıçtaki ılımlı ve teşvik edici dil, iktidarın otoriterleşmesine paralel olarak yerini kadınları yeniden “annelik ve ev işi” hücrelerine hapseden kabilevi bir denetim mekanizmasına bırakmıştır. İslami hareketin kadın üzerindeki bu baskıcı tutumu, aslında entelektüel ve toplumsal çöküş trendinin bir dışavurumu olarak analiz edilmiştir.

Kültürel alanda ise özgün bir üretimden ziyade, “Beyaz Türk” olarak kodlanan seküler elitlere karşı duyulan bir hınç üzerine kimlik inşa edildiği saptanmıştır. Tanıl Bora’nın “kültürle kahretmek” olarak tanımladığı bu yaklaşım, devlet imkanlarıyla niceliksel bir artış sağlasa da niteliksel bir “ruh” ve “derinlik” yaratamamıştır. Kurumsal düzeyde rasyonel yapıların tasfiye edilerek yerini “tek adam” fenomenine bırakması ise siyasetin denetlenemez bir kişisel tercihler mekanizmasına dönüşmesine yol açmıştır. 2011 öncesindeki liyakat odaklı rasyonel stratejiler, yerini devletin bekası ile iktidarın bekasını eşitleyen bir pragmatizme bırakmıştır.

Türkiye’deki İslamcı iktidar deneyimi, ümmetçi perspektifini “yerli ve milli” bir etno-dinsel popülizmle hibritleyerek evrensel iddialarından feragat etmiştir. Ömer Laçiner’in “*vasatın egemenliği*” olarak kavramsallaştırdığı bu süreçte, sadakat temelli kadrolaşma devletin liyakat temelli omurgasını zayıflatmıştır. 15 Temmuz sonrası

güçlenen “beka alarmı” ise İslamcılığı reel-politiğin dar koridorlarına hapsetmiştir. Tüm bu bulgular ışığında söylenebilir ki; modernitenin eşitlik, özgürlük ve bilimsel şüphecilik gibi evrensel değerleriyle sahici bir hesaplaşmaya giremeyen İslamcılık, iktidarla olan imtihanında manevi ve entelektüel sermayesini tüketerek kendi tarihsel krizini derinleştirmiştir

Tanıl Bora, Ömer Laçiner ve Murat Belge’nin İslamcılık olgusuna yönelik yaklaşımları şu temel hususlarda şekillenmektedir: Bora, İslamcılığı modern devlet aygıtını araçsallaştıran bir hegemonya kurma çabası olarak görmüştür. Bu bağlamda Tanıl Bora’nın yazılarında İslamcılık, çoğu zaman kültürel hegemonya kurma arzusu ve ahlaki üstünlük iddiası üzerinden ele alınmaktadır. Tanıl Bora’nın analizleri, İslamcılığın "modernlik karşıtı" olduğu yönündeki yaygın algıyı kırmaktadır. Ona göre İslamcılık, modern devletin merkezîyetçi ve otoriter yapısını benimseyen, sadece bu yapıyı muhafazakâr değerlerle harmanlayan bir "devlet modernleşmesi" türüdür. Buradaki temel motivasyon ise ahlaki bir üstünlük iddiasıyla toplum üzerinde kültürel bir tahakküm kurmaktır. Laçiner ve Belge, konuyu daha çok sivil toplum, demokratikleşme sancıları ve Türkiye’nin modernleşme krizleri bağlamında ele almaktadır. Laçiner’in katkısı İslamcılığı doğrudan sınıfsal, iktisadi ve devlet merkezli bir çerçeve üzerinden okumasıdır. Laçiner, İslamcılığı ekonomi ve devlet yönetimi üzerinden analiz etmiştir. Ona göre İslamcılık, özellikle AKP süreciyle birlikte paranın ve piyasanın diliyle konuşmaya başlamıştır. Artık düzeni değiştirmek isteyen bir hareket değil, aksine neoliberal sistemi ayakta tutan ve ona halk nezdinde haklılık kazandıran bir araca dönüşmüş durumdadır.

Belge ise, İslamcılığı tarihsel bir süreklilik ve zihniyet dönüşümü düzleminde incelemektedir. Yazara göre İslamcı hareketin Cumhuriyet modernleşmesiyle yaşadığı gerilim, zaman içerisinde devlet aygıtının dönüştürülmesine yönelik bir stratejiye

evrilmiştir. Bu süreçte hareket, başlangıçtaki demokratik vaatlerinin aksine, eski vesayetçi mekanizmaları muhafazakâr bir içerikle restore ederek özgürlükçü alanın daralmasına neden olmuştur. Her üç yazarın perspektifi de İslamcılığı 'geleneksel bir din savunusu' olmaktan ziyade, modern siyasal bir özne olarak konumlandırmaktadır. Yine bu üç yazarın vurguladığı temel nokta, İslamcılığın AKP dönemiyle birlikte etik, toplumsal ve siyasal bir kurtuluş söylemi olmaktan çıkarak, devlet gücünü merkezileştiren ve toplumu yeniden şekillendirmeyi amaçlayan bir iktidar ideolojisine dönüşmesidir. Birikim'in İslamcılık yaklaşımı, yüzeysel bir dışlama yerine derinlikli bir siyasal analizi tercih etmektedir. Birikim'in perspektifinden bakıldığında, 2000 sonrası İslamcılık artık sisteme kafa tutan bir hareket değil, kapitalizmin yeni bir yüzüdür. AKP ile somutlaşan bu yeni dönem, "neoliberal muhafazakârlık" olarak tanımlanırken; dinin iktidar aracına dönüşmesinin yarattığı tahribatın üzerinde önemle durulur. Dergi yazarları için bu dönüşüm, İslamcılığın sisteme muhalif karakterini yitirerek düzenin içinde erimesi ve toplumda derin bir yabancılaşmaya yol açması anlamını taşımaktadır.

Bu çalışma, Birikim dergisinin 2000 sonrası İslamcılık algısını, “AKP öncesi–AKP sonrası” şeklinde ahlaki bir karşıtlık üzerinden değil, İslamcılığın iktidarla kurduğu ilişkinin tarihsel dönüşümü bağlamında ele almıştır. Bu çerçevede, Birikim'in AKP dönemi İslamcılığına yönelik eleştirilerinin, sıklıkla iddia edildiği gibi “AKP öncesi toplumun daha iyi olduğu” varsayımına dayanmadığı görülmektedir. Derginin hem AKP öncesi hem de sonrası döneme ilişkin analizlerinde, Türkiye'nin otoriter devlet geleneği, milliyetçilik, dışlayıcı modernleşme ve demokrasi sorunlarına yönelik eleştirileri dikkat çekmektedir. Fakat Birikim açısından belirleyici kırılma noktası, İslamcılığın toplumsal ve siyasal alanda yaşamış olduğu konum değişikliğidir. AKP öncesi dönemde İslamcılık, çoğunlukla iktidar dışı, yer yer muhalif ve eleştirel bir söylem alanında konumlanırken; AKP iktidarıyla birlikte devlet aygıtıyla bütünleşen, iktidarın yeniden üretiminde merkezi

rol oynayan bir ideolojik çerçeveye dönüşmüştür. Bu dönüşüm, Birikim'in İslamcılığa yönelik eleştirisini keskinleştiren temel unsur olarak öne çıkmaktadır.

Bu anlamda dergide geliştirilen AKP dönemi İslamcılık eleştirisi, toplumsal bir “ahlaki bozulma” anlatısından ziyade, bir ideolojinin iktidar pratiğiyle kurduğu ilişkinin yarattığı yapısal sonuçlara odaklanmaktadır. İslamcılığın eleştirel kapasitesini büyük ölçüde yitirmesi, devletleşmesi ve otoriter siyasal pratiklerle eklemlenmesi, Birikim'in temel problem alanını oluşturmaktadır. Bu bağlamda dergi, İslamcılığı “iktidarda olduğu için” değil; iktidarda olma biçimi ve bu iktidarın toplumsal-siyasal alanı yeniden kurma tarzı nedeniyle eleştirmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, *Birikim* dergisinin 2000 sonrası İslamcılık algısının, geçmişini idealize eden veya bugünü mutlaklaştıran bir karşılaştırma mantığına değil; iktidar, ideoloji ve devlet ilişkilerini merkeze alan tarihsel ve eleştirel bir analiz zeminine dayandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle *Birikim*'in İslamcılık değerlendirmeleri, Türkiye'de siyasal ideolojilerin iktidarla temas ettiklerinde geçirdikleri dönüşümü anlamak açısından önemli bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Dergi, İslamcılığın ideolojik dönüşümünü anlamakla kalmamış, bu dönüşümün toplumsal ve etik sonuçlarını da görünür kılmıştır. Bu yönüyle çalışma, Türkiye'de İslamcılık üzerine yapılan entelektüel tartışmalarda Birikim'in özgün konumunu ortaya koymuş ve sol düşüncenin İslamcılığa dair eleştirel birikimini belgeleyen önemli bir kaynak olarak katkı sunmuştur.

KAYNAKÇA

- Abootelabi, A. R. (1999). Islam, Islamists, and democracy. *Middle East Review of International Affairs*, 3(1), 14-24.
- Acar, C. (2019). *Türkiye’de 1923 ve 2018 Yılları Arasında Siyasal İslamın Türk Siyasetine Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa.
- Ahmad, I. (2009). Genealogy of the Islamic state: reflections on Maududi's political thought and Islamism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, S145-S162.
- Ahmed, A. S., & Donnan, H. (2003). Islam in the age of postmodernity. In *Islam, globalization and postmodernity* (pp. 13-32). Routledge.
- Ahsan, H., Rizwan, M., & Butt, S. (2023). Jamaat- E İslami Under Maulana Maududi: A journey of İdelogy, Politics And İslamization İn Pakistan. *International Research Journal of Islamic Culture and Communication*, 1(2), 47-58.
- Akça, Taner (1989), “Birikim Ya Da Düşünmenin Özgür Alanı”, *Birikim*, Sayı 100, Ağustos, s.66-70.
- Akdoğan, Y. (2004). *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, İstanbul: Alfa.
- Aksou, H. A. (2015). “Invigorating democracy in Turkey: The agency of organized Islamist women”. *Politics & Gender*, 11(1), 146-170.
- Aktaş, C. (2016). *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık* (3. Baskı b.). İstanbul: İz.
- Akyeşilmen, N., & Özcan, A. B. (2014). “Türkiye’de İslami Hareketlerin Siyasetteki Rolü”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (31), 29-38.

- Al-Anani, K. (2019). The Inclusion-Moderation Thesis: Muslim Brotherhood in Egypt. In *Oxford Research Encyclopedia of Politics*.
- Albayrak, H. Ş. (2019). T"ürkiye’de Dini Çoğulculuk Din ve Devlet İşleri”, *Religions*, 10(1), 61.
- Ali, J. A. (2022). Modernity, its crisis and Islamic revivalism. *Religions*, 14(1), 15.
- Ali, M. (2019). Understanding Salafis, Salafism and Modern Salafism. *Islāmiyyāt: International Journal of Islamic Studies*, 41(1).
- Alpman, P. (2017). İslami İktidar Mücadelesinin Laiklik Seyr-ü Seferi, *Birikim*, S. 333-334, s. 89-92.
- Al-Suwaidi, J. (1995). Arab and western conceptions of democracy. *Democracy, war, and peace in the Middle East*, 87-88.
- Amin, H. (2010). From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse.
- Amineh, M. P. (2007). The challenges of modernity: the case of political Islam. *Perspectives on Global Development and Technology*, 6(1-3), 215-228.
- Argın, Şükrü (1997), “Bir Arayışın Adı: Birikim”, *Birikim*, Sayı 100, Ağustos, s.77- 80.
- Arjomand, S. A. (2004). Islam, political change and globalization. *Thesis Eleven*, 76(1), 9-28.
- Atasoy, Y. (2005). Türkiye, İslamcılar ve Demokrasi.
- Ayan Musil, P. (2015). Emergence of a dominant party system after multipartyism: Theoretical implications from the case of the AKP in Turkey. *South European Society and Politics*, 20(1), 71-92.

- Aydın, C. (2004). The politics of conceptualizing Islam and the West. *Ethics & International Affairs*, 18(3), 89-96.
- Aydın, M. (2010). *Türkiye 'de Siyasal İslam: Yeni Yönelimler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aykaç, B., & Durgun, Ş. (2018). The changing political discourse of the Islamist movement in Turkey. *Arab Studies Quarterly*, 40(2), 155-174.
- Aykaç, B., & Durgun, Ş. (2022). Islamism in Turkey from a socio-political aspect: Post-Islamism oriented approaches. *Journal of Public Affairs*, 22, e2743.
- Azak, U. (2019). *Türkiye 'de Laiklik ve İslam*, Çev, Ayten Alkan, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Badamchi, M. (2017). *Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue* (Vol. 5). Springer.
- Badran, M. (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism. *Journal of Women's History*, 13(1), 47-52.
- Banik, S. K. (2018). The Rise of Political Islam in Modern Turkey, 1923-1980: Trends and Characteristics. *Jagannath University Journal of Arts*, 8(2), 187-206.
- Başdemir, H.Y. (2017). *Siyasi İdeolojiler*, Ankara: Adres Yayınları.
- Başkan, B. (2015). Turkey's Islamists: Accidental Democrats. *Review of Middle East Studies*, 49(1), 38-47.
- Bayat, A. (2005). What is post-Islamism. *Isim Review*, 16(5), 5.
- Bayat, A. (Ed.). (2013). *Post İslamcılık: Siyasal İslam'ın Değişen Yüzü*, İstanbul, Litera Yayıncılık.

- Bayram, A. (2014). “Modernite ve İslam Toplumunun Buna Tepkisinde Farklılaşması: Modern, İslahçı ve Gelenekçi Tavrıların Ortaya Konulması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55(1), 71-100.
- Bein, A. (2007). A “Young Turk” Islamic intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the diverse intellectual legacies of the late Ottoman Empire. *International Journal of Middle East Studies*, 39(4), 607-625.
- Belge, M. (1989). Türkiye’de Sosyalizmin Sorunları, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Belge, M. (2007), “Türkiye’de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri”, Sol, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Belge, M. (2010), *Özgün Bir Düşünür Olarak Ömer Laçiner, Sosyalizmin Bunalımı: Ne Yapmalıydık?*, Birikim Yayınları, İstanbul, s. 7-14.
- Belge, M. (2011). Tarihten güncelliğe. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Belge, M. (2016a). “İslam Kemalizm ve Sol”, Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2016b). “Taktik ve Takiyye” Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2018). “İslamcı Siyasetin Kılavuz Arayışı,” Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2019). “İslam ve Siyaset”, Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2020). “İslamofobya”, Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2021). “Öncesi ve Sonrası” Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2023a). “Ufuktaki Sorunlar” Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2024a). “Siyaset ve Ahlak”, Birikim Dergisi.

- Belge, M. (2024b). “Olan Olduktan Sonra”, Birikim Dergisi.
- Belge, M. (2023b). “AKP Döneminde Öğretim/Öğrenim”, Birikim Dergisi.
- Belt, D. (2009). Islamism in popular Western discourse. *Policy Perspectives*, 1-20.
- Berelson, B. (1952). *Content Analysis in Communication Research*. New York: Free Press
- Bilecen, T. (2010) Birikim Dergisi’nde Demokrasi Algısı: Türkiye'nin Sorunlarına Sosyalist Bir Yaklaşım, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Birikim Dergisi, Sayı 1 Mart 1975.
- Birikim Dergisi, Sayı 1 Mart 1975a.
- Birikim Dergisi, Sayı 160-161, Ağustos- Eylül 2002.
- Birikim Dergisi, Sayı 163- 164, Kasım- Aralık 2002.
- Bokhari, K., & Senzai, F. (2013). Post-Islamism: the case of Turkey’s AKP. In *Political Islam in the age of democratization* (pp. 173-184). New York: Palgrave Macmillan US.
- Bora, T. & Üzüvar, K. (2014), “İslamcılık ve AKP: Kibir ve Mazeret” Birikim, Sayı 303-304, s. 14-17.
- Bora, T. (2017), “Reel İslamcılık”, Birikim, Sayı, 339, s. 70-83.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2017a), *Medeniyet Kaybı*, Birikim yayınları, İstanbul.
- Bora, T. (2018). Kültürel İktidar Tartışmaları: Kültürle Kahretmek, Sayı, 347 s. 54.
- Bora, T.(1997), “100 Sayı Birikim - Neye Yaradı?”, Birikim, Sayı 100, Ağustos, s.57-60.

- Boratav, K. (2010). Türkiye iktisat tarihi 1908–2009. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bölükbaşı, M. (2024). “Parçalanmadan İstikrara ve Tekrar Geriye Türk Parti Sisteminin Analizi” (1991-2023). *Academic Studies in Social Sciences And Humanities*, 55.
- Brown, N. J. (2012). *When victory is not an option: Islamist movements in Arab politics*. Cornell University Press.
- Brumberg, D., & Shehata, D. (Eds.). (2009). *Conflict, identity, and reform in the Muslim world: Challenges for US engagement*. US Institute of Peace Press.
- Bulaç, A. (2012). *İslamcılık Öldü mü?* İstanbul: Ufuk.
- Büyükkaradoğan, İ. (2024). Bir Siyasal İmkan Olarak Anayasayı Tartışmak: 1990’lı Yıllarda İslamcılık Söylemi. *İnsan ve Toplum*, 14(4), 51-79.
- Byman, D. (2005). *Deadly connections: States that sponsor terrorism*. Cambridge University Press.
- Cay, F., & Deregözü, M. (2022). From the Late Ottoman Empire to the Single-Party Era. The Changing Traits of Premature Turkish Populism. *Vezetéstudomány-Budapest Management Review*, 53(5), 96-104.
- Cesari, J. (2021). Political Islam: More than Islamism. *Religions*, 12(5), 299.
- Ceylan, H. H. (1991). Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet İlişkileri, Rehber Yayınları, İstanbul.
- Chowdhury, R. (2012). *Pan-Islamism and modernisation during the reign of Sultan Abdülhamid II, 1876–1909*. McGill University (Canada).

- Crowder, G., Griffiths, M., & Hasan, M. (2014). Islam, Islamism, and Post-Islamism: Rediscovering Politics after the War on Terror. *Australian Journal of Politics & History*, 60(1), 110-124.
- Çarkoğlu, A. (1998). “Geçiş Dönemindeki Türk Parti Sistemi: Parti Performansı ve Gündem Değişimi” *Political Studies*, 46(3), 544-571.
- Çavdar, G. (2006). Islamist new thinking in Turkey: A model for political learning?. *Pol. Sci. Q.*, 121, 477.
- Çetinsaya, G. (1999). Rethinking nationalism and Islam: some preliminary notes on the roots of “Turkish-Islamic Synthesis” in modern Turkish political thought. *The Muslim World*, 89(3-4), 350-376.
- Çınar, M. (2020). Islamist Activism in Turkey. In *The Oxford Handbook of Turkish Politics*.
- Çiğdem, A. (2005). İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık* (s. 26). içinde İstanbul: İletişim.
- Çulhaoğlu, M. (2002). Solda Yürüyüş Kolu: Birikim ve Ötekiler. İstanbul: Gelenek Yayınları
- Dabashi, H. (2010). *Iran, the green movement and the USA: The fox and the paradox*. Bloomsbury Publishing.
- Dagi, I. D. (2004). Rethinking human rights, democracy, and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13(2), 135-151.
- Dalacoura, K. (2015). Islamism, democracy and democratization and the 2011 Arab uprisings. *Mediterranean Politics*, 20(3), 420-426.

- Demirel, A. (2024). *Son Dönem Osmanlı İslamcı Bir Entelektüel ve Devlet Adamının Portresi: Said Halim Paşa (1864-1921)* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- Deniz, N. (2022). An 'Islamist' intellectual in the late Ottoman Empire: Ali Suavi. *Middle eastern studies*, 58(6), 875-889.
- Dursun, Ç. (2006). "Mücadele Devam Ediyor: Türkiye'deki İslamcı Basının Söylemsel Stratejileri", *Çağdaş Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 14(2), 161-182.
- Eanayat, H. (2005). *Modern Islamic political thought: The response of the Shi 'i and Sunni Muslims to the twentieth century*. Bloomsbury Publishing.
- El- Said, H., & Harrigan, J. (2006). Globalization, international finance, and political Islam in the Arab world. *The Middle East Journal*, 60(3), 444-466.
- Erbaş, Y. (2014). Türkiye'de Sol Düşünce ve Yerlilik Sorunu: Birikim Dergisi Örneği, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erkilet, A. (2013). II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslam Arayışı:ERCÜMEND ÖZKAN, İKTİBAS VE İSLAM PARTİSİ DENEYİMİ. *Türkiye'd İslamcılık Düşüncesi hareketi Sempozyum Tebliğleri*, (s. 505-512). İstanbul.
- Esposito, J. L., & Piscatori, J. P. (1991). Democratization and islam. *Middle East Journal*, 45(3), 427-440.
- Esposito, J. L., & Voll, J. O. (1996). *Islam and democracy*. Oxford University Press.
- Esposito, J. L., Sonn, T., & Voll, J. O. (2015). *Islam and democracy after the Arab Spring*. Oxford University Press.

- Euben, R. L. (1997). Premodern, antimodern or postmodern? Islamic and Western critiques of modernity. *The Review of Politics*, 59(3), 429-460.
- Evstatiev S. (2021). Salafism as a contested concept. In *Knowledge, Authority and Change in Islamic Societies* (pp. 172-201). Brill.
- Firdausi, M. Z. (2014). *Political Ideology of Abul Ala Maududi*. Lulu. com.
- Fuchs S. W. (2022). A Direct Flight to Revolution: Maududi, Divine Sovereignty, and the 1979-Moment in Iran. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 32(2), 333-354.
- Fuller, Graham E. (2004). *Siyasal İslam'ın Geleceği*, Çev Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yay.
- Genç, A. (2015). İslamcılık ve Laiklik Tartışmaları: Yeni Perspektifler. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70(2), 233-260.
- Ghanem, H. (2016). *The Arab Spring five years later volume one: Toward greater inclusiveness*. Brookings Institution Press.
- Göle, N (1992). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Grinin, L., Korotayev, A., Tausch, A., Grinin, L., & Korotayev, A. (2019). Islamism and its role in modern Islamic societies. *Islamism, Arab Spring, and the Future of Democracy: World System and World Values Perspectives*, 59-124.
- Gülalp, H. (1997). “Küreselleşen Postmodernizm: İslamcı ve Batıcı Sosyal Teori” *Ekonomi ve Toplum Dergisi*, 26(3), 419-433.
- Gümüş, T. (2023). “Liderler ve Türkiye’de Demokrasinin Çöküşü”, 1973-1980, *Ortadoğu Eleştirisi*, 32(3), 347-364.

- Gürel, B. (2015). Islamism: a comparative-historical overview. *The neoliberal landscape and the rise of Islamist capital in Turkey*, 14, 77-101.
- Hafez, K. (2010). *Radicalism and political reform in the Islamic and Western worlds*. Cambridge University Press.
- Hamid, S. (2016). *Islamic exceptionalism: How the struggle over Islam is reshaping the world*. Macmillan.
- Hanioglu, M. Ş. (1987). *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Hashemi, N. (2009). *Islam, secularism, and liberal democracy: Toward a democratic theory for Muslim societies*. OUP USA.
- Hemmati, K. (2013). Turkey post 1980 coup d'état: the rise, the fall, and the emergence of political Islam. *Illumine: Journal of the Centre for Studies in Religion and Society*, 12(1), 58-73.
- Hossain, A. A. (2016). Islamism, secularism and post-Islamism: the Muslim world and the case of Bangladesh. *Asian Journal of Political Science*, 24(2), 214-236.
- Houben, V. J. (2003). Southeast Asia and Islam. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 588(1), 149-170.
- Ichwan, M. N., Ulama'i, A. H. A. A., Masuwd, M. A., & Abdulghani, N. A. (2024). Sufism And Quranic Interpretation: Bridging Spirituality, Culture, and Political Discourse in Muslim Societies. *Ulumuna*, 28(2), 655-680.
- Iqtidar, H. (2016). Redefining 'tradition' in political thought. *European Journal of Political Theory*, 15(4), 424-444.

- Islam, M. N., & Islam, M. S. (2017). Islam and democracy: Conflicts and congruence. *Religions*, 8(6), 104.
- Ismail, S. (2004). Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics. *Government and opposition*, 39(4), 614-631.
- İnsel, A. (1997), “Kısmî ve Öznel Bir Değerlendirme”, *Birikim*, Sayı 100, Ağustos, s.46-52.
- İnsel, A. (2007), “Burjuva Demokratik Dönüşüm ve Sol”, *Birikim*, Sayı, 220-221.
- İnsel, A. (2010), “Geçmişten Geleceğe”, *Birikim*, Sayı 104, Aralık, s.19-29.
- İnsel, A. (2014). “Bir Devir Daha Kapanırken” *Birikim*, Sayı, 297.
- İnsel, A. ve Laçiner, Ö. (2005). *Birikim’in Serüveni: 1975-2005*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Jubaer, S. M. O. F., Ahmed, S. M. S. S., Sadi, S. H., & Shablu, M. A. A. The Islam, Democracy, and Secularism: A Critical Comparinaative Observation. *European Journal of Humanities and Educational Advancements*, 2(5), 82-93.
- Kaplan, S. (2002). “Din ve Devlet Tekrar Mı? 1980 Darbesi Sonrası Türkiye’de Askeri Laiklik ve Dini Militarizmin Siyaseti,” *Uluslararası Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 34(1), 113-127.
- Kara, İ. (2005), “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, Ed: T. Bora& M. Gültekin, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İslamcılık C.6 , s. 38-58, İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (2014). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2017). *İslamcıların Siyasi Görüşler 1 Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

- Karagiannis, E. (2009). *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir*. Routledge.
- Kayali, H. (2023). *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Univ of California Press.
- Kazmi, Z. (2022). Radical islam in the western academy. *Review of International Studies*, 48(4), 725-747.
- Keddie, N. R., & Richard, Y. (2006). *Modern Iran: Roots and results of revolution* (Vol. 3). Yale university press.
- Keyman, E. F. (2013). *Democracy, Islam and Political Change in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Khalil, U., & Khan, M. A. (2013). Islam and Postmodernity. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 3(1), 28-57.
- Khatab, S. (2011). *Understanding Islamic Fundamentalism: The Theological and Ideological Basis of Al-Qa'ida's Political Tactics*. Oxford University Press.
- Kirmanj, S. (2008). The relationship between traditional and contemporary Islamist political thought. *Middle East Review of International Affairs*, 12(1), 69-82.
- Klausen, J. (2005). *The Islamic challenge: politics and religion in Western Europe*. Oxford University Press, USA.
- Konuralp, E. (2016). *Türkiye’de Laikliğin Dönüşümü: Akp İktidarında Post- Sekülerizm Tartışması*, Doktora Tezi , Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Köni, H., Rosli, N., & Zin, S. A. M. (2015). History of Islamic Political Movements in Turkey. *Asian Social Science*, 11(10), 339.

- Köseoğlu, T. (2019). “İslamcılar ve Devlet: Türkiye’de Devlet, Sivil Toplum ve Demokrasi üzerine Değişen Söylemler”, *Türkçe Çalışmaları Dergisi*, 20(3), 323-350.
- Krippendorff, K. (2018). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. Thousand Oaks: Sage.
- Kubicek, P. (2015). *Political Islam & democracy in the Muslim world*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, Incorporated.
- Kuru, A. T. (2005). “Küreselleşme ve İslami Hareketlerin Çeşitlenmesi: Üç Türk Örneği” *Political Science Quarterly*, 120(2), 253-274.
- Kuru, A. T. (2006). *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*. *World Politics*, 59(4), 568-594.
- Kuru, A. T. (2012). Türkiye’de Askeri Vesayetin Yükselişi ve Düşüşü: İslamcılık, Kürtçülük ve Komünizm Korkuları *Insight Turkey*, 14(2), 37.
- Kuru, A., & Stepan, A. (Eds.). (2012). *Democracy, Islam, & Secularism in Turkey*. Columbia University Press.
- Kuru, Z. A., & Kuru, A. T. (2008)İslam’ın Apolitik Yorumu: Said Nursi’nin İnanç Temelli Aktivizminin Siyasal İslamcılık ve Tasavvuf ile Karşılaştırılması. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19(1), 99-111.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Laçiner, Ö. (2005). İslamcılık Sosyalizm ve Sol. T. Bora, & M. Gültekin (Dü) içinde, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünceler İslamcılık* (Cilt 6, s. 469-476). İstanbul: İletişim.
- Laçiner, Ö. (2011a). “12 Haziran Seçimleri: Tuzaklar ve İhtimaller”, *Birikim*, Sayı 267.

- Laçiner, Ö. (2011b). “Muhafazakar Demokrasinin Kaderi: AKP Zirveden Sonra”, *Birikim*, 272.
- Laçiner, Ö. (2012). “İslamcı Aydınlar ve İktidara İtaat”, *Birikim*, Sayı 276. s 1-4.
- Laçiner, Ö. (2014a). “Siyasetin Katli” *Birikim*, Sayı 302.
- Laçiner, Ö. (2014b). “İslamcılık: Gün Batımında Manzara-i Umumiye”, *Birikim*, Sayı 303-304, s 18-26.
- Laçiner, Ö. (2017), “Vasatın Egemenliği”, *Birikim*, Sayı 339, 3-6.
- Laçiner, Ö. (2018). “Olmak mı Olmamak mı?” *Birikim*, Ocak 2018.
- Laçiner, Ömer (1989). “Sosyalist Harekette Durum ve Yönelimler”, *Birikim*, Sayı 8, Aralık, s.12-18.
- Laçiner, Ömer (1997), “Bir Yolculuk ve Pusula”, *Birikim*, Sayı 100, Ağustos, s.52-57
- Lee, D. E. (1942). The origins of pan-Islamism. *The American Historical Review*, 47(2), 278-287.
- Maher, S. (2016). *Salafi-Jihadism: The history of an idea*. Oxford University Press.
- Makdisi, U. (2002). “Osmanlı Oryantalizmi”, *The American historical review*, 107(3), 768-796.
- Mandaville, P. (2010). *Global political islam*. Routledge.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- Marsot, A. G. (1992). Political Islam in Asia: A case study. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 524(1), 156-169.

- Mayring, P. (2014). *Qualitative Content Analysis: Theoretical Foundation, Basic Procedures and Software Solution*. Klagenfurt.
- Meijer, R. (2022). *Global Salafism*. Wiley/Blackwell.
- Mneimneh, H. (2011). The Spring of a New Political Salafism. *Current Trends in Islamist Ideology*, 12, 30-34.
- Moaddel, M. (2002). The study of Islamic culture and politics: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 359-386.
- Moaddel, M. (2005). *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism: Episode and discourse*. University of Chicago Press.
- Moghadam, A. (2008). The Salafi-jihad as a religious ideology. *CTC Sentinel*, 1(3), 14-16.
- Mojahedi, M. M. (2016). “Is There Toleration in Islam?” Reframing a Post-Islamist Question in a Post-Secular Context. *ReOrient*, 2(1), 51-72.
- Moore, E. (2012). Was the Arab spring a regional response to globalization. *E-international relations*, 2, 2012.
- Mozaffari, M. (2007). What is Islamism? History and definition of a concept. *Totalitarian movements and political religions*, 8(1), 17-33.
- Murad, M. H. S. A. (1996). Islam and Contemporary Western Thought: The Case of Islam and Postmodernism. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 13(2), 250.
- Musil, P. A. (2020). Emergence of a Dominant Party System After Multipartyism: Theoretical Implications from the Case of the AKP in Turkey. In *The AKP Since Gezi Park* (pp. 69-90). Routledge

- Nasr, S. V. R. (2007). *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future*. WW Norton & Company.
- Nilüfer, G., Bozdoğan, S., & Kasaba, R. (1997). *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Omand, C. M. (1997). *The politics of Islamicfundamentalism in Pakistan: a case study of the Jamaat-I-Islami* (Doctoral dissertation, University of British Columbia).
- Omer, S. (2021). Examining the concept of Pan-Islamism. *Al-Itqan: Journal Of Islamic Sciences And Comparative Studies*, 5(2), 21-51.
- Ozkan, B. (2017). The Cold War-era Origins of Islamism in Turkey and its Rise to Power. *Current Trends in Islamist Ideology*, 22, 41-58.
- Özcan, A. (1997). Hint Müslümanları, Osmanlılar ve İngiltere, 1877-1924.
- Özcan, A. (2001). TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik-ikinci-mesrutiyet> (17.01.2026).
- Özdalga, E. (2006). “Gizli Arap: Türk İslamı kavramının Eleştirel Bir Okuması”, *Ortadoğu Çalışmaları*, 42(4), 551-570.
- Özdalga, E. (2015). İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik bir Perspektif, *İstanbul, İletişim*.
- Özden, K., & Yilmaz, I. (2010). “Türkiye’de Demokrasi ve Taktiksel Liberalleşme Girişimi: İsmet İnönü’nün Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş Kararının Analizi”, *Ekonomi ve Siyasi Çalışmalar Dergisi*, 3(2), 189.
- Özkan, B., & Gürakar, T. (2021). Soğuk Savaş Türkiye'sinin Tarihsel Arkeolojisi.. *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni: Ordu, Sermaye, ABD, İslamizasyon* İstanbul: Tekin Yayınevi.

- Paşa, Said H. (2021). *Buhranlarımız*, İstanbul, Kapı Yayınları.
- Qodir, Z. (2023). Post-Islamism And Reform Islamic Law: The Challenges And Future Of Political Islam In Indonesia. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 23(2).
- Quamar, M. M. (2015). Islamic Modernism and Saudi Arabia: Confluence or Conflict?. *Contemporary Review of the Middle East*, 2(1-2), 71-87.
- Rayyıs, M. (1990). *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. A. Sarıkaya, İstanbul, Nehir Yayınları.
- Reed, M. D. (2003). Western Democracy and Islamic Tradition: The Application of Shari'a in a Modern World. *Am. U. Int'l L. Rev.*, 19, 485.
- Roy, O. (1994). *Siyasal İslam'ın İflası*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Sadowski, Y. (2006). Political Islam: Asking the wrong questions?. *Annu. Rev. Polit. Sci.*, 9(1), 215-240.
- Sakallioğlu, Ü. C. (1996). "Cumhuriyet Türkiye'sinde islam Devlet Etkileşiminin Parametreleri ve Stratejileri" *Uluslararası Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 28(2), 231-251.
- Salame, G. (1994). Torn between the Atlantic and the Mediterranean: Europe and the Middle East in the post-Cold War era. *Middle East Journal*, 48(2), 226-249.
- Samiei, M. (2010). Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalised world. *Third World Quarterly*, 31(7), 1145-1160.
- Sancak, L. (2019). *Osmanlı'nın Son Döneminde Abdülhamid ve Muhalefetin İslamcılığı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi.

- Schreier, M. (2012). *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: Sage
- Schulze, R. (2002). *A modern history of the Islamic world*. NYU Press.
- Shboul, A. (2004). Islam and Globalization. *Islamic perspectives on the New Millennium*, 43.
- Shepard, W. E. (1987). Islam and ideology: Towards a typology. *International Journal of Middle East Studies*, 19(3), 307-336.
- Sidahmed, A. S., & Ehteshami, A. (2018). *Islamic fundamentalism*. Routledge.
- Sivan, E. (1990). *Radical Islam: Medieval theology and modern politics*. Yale University Press.
- Soekarba, S. R., & Supratman, F. R. (2022). From Abdulhamid II until Erdoğan: Pan-Islamism Movement in Indonesia and Turkey. *Journal Of Middle East and Islamic Studies*, 9(1), 4.
- Somer, M. (2014). Moderation of religious and secular politics, a country's "centre" and democratization. *Democratization*, 21(2), 244-267.
- Şeyhun, A. (2014). *Islamist thinkers in the late Ottoman Empire and early Turkish Republic*. Brill.
- Tessler, M. (2002). Islam and democracy in the Middle East: The impact of religious orientations on attitudes toward democracy in four Arab countries. *Comparative Politics*, 337-354.
- Teti, A., & Mura, A. (2008). Islam and Islamism. In *Routledge handbook of religion and politics* (pp. 104-122). Routledge.

- Tibi, B. (2009). Islamism and democracy: On the compatibility of institutional Islamism and the political culture of democracy. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(2), 135-164.
- Tibi, B. (2012). *Islamism and islam*. Yale University Press.
- Tibi, B. (2013). The Islamist Venture of the Politicization of Islam to an Ideology of Islamism A Critique of the Dominating Narrative in Western Islamic Studies. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 96(4), 431-449.
- Toprak, B. (2013). Islam and democracy in Turkey. In *Religion and politics in Turkey* (pp. 25-44). Routledge.
- Turner, B. S. (2002). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, İstanbul*, Anka Yayınları.
- Türk, R. (2005). Türkiye’de Siyasal islam’ın Örgütlenme Faaliyetleri, *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 2(3),
- Türkan, C. (2019). “Tek Parti Dönemi Azınlık Politikalarında Halet-i Ruhiye”, *Tarih ve Günce*, 2(4), 3-38.
- Türköne, M. (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Van Bruinessen, M. (2009). Sufism, ‘popular’Islam and the encounter with modernity. *Islam and modernity: key issues and debates*, 125-57.
- Volpi, F. (2011). *Political Islam. A Critical Reader*. Abingdon/New York.
- Whine, M. (2001). Islamism and totalitarianism: Similarities and differences. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2(2), 54-72.

- Wickham, C. R. (2015). *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement-Updated Edition*.
- Wilkinson, M. L. (2018). *The genealogy of terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism*. Routledge.
- Wright, R. (1992). Islam, democracy and the West. *Foreign Affairs*, 71(3), 131-145.
- Yalçın, S. (2014). *Kayıp Sicil: Erdoğan'ın Çalınan Dosyası*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi
- Yalman, G. L. (2009). *Neoliberal küreselleşme ve Türkiye*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Yanardağ, M. (2013). *Liberal İhanet: Siyasal İslamcılar, Liberaller ve Sol*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Yapp, M. E. (2004). Islam and Islamism. *Middle Eastern Studies*, 40(2), 161-182.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford university press.
- Yavuz, M. H. (2004). Is there a Turkish Islam? The emergence of convergence and consensus. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(2), 213-232.
- Yenigun H. I. (2017). “Gezi Sonrası İslami Hareketin Yeni Karşıtlıkları: İslamcılık ve Müslümancılık”, *Turkish Studies*, 18(2), 229-250.
- Yılmaz, I. (2011). Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward 'Civil Islam' and Its Potential Influence in the Muslim World. *European Journal of Economic and Political Studies*, 4(1).
- Yılmaz, I. (2014). Post-Secularism, Post-Islamism and Islam in the Public Sphere. *Modern Islamic Thinking and Activism Dynamics in the West and in the Middle East*, 91-99.

Yılmaz, I., Barton, G., & Barry, J. (2017). The decline and resurrection of Turkish Islamism: the story of Tayyip Erdoğan's AKP.

Yılmaz, I. (2013). Beyond Post-Islamism: The Transformation of Turkish Islamism to Non-Islamism. *The Muslim World and Politics in Transition: Creative Contributions of the Gülen Movement. London and New York: Bloomsbury*, 67-81.

Yom, S. L. (2017). Islam and globalization: Secularism, religion, and radicalism. In *Challenges of globalization* (pp. 27-46). Routledge.

Zaman, M. Q. (2012). *Modern Islamic thought in a radical age: Religious authority and internal criticism*. Cambridge University Press.

Zileli, G. (2010). "Birikim ve Liberalizm", *Teori ve Politika*, (52), 45-60

ÖZET

Türkiye'nin en önemli entelektüel ve siyasi dergilerinden biri olan Birikim'in 2000 sonrası dönemde İslamcılığa yönelik söylem ve algısını analiz etmeyi amaçlayan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde Birikim Dergisi'nin tarihsel arka planı ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde İslamcılık kavramı kavramsal ve kuramsal çerçevede ele alınmıştır. “İslamcılık”, “siyasal İslam”, siyasal İslamcılık”, “politik İslam”, “İslami siyaset” gibi çeşitli adlandırmalar literatürde mevcuttur. İslamcılık üzerine yapılan çalışmaların ve literatürün sınırlarını belirleyen önemli sorun alanlarından biri kuşkusuz İslamcılığın nasıl tanımlanacağı, yani ‘ne’liği sorunudur. Türkiye’de İslamcılık tartışmaları keskin bir dille yapıldığı için bu alanda yazmak bu alanda çalışanlar açısından zorlayıcı bir alan oluşturmaktadır. Çalışma esnasında İslamcılık kavramını tanımlanırken yaşanan zorluğu kolaylaştırma adına kavramsal ve kuramsal çerçeve detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Tezin son bölümünde ise “Birikim Dergisi’nin 2000 Sonrası İslamcılık Algısı” başlığı oluşturmaktadır. 1975'ten bu yana Türkiye solunun entelektüel damarlarından biri olarak kabul edilen Birikim, özellikle 2000 sonrasında AK Parti iktidarının yükselişiyle birlikte İslamcılığa yönelik eleştirel analizlerini yoğunlaştırmıştır. Bu anlamda bu çalışma, Birikim'in İslamcılığı dini bir hareket olmasının ötesinde siyasi, toplumsal ve ideolojik bir olgu olarak nasıl kavramsallaştırdığını göstermeyi, hem Birikim'in entelektüel konumunu anlamayı hem de Türkiye'de İslamcılık tartışmalarındaki değişimleri tarihsel-politik bir bağlamda analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın metodolojisinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Birikim'in 2000-2025 yılları arasında yayımlanan sayıları sistematik olarak taranmış ve İslamcılıkla ilgili makaleler tematik kodlama yoluyla analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Birikim Dergisi, Ak Parti, Siyasal İslamcılık, Sol

ABSTRACT

This study, which aims to analyse the discourse and perception of *Birikim*, one of Turkey's most important intellectual and political journals, towards Islamism in the post-2000 period, consists of three parts. In the first part of the study, the historical background of *Birikim* Magazine is discussed. In the second part of the study, the concept of Islamism is analysed within a conceptual and theoretical framework. There are various names such as 'Islamism', 'political Islam', 'political Islamism', 'political Islam', 'Islamic politics' in the literature. One of the important problem areas that determine the boundaries of the studies and literature on Islamism is undoubtedly the problem of how to define Islamism, that is, the problem of what it is. Since the discussions on Islamism in Turkey are conducted with a sharp language, writing in this field constitutes a challenging area for those working in this field. During the study, the conceptual and theoretical framework is discussed in detail in order to facilitate the difficulty experienced in defining the concept of Islamism. The last part of the thesis is entitled '*Birikim* Magazine's Perception of Islamism after 2000'. *Birikim*, which has been regarded as one of the intellectual veins of the Turkish left since 1975, has intensified its critical analyses of Islamism, especially with the rise of the AK Party government after 2000. In this sense, this study aims to show how *Birikim* conceptualises Islamism as a political, social and ideological phenomenon rather than a religious movement.

Key Words: Islamism, *Birikim* Magazine, Ak Parti, Political Islamism, Left